

LA DEMOCRAZIA DEI GRECI

Lezione del 7 marzo 2013

A Matilde

L'istituzione che, nella storia generale dei regimi politici del mondo greco, caratterizza più a fondo la “variante democratica” è l'assemblea popolare (*ekklēsia*): già presente nell'assetto costituzionale della società omerica – nell'*Iliade*, in particolare, nella forma di assemblea del popolo in armi (*lawós*) – essa rappresenta il *pendant* costante del potere regale e si pone come momento ineliminabile, a fianco della volontà del sovrano (*wanax*), nel processo di formazione della decisione politica. Per essere più precisi, tuttavia, bisognerebbe aggiungere che il vero sintomo dell'insorgenza, se non di una democrazia, almeno di una mentalità di tipo democratico, più che nella presenza *sic et simpliciter* di una *ekklēsia*, consiste nella sua valorizzazione politica. Per impostare subito in forma molto generale il tema di questa lezione, diremo che il primo passo che orienta in tal senso è l'acquisizione della capacità (con relativo riconoscimento) da parte dell'assemblea di esprimersi in forma differenziata, generando una *maggioranza* ed una *minoranza*.

In età micenea – quella che, si ricorderà, costituisce l'*underground* dell'affresco poetico dell'*epos* – la struttura verticistica del potere, che pure delega al sovrano la responsabilità ultima della decisione, non prescinde dalla necessità di un *consenso* comunitario che ci si aspetta debba esprimersi nelle sue sedi specifiche: non si tratta ancora di un vincolo vero e proprio capace di condizionare o di limitare la volontà regale, ma il fatto stesso che una pronuncia esplicita della collettività sia *istituzionalmente* richiesta è di per sé rilevante. Al di là delle incertezze che, purtroppo, rimangono nel quadro generale delle procedure assembleari che il racconto epico via via rappresenta, sembra profilarsi comunque una costante: il pensiero politico greco, già al suo nascere, tiene come punto fermo l'idea che una decisione che riguarda una collettività debba, *in qualche misura*, coinvolgerla anche nel suo processo formativo e, per quanto possa atteggiarsi a forme autoritarie e prescrittive, il potere appare, nella sua specifica prospettiva, difficilmente concepibile in termini di *potere assoluto*. Abbiamo già osservato in un'altra occasione come gli Ateniesi di età classica amassero pensare secondo coordinate vagamente democratiche anche il loro passato più remoto e come a tale atteggiamento indulgesse in modo particolare il teatro tragico – la voce, per così dire, ufficiale della statualità: ma quella era, almeno in parte, una evidente retroiezione storica di una coscienza politica contemporanea, di una esperienza civile ormai sentita come priva di alternative e riassunte in sé la necessità di una autentica vocazione. Il quadro fornito dall'*epos* è paradossalmente più probante (ovviamente nei limiti in cui certe cose si possono dire), perché tracciato in un'epoca (VIII-VII sec. a.C.) che si sottrae facilmente – e non c'è neppure bisogno di insistere a dimostrarlo – al pur minimo sospetto di possibili “falsificazioni” democratizzanti.

Certo, altro è prendere atto di questo sottofondo “ideologico” nativo del pensiero politico greco, altro è rendere conto positivamente e nel dettaglio di come esso si esprimeva nelle procedure decisionali di uno stato miceneo. Molti particolari, anche essenziali, evidentemente sfuggono, ma resta il fatto indiscutibile che, nell'*iter* decisionale, il consenso della comunità riunita in assemblea era sentito come un passaggio ineliminabile. Possiamo, in fin dei conti, ritenerci fortunati se la poesia epica, in relazione alle proprie finalità, finisce per privilegiare i momenti di crisi, quelli in cui il meccanismo si inceppa ed il consenso richiesto tarda ad esprimersi nelle forme auspiccate: segno che l'allineamento dell'*ekklēsia* ai *desiderata* del sovrano era tutt'altro che scontato. Vale la pena di ricordare che proprio una spaccatura del genere dà drammaticamente avvio all'azione dell'*Iliade* e che, nel corso del racconto, essa non costituisce affatto un evento isolato.

Nel II libro dell'*Iliade* – quindi proprio a ridosso dell'episodio di apertura – Agamennone, indotto da un sogno ingannatore inviato da Zeus, ha la bizzarra idea di mettere alla prova la tenuta dell'esercito: convoca il *lawos* (l'assemblea del popolo in armi) e comunica la falsa notizia del ritorno in patria:

«[...]»
Ormai nove anni del grande Zeus sono andati,
e delle navi il legno è muffito, son lente le funi;
le nostre spose coi figli balbettanti
siedono nelle case, bramosi; e a noi l'opera
è ancora incompiuta per cui venimmo qua...
Ah! così come io dico, facciamo tutti, obbedienti;
fuggiamo sulle navi verso la terra patria.
Mai più prenderemo Troia spaziosa».¹

Se la speranza segreta del comandante in capo è vedersi opporre uno sdegnoso rifiuto, seguito dal fermo proposito di rimanere sotto le mura di Troia a combattere fino alla capitolazione della città, la piega presa dagli avvenimenti lo costringe a più realistiche valutazioni: l'assemblea non comprende le sue vere intenzioni – né si vede come avrebbe potuto farlo, visto che Agamennone le ha deliberatamente ben dissimulate – e si affretta a predisporre la partenza, senza alcun riguardo per l'ordine e la disciplina:

Disse così: a quelli balzò il cuore nel petto,
a tutti in mezzo alla folla, quanti udirono il piano;
l'assemblea fu sconvolta, come onde grandi del mare,
del mare Icario, che l'Euro e il Noto sollevano
balzando giù del padre Zeus dalle nubi;
e come quando Zefiro giunge e l'alte messi sconvolge,
violento avventandosi, e le spighe si piegano;
così l'intera assemblea si sconvolse: con grida di gioia
balzarono verso le navi; di sotto ai piedi saliva
in alto la polvere; e si esortavano l'un l'altro
a toccare le navi, a tirarle nel mare divino;
e pulivano i fossi, giungeva al cielo l'urlo
degli impazienti: già di sotto alle cinghie toglievano i travi.²

Quando finalmente la situazione si chiarisce – era solo una finta: la guerra deve continuare! – non è facile riconquistare il consenso dell'assemblea. È uno di quei casi in cui la forte divaricazione tra la volontà del sovrano e quella dell'*ekklesia* stenta drammaticamente a ricomporsi e rischia di paralizzare l'azione: una crisi talmente grave da indurre l'intervento divino. Era, la sposa di Zeus, che parteggia ostentatamente per gli Achei, invia Atena perché «con blande parole³» convinca «ognuno degli uomini» a tornare sui suoi passi ed a ricompattare le file. Odisseo, cui la dea si è rivolta per primo, usa, però, altri argomenti: benevolo e persuasivo con i capi – l'arte della persuasione era una delle sue “specialità” – con la gente del popolo ricorre alla forza ed alle male parole:

Chiunque poi del volgo vedeva e trovava a urlare,
con lo scettro batteva, con parole sgridava:
«Pazzo, stattenne fermo a sedere, ascolta il parere degli altri,
che son più forti di te; tu sei vigliacco e impotente,
non conti nulla in guerra e nemmeno in Consiglio:
certo che qui non potremo regnare tutti noi Achei!
No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo,
uno il re, cui diede il figlio di Crono, pensiero complesso,
e scettro e leggi, ché agli atri provveda».⁴

1 Hom. *Il.* II 134 sgg. Trad. di Rosa Calzecchi Onesti.

2 Hom. *Il.* II 142 sgg. Trad. di Rosa Calzecchi Onesti.

3 Hom. *Il.* II 164.

4 Hom. *Il.* II 198 sgg. Trad. di Rosa Calzecchi Onesti.

E quando Tersite osa ancora contestare la volontà del capo (con argomenti sorprendentemente vicini a quelli a suo tempo usati da Achille nell'assemblea del I libro), per lui c'è, come *ultima ratio*, una pubblica bastonatura, accolta dal popolo con palese soddisfazione (!).

Le parole di Odisseo sono inequivocabili: l'uomo del volgo *non conta nulla* né in guerra né in Consiglio (sc. in assemblea) ed il suo consenso, quando sia necessario e non spontaneamente offerto, può essere estorto con la forza.

Il quadro delineato dall'*Iliade* può, dunque, sintetizzarsi così: 1. il sovrano ha bisogno del consenso dell'assemblea; 2. il consenso comunitario si raggiunge *comunque*; 3. il modo in cui esso si esprime consiste in una *acclamazione equivalente all'unanimità*⁵.

Già diversa è la situazione che emerge dall'*Odissea*. Per quanto il codice narrativo dell'*epos* sia, in generale, per sua natura arcaizzante e tenda a non includere elementi appartenenti alla contemporaneità dell'aedo che elabora il racconto, tuttavia capita relativamente spesso che qualche finestra si apra in questa direzione: gli anacronismi che sfuggono al controllo del cantore sono allora, per lo storico moderno, occasioni preziose per spiare dal buco della serratura e cogliere dei dettagli storici che un racconto più sorvegliato non avrebbe fornito – e si tratta di dettagli tanto più probanti quando si consideri che l'*Odissea* è, rispetto all'*Iliade*, cronologicamente più tarda (ca. VII sec. a.C.) e fotografa perciò una fase culturale più recente. Compiuta la sua vendetta sui pretendenti che da anni stavano assediando sua moglie e dilapidando il suo patrimonio, Odisseo si appresta a rientrare in possesso della reggia e dei suoi beni, ma deve far fronte alla reazione dei parenti delle vittime, che chiedono, a loro volta, soddisfazione: la questione viene dibattuta in un'assemblea celebrata in uno spazio aperto davanti al palazzo reale. Eupite, padre di Antinoo – il più arrogante e irriducibile dei proci – avanza la sua mozione:

«Un gran danno quest'uomo⁶ ha inferto agli Achei:
con le navi condusse via gli uni, in gran numero e forti,
e perdette le navi ben cave e perdette le schiere;
al ritorno sterminò gli altri, i più nobili tra i Cefallen⁷.
Ma su, prima che rapidamente egli vada a Pilo
e nell'Elide chiara, dove hanno potere gli Epei,
muoviamoci: o saremo anche dopo infamati, per sempre.
A sentirlo parrebbe un obbrobrio anche ai posteri,
se non puniremo coloro che ci uccisero i figli
e i fratelli; per me non sarebbe nell'animo dolce
la vita, ma possa al più presto trovarmi morto tra i morti.
Ma andiamo, che non ci prevengano, di là traghettando».⁸

Ma due altri interventi di Medonte e Aliterse, questa volta a favore di Odisseo, richiamano le precise e incontestabili responsabilità dei pretendenti uccisi. Il dibattito si conclude con un gesto che somiglia ad una votazione:

Disse così⁹, ed essi balzarono in piedi con grande clamore,
più di metà – gli altri rimasero uniti sul posto –
perché ad essi non era piaciuto il consiglio, ma davano retta
a Eupite: e subito corsero a impugnare le armi¹⁰.

L'atto dell'alzarsi in piedi con clamore equivale ad una votazione per *anastasis*, che divide l'assemblea in una *maggioranza* (v. 464: “più di metà”) e in una *minoranza*. Purtroppo, il gioco non

5 Alla fine del discorso di Odisseo (Hom. *Il.* II 333 sgg.) «gli Achei gridarono – e le navi intorno / terribilmente del grido degli Achei rintronarono – / applaudendo il discorso del glorioso Odisseo» (trad. di Rosa Calzecchi Onesti)

6 sc. Odisseo.

7 Altro nome degli Itacesi.

8 Hom. *Od.* XXIV 426 sgg. Trad. di G. Aurelio Privitera.

9 Ha appena parlato Aliterse, che ha cercato di dissuadere i reclamanti da ulteriori vendette.

10 Hom. *Od.* XXIV 463 sgg. Trad. di G. Aurelio Privitera.

del tutto chiaro dei pronomi (“ed essi”... “gli altri”... “ad essi”) non permette di capire in modo univoco quale sia la maggioranza (i partigiani di Eupite o quelli di Aliterse?) e quale la minoranza: entrambe le posizioni sono state sostenute. Si può osservare che, nel primo caso, il seguito degli avvenimenti si configura come del tutto ovvio e naturale: la maggioranza ha deciso per la guerra e guerra sarà – solo l'intervento di Atena, dopo la morte esemplare di Eupite, evita una strage ulteriore e ristabilisce la pace. Chi ha sostenuto l'altra ipotesi¹¹ – testualmente meno scontata¹² – ha dovuto dar conto di un fatto paradossale: che la maggioranza (il partito della pace) non si accontenta di esser tale e procede – almeno nelle intenzioni, poi vanificate da Atena – alla eliminazione fisica della controparte, recuperando così la consistenza di una *unanimità*. Residuo di quella vocazione unanimistica delle assemblee iliadiche che sembrano non tollerare la presenza di una minoranza non allineata? Può darsi: ma, comunque debba risolversi la questione, il dato per noi più importante è che, nel XXIV libro dell'*Odissea*, nell'espressione della sua volontà politica l'assemblea si differenzia in partiti contrapposti e il testo – particolare ancora più rilevante – sottolinea la spaccatura.

Il principio della maggioranza affiora, dunque, già ai margini della civiltà epica e non si configura, per ciò stesso, come prodotto specifico ed esclusivo della democrazia. Va da sé, beninteso, che lo spirito democratico ne farà il cardine – o uno dei cardini – del suo sistema politico, nel quale il bisogno della *quantificazione aritmetica* connota trasversalmente ogni atto ed ogni espressione del “pubblico” (in sede amministrativa, politica, giudiziaria ecc.); ma bisogna riconoscere che la sua genesi non è riconducibile in via esclusiva all'ambito democratico e che la democrazia lo ereditò da una tradizione non ancora orientata in quel senso. Chi insiste, come spesso è stato fatto non senza ragioni, sull'idea della continuità di fondo che governa la storia del pensiero politico greco e, nonostante le indubbie accelerazioni indotte nel processo storico dall'affermarsi e dal consolidarsi progressivo della *forma mentis* democratica, sottolinea i suoi debiti nei confronti del passato, ha in questo un argomento di un certo rilievo. Sono forse le suggestioni prodotte dal confronto con la modernità – sempre tentante – a creare false prospettive, ma si può affermare con buona tranquillità che la democrazia dell'Atene classica non fu sostanzialmente mai attraversata da vocazioni *rivoluzionarie*: se frange estremiste ci furono (e ci furono senz'altro, sia nella prassi militante che – soprattutto – nei vagheggiamenti dell'utopia), esse vennero sentite non come vere alternative, ma come posizioni da riassorbire e *normalizzare*.

Per converso, si deve assumere come punto fermo che, pur nella continuità con il passato che va riconosciuta, a costituire lo specifico della democrazia è il *rigore* con cui il principio della maggioranza viene applicato: al punto che, al confronto, appare “puerile” (il termine è di Aristotele¹³) il modo in cui esso viene fatto valere in contesti politici non democratici, per esempio a Sparta. Plutarco riferisce dettagliatamente le modalità di elezione dei *gerontes*, il consiglio di anziani che assistono i due re:

La scelta avveniva in questo modo: ad assemblea riunita, alcuni uomini prescelti venivano chiusi in un edificio vicino, senza possibilità né di vedere né di essere visti, unicamente in grado di udire le grida di quanti erano presenti in assemblea. Era, infatti, sulla base delle grida che – come fanno anche in tutti gli altri affari – essi giudicavano i concorrenti: i quali non venivano introdotti tutti insieme, ma ciascuno nell'ordine stabilito dal sorteggio, passando in silenzio di fronte all'assemblea. I giudici rinchiusi avevano, dunque, delle tavolette e per ciascuno dei candidati annotavano l'intensità dell'acclamazione, senza sapere a chi si riferisse, se non il fatto che si trattava del primo, o del secondo, o del terzo e così di seguito fra quanti via via si presentavano. Proclamavano eletto quello di loro che avesse ottenuto l'acclamazione più intensa e più forte.¹⁴

11 Cfr. per esempio Domenico Musti, *Demokratia*, Roma-Bari 1995, (3a ediz. 2006, pagg. 83 sg.)

12 Si è fatto notare con ragione che l'atto di balzare in piedi “con clamore” (*l'alalētos* è il grido di guerra) somiglia più a un atto di ostilità che a un gesto di pace.

13 Arist. *Pol.* 1270 b 28; 1271 a 10.

14 Plut. *Lyc.* 26, 3-5. Alla stessa procedura si riferiscono anche Tucidide (I 87,2) ed Aristotele (*Pol.* 1271 a 10 e 1306 a

È chiaro che, data l'aleatorietà della misurazione dell'intensità della *kraugē*, l'unica e vera garanzia che una procedura del genere poteva fornire stava nell'obiettività personale dei giudici, alla cui responsabilità era affidata la scelta. Non c'è dubbio che qui vige un principio di maggioranza, nel senso che quanto più numerosi sono i soggetti che acclamano, tanto più intenso risulta il grido: l'aspetto discutibile (*paidariōdēs*, “puerile” secondo Aristotele) di tutta quanta la prassi consiste nell'impossibilità di valutare con rigore, di quantificare in modo controllabile il grado di sonorità delle numerose acclamazioni che si succedono l'una all'altra. Vale la pena di ricordare che anche l'assemblea omerica si esprime nello stesso modo: in mancanza di una reale facoltà di intervento – il dibattito si svolge solo tra i capi – gli umori del *lawos* si manifestano nel vociare indistinto dei partecipanti.

Di fronte a decisioni più impegnative e drammatiche (per esempio una dichiarazione di guerra) simili procedure potevano apparire insufficienti anche in ambiente oligarchico. Quando, alla vigilia della guerra del Peloponneso (431 a.C.), sulla cui durata e gravosità nessuno poteva farsi illusioni, si trattò di decidere l'invio dell'*ultimatum* ad Atene, l'eforo Stenelaida, a quanto racconta Tucidide¹⁵, pretese che si adottasse un criterio più rigoroso di misurazione della maggioranza, quello per *diastasis* o separazione fisica dei due gruppi di votanti: maggioranza e minoranza si rendevano obiettivamente riconoscibili (e numericamente verificabili tramite il conteggio) costituendosi in due raggruppamenti spazialmente distinti. Evidentemente il modello democratico, che nel 431 a.C. ad Atene contava già oltre settantacinque anni di vita, aveva trasmesso qualcosa di sé anche alla roccaforte dell'oligarchia più intransigente.

In ambito democratico, dunque, le procedure finalizzate all'assunzione di una decisione non solo riconoscono la legittimità di espressioni differenziate dell'assemblea dei votanti (con uno scarto rilevante rispetto alla prassi omerica, ove l'unanimità rappresentava la regola), ma impongono – ed è qui il loro reale progresso rispetto a forme non specificamente democratiche testimoniate anche altrove – la quantificazione rigorosa del voto e, con ciò, la misurazione esatta della maggioranza. Resta, tuttavia, in ambito politico molto più che in quello giudiziario, anche nell'Atene classica una nettissima tendenza al costituirsi di ampie maggioranze, prossime all'unanimità: una tendenza che, sul versante antico, sembra smentire la normalità di quel rapporto dialettico tra maggioranza e minoranza avvertito, invece, come cosa ovvia – addirittura salutare – nelle democrazie moderne. Si è parlato di vocazione unanimistica dei regimi assembleari del mondo antico, fino al punto di riconoscere qualche tratto *totalitario* perfino nell'assetto dello stato democratico più conclamato dell'età classica. È fuori dubbio che, in una democrazia moderna, le maggioranze schiaccianti non costituiscono la norma ed, anzi, possono addirittura sollevare qualche sospetto ogniqualvolta si determinano: ma ciò è dovuto ad un complesso di circostanze (di segno culturale, legate in parte anche all'organizzazione del consenso e dell'opinione politica) che il mondo antico non conosce. Il punto nodale sta nella sostanziale *omogeneità* del corpo politico che, in una democrazia come quella dell'Atene del V-IV sec. a.C., esprime la sua volontà attraverso lo strumento assembleare. A questo proposito si impongono alcune considerazioni generali che, per comodità, propongo in forma schematica.

1. Non esistono nello stato democratico ateniese organizzazioni simili o paragonabili ai moderni partiti. Potevano – questo è vero – occasionalmente costituirsi dei gruppi politici omogenei, raccolti attorno ad uno o più *leaders*, che condividevano gli stessi orientamenti: ma si trattava, in genere, di formazioni poco stabili nel tempo e, comunque, non dotate di strutture organizzative complesse (anche di tipo burocratico), tali da creare movimenti di opinione durevoli, ideologicamente differenziati e in qualche modo controllabili. La lotta politica si svolge tra persone piuttosto che tra gruppi contrapposti.

2. Gruppi che avrebbero potuto, almeno teoricamente, incarnare e sostenere istanze

18)

15 Thuc. I 87, 2.

politiche articolate rispetto ad altre – come, per esempio, le donne o gli schiavi o i meteci – erano già in partenza esclusi dalla dialettica e dalla militanza politica. Non bisogna mai dimenticare che, rispetto alla popolazione effettivamente residente in Attica, che sul piano economico-sociale costituiva una realtà tutt'altro che uniforme, il vero corpo politico abilitato ad esercitare diritti connessi allo *status* di cittadino si riduceva ad una stretta minoranza di “privilegiati”.

3. La stessa mentalità democratica produsse probabilmente qualcosa di simile a quella che si potrebbe chiamare una “ideologia centrista”. Pur con le cautele che sono sempre d'obbligo in questioni del genere, ancora una volta ci si può richiamare ad una testimonianza letteraria di forte significato rappresentativo: *Le supplici* di Euripide, databili a quarant'anni di distanza (ca. 423 a.C.) dal dramma omonimo di Eschilo. Il terzultimo decennio del V secolo è quello che vive con più dolorosa acutezza l'esperienza della guerra con Sparta (la prima fase decennale si sarebbe chiusa solo due anni più tardi con la *pace di Nicia*: più tregua che pace, visto che era fondata sul riconoscimento dello *status quo*) ed in cui si può immaginare che anche le tensioni politiche – compreso il dibattito polemico che ne costituiva la naturale ricaduta – si fossero fatte più vivaci. Euripide, non occorre dirlo, è testimone molto più problematico di quanto non fosse, a suo tempo, Eschilo, della situazione politica contemporanea, non solo per la sua specifica formazione culturale, incline spesso ad importanti distanziamenti critici, ma anche per la indiscutibile complessità del clima politico di fine secolo rispetto agli anni d'oro della democrazia pre-periclea – Pericle, con tutto l'*entourage* che lo circondò, rappresenta, in effetti, la vera discriminante tra il mondo di Eschilo e quello di Euripide. Il rapporto di Euripide con la democrazia non fu dei più lineari e la decisione di abbandonare Atene per trasferirsi in Macedonia, alla corte del re Archelao, all'indomani della rappresentazione dell'*Oreste* (408 a.C.), è sicuramente connessa con sentimenti di forte insofferenza, condivisi anche da altri intellettuali di spicco che fecero la stessa scelta: all'epoca delle *Supplici*, tuttavia, il poeta sembra allineato, almeno in linea di principio, con l'ortodossia democratica periclea¹⁶. Il tema della tragedia richiama ancora una volta il motivo propagandistico – si potrebbe dire addirittura *patriottico*, perché usato in chiave polemicamente anti-oligarchica – della città di Atene garante dei diritti dei supplici. Si è da poco conclusa la guerra che ha visto fronteggiarsi davanti alle porte di Tebe i due figli di Edipo, Eteocle e Polinice. In lotta per il potere sulla città che ha dato loro i natali, i due fratelli sono morti l'uno per mano dell'altro in un drammatico duello e, prima di loro, i campioni che, al seguito di Adrasto, re di Argo e suocero di Polinice, sostenevano la causa di quest'ultimo contro le pretese di Eteocle. Creonte, il nuovo sovrano di Tebe, vedendo in loro dei traditori, vieta che si rendano onori funebri a Polinice e ai suoi partigiani e non concede neppure che i loro cadaveri vengano raccolti. Le madri dei caduti, per bocca di Adrasto, si rivolgono a Teseo, re di Atene e chiedono a lui sostegno per la loro causa. Il primo approccio si risolve in uno scontro: Teseo rinfaccia ad Adrasto di aver trascurato gli oracoli divini che lo distoglievano da quell'impresa destinata al fallimento e ne addossa a lui la responsabilità. La sua colpa è di essersi lasciato trascinare in una guerra perduta in partenza da giovani ambiziosi e irresponsabili che avevano di mira non la causa comune, ma la loro personale affermazione:

E trascinando tutti gli Argivi in quella spedizione,
sdegnando gli oracoli degli indovini,
trasgredendo a forza la volontà degli dei, conducesti alla rovina lo stato,
lasciandoti traviare da giovani che, lieti
della loro ambizione, fomentano guerre senza giusta causa
e rovinano i cittadini, uno per essere capitano,
un altro per avere il potere e farne abuso,
un altro ancora per guadagno proprio, senza considerare
se la gente [*to plēthos*], che subisce questa violenza, ne ritrae danno.¹⁷

16 Nel 423 Pericle era già morto da sei anni, ma le direttive ideologiche del regime non erano sostanzialmente cambiate dopo la sua scomparsa. Bisogna ancora una volta avvertire che l'apprezzamento di questa sintonia euripidea con le posizioni democratiche della fine degli anni venti non è uniformemente convinto in tutta la critica moderna.

17 Eur., *Suppl.* 229 sgg.

Quindi si addentra nel discorso ed espone una sua teoria socio-politica:

Sono tre, infatti, le classi [*merides*] sociali: i ricchi sono inutili e vogliono sempre di più; i nullatenenti, quelli che non hanno di che vivere, sono terribili, perché concedono troppo all'invidia e lanciano strali maligni contro gli abbienti, lasciandosi abbindolare dalla lingua di cattivi *leader*. Delle tre classi, è quella che sta in mezzo che salva gli stati, perché mantiene l'assetto che la città si è dato.¹⁸

La terminologia con cui è rappresentato questo spaccato sociologico dell'Atene democratica, ribaltata, come di consueto, anacronisticamente sullo sfondo mitistorico della monarchia, attinge al lessico tecnico. Da un lato ci sono gli *olbioi* (v. 238), gli “straricchi”¹⁹ che fanno della loro fortuna un motivo di vanto personale e, lungi da logiche di investimento che abbiano utili ricadute sociali, mirano ad incrementarla a proprio unico vantaggio. L'etichetta *anōpheleis* (“inutili”) di cui sono polemicamente gratificati questi soggetti costituisce, forse, un richiamo intenzionale di un analogo termine (*achreîon*, “buono a nulla”) che Tucidide²⁰ mette in bocca a Pericle in un passo famoso dell'*Epitafio*, quando discorre della singolare capacità dell'ateniese medio (si direbbe il democratico *standard*) di attendere al tempo stesso agli affari pubblici e ai suoi interessi privati: chi si astiene del tutto – egli dice – dall'attività politica non è considerato, in una democrazia come la nostra, semplicemente un “uomo tranquillo”, ma un “buono a nulla”; ciò perché, in democrazia, tutte le risorse disponibili, non solo quelle materiali (nella fattispecie i grandi capitali), ma anche quelle intellettuali (abilità, competenze ecc.) devono essere messe a disposizione della pubblica utilità. Dalla parte opposta stanno i nullatenenti (*hoi d'ouk echontes*: “i non aventi”), che non hanno di che vivere (*spanizontes biou*, v. 240), facile strumento nelle mani di capipopolo ambiziosi, spregiudicati ed abili parlatori, che li trascinano nelle avventure politicamente più disperate e li aizzano contro i benestanti (*es tous t'echontas*: “contro quelli che hanno”, v. 242), alimentando ad arte polemiche ispirate alla più irriducibile invidia sociale. La zona mediana (*triōn de moirōn hē 'n mesōi*: “quella delle tre parti che sta in mezzo”, v. 244), quella dei soggetti “responsabili”, è occupata dal *plēthos* (v. 237), il ceto medio della cui sofferenza gli “irresponsabili” non si curano. Si tratta della parte buona della cittadinanza ateniese, quella al cui senso di misura è affidata la salvezza dello stato e l'ordine interno delle istituzioni. Che essa costituisca la maggioranza è evidente già dal termine che la qualifica: nel linguaggio tecnico della democrazia *plēthos*, così come *dēmos*, oscilla tra i significati di “totalità complessiva della popolazione” e “maggioranza assembleare”. Nell'economia del discorso di Teseo le frange estreme (a destra ed a sinistra, si direbbe nel linguaggio politico moderno) appaiono come esigue minoranze prive di una loro specifica ideologia – e, in quanto tali, “irresponsabili”, obbedienti a istinti egoistici che non hanno nulla di politicamente rilevante –, che attendono di essere riassorbite e responsabilizzate nell'ampio gruppo centrale che ha di mira il bene dello stato. Come si vede, il *plēthos*, asse portante della vita democratica, non è messo a fuoco nelle sue articolazioni socio-economiche (articolazioni che è logico pensare esistessero e creassero qualche distanza tra le componenti interne del gruppo), ma qualificato sulla base della sua funzione politica, che è quella di assicurare equilibrio, ordine e salvezza alla città. E non è difficile immaginare che questa funzione si esprimesse anche nella prassi assembleare, in quelle ampie maggioranze che la mentalità del democratico medio sentiva naturalmente come sintomo del buon funzionamento della democrazia.

18 Eur., *Suppl.* 238 sgg.

19 Il termine greco indica non la semplice “ricchezza”, che di per sé non attira invidia sociale, ma la “ricchezza iperbolica”, che, nel momento in cui diventa autoreferenziale, disconosce colpevolmente le proprie responsabilità etico-civili (= creare occasioni di lavoro).

20 Thuc., II 40, 2. Sono state sottolineate a ragione le numerose affinità che, oltre a quella qui richiamata, legano questo passo delle *Supplici* euripidee con il discorso di Pericle.

Viceversa, il costituirsi di maggioranze poco pronunciate, segnatamente quando l'oggetto del dibattito politico era tale da coinvolgere interessi e, quindi, responsabilità generali di vasta portata, recava con sé il sentimento di qualcosa di insoddisfacente e non perfettamente compiuto: anche se la legalità del provvedimento non veniva messa in discussione, restava, tuttavia, l'impressione di una forzatura, di un esito non del tutto convincente e, comunque, diverso da quello che si sarebbe auspicato. Tucidide ricostruisce con ricchezza di dettagli l'assemblea che nel 415 a.C. approvò il decreto che autorizzava l'invio di un corpo di spedizione in Sicilia: il progetto ambizioso, caldeggiato da Alcibiade, sollevava non poche preoccupazioni tra le fila dei moderati, che non sottovalutavano il rischio di aprire un fronte militarmente impegnativo in occidente, quando la partita con Sparta non era ancora realmente conclusa. L'esito disastroso dell'impresa, come è noto, due anni più tardi avrebbe dato loro ragione; ma il clima di fanatismo che percorreva l'assemblea era incontenibile. Nicia – riferisce ancora Tucidide – tentò di giocare la carta dello straordinario onere finanziario ed organizzativo che la spedizione avrebbe comportato e, con la segreta speranza di vederla respinta (dati i costi altissimi che implicava), avanzò la proposta di un incremento delle forze militari da mettere in campo, onde garantire almeno una maggiore sicurezza. Ottenne l'effetto contrario; l'entusiasmo del *dēmos* si consolidò ed arrivò al punto da intimidire quanti, per senso di responsabilità, avrebbero volentieri votato contro: «per paura di passare per disfattisti, quelli cui la proposta non piaceva se ne stavano zitti»²¹. C'era, dunque, un'ampia maggioranza; ma si avverte tra le righe, oltre alla perplessità dello storico di fronte ad un regime con cui stenta a mettersi in sintonia e che non esita a ricorrere all'intimidazione per raggiungere i suoi obiettivi, anche una mal dissimulata insoddisfazione per *quel tipo* di maggioranza: per votare una guerra come quella – sembra doversi intendere – sarebbe stata preferibile l'unanimità convinta dei votanti.

Una diversa sensibilità agiva là dove entrassero in gioco i diritti sacrosanti della *persona*: la libertà personale (minacciata eventualmente dal carcere), il diritto alla vita (messo in forse dalla possibilità di una condanna capitale), lo *status* giuridico di cittadino (la privazione, anche parziale, dei diritti politici o, viceversa, la sanzione di una promozione politica attraverso il conferimento del diritto di cittadinanza o, più in generale, di onorificenze pubbliche) e così via. Era questo l'ambito tipico della procedura giudiziaria, garantista al punto da accettare come soddisfacenti e risolutive anche maggioranze molto ristrette. Può valere come esempio limite (limite, ma paradigmatico per il fatto stesso di essere proposto in quell'area privilegiata e ipersignificativa che è il teatro tragico) il processo celebrato a carico di Oreste nelle *Eumenidi* di Eschilo (458 a.C.). L'imputazione di matricidio viene dibattuta dalle parti in causa di fronte al tribunale dell'Areopago, istituito per l'occasione da Atena, e la sentenza di assoluzione viene pronunciata a parità di voti: il principio giuridico che tutela la persona dell'imputato anche di fronte ad una situazione di stallo che non riesca a produrre una maggioranza aritmetica è una garanzia che fa tutt'uno con la realtà stessa del tribunale, almeno nel senso che viene enunciata (per bocca di Atena!) all'atto stesso della sua istituzione. Ma poteva capitare che anche l'assemblea facesse propria questa sensibilità, quando le questioni da decidere – anche in sede politico-militare – avessero ricadute importanti nell'ambito di valori appena accennato. Domenico Musti²² ricorda opportunamente la drammatica seduta dell'*ekklēsia* tenutasi ad Atene nel 428/27 a.C. e riferita da Tucidide (III 49), che aveva all'ordine del giorno la revisione di un precedente decreto, con il quale si era deciso il massacro della popolazione di Mitilene, rea di essersi ribellata al giogo ateniese. Una democrazia che vota il massacro civile di una città alleata è un *monstrum* che un osservatore moderno fa fatica a comprendere prima ancora che ad accettare: eppure, fa un singolare contrasto con questa barbarie l'attenzione con cui si cercò, in quell'occasione, di valutare l'importanza relativa della maggioranza – par di capire appena apprezzabile – che proponeva di annullare il provvedimento precedente.

In casi del genere anche le procedure di voto si facevano più garantiste. Nella sua attività ordinaria, che poteva non uscire dall'ambito di una normale *routine*, l'assemblea votava per alzata di mano (*cheirotonia*): il voto palese, che, come abbiamo visto, esprimeva per lo più maggioranze molto ampie, non richiedeva un conteggio rigoroso delle mani alzate, essendo un semplice colpo

21 Thuc., VI 24, 4.

22 D. Musti, *op. cit.* pag. 85

d'occhio sufficiente a stabilire se la maggioranza fosse stata raggiunta oppure no. Il collegio di presidenza dell'assemblea – stando a quanto riferisce Aristotele, che descrive nel dettaglio la procedura²³ – verificava l'esito del voto attraverso una valutazione approssimativa *de visu*: operazione facile e sicura in quanto si trattava, in genere, di verificare *due* posizioni contrapposte, per lo più ben differenziate numericamente. Il conteggio aritmetico preciso era richiesto in casi molto particolari: allora le operazioni di verifica potevano richiedere tempi notevolmente lunghi. Nei tribunali, invece, dove si dibattevano questioni molto delicate che avevano a che fare con i diritti fondamentali dell'individuo, la votazione era segreta ed avveniva tramite deposizione di una piccola tessera (*psēphos*) nell'urna predisposta ad accogliere i voti di assoluzione o di condanna. La procedura della *psēphophoria* garantiva non solo l'assoluta libertà di voto – che in assemblea, come abbiamo visto, poteva essere compromessa da strategie intimidatorie più o meno organizzate – riconoscendo, come qualcuno ha osservato, una sorta di “diritto alla paura”, ma anche la rigorosa valutazione della maggioranza ottenuta e della complementare minoranza: quantificazioni essenziali entrambe, sia perché la maggioranza non raggiungeva necessariamente proporzioni imponenti e andava quindi calcolata *ad numerum*²⁴, sia perché la parte che aveva avviato l'azione giudiziaria andava anch'essa soggetta a sanzioni penali nel caso non avesse ottenuto, all'atto di emissione della sentenza, almeno un quinto dei voti a proprio sostegno.

Diversamente dalle democrazie rappresentative moderne, ove maggioranza e minoranza si costituiscono attraverso la mediazione sistematica dei partiti e vanno soggette, al momento della scadenza elettorale, al meccanismo dell'*alternanza*, nel sistema ateniese classico, che prevede la partecipazione *diretta* di (teoricamente) tutti gli aventi diritto alle operazioni assembleari²⁵, le dinamiche sono più fluide e, in un certo senso, più imprevedibili: *ogni* seduta di assemblea – nel IV sec. a.C., nel corso dell'anno amministrativo se ne tenevano circa quaranta – mette in gioco ogni volta equilibri diversi, legati più alle persone che ai gruppi politici. D'altro canto, le numerose magistrature collegiali che implicano una *delega* di potere, nel senso che i magistrati vengono *designati* ad esercitare specifiche funzioni (per lo più amministrative), obbediscono ad una logica di *rotazione annuale* che rappresenta, in fin dei conti, la forma più radicale di alternanza: il meccanismo del regime democratico è pensato in modo che alla scadenza di ogni anno amministrativo *l'intera classe dirigente* sia rinnovata, fermo rimanendo il “cuore” del sistema rappresentato dall'*ekklēsia* popolare. Il che, come ben si comprende, pone un problema (che qui non è possibile approfondire) di stabilità. Il margine di discrezionalità è ulteriormente ridotto dal fatto che, ad eccezione delle cariche militari e finanziarie che, richiedendo personale competente, vengono designate attraverso procedure elettive, il grosso delle magistrature viene assegnato tramite sorteggio da liste predefinite di candidati.

23 Arist., *Ath. pol.* 44, 3

24 In caso di parità di voti valeva il principio *in dubio pro reo* e l'imputato era mandato assolto. Per evitare che si desse parità, le giurie popolari erano costituite in numero dispari (501, 1001, 1501, 2001 e così via, a seconda dell'importanza della causa dibattuta), ma poteva sempre capitare che, per una ragione qualunque, uno o più giurati lasciassero il tribunale prima della sentenza.

25 Al tempo di Demostene (all'incirca metà del IV sec.: l'oratore morì nel 322 a.C.) si calcola che i cittadini ateniesi *de iure* fossero approssimativamente 40.000. Da testimonianze letterarie (ma anche archeologiche) significativamente convergenti si deduce che un'assemblea ordinaria non superasse le 6.000 unità (dunque appena il 15% degli aventi diritto). Per alcuni particolari provvedimenti (per es. la concessione del diritto di cittadinanza) era quello il *quorum* richiesto per la validità della decisione.