

LA DEMOCRAZIA DEI GRECI

Lezione del 7 febbraio 2013

A Matilde

Il pensiero politico greco nasce nella forma di un'antinomia tra l'idea di un potere assoluto, autocratico, sentito come espressione di una volontà non chiamata a render conto di sé (l'incarnazione storica di questa idea era rappresentata, per antonomasia, dalla monarchia persiana e, più in generale, dai regimi tirannici disseminati un po' dovunque sul territorio ellenico) e un'istanza libertaria che tende ad elaborare modelli di gestione collettiva del potere utili a funzionare da blocco e contrappeso alle sue possibili e sempre paventate concentrazioni. Prima ancora di costituire il proprio oggetto di riflessione nella tipica triade (monarchia, aristocrazia, democrazia) che verrà consegnata alla tradizione occidentale come modello di riferimento¹, è in questa polarità binaria che esso si atteggia, deducendosi coerentemente da un'esperienza storica che mette in gioco uno dei gangli vitali della spiritualità greca, che è, appunto, quello della libertà. Non c'è parola tematica più insistente di questa fin dall'età omerica, ogniqualevolta si tenti di dar forma canonica al ritratto-tipo dell'"uomo greco"; e non c'è, nell'universo immaginativo dell'eroe iliadico, pensiero più angosciante di quello che evoca lo spettro della schiavitù, della privazione dell'*eleutheron hēmar*² che qualcuno, diventato padrone, gli potrebbe togliere³. Forse Aristotele coglieva un tratto costitutivo dell'anima greca, quando, nella *Politica*⁴, in margine ad importanti osservazioni sui fondamenti libertari della democrazia, annotava che uno degli aspetti salienti della libertà consiste nel «non essere soggetti al governo di nessuno». È vero che la rigorosa traduzione politica di questa istanza porterebbe *tout court* alla negazione di qualunque regime costituito e che, nel farla propria, la democrazia in un certo senso la addomesticò, trasformandola nel principio del “governare ed essere governati a turno”: ma è anche vero che questa latente vena anarchica esiste e, sia pure attraverso mille mediazioni, arriva ad esprimersi. Si comprende bene quanto dovessero essere forti, in tempi di più matura coscienza civile, le resistenze ad accettare un regime politico che sistematicamente accantonasse quella vocazione nativa alla libertà, anche nelle forme più morbide di una gestione paternalistica – ma pur sempre autoritaria – del potere: tale fu storicamente la tirannide, sofferta per un cinquantennio nel cuore del VI secolo a.C. come naturale sbocco dei conflitti interni alle aristocrazie dominanti. Per quanto paradossale ciò possa apparire, essa fu vissuta come periodo di forte espansione delle potenzialità economiche, militari e culturali della città di Atene, ma fu sentita come esperienza da non replicare, da archiviare una volta per tutte in un passato che non doveva più ripresentarsi. La nascita della democrazia si contestualizza proprio in questo clima: più che di valorizzazione del *demos* (che, comunque, ci fu a livello istituzionale, sia sul piano della rappresentatività in seno agli organi di governo, sia su quello del radicamento nel territorio del nuovo regime) sarebbe corretto parlare di tentativo (evidentemente riuscito) di esorcizzare, attraverso l'arruolamento delle masse nelle strutture repubblicane da sempre occupate dai ceti privilegiati, il pericolo del ricostituirsi di forme accentrate e personalistiche di potere. Solo in questo modo si possono spiegare certe singolarità sorprendenti della democrazia classica, certi eccessi (tali

1 Il primo documento che presenta questa impostazione è costituito da un famoso passo di Erodoto (III 80-82: il cosiddetto *tripolitikos logos*) nel quale lo storico riferisce un dibattito intercorso fra tre nobili persiani (Dareios, Otanēs e Megabyxos) che, all'indomani della caduta dell'usurpatore Mago, discutono sulla forma di governo da dare alla Persia, illustrando ciascuno i *pro* e i *contra* delle tre istituzioni di base: la monarchia, l'oligarchia e la isonomia (= democrazia). Il modello venne ripreso e sviluppato nel IV secolo a.C. prima da Platone (*La Repubblica*), poi da Aristotele (*La Politica*), per essere consegnato, tramite Polibio (II sec. a.C.), al pensiero politico romano, su su fino alle reviviscenze umanistico-rinascimentali. In forma lievemente (ma non sostanzialmente) variata ricompare, in pieno settecento, nella riflessione politica di Montesquieu.

2 Letteralmente: “libero giorno”. È formula omerica frequente per significare *libertà*.

3 È questo soprattutto destino delle donne. Anche il teatro tragico frequenterà questo tema (cfr., per esempio, *Le Troiane* di Euripide).

4 Arist., *Pol.* 1317 b.

appaiono agli occhi di un osservatore moderno) che rispondevano al bisogno di un garantismo esasperato contro tutti i possibili rigurgiti di velleità “monarchiche”⁵. Anche diversi decenni più tardi, quando la coscienza politica del *demos* si era fatta più lucida e combattiva, ogni attentato alla democrazia, reale o presunto che fosse, sollevava immancabilmente la medesima reazione nevrotica, che finiva per rispolverare il vecchio armamentario linguistico degli slogan antitirannici: segno che quello rimase sempre un nervo scoperto della gestione democratica del potere e che la memoria della genesi antitirannica della democrazia ateniese, anche rozzamente strumentalizzata in quella lotta senza quartiere che fu la vita politica di Atene del V e del IV secolo, non si spense praticamente mai. In fondo alla coscienza del democratico medio il vago sentimento – se non l'idea chiara – che il governo del popolo esistesse per contrastare il ritorno di un *tyrannos* ebbe vita molto lunga.

Altrettanto chiara fu a lungo la coscienza che la spinta che aveva messo in moto l'esperimento democratico era venuta dall'alto, che il vero cervello della democrazia ateniese si identificava con quell'aristocrazia progressista che aveva accettato – anche per interessi di parte – di condividere il potere con il *demos*, implicitamente (ma di fatto) rivendicandone la *leadership* e prestando al nuovo regime tutto il patrimonio di idee, di esperienze e di valori che appartenevano alla propria tradizione e ne avevano costellato la storia centenaria. Forse è eccessivo parlare di *vocazione eroica* della giovane democrazia: una vocazione che costituiva come l'eredità spirituale di quell'ambiente culturalmente eletto entro il quale era stata progettata; ma l'idea non è affatto peregrina ed è, anzi, coerente con due fatti che non possono essere sottovalutati. Il primo, che svilupperemo fra breve, riguarda la stretta connessione che esiste tra la storia della prima generazione democratica e l'avventura esaltante delle guerre combattute contro la Persia; il secondo ci mette a confronto con la rappresentazione che della democrazia ateniese diede il teatro tragico nel primo quarantennio del V secolo.

Fu una guerra – e non una guerra qualsiasi – a tenere a battesimo il regime fondato da Clistene. Politicamente parlando, il conflitto con la Persia, consumatosi in due fasi acute distanziate di dieci anni tra di loro e coronate entrambe da una memorabile battaglia (quella campale di Maratona nel 490 a.C., e quella navale di Salamina nel 480 a.C.) fu il naturale e inevitabile approdo dei disegni espansivi della monarchia persiana sulla direttrice occidentale. L'area costiera dell'Egeo orientale, disseminata di colonie di lingua greca, aveva già da tempo accettato forme di convivenza sostanzialmente tolleranti con il colosso persiano, che implicavano, tuttavia, una sudditanza di tipo tributario. Il compromesso resse abbastanza bene, finché una di quelle città, Mileto, guidata dal tiranno Aristagora, nel 498 a.C. levò la fiaccola della riscossa: Atene, la democratica Atene, mettendo in campo una forza militare modesta – è vero – ma esponendosi con un coraggio che altre città, pur importanti, non seppero dimostrare, appoggiò immediatamente l'iniziativa. Il tentativo, come è noto, fallì, ma fu sufficiente ad aprire un *casus belli* che i sovrani persiani (prima Dario, poi, dopo la sua morte, il figlio Serse) colsero al volo, scatenando quella rappresaglia che, forse smentendo calcoli strategici più ottimistici, aprì di fatto una stagione più che decennale di conflitto

5 Una delle istituzioni pensate per prevenire il ritorno della tirannide fu l'*ostracismo*. Si trattava di una pratica legale che colpiva con un esilio di dieci anni qualunque cittadino desse sospetto di aspirare a posizioni di potere eccessivo. La decisione era delegata all'assemblea dei cittadini, che si esprimeva attraverso una votazione. Ogni partecipante era chiamato a scrivere su un coccio di ceramica (in greco *ostrakon*, da cui il termine “ostracismo”) il nome di colui che avrebbe gradito allontanare dalla città: la sentenza di esilio veniva pronunciata a carico del personaggio sul cui nome si fosse concentrata la maggioranza dei voti. La pena non comportava alcuna *deminutio* della condizione giuridica del condannato, che conservava il proprio diritto di cittadinanza e il proprio patrimonio: ne rientrava automaticamente in possesso alla scadenza del periodo di esilio. La tradizione attribuisce l'istituzione di questa pratica a Clistene, il fondatore della democrazia: il fatto che il primo provvedimento di ostracismo sia stato preso solo nel 487 a.C. (quindi venti anni dopo la sua istituzione) non è argomento sufficientemente solido per contestare l'attribuzione tradizionale: in quel ventennio i veri pericoli per la democrazia non erano all'interno della città, ma all'estero ed erano legati alla persona di Ippia che, dopo la sua cacciata da Atene (510 a.C.) non abbandonò mai il progetto di un rientro. Ancora nel 490 a.C., alla vigilia dello scontro di Maratona, Ippia si trovava nello stato maggiore dell'armata persiana a fianco del re Dario, pronto ad approfittare dell'occasione per riappropriarsi del potere, in caso di vittoria.

armato con la Grecia continentale (segnatamente con Atene: la prima guerra persiana conclusasi a Maratona si configurò come una *spedizione punitiva* contro la città che aveva sostenuto l'insurrezione di Mileto). La sproporzione palese delle risorse militari che l'una e l'altra parte potevano mobilitare (Erodoto, cui si deve la cronaca più dettagliata del conflitto, forse esagera nel fornire le cifre, ma delinea un quadro schiacciante a sfavore del fronte greco) basterebbe già da sola a conferire statura epica a quella guerra. Ma ciò che a noi più interessa è il fatto che quel conflitto fu sentito – sicuramente da Erodoto, ma, vedremo, anche dai diretti protagonisti – come uno *scontro di civiltà*, un evento epocale dal quale sarebbe dipeso non solo il piccolo, circoscritto destino delle città in lotta, ma l'intera storia futura dell'occidente. Da un lato il paese che faceva della libertà (della *libertà democratica*, nel caso di Atene) la sua stessa ragione di esistere; dall'altro una potenza mastodontica fondata sull'asservimento, sull'obbedienza cieca ad un sovrano autocratico, sulla schiavitù civile. Questa fu la *lettura* che di quei fatti condusse Eschilo, il poeta tragico della generazione dei maratonomachi, quando, nel 472 a.C., a otto anni di distanza dagli eventi, rappresentò la vittoria ateniese sulla Persia ne *I Persiani*. Si leggano, per esempio, i vv. 176 sgg.. Agli anziani dignitari di corte che, in assenza del sovrano impegnato nella spedizione, vegliano sulle sorti della Persia, la regina madre Atossa, angosciata dal lungo silenzio di messaggeri che da mesi non recano notizie dal fronte greco, narra un incubo vissuto nella notte appena trascorsa:

Sempre mi fanno compagnia tante notturne visioni da quando mio figlio⁶ allestì l'armata e partì per devastare la terra degli Ioni⁷, ma nessuna mai fu così nitida come nella trascorsa notte. Mi apparvero due donne in vesti adorne, una fasciata di pepli persiani, l'altra in doriche⁸ fogge; ed erano, per statura, assai più insigni di ogni donna vivente, e di bellezza impareggiabile, e sorelle nate dagli stessi genitori. All'una era toccato in sorte di abitare il suolo ellenico, all'altra la terra persiana. Ed ecco che fra loro, a quanto mi parve di vedere, sorse una lite, ma il figlio mio, non appena se ne accorse, cercò di trattenerle, di calmarle, e le aggiogò al proprio carro applicando le cinghie sotto il collo. E una si gonfiò di orgoglio per questa bardatura, e offriva docile la bocca al morso, l'altra invece recalcitrava, finché lacerò con le mani i finimenti del carro, strappò via con forza il morso e spezzò a mezzo il giogo. Mio figlio cade giù dal carro e Dario, suo padre⁹, gli si avvicina e lo compiangere. Allora Serse, come lo vede, si lacera le vesti. Questa, precisamente, è la visione che ho avuto questa notte.¹⁰

L'allegoria trasparente identifica due mondi spirituali, due modelli umani incompatibili: quello che si acconcia docilmente all'obbedienza e va addirittura orgoglioso del giogo cui è stato costretto e quello che respinge con forza la bardatura e rivendica la sua libertà. Sono questi i valori in gioco: la guerra contro la Persia è la guerra di una nazione che si sostanzia di libertà e che sa di compiere una missione sacra – laicamente sacra – contro la brutalità di un potere assoluto, sfarzoso ma opprimente, fondato sulla soggezione ad un padrone. Un poeta ateniese come Eschilo non poteva non vedere in quella libertà così altamente proclamata il verbo stesso della democrazia. Il grido “*eleutheria*” (“libertà”) era stato, d'altronde, lo *slogan* sbandierato dagli esuli alcmeonidi nei giorni del loro rientro ad Atene, all'indomani della cacciata di Ippia, il tiranno, e proprio all'insegna di quello *slogan* l'alcmeonide Clistene aveva, ventisette anni prima della battaglia di Salamina, fondato la democrazia, come baluardo contro la tirannide. Questa volta, però, l'appello a difendere la libertà non veniva dall'ambito ristretto di una famiglia aristocratica che chiamava il *demos* a raccolta, perché facesse blocco contro le manovre già messe in atto dai partiti avversari per ricostituire ad Atene un regime autoritario (ben visto da Sparta): quella voce ora si levava dalla bocca stessa dei combattenti che affrontavano il nemico persiano, ben consapevoli della posta in gioco e, soprattutto, fatti intimamente partecipi delle idealità che guidavano la loro lotta. Non può

6 Serse, l'attuale sovrano di Persia.

7 Così erano chiamati dai Persiani gli Elleni in genere.

8 sc. greche.

9 Dario all'epoca dei fatti raccontati era già morto. Qui, evidentemente, si intende il suo fantasma.

10 Eschilo, *I Persiani* vv. 176 sgg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987)

sfuggire, nella rappresentazione eschilea, il carattere corale di quel richiamo che, sul fare del giorno, Serse, falsamente rassicurato da voci abilmente messe in giro di una imminente fuga delle forze elleniche di fronte all'armata persiana, ode levarsi da lontano:

La notte avanzava ma l'armata degli Elleni era ben lungi dall'approntare una segreta fuga. Ebbene, quando i candidi destrieri del giorno invasero di splendore tutta la terra, dapprima si levò sul fronte ellenico un pio clamore, un'eco di canzone, e alto lo ripercosse il rimbombo della rupe isolana¹¹, e il panico si assise accanto a tutti i barbari, ormai disillusi nella propria attesa: perché non con intento di fuga gli Elleni inneggiavano allora il peana sacro¹², ma slanciandosi allo scontro con intrepida fiducia. La tromba infiammava del suo squillo tutti quei luoghi; e subito, a un comando, colpirono la salsedine profonda al simultaneo battito del remo risonante. In un momento furono tutti in vista. In testa avanzava con ordinata disposizione il corno destro, e dietro veniva tutto lo stuolo, e si udiva alto il concorde grido: «O figli degli Elleni, avanti! Liberare la patria, liberare i figli e le spose e i templi degli dei aviti e le tombe degli antenati. Ora per tutto si combatte».¹³

Coralità, fremito sacrale, entusiasmo patriottico, sicura fiducia di combattere per la giusta causa: e la giusta causa è la libertà di Atene, della città democratica. Da questo dramma storico Atene, ormai tutt'uno con l'idea stessa della democrazia, usciva incoronata dell'aureola del martirio: il sacrificio sofferto nell'interesse dell'intera Ellade (piegandosi alla strategia difensiva caldeggiata da Sparta che impose di dislocare a sud dell'Attica il fronte di resistenza all'invasione persiana, Atene aveva acconsentito a trasferire sulle isole adiacenti tutta la popolazione non idonea a combattere e ad abbandonare il territorio alla devastazione) le conferì il titolo di martire della libertà. Su questo primato morale solennemente sancito dalla vittoria la città costruì il suo mito. Per decenni, fino al IV secolo inoltrato, la propaganda ateniese continuò a richiamare quelle giornate come la più alta testimonianza di una missione storica compiuta e da compiere, che la investiva a pieno diritto di una *leadership* sul mondo greco cui nessun'altra città avrebbe potuto aspirare: ciò che significò, di fatto, la legittimazione ideologica del proprio imperialismo. E se il cinismo della *Realpolitik* fece più volte valere quell'argomento per giustificare anche la consumazione dei soprusi più scandalosi a danno degli alleati della Lega Delio-Attica, ciò nulla toglie alla statura titanica della generazione che visse e soffrì il sacrificio della guerra.

Non si può mettere in dubbio che il dramma di Eschilo sia, nelle mani dello storico moderno, un buon termometro per misurare le tensioni ideali che percorrevano quella stagione della storia di Atene e, per la questione che ci riguarda, cogliere esattamente la percezione che poteva averne lo spettatore che frequentava il teatro: l'impressione che i valori della democrazia fossero diventati coscienza comune e che i destini della città di Atene (anche del *demos* ateniese) fossero ormai sentiti come i destini del regime politico che essa si era eletto, può difficilmente essere smentita. In tempi di crisi – come quella che percorse gli ultimi anni del V secolo, quando, nell'imminenza della sconfitta militare, il regime democratico ammalato di populismo sembrò abbandonarsi ad atti di vera e propria isteria¹⁴ – la generazione dei maratonomachi tornò ad essere riguardata come un modello di coscienza etico-civile da recuperare e da opporre alle derive radicali di una democrazia impazzita: era quella – dicevano i moderati come Aristofane¹⁵ – la generazione

11 sc. l'isola di Salamina.

12 Canto in onore di Apollo.

13 Eschilo, *I Persiani* vv. 384 sgg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987)

14 Rimase clamorosamente famoso il processo intentato all'intero stato maggiore della marina militare, dopo la vittoria conseguita su Sparta alle isole Arginuse (407 a.C.). I dieci strateghi, accusati di non aver organizzato le necessarie operazioni di soccorso per il recupero dei naufraghi ateniesi, furono tutti condannati a morte con una sentenza unica. In quell'occasione Socrate era presidente dell'assemblea: fu la sua l'unica voce che si levò a contestare l'illegalità della procedura. È inutile dire che dietro quella scandalosa condanna si nascondeva un feroce regolamento di conti fra circoli politici rivali.

15 Questo messaggio politico si esprime in modo particolarmente chiaro nelle *Rane* (405 a.C.). Ambientata agli inferi, dove Dioniso, il dio del teatro, è sceso per recuperare Euripide scomparso da poco, la commedia inscena, tra l'altro,

che aveva conosciuto e vissuto la *vera democrazia*, quella dei tempi eroici che avevano fatto grande Atene ed innalzato il suo popolo ad emblema di patriottismo e di virtù civile. Per chi, dunque, riandava nostalgicamente con il pensiero ai tempi d'oro della democrazia, erano quegli anni di guerra a presentarsi immancabilmente come momento alto e normativo: il momento in cui, in nome della libertà di Atene, il popolo e i signori avevano fatto fronte comune contro il nemico.

Questa prospettiva etico-politica – prioritaria per chi intendesse fare una storia della *cultura* ateniese sotto il profilo pedagogico¹⁶ – non è, ovviamente, l'unica possibile: per quanta importanza possano avere le ragioni ideali a dar conto delle profonde trasformazioni che la coscienza civile degli ateniesi conobbe in quel primo ventennio del V secolo, ce n'erano, tuttavia, anche altre, non meno importanti, di natura socio-economica. Non bisogna dimenticare che l'equipaggiamento della flotta ateniese – vera punta di diamante, a fianco della fanteria oplitica, dell'armata federale messa in campo contro la Persia – aveva attinto a piene mani alle risorse umane offerte dal ceto sociale economicamente più debole (quello dei *thetes*¹⁷): rematori e soldati armati alla leggera erano stati arruolati prevalentemente fra i nullatenenti che, per quanto cittadini a pieno diritto, anche nella nuova democrazia clistenica, così come ai tempi di Solone, avevano mantenuto una posizione politica relativamente marginale¹⁸. Il loro impiego massiccio in un settore nevralgico come quello della marina – nevralgico sia sul piano militare che su quello economico-mercantile: dagli anni di Salamina in poi Atene sarà una potenza essenzialmente marittima – diede loro, per parlare in termini moderni, una *forza contrattuale* assai consistente: indispensabili all'ordinario funzionamento della flotta (a sua volta indispensabile per il mantenimento dell'egemonia sul mare e per il controllo dell'impero) videro crescere progressivamente anche il loro peso politico a favore di orientamenti sempre più filopopolari del regime democratico. La svolta radicale del 462 a.C. è legata ad iniziative politiche che contavano sul loro appoggio.

Ma torniamo ad Eschilo. Nove anni dopo la rappresentazione de *I Persiani*, il drammaturgo concorse alle Grandi Dionisie con una nuova trilogia incentrata sul mito delle figlie di Danao (*Le Danaidi*): la tradizione ha trasmesso solo il primo dramma (*Le supplici*); degli altri due, anche sulla base di frammenti variamente conservati, si può sommariamente tracciare una sintesi. La datazione al 463 a.C. può ormai considerarsi sicura: un importante testo papiraceo (Pap. Ox. 2256, pubblicato da E. Lobel nel 1952) ha restituito una didascalia contenente, oltre ad altre notizie preziose, anche il nome – non del tutto integro, ma ricostruibile con buona attendibilità – dell'arconte eponimo di quell'anno¹⁹. Prima di quel rinvenimento, la struttura notevolmente arcaica del dramma superstite aveva fatto pensare ad una datazione molto più alta, addirittura anteriore al 490. La nuova datazione ci porta all'incirca trent'anni più in basso, proprio alla vigilia di un anno epocale per la storia della democrazia ateniese (il 462 a.C.), quello che, a seguito delle riforme di Efialte, avrebbe dato inizio alla sua fase più discussa, che si usa definire *radicale*, protrattasi per poco meno di un sessantennio fino alla fine della guerra con Sparta (404 a.C.). Letto in chiave politica, il dramma ci restituisce un quadro straordinariamente attendibile del clima democratico che si respirava alla fine degli anni sessanta, quando la democrazia, ormai adulta, poteva già tracciare un bilancio significativo della sua storia.

In fuga dall'Egitto, ove i cugini avanzano su di loro diritti matrimoniali, le cinquanta figlie di Danao approdano alla terra di Argo, il paese natale della loro antica antenata Iò: guidate dal

un agone tra Euripide – il discusso poeta della modernità – ed Eschilo: la palma della vittoria spetterà a quest'ultimo, in virtù del modello etico-civile che a suo tempo aveva incarnato (Eschilo era morto probabilmente alla fine degli anni cinquanta).

16 È questa l'impostazione cui si ispira uno dei contributi più geniali (anche se oggi riguardato da qualcuno con una certa diffidenza) alla storia della cultura greca: *Paideia* di Werner Jaeger (Berlino 1933. Traduzione italiana, Firenze 1953).

17 Vedi lezione nr. 2.

18 Nella riforma di Solone i *thetes* non godevano dell'elettorato passivo ed era loro riconosciuto unicamente il diritto di partecipazione all'assemblea e di arruolamento nelle giurie popolari.

19 Come è noto, nella città di Atene gli anni venivano designati con il nome dell'arconte in carica. Qualcosa di simile avveniva a Roma con il nome dei due consoli.

padre e decise a rifiutare le nozze, cercano in quella città accoglienza e protezione. Il re Pelasgo accetta con riserva la loro richiesta: dipingendo uno sfondo storico evidentemente anacronistico (la vicenda è ambientata in età micenea), Eschilo attribuisce alla città di Argo una fisionomia costituzionale singolarmente vicina alla democrazia ed immagina che il consenso espresso dal sovrano sia vincolato alla ratifica dell'assemblea popolare²⁰. L'assemblea si svolge dietro le quinte e, secondo una tecnica tipica della drammaturgia tragica, viene raccontata dalla voce narrante di Danao che ha personalmente assistito, a fianco del re, a tutta la procedura. Le cinquanta giovani donne vengono, dunque, accolte in città: un assalto dei cugini, nel frattempo sopraggiunti a reclamare i loro diritti, viene respinto con la forza. Qui si chiude il dramma conservato: la vicenda doveva, poi, svolgersi secondo la linea tracciata dal mito. Costrette a sposare i cugini all'indomani di una guerra nella quale verosimilmente il sovrano di Argo soccombeva, le Danaidi mettono in atto l'estrema difesa suggerita dal padre, uccidendo i loro sposi nella prima notte di nozze: tutte tranne una, Ipermestra, che per pietà risparmia Linceo. Accusata dalle sorelle di aver tradito la causa comune, Ipermestra – a giudicare da un frammento sopravvissuto – viene processata e assolta grazie all'intervento di Afrodite che, nella sua arringa di difesa, proclama i diritti dell'eros e riafferma il carattere sacrale del matrimonio.

Prescindendo dalla questione etico-religiosa sollevata dal “caso” delle Danaidi, che costituisce l'oggetto privilegiato dell'indagine eschilea, ma che per il nostro punto di vista non ha carattere di centralità, ci proponiamo ora di focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti più specificamente connessi con le valenze politiche del dramma: *in primis* con il lessico della democrazia. Le cinquanta Danaidi provengono da un mondo in cui i valori dell'egualitarismo democratico sono del tutto ignoti e toccherà proprio al re Pelasgo introdurle a quella dimensione, *educarle* a quella forma mentale, insegnare loro *che cosa significa la democrazia*. Non sorprende il loro stupore di fronte alle riserve del re di Argo quando egli, richiesto di concedere loro accoglienza, risponde mettendo in campo uno dei nodi cruciali del pensiero democratico: la necessità di distinguere la sfera pubblica da quella privata:

Ma voi non siete assise al focolare della mia casa. E dunque, se la macchia deve infettare l'intera comunità, spetta al popolo tutto approntar rimedi. Perciò io non posso farvi promessa alcuna se prima non mi consulto con tutti i cittadini²¹.

La questione posta dalle straniere riguarda l'intera comunità e non può essere risolta senza interpellare il *demos*. Nella replica delle donne, che vorrebbero contestare la posizione del re

Ma tu sei la città, tu sei la collettività [*to dēmion*]!
Magistrato non sottoposto a giudizio [*akritos*]
tu reggi [*kratyneis*] l'altare, il sacro centro della contrada,
sovraneamente coi tuoi cenni regali [*monopsēphoisi neumasini*] e
sovraneamente sul tuo trono decidi
ogni decreto. Attento a non macchiarti d'empietà!²²

è tutto un pullulare di termini tecnici del linguaggio democratico, prestato, non senza una punta di anacronismo, alle parlanti. Le quali, d'altra parte, si erano già presentate sulla scena all'inizio del dramma esibendo una analoga terminologia:

Lasciammo la terra di Zeus
che con la Siria confina e fuggiamo esuli

20 Non bisogna dimenticare, tuttavia, che anche in età omerica – a giudicare dal quadro fornito dall'*Iliade* – questo vincolo esisteva: per quanto la si desse come cosa scontata, la ratifica del popolo in armi riunito in assemblea pare fosse un passaggio obbligato nella formazione della decisione politica. Non sempre, però, il consenso era così immediato e poteva capitare (come succede nel secondo libro dell'*Iliade*) che lo si dovesse estorcere con la forza.

21 Aesch. *Suppl.* 365 sgg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987).

22 Aesch. *Suppl.* 370 sgg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987).

non perché condannate da pubblico voto [*psēphōi poleōs gnōstheisai*]
per colpa di sangue
ma perché ripudiamo uomini della nostra stirpe
e abominiamo il connubio e l'empio progetto
dei figli di Egitto.²³

Psēphōi poleōs gnōstheisai: è scoperta l'allusione alla prassi giudiziaria ateniese che si esprime nel voto segreto tramite deposizione della *psēphos* (“pietruzza”) nell'urna. Più avanti, nel pieno dell'azione, sarà rappresentata anche l'altra modalità di voto – questa volta palese – per alzata di mano (*cheirotomia*).

Questa linea di indottrinamento ai modi e al linguaggio della democrazia si manifesta anche ad un livello più generale, come riflessione continua sul significato problematico del termine *dēmokratia*. La parola, è vero, non compare mai nel corso del dramma, ma le allusioni che ad essa rimandano sono insistenti, né si può dubitare che all'epoca della rappresentazione il termine esistesse e circolasse ormai come acquisizione pacifica. Non è possibile precisare quando il termine astratto in *-ia* si sia effettivamente formato (la prima occorrenza è in Erodoto VI 43 e 131 ed è legittimo dubitare che l'attribuzione all'età di Clistene abbia qualche fondamento), ma le due componenti che concorrono alla sua formazione (*dēmos* e *kratos*), qui continuamente messe in gioco, hanno una storia lunga e meritano un'attenzione particolare. Non siamo lontani dalla verità se diciamo che quello di Eschilo è un vero e proprio *studio* della complessità semantica della parola (e del concetto corrispondente) condotto attraverso l'analisi dei possibili rapporti logici che intercorrono tra le due componenti: il gioco linguistico di smontaggio e rimontaggio del termine *dēmokratia* non è, evidentemente, fine a se stesso. Basti per tutti un solo esempio. Nelle parole delle Danaidi sopra citate (vv. 370 sgg.), che mostrano di attribuire al sovrano la facoltà di decidere senza vincoli di rendiconto (*akritos*) – il suo è un cenno (*neuma*) che vale come voto unico (*monopsēphos*) non soggetto alla ratifica di altri – i termini *to dēmion* (“la collettività”) e *kratyneis* (“tu reggi”) si pongono l'uno rispetto all'altro come un'azione (*kratyneis*: “tu reggi”) in rapporto al suo oggetto (*to dēmion*: “la collettività”): nella loro visione autocratica ed assoluta del potere (*kratos*), le cinquanta donne non sanno che immaginare un'unica direzione possibile, quella di una volontà sovrana che si esercita *sulla* collettività. Toccherà a Pelasgo spiegare loro che la prassi democratica postula il rapporto inverso, che il *dēmos* non è destinatario, ma sorgente di sovranità. Una lezione che, più avanti, le figlie di Danao mostrano di avere imparato quando, per chiedere come si sia espressa la volontà del popolo di Argo, si esprimono con queste parole:

Ma dimmi ancora: come fu ratificato il voto [*dēmou kratousa cheir hopēi plēthynetai*]?²⁴

Il senso letterale dell'espressione greca (qui tradotta con una certa libertà) è: “dove si addensa²⁵ la *mano sovrana del popolo*?” Il *dēmos*, la cui volontà si esprime nel voto per alzata di mano, è, dunque, questa volta riguardato, conformemente allo spirito della democrazia, come *depositario* della sovranità (*kratousa*: “che esercita il *kratos*”).

Ma, a parte le loro multiformi relazioni, i termini *dēmos* e *kratos* conservano, anche presi singolarmente, una loro ambiguità semantica: un'ambiguità che discende direttamente dalla complessità delle realtà concettuali che essi rappresentano e che non sempre il contesto che li ospita riesce a risolvere compiutamente. Nel linguaggio tecnico della democrazia la parola *dēmos* può, infatti, indicare:

1. la *totalità* del corpo cittadino (ossia l'insieme dei soggetti titolari di diritti politici)
2. la *maggioranza* che ha ratificato un provvedimento (dunque con l'esclusione del gruppo minoritario che non si è allineato alla decisione)

23 Aesch. *Suppl.* 4 sgg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987).

24 Aesch. *Suppl.* 603 sg. (trad. di Franco Ferrari, Milano 1987).

25 Il termine *plēthynetai* è allusivo al costituirsi di una *maggioranza* (tecnicamente: *plēthos*).

Le conseguenze che ricadono sul significato da attribuire al termine *dēmokratia* sono sostanziali. Che cos'è la democrazia? Un regime che riconosce l'esercizio del potere alla *totalità* del corpo cittadino o un sistema incentrato sulla prevalenza politica della *maggioranza*? Si può senz'altro rispondere che la volontà della maggioranza (del *dēmos* in quanto maggioranza) è, in ogni caso, chiamata a tutelare e garantire anche i diritti della minoranza – una questione capitale adombrata anche nel testo canonico della democrazia ateniese: l'*Epitafio* di Pericle²⁶ –; dunque l'ambiguità del significato (*totalità* o *maggioranza*) sarebbe radicata nella complessità *di fatto* della funzione del *dēmos*, in quanto maggioranza che opera nell'interesse di tutti; ma bisogna anche riconoscere che già la critica antica non era concordemente orientata in questo senso. Aristotele²⁷, che ragionava in termini economici, tendeva a identificare la maggioranza sovrana con le masse socialmente disagiate (i *penētes* o *aporoî*, i “poveri”, che erano effettivamente maggioritari, sul piano numerico, rispetto alla cerchia assai più ristretta dei benestanti) ed a vedere la democrazia come un regime sbilanciato verso l'interesse dei più deboli (un “regime dei poveri”); e si comprende bene come questa posizione potesse radicalizzarsi negli ambienti ideologicamente ostili alla democrazia, ove effettivamente si costituì l'idea che il sistema democratico si risolvesse, nelle sue forme più avanzate, in una vera e propria dittatura del proletariato tesa al conseguimento di interessi di parte: un governo del popolino, un regime violento dei *peggiori* esercitato a danno dei *migliori*²⁸).

D'altra parte, anche la parola *kratos* (“forza, potere”) si muove in uno spazio semantico abbastanza ampio da consentire la sussistenza di interessanti polarità. Abbiamo già osservato in una lezione precedente²⁹ come la concezione greca del potere tendesse ad assumere connotati tragici: l'esercizio della forza, *naturalisticamente* inteso, si poneva come momento di prevaricazione e di abuso, come atto di violenta negazione del diritto alla libertà, consumato in nome di un interesse egoistico. Ogni posizione di potere – tanto più se si trattava di un potere forte, personalistico – suggeriva immancabilmente l'idea del pericolo e andava, perciò, esorcizzata: lo stesso potere di Zeus, quando assumeva – come nel *Prometeo* di Eschilo – connotati tirannici e brutali, non poteva non sollevare, agli occhi del *pio* e *democratico* drammaturgo, gravi perplessità. Solo un pensiero *riflesso* riusciva a concepire e ad accettare, ma non senza difficoltà, l'immagine di un potere illuminato dall'intelligenza, di una forza orientata e disciplinata dal superiore controllo della legge e, in qualche modo, garantita contro ogni possibile abuso. La scena iniziale del *Prometeo* è, a questo proposito, istruttiva. Contro il titano, che ha osato sfidare Zeus e far dono del fuoco all'umanità sofferente, il dio supremo ha pronunciato una sentenza di condanna: il colpevole sarà incatenato ad uno spuntone di roccia che si leva, irraggiungibile, nel paese più inospitale e deserto del mondo conosciuto, la Scizia. Ad Efesto spetta l'ingrato compito di eseguire materialmente la condanna: lo assistono due figure che, per conto di Zeus, controllano che tutto sia fatto secondo gli ordini. Una di loro, *Bia* (“Violenza”) è una pura e semplice comparsa e non pronuncia battuta alcuna; l'altra, *Kratos* (“Forza”) è, invece, molto loquace e alle parole di denigrazione rivolte alla vittima unisce duri moniti alla pietà di Efesto, che con molta riluttanza si acconcia al suo dovere. La scena è evidentemente costruita per creare una forte divaricazione tra la *pietas* del dio e la dura brutalità degli scagnozzi di Zeus: ma l'accostamento delle due figure, simili e pur diverse, ha anch'esso un suo significato. *Bia*, che non ha il dono della parola, rimanda ad una realtà completamente estranea al mondo del *logos*³⁰: la sua virtù si estrinseca nella pura violenza, nell'esercizio cieco e irrazionale di una forza che disdegna le vie della persuasione, così come ogni strategia argomentativa che sappia *dar conto* delle azioni intraprese³¹. *Kratos*, al contrario, per quanto grande sia la sua

26 Thuc. II 35 sgg. (in particolare II 37: ma non bisogna nascondere che l'interpretazione del passo in questione è, in seno alla critica moderna, abbastanza controversa).

27 Arist., *Pol.* 1275b 11-1280a 6 e 1290b 1-3.

28 Un testo chiave in questo senso è l'*Athēnaiōn politeia* (“Il regime politico degli Ateniesi”) dello Pseudo-Senofonte.

29 Lezione del 24 gennaio 2013.

30 Semplificando molto, il termine *logos* significa al tempo stesso “parola” e “razionalità”: la parola è, nella concezione greca, la manifestazione più chiara e diretta della razionalità.

31 “Dar conto” è, in greco, *logon didonai*. L'atto istituzionale del *logon didonai* è uno dei momenti caratteristici della prassi democratica.

spietatezza, parla e questo lo richiama all'interno di una sfera di valori che fanno capo, più o meno esplicitamente, all'idea di *razionalità*: accanto alla violenza brutta esiste, dunque, una forza in qualche modo legittimata, dura quanto si vuole, ma finalizzata ad obiettivi garantiti dall'intelligenza di un *logos* superiore. Ed ecco il problema: lo sdoppiamento delle due figure allude senz'altro ad una loro differenziazione (altro è il potere legittimo della legge e dello stato, che può anche esprimersi con la forza, altra la pura e semplice violenza); ma l'accostamento è anche indizio di contiguità, di persistenza latente del pericolo che *kratos* trascorra a *bia* (i due personaggi sono, d'altra parte, *entrambi* satelliti di Zeus).

È chiaro che l'ambivalenza del concetto di “potere” ha ricadute dirette anche nella definizione dei contorni semantici di *dēmokratia*: chi aveva interesse a connotare la democrazia come un regime violento, aveva gli argomenti adatti per farlo anche sul piano linguistico-antropologico.