

LA DEMOCRAZIA DEI GRECI

Lezione del 10 gennaio 2013

A Matilde

Gli orientamenti attuali della critica storiografica sulla democrazia classica sono ripartiti in almeno tre ambiti generali di ricerca. C'è quello che indaga gli atteggiamenti del pensiero politico degli antichi – dei Greci in particolare – e che si pone in una prospettiva prevalentemente filosofica: il materiale straordinariamente ricco che si offre a questo tipo di indagine continua a produrre una letteratura consistente. C'è poi un indirizzo più propriamente tecnico-istituzionale, che mira a sistemare in un quadro coerente tutte le informazioni che provengono dalle fonti antiche sul *funzionamento* della democrazia: per quanto variegata siano quelle informazioni, risalenti spesso (ma non sempre) agli stessi protagonisti della vita democratica ateniese (ad esempio, i *leader* politici che si avvicendarono alla guida del *demos*¹: per lo meno quelli che hanno lasciato testimonianza scritta dei loro interventi in assemblea o in tribunale), la loro ineguale distribuzione cronologica, concentrata prevalentemente sul IV secolo, non consente ancora di mettere a fuoco con la stessa chiarezza tutti gli aspetti della macchina democratica, sulla quale agirono, come è ovvio che fosse, anche importanti iniziative riformatrici nell'arco dei suoi quasi due secoli di vita². Se relativamente noto ci è l'assetto istituzionale e funzionale della democrazia ateniese nell'ultimo scorcio della sua esistenza (il IV secolo), più sfumato e problematico è il quadro pertinente al V secolo³. C'è, infine, una terza linea di studi, più adatta forse a far presa sull'attenzione del lettore moderno non necessariamente addentro alle problematiche della cultura classica, che è quella che tenta un confronto tra l'esperienza democratica degli antichi e quella del mondo contemporaneo. In genere, lo storico coscienzioso mette in atto tutte le cautele possibili, quando si avventura su questa strada, e mille valide ragioni gli suggeriscono la prudenza: tutto ciò di cui si sostanzia la storia – idee, eventi, linguaggi e così via – è soggetto all'azione del tempo che trasforma, ricodifica e riorganizza continuamente i significati dell'esperienza, in tutta la sua complessa stratificazione. Ciò che a prima vista appare simile (anche nel senso che continua ad essere designato con la stessa parola) può rivelarsi, ad un esame appena più severo, profondamente diverso: in questo senso, il mantenimento delle distanze e della giusta visione prospettica è essenziale per non cadere negli equivoci più grossolani. E la circospezione è tanto più necessaria quanto meno è continua la linea evolutiva che dal passato si snoda verso la modernità. Chi, infatti, si proponesse di ricostruire il tracciato storico seguito dall'idea democratica dal momento della sua prima organica realizzazione fino ai giorni nostri, oltre a dover far fronte ad un quadro sempre più complesso e articolato man mano che si avvicina all'età moderna, troverebbe per lunghi tratti la strada interrotta. Già la fase romana della storia occidentale, che per tanti altri versi rappresenta un'elaborazione matura e meditata di elementi di civiltà greca, sul piano dell'organizzazione politica si pone a notevole distanza rispetto al modello greco e, per quanto profonda sia stata la riflessione teorica sui fondamenti del pensiero politico espresso da quel modello, per quanto fecondo sia stato il dibattito accademico sulle forme possibili di governo e sulla loro realizzabilità, tuttavia solo a prezzo di una improponibile forzatura ci si potrebbe indurre a classificare tra le forme *realmente* democratiche l'assetto istituzionale della Roma repubblicana: esso appare, caso mai, più vicino a quel modello costituzionale misto ammirato da tanti politologi greci – come, per esempio, Polibio – ostili, o quanto meno fortemente critici nei confronti degli esiti più coraggiosi e radicali della democrazia ateniese e indicato come antidoto contro il rischio delle derive populistiche che un'ideologia *compiutamente* democratica reca potenzialmente dentro di sé. Il principato, poi, che pure mantenne

1 Con questa parola, come si chiarirà meglio in seguito, il linguaggio politico ateniese indicava la parte politica (sarebbe rischioso parlare di *partito*) che sosteneva il regime democratico.

2 Dal 508/507, l'anno della sua fondazione *tecnica*, al 322 a.C., quando la supervisione politica della Macedonia sul mondo greco impose ad Atene la rinuncia definitiva al regime democratico.

3 Per questo vedi *infra*.

formalmente intatto – ma, nella sostanza, svuotandolo di ogni significato – il vecchio apparato repubblicano, richiamò di fatto in vita, dopo una parentesi durata poco meno di cinque secoli, l'istituto monarchico della fase iniziale: un'eclissi totale dell'idea democratica, che parve diventare irreversibile con il caos seguito alla caduta dell'impero Romano. I suoi riaffioramenti, quando ci sono, sono, dunque, assai lontani cronologicamente dalle prime esperienze storiche e, oltre ad essere anche tra di loro discontinui, occorrono in contesti socio-economici profondamente mutati rispetto a quelli che ne videro la nascita; al punto che, data la forte cesura storica che li separa dal modello greco, si potrebbe addirittura nutrire il sospetto di una re-invenzione della democrazia, della rinascita *ex novo* di un'idea che il mondo occidentale sembrava aver dimenticato completamente. I rapporti della democrazia moderna con la forma ateniese (classica) di quell'esperimento politico non sono, dunque, di per sé ovvi, non si impongono come cosa *naturale* e *necessaria* – sicuramente non sul piano degli esiti: il confronto sarebbe se mai, come vedremo, più giustificato su quello dei principi – e, in ogni caso, devono essere dimostrati e documentati. L'argomento decisivo, che tra breve svilupperemo e che depone indiscutibilmente a favore dell'ipotesi comparativa, consiste in questo: che quando la cultura moderna, nei primi decenni del diciottesimo secolo, tornò ad occuparsi di democrazia ed a costruire progetti politici ispirati a quell'idea, il dibattito si sviluppò direttamente a partire dai testi canonici della letteratura politica che, in tal senso, il mondo antico aveva prodotto: il pensiero democratico moderno si poneva, dunque, come *consapevole* recupero e sviluppo della teoresi classica, in un rapporto di continuità storica e filologica⁴.

Atene non è stata l'unica città greca a darsi un ordinamento democratico: anche se nell'immaginario contemporaneo l'idea di democrazia come modello di riferimento finisce con l'identificarsi con la *polis* ateniese (per il semplice fatto che sugli altri organismi statali della Grecia antica la tradizione storico-antiquaria non ha conservato una documentazione adeguata), esisteva nel mondo greco una costellazione relativamente ricca di stati democratici, per lo più – ma non solo: e le eccezioni non erano trascurabili – gravitante nell'orbita dell'impero ateniese che, per ragioni politiche assai trasparenti, favoriva o sollecitava (tanto per usare un eufemismo) l'impianto di regimi democratici anche nelle città alleate. Aristotele conosceva bene questo mondo democratico: ne conosceva, in modo particolare, le tante varianti e poteva, in sede di teoresi politica, delineare della democrazia un quadro piuttosto articolato che, dall'unicità dei principi fondanti, ne deduceva i *tanti possibili modi di essere*, dai più moderati, che riscuotevano la sua tiepida ammirazione, a quelli più radicali, indicati esplicitamente come forme degenerate. L'approccio storico – quello attento, per intenderci, alla diversità dei contesti che danno luogo ad un fenomeno apparentemente unico – portava, dunque, già l'osservatore antico ad usare il plurale e a parlare di *democrazie*. Tanto più inevitabile la prospettiva pluralistica nel mondo contemporaneo, ove le varianti – sia sul piano diacronico, rispetto all'antico, sia sul piano sincronico, rispetto alla diversità delle condizioni economiche e sociali dei tanti paesi che hanno eletto la democrazia a loro sistema di governo ed interagiscono tra di loro nel sistema delle relazioni internazionali – si moltiplicano in misura impressionante. Il quadro tipologico delle democrazie moderne ingloba una molteplicità tale che è perfino legittimo chiedersi se sia ancora possibile dare una definizione unitaria del concetto di democrazia. Aristotele poteva farlo, nel IV secolo a.C., grazie alla relativa semplicità del panorama, da parte sua osservabile, delle dinamiche economiche e dei loro esiti politici; un osservatore moderno ha davanti agli occhi un intreccio di situazioni straordinariamente più complicato ed un sistema di variabili che danno luogo, quanto a risultati, a differenziazioni praticamente infinite. Senza contare, poi, i tanti travestimenti che danno talvolta l'aspetto di democrazia a regimi che, nello spirito, democratici non sono. Questo è indubbiamente un elemento di difficoltà, anche in vista del confronto delle democrazie antiche con quelle moderne. È evidente che esistono forme più o meno compiute di democrazia (il concetto era già in Aristotele): ma se, cedendo per un attimo ad una tentazione semplificatoria, ci proponessimo di rispondere alla

4 Il rapporto con il pensiero politico antico era già stato riallacciato, a dir la verità, dagli umanisti: ma l'umanesimo si poneva nei confronti dell'antichità classica in una relazione, per così dire, di *sudditanza normativa* che, prima ancora che oggetto di studio, considerava il mondo antico come un modello da imitare.

domanda: “Quale modello è *democraticamente* più compiuto, quello antico o quello moderno?”, la risposta sarebbe già ambigua. In quanto democrazia diretta, quella antica aveva un gradiente democratico superiore rispetto a quella moderna, visto che il principio della *rappresentatività*, tipico delle democrazie moderne, costituisce un limite severo (se pur necessario) al diritto di espressione della volontà politica; d'altra parte, il regime ateniese, che dà facoltà a tutti i soggetti politici che ne abbiano il diritto – e che lo desiderino – di partecipare direttamente (ossia con la loro presenza fisica e con il loro contributo al dibattito, senza la mediazione di altri soggetti delegati) alla formazione della decisione politica, *ogni volta* che essa debba essere presa, è anche quello che discrimina ed esclude dalla dimensione del *politico* (e quindi della *partecipazione attiva*) non solo le donne, ma anche gli stranieri residenti e gli schiavi, indispensabili e preziosi, gli uni e gli altri, al tessuto economico dello stato (!): una logica ferocemente selettiva che, di fatto, riconosce la dignità del *politico* ad una ristrettissima minoranza della popolazione residente⁵ e che solo agli occhi di una cultura cresciuta all'ombra della dottrina marxista (dunque solo a partire dalla metà dell'ottocento) e intrisa di sensibilità sociale è potuta apparire in tutta la sua sconcertante ingiustizia.

Eppure, dicevamo, il confronto tra antico e moderno, teso a rintracciare una pur tormentata linea di continuità, è possibile e *storicamente* legittimo. Chi sostenga che nelle democrazie attuali vive una scintilla di quella straordinaria esperienza che fu la democrazia ateniese del V e IV secolo a.C., ha tutto il diritto di farlo, perché il suo non è un tentativo che si limiti a ricollegare astrattamente due modelli (pur complessi e differenziati, l'uno e l'altro), a recuperare qualcosa che sul piano storico era andato perduto, ma la presa d'atto di un *reale* rapporto sicuramente verificabile per lo meno nella storia delle idee politiche. Se, in altre parole, la storia dell'*esperienza* democratica è assai discontinua, lo è molto meno quella della *riflessione* teorica sui principi della democrazia: ogni volta che nella storia dell'occidente si sono riprodotte le circostanze (socio-economiche e, più latamente, culturali) favorevoli ad una nuova fioritura delle idealità democratiche, cioè ad un nuovo *progetto* di gestione democratica del potere, si è immancabilmente tornati a riflettere ed a costruire quel progetto ripartendo direttamente dall'esperienza antica, così come si era depositata nelle grandi testimonianze della sua letteratura politica (Platone, Aristotele, Polibio e, tramite Polibio, gran parte del pensiero politico romano).

Se la storiografia moderna ha preferito individuare nell'età illuministica, piuttosto che in quella umanistico-rinascimentale, il momento genetico del pensiero democratico contemporaneo, anche questo non è senza ragioni. Alla crisi delle grandi monarchie assolute, che avviò la formazione di un quadro storico fertile nella prospettiva della rinascita di una cultura democratica (con i suoi ovvi esiti politici), si affiancò, nel secondo quarto del settecento, il giungere a maturazione di una nuova consapevolezza metodologica nell'approccio all'antichità: il mondo antico non appariva più come un modello indiscusso, assiologicamente intoccabile, da imitare e replicare, ma come *oggetto di studio*, come un universo di valori sul quale poteva finalmente esprimersi, alla giusta distanza storica, un *giudizio scientifico*. La valorizzazione del senso della distanza consentiva una nuova obiettività critica: il che equivaleva alla conquista di una libertà di pensiero che, senza disconoscere i suoi debiti con il passato (anzi, valorizzandoli nella giusta misura), rivendicava una propria autonomia. Era questa, a pensarci bene, la più formidabile dimostrazione della fecondità inesauribile del mondo classico: aver conservato una sua *funzione creativa* in un ambiente storico sostanzialmente nuovo. L'antichità *reagiva* come una sorta di lievito al contatto con un mondo nuovo producendo nuovo pensiero.

Quando, nel 1734, Charles-Louis de Montesquieu (uno dei padri del pensiero democratico moderno) pubblicava il saggio *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, si poneva deliberatamente sul solco tracciato dalla storiografia antica: per lo meno nel senso che quel titolo avrebbe potuto adattarsi benissimo all'opera di Polibio, l'intellettuale e politico militante nativo di Megalopoli (ca. 200 a.C.), vero anello di congiungimento fra la tradizione storiografica e politologica greca e quella romana. Il monumentale lavoro storiografico di Polibio si generava effettivamente attorno ad un punto preciso di riflessione fissato nelle pagine proemiali:

5 Inutile dire che questo veniva usato, già nell'antichità, come argomento polemico da parte dei critici della democrazia. Vedi più sotto le brevi osservazioni su Antifonte.

indagare e comprendere le ragioni del *miracolo* romano, dello straordinario successo politico e militare di un organismo statale che aveva saputo conquistare il mondo e conservarne il controllo molto più a lungo di quanto non avessero saputo fare gli imperi, pur grandi (come quello persiano prima e quello macedone poi), che lo avevano preceduto. Agli occhi di quell'osservatore greco, vero ideologo dell'imperialismo romano, destinato ad una fortuna postuma lunghissima (ancora Machiavelli lo aveva fra le sue fonti predilette), ma sul quale la storiografia ispirata al marxismo avrebbe dettato un giudizio severo, Roma appariva il centro motore del mondo: fare la storia del mondo contemporaneo significava seguire passo passo la storia di Roma, in una prospettiva che – salvo qualche incrinatura avvertibile nelle fasi finali dell'elaborazione storiografica – sembrava non dovesse accogliere l'idea di una *crisi*, di un esaurimento di capacità di tenuta. Il vero segreto di questo successo stava, secondo Polibio, nella *struttura costituzionale* dello stato romano, alla cui analisi è dedicato l'intero sesto libro dell'opera, ampia digressione di carattere politico-speculativo, ove confluiva, pur con qualche rigidità, il meglio della letteratura politologica di lingua greca. Dunque un nucleo problematico di segno politico: è la *costituzione mista* dello stato romano (punto di equilibrio tra monarchia, aristocrazia e democrazia incarnate in organi istituzionali che si bilanciano e si controllano vicendevolmente) ad assicurare l'ordine interno (non esiste a Roma *lotta di classe*: un punto di vista opinabile al quale, tuttavia, Polibio pare molto affezionato) ed il successo della politica estera (diplomazia e, soprattutto, militare). La medesima idea di *equilibrio dei poteri* ispira l'altra grande opera di Montesquieu, *L'esprit des lois*, iniziata contemporaneamente alle *Considérations* appena citate, ma pubblicata quattordici anni più tardi, nel 1748. Il principio della *indipendenza dei poteri* repubblicani (legislativo, esecutivo, giudiziario) ivi sviluppato ha anch'esso una chiara matrice polibiana e sta alla base di ogni ipotesi moderna di *democrazia moderata*.

Ma non si tratta solo di suggestioni (in realtà molto di più, visto che il discorso montesquieuiano è infarcito di citazioni di storici antichi ed è, dunque, filologicamente ben saldato al pensiero politico classico): le radici profonde del rapporto critico che lega il progetto democratico moderno con l'esperienza antica sono ravvisabili anche in ambiti più generali e, per ciò stesso, più probanti, quali possono essere, per esempio, gli usi ideologicamente marcati delle parole d'ordine. Lo slogan rivoluzionario che si esprime nella triade *liberté, égalité, fraternité* e che può porsi come sintesi estrema (oltre che come approdo storico finale) del pensiero democratico illuministico, ha i suoi precedenti insospettabili nella teoresi politica greca. I Greci, è vero, non ebbero familiarità con il concetto di *fratellanza* (la parola *adelphotēs* esiste, ma è di uso tardo e non dà luogo, in genere, ad usi traslati) e preferirono, caso mai, parlare di *syngeneia* (“affinità di stirpe”) o di *philanthrōpia* (“umanitarismo”): tuttavia, tutto il dibattito politico sulla democrazia che tra di loro ebbe luogo ed anche la pubblicistica militante democratica gravitano attorno alle parole-chiave *eleutheria* (“libertà”) e *isonomia* (“uguaglianza di fronte alla legge”)⁶. Si tratta di termini estremamente pregnanti, la cui relazione reciproca rappresenta, come vedremo, uno dei problemi nodali della teoria democratica classica⁷. Ebbene: la polarità di questo binomio (che allude ad un'altra polarità nevralgica, quella tra *privato* e *pubblico*) sostanzia di sé gran parte del pensiero politico democratico del settecento, con una oscillazione che sposta l'accento ora sull'uno, ora sull'altro termine, risultandone di volta in volta un'immagine diversa e diversamente calibrata della democrazia: più *liberale*, ossia più aperta ai diritti del *privato*, quando l'istanza libertaria acquisisce preminenza (Montesquieu); più tendenzialmente *totalitaria*, cioè più risolta sul versante della *solidarietà politica*, quando la componente egualitaria si impone come bisogno più urgente (Jean-Jacques Rousseau⁸). Nel clima rivoluzionario di fine diciottesimo secolo era ovvio che il mito dell'uguaglianza (la *isotēs* dei Greci) accentrasse su di sé l'attenzione di teorici e patrioti, concorrendo a definire un'idea di democrazia in qualche misura sbilanciata sull'aspetto *pubblico* ed un'immagine di *cittadino* fortemente integrata nella dimensione più propriamente *politica*; ed è

6 Il termine *demokratia* non compare contestualmente alla fondazione del regime democratico ed entra in uso solo più tardi. La prima occorrenza la si coglie in Erodoto VI 43 e 131 (metà del V secolo).

7 Il testo di riferimento è, in questo senso, Tucidide II 35 sgg.

8 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e *Le contrat social* (1762).

singolare (ma, a pensarci bene, del tutto prevedibile sul piano della coerenza) che l'aspirazione all'uguaglianza finisse per individuare come modelli prediletti, nel contesto della storia antica, realtà politiche ben poco connotate in senso democratico (Sparta e Roma). Il modello ateniese, con le sue concessioni ai diritti della *privacy* (impegnative e insieme coraggiose, così come appaiono nel celebre *epitafio* pronunciato da Pericle⁹) poteva destare – e destò di fatto – qualche sospetto. È uno di quei paradossi che la storia spesso costruisce: se si trattò di fraintendimento (il verbo rivoluzionario finiva per vagheggiare lo stato più autoritario che il mondo antico abbia mai conosciuto!), fu però fraintendimento generoso, perché chiamava l'individuo alle sue responsabilità di politico militante che combatte per il bene pubblico, rinunciando ad una sfera sua propria, percepita come qualcosa di opaco che ostacola e distoglie dall'impegno civico. Era effettivamente il ritratto preciso dello *spartiate* che difende la sua patria con le armi, gomito a gomito con il compagno perfettamente uguale a lui e, come lui, votato al servizio della sua città. Peccato che quell'uguaglianza si fondasse sulla più stridente delle discriminazioni sociali: quella che relegava all'ufficio di servi di stato (gli iloti) o, nel migliore dei casi, alla condizione di liberi privi di diritti politici, la stragrande maggioranza della popolazione residente. Nella temperie meno concitata del liberalismo ottocentesco, ideologicamente orientato ad una maggiore sintonia con gli aspetti più apertamente libertari del suo sistema politico, il modello ateniese poteva trovare apprezzamenti più ampi e più cordiale accoglienza. Contro il rischio di una idealizzazione strisciante che il nuovo favore poteva innescare (ed a cui il mondo antico è andato più volte soggetto, anche in tempi più recenti) agì, per fortuna, il freno severo della critica marxista, che smascherò senza mezzi termini il mito ipocrita dell'egualitarismo democratico sbandierato dalla propaganda dei circoli radicali ateniesi: quell'egualitarismo così celebrato aveva i connotati inconfondibili del privilegio di classe, fondato com'era anch'esso sulla discriminazione e sull'esclusione. Era, in fin dei conti, un altro singolare paradosso: nel puntare il dito contro quel sistema scandaloso che riconosceva i diritti politici ad una esigua minoranza di uomini liberi, negandoli a chi non poteva accedere, per ragioni di *status* sociale, a quel privilegio, la denuncia marxista si trovava allineata a posizioni critiche sostenute, nell'antichità, dagli ambienti di più genuina ispirazione oligarchica. Si trattava, evidentemente, di polemica strumentale che, tuttavia, finiva per utilizzare gli stessi argomenti. Mi riferisco alla crociata antidemocratica di uno dei personaggi di maggiore spicco nell'Atene di fine V secolo, un intellettuale ferocemente avverso al sistema democratico che condusse la sua battaglia politica con una lucidità straordinaria e con una coerenza morale che ha, forse, solo in Socrate l'adeguato parallelo: Antifonte. Maestro di retorica, poeta tragico, teorico politico¹⁰, fu l'ideologo del colpo di stato oligarchico che si consumò, con effimero successo, nel 411 a.C.: processato dopo l'abbattimento del regime da lui sostenuto, fu condannato a morte ed affrontò la sentenza senza rinnegare il suo credo politico e senza sottrarsi (avrebbe potuto farlo) all'esecuzione. Non è conservata la sua orazione di difesa, che Tuciddide definisce, senza mezze misure, come la più bella che fosse mai stata pronunciata¹¹. È conservato, invece, un frammento¹² di un trattato *Sulla verità* in cui si dichiara esplicitamente l'identità biologica di *tutti* gli esseri umani: ogni discriminazione tra uomo e uomo (per es. tra Greci e barbari) è *per natura* destituita di ogni fondamento. Antifonte non pensava, ovviamente, da oligarca qual era, ad una possibile traduzione politica di quel principio di uguaglianza naturale, ma l'argomento si prestava molto bene ad essere ritorto contro la propaganda democratica, che faceva della *isotēs* il suo punto di forza e veniva, invece, colta in flagrante contraddizione, quasi un regime *contro natura*: incoerenza imbarazzante per i democratici radicali, che non sapevano (o non volevano) trarre le estreme conseguenze politiche da una *verità* (l'uguaglianza di tutti gli uomini) che la natura stessa sancisce e si riducevano a difendere i loro privilegi sulla base di una distinzione sociale *del tutto arbitraria*. Strane e insospettabili sintonie, che sono una delle ragioni del fascino della storia.

9 Thuc. II 35 sgg.

10 È giusto avvertire, però che non tutta la critica è concorde nel ritenere che il retore, il poeta ed il politico noti con il nome Antifonte siano la stessa persona.

11 Thuc. VIII 68.

12 fr. 44 B, col. 2, Diels-Kranz.

Bisogna guardarsi dal considerare la democrazia come un puro e semplice sistema politico. La sua fondazione, storicamente databile, rappresenta un momento di forte cesura rispetto al passato ed avvia una fase culturale le cui ricadute non possono contenersi nell'ambito ristretto della *gestione tecnica* del potere. Come ogni rivoluzione culturale, l'avventura democratica mette in moto dinamiche che finiscono per coinvolgere tutti gli aspetti della vita civile, nella sfera pubblica come in quella privata, e concorre a plasmare un *modello umano* complesso, dotato di caratteristiche specifiche e inconfondibili. Ha perfettamente senso parlare di *civiltà* democratica, così come ha senso immaginare un *homo democraticus* che organizza il suo mondo secondo coordinate assiologiche sue proprie: un *sistema di valori*, insomma, che autorizza pienamente l'approccio antropologico. Mettersi su questa strada significa indursi a comprendere che l'esperienza democratica, come *forma di civiltà*, genera modelli di pensiero, comportamenti sociali, dinamiche psicologiche, abitudini linguistiche che, coerenti tra di loro, imprimono il loro marchio a tutte le forme di espressione della comunità che ha fatto propria quell'esperienza. Ci si può addirittura chiedere se esista una relazione diretta tra lo splendore culturale dell'Atene di V e IV secolo a.C. e l'assetto democratico della sua costituzione politica; se, cioè, la straordinaria fioritura della cultura ateniese di età classica (quella che, cronologicamente, coincide in misura abbastanza precisa con la parabola storica della democrazia), *unicum* indiscutibile nel mondo antico, poche altre volte replicatosi nell'intera storia dell'occidente, non sia conseguenza diretta di quella *civiltà democratica* di cui stiamo discorrendo. Anche senza perdersi in sottigliezze inutili, si può ben immaginare subito, per forza d'istinto intuitivo, che la risposta è affermativa. Il carattere eminentemente politico della letteratura che l'Atene democratica produsse fra V e IV secolo è un tratto difficilmente confutabile: la destinazione *pubblica* di quella letteratura, la sua vocazione *comunitaria* e, in senso lato, *pedagogica* obbediscono ad istanze generate direttamente dal sistema democratico che, per sua natura, è fondato su principi di *apertura*, di *visibilità*, di *trasparenza*, di *messa a disposizione* della collettività. È lo stato democratico il primo committente del grande repertorio teatrale (tragico e comico) che annualmente viene riproposto nell'ambito di festività religiose che chiamano a raccolta tutte le risorse produttive e organizzative della comunità. In senso inverso, il prodotto letterario sollecitato dallo stato ritorna al pubblico cittadino carico di valenze ideologiche (o politiche in senso lato) che, scoperte o mediate che siano (scoperte nell'area della rappresentazione comica, assai più stratificate nello spettacolo tragico), si configurano come una forma di educazione politica perpetua, un'ascesi intellettuale continua che abilita le masse all'esercizio consapevole e responsabile della loro funzione politica. D'altro canto, il bisogno inerente alla democrazia di dare pubblicità ad ogni atto statale attraverso il documento scritto, dava un impulso formidabile all'alfabetizzazione, creando così lo strumento adatto per una fruizione più matura di tutto quanto il sistema metteva in circolo. L'evidenza di questo dato è tale, che non stupisce che gli stessi Ateniesi ne avessero in qualche modo coscienza. Nel discorso celebrativo pronunciato da Pericle un anno prima della morte (430 a.C.) nel contesto dell'annuale rito funebre che commemorava i caduti in guerra – un discorso che, come vedremo più avanti, rappresenta uno dei testi-chiave della pubblicistica democratica – ricorre l'immagine celebre di Atene come faro di cultura, come “scuola dell'Ellade”¹³, come centro da cui si irradia in tutto il mondo greco una lezione di civiltà. Questo primato culturale di Atene, rivendicato con orgoglio come il frutto più alto dello spirito attico e percepito come estrema legittimazione all'esercizio della *leadership* politica, almeno in quanto viene evocato nel contesto di un elogio della democrazia (tale è, in sostanza, tutto quanto il discorso), si pone con quella in un rapporto di diretta consequenzialità. È come se si dicesse: «Noi Ateniesi siamo i migliori anche nel campo delle lettere e delle arti *perché* ci siamo dati un ordinamento democratico». Evidentemente la democrazia libera delle energie creative (per lo meno ad Atene fu così) che in altri climi politici non trovano altrettanto alimento. Sparta, che fu a lungo città politicamente influente, ma che non ebbe mai vocazione democratica, non produsse una letteratura che sia pur lontanamente paragonabile con quella ateniese; e se, in ambito aristocratico, la Grecia conobbe il fenomeno del mecenatismo

13 Thuc. II 41.

culturale, il frutto artistico-letterario che ne uscì, per quanto grande e prezioso, rimase circoscritto ad una cerchia elitaria di fruitori e non diventò mai patrimonio collettivo. Solo ad Atene, si può dire, l'arte ebbe un impatto sociale incontestabile.

Un'ultima considerazione preliminare va dedicata al grado di conoscenza che noi moderni abbiamo della democrazia di età classica. Le voci che ci arrivano dall'antichità, quelle dei testimoni o dei protagonisti dei fatti di cui ci stiamo occupando (i resoconti degli storici, le orazioni dei *leader* politici, le arringhe pronunciate in tribunale, i *pamphlet* polemici, le riflessioni dei filosofi, i comportamenti dell'ateniese medio ritratti dal teatro ecc.) alludono continuamente all'apparato istituzionale dello stato ed alle relative procedure, ma difficilmente si soffermano a fornirne una descrizione dettagliata ed esaustiva, presupponendo come noto al loro pubblico quello che, invece, l'osservatore moderno non può conoscere per esperienza diretta. Solo un'opera paziente di combinazione delle informazioni può arrivare a ricostruire un quadro relativamente coerente del funzionamento dello stato ateniese. Questo aspetto, che possiamo definire *filologico*, della questione presenta, d'altra parte, altre difficoltà connesse, per esempio – per riprendere una considerazione già fatta in esordio – con la diversa concentrazione cronologica delle fonti, addensate prevalentemente nel IV secolo. Soccorre in parte a questa aporia, ma non sempre in modo risolutivo, un testo prezioso restituito da un fortunoso rinvenimento papiraceo, disponibile dal 1891, anno della sua prima pubblicazione a cura di Frederic George Kenyon: si tratta della *Athēnaiōn politeia* (“L'ordinamento politico degli Ateniesi”) di Aristotele. L'opuscolo, steso (insieme ad altri 157 dello stesso tipo e relativi ad altrettante città greche) come studio preparatorio per la grande opera di politologia che sarebbe stata di lì a poco la *Politica*, consiste in una sintetica storia della democrazia ateniese dal VII secolo al 403 a.C. (anno dell'ultima e definitiva restaurazione democratica prima dell'abrogazione sancita ottantuno anni più tardi, nel 322 a.C., per imposizione del governo macedone), cui segue una descrizione più puntuale dell'assetto della macchina democratica quale Aristotele poteva osservare come testimone diretto ai suoi giorni. Resta, comunque, il fatto che le fasi iniziali del processo di democratizzazione rimangono poco definite e più di un dettaglio nodale rimane legato a ricostruzioni ipotetiche. D'altro canto, una certa tendenza anacronistica, cui occasionalmente non sfugge neppure Aristotele, ad immaginare operanti anche nelle fasi più precoci della storia democratica meccanismi e dinamiche proprie delle fasi più avanzate, consiglia cautela anche nel maneggio di informazioni che di per sé parrebbero solide.

Ma la questione più complessa riguarda l'orientamento ideologico delle fonti. È stata a buon diritto sollevata la questione se la democrazia classica abbia mai consapevolmente elaborato un proprio manifesto programmatico, se abbia dato di sé una definizione precisa: se, in altre parole, sia esistita una *teoria democratica* (ossia costruita in ambito democratico) della democrazia. La questione effettivamente si impone con urgenza, quando si consideri che le valutazioni di maggiore portata del sistema democratico che il mondo antico ci ha restituito provengono, per lo più, da ambienti poco inclini all'apprezzamento positivo, quando non apertamente ostili a quel sistema. Platone ed Aristotele – così come, in genere, il mondo dei filosofi – non hanno parlato con favore della democrazia ateniese, soprattutto di quella a loro contemporanea, della quale erano testimoni diretti e di cui potevano a pieno valutare tutti i limiti: ed è chiaro che la loro posizione – perplessa quella di Aristotele, più pesantemente critica quella di Platone – condiziona in misura rilevante, data l'autorità della loro parola, la percezione che un osservatore moderno può avere del dibattito che si sviluppò fra V e IV secolo attorno al problema costituzionale e al significato della stessa esperienza democratica, centro polemico di quel dibattito. Si ha quasi l'impressione, in mezzo a questo coro di critiche, che l'avventura democratica abbia rappresentato una specie di forzatura che gli ambienti intellettuali che più contavano – oltre, ovviamente, ai circoli reazionari che, per scelta politica, stavano dalla parte opposta – hanno fatto fatica a digerire. L'intellettualità antidemocratica (possiamo usare questa formula sintetica che raccoglie tutte le voci ostili alla democrazia), per formazione culturale e lungo esercizio alla critica, aveva gli strumenti adeguati per dar forma ai suoi argomenti polemici e costruire un castello rigoroso di obiezioni. Si fece qualcosa di simile sul versante democratico? Esiste un'*apologia democratica* della democrazia in grado di controbattere le

bordate polemiche degli avversari? La storiografia moderna su questo punto non è concorde. Quello che potrebbe indicarsi (ed è stato effettivamente indicato dalla corrente critica che ritiene di poterlo leggere in tal senso¹⁴) come un manifesto programmatico del verbo democratico, il già citato *Epitafio* di Pericle riferito da Tucidide¹⁵, ha connotati che lasciano spazio a più di un motivo di perplessità. È vero che accoglie ed affronta questioni nodali che nessun discorso sulla democrazia può eludere (in ciò anche forzando lo schema retorico dell'orazione funebre, che vede relegata in una posizione alquanto marginale la vera e propria commemorazione dei caduti); è vero che la discussione teorica postuma sulla democrazia è tornata a toccare con insistenza, anche se con accenti diversi e diverse sottolineature, punti che in quel discorso sono lucidamente messi a fuoco; è vero che lo storico che si è preso la responsabilità di ricostruire le parole di Pericle (di cui, del resto, garantisce con grande rigore intellettuale la sostanziale autenticità) sottolinea la loro eccezionalità rispetto alla prassi consueta (con ciò lasciando intendere che quell'intervento di Pericle voleva essere *qualcosa di diverso* dal tradizionale discorso da parata, solitamente intessuto di *loci communes* più o meno prevedibili); ma è anche vero che il contesto in cui fu pronunciato (lo scadere del primo anno di quella guerra impegnata con Sparta che si sarebbe trascinata con alterne vicende per altri venticinque anni) e, soprattutto, la presenza imbarazzante di certe “falsità patriottiche” (come le chiama la critica che stenta a fidarsi della buona fede di quelle dichiarazioni¹⁶) possono far pensare a qualcosa che assomiglia più alla propaganda strumentale che alla obiettiva messa a punto di un programma politico. Tucidide, d'altra parte, non è affatto ambiguo quando punta l'attenzione sul carattere, per così dire, ibrido della democrazia periclea: una massa popolare teoricamente sovrana, ma guidata e controllata dall'alto da una casta di *signori* (Pericle apparteneva ad una delle più nobili e facoltose famiglie ateniesi, quella degli Alcmeonidi: la stessa che aveva dato i natali a Clistene, il fondatore della democrazia), che aveva accettato – bisogna dire, coraggiosamente e spregiudicatamente – l'aperta competizione con il *demos* nel governo di Atene. Fino a che punto ci si può fidare di un programma democratico redatto da chi, per estrazione sociale e formazione spirituale, apparteneva a tutt'altro ambiente? Fino a che punto Pericle era convinto della bontà del regime politico che per circa trent'anni diresse e controllò?

14 cfr. per es. D. Musti *Demokratia* Roma-Bari 1995.

15 Thuc. II 35 sgg.

16 cfr. per es. L. Canfora *Il mondo di Atene* Roma-Bari 2011.