

LA DEMOCRAZIA DEI GRECI

Lezione del 21 marzo 2013

A Matilde

Nella lezione di apertura ci siamo domandati – anticipando anche la risposta – se la democrazia classica (quella dell'Atene di V e IV sec. a.C.) abbia mai dato conto di sé; se, in mezzo al coro di voci critiche che insistentemente si sono levate in tutto l'arco dell'antichità – da Tucidide a Polibio e oltre, passando attraverso Platone e Aristotele, con tutta la letteratura *pamphlettistica* di orientamento oligarchico – esista una definizione ideologica della democrazia elaborata negli ambienti che interpretarono e sostennero politicamente il regime democratico; se, in sintesi, sia mai stato costruito un *manifesto democratico* della democrazia. Esistono sicuramente testi afferenti a quel documento programmatico di cui, abituati come sono, per formazione culturale, a cose del genere, i moderni hanno sentito a lungo la mancanza: essi provengono dal mondo del teatro, segnatamente tragico, e si configurano come interventi, parziali ma relativamente diretti, su alcuni nodi centrali di quello che potremmo dire il *problema* della democrazia. Abbiamo imparato a non stupirci del fatto che simili questioni venissero accolte e dibattute nello spazio scenico e non c'è bisogno di tornare ad insistere sulla complessità – ed essenzialità – delle funzioni che il teatro esercitò in seno alla cultura ateniese di età classica (funzioni di cui esso era, per altro, perfettamente consapevole). Si tratta, come abbiamo visto, di due drammi che recano lo stesso titolo, ma che sono tra di loro cronologicamente distanziati di circa quarant'anni: *Le supplici* di Eschilo (databili con buona sicurezza al 463 a.C.), che, nelle maglie della vicenda, mettono a fuoco alcuni aspetti formali (ossia *procedurali*) del regime democratico, particolarmente interessanti perché, in quanto tali, attengono allo spirito stesso, alla *forma mentis* della democrazia più che alle sue articolazioni tecnico-istituzionali; e il dramma omonimo di Euripide, rappresentato in pieno clima bellico intorno al 423 a.C., incentrato piuttosto, almeno nei passi che ci riguardano, sulle implicazioni socio-economiche del sistema democratico radicale, con le lacerazioni inevitabili e le obiezioni di principio che esso recava con sé. Rimando, per ciò che attiene ai vv. 229 sgg., alle osservazioni proposte nella lezione del 21 marzo u.s. circa la probabile formulazione di una ideologia centrista. Ancora più interessante, forse, per il nostro tema attuale, lo scontro dialettico tra Teseo, il re di Atene che sostiene i diritti delle madri supplici degli eroi caduti sotto le mura di Tebe, e l'araldo che, per conto di Creonte, salito sul trono di Tebe dopo la morte di Eteocle, reca ad Atene un dispaccio del sovrano. Il carattere polemico-programmatico di questo importante passo del dramma è sottolineato dalle sue evidenti movenze digressive: non intimamente necessario all'intreccio drammaturgico, esso va a toccare questioni nevralgiche che erano – è facile immaginarlo – in quegli anni oggetto di dibattito e, a seconda della prospettiva in cui lo si legge¹, può essere assunto come

1 Bisogna ancora una volta avvertire che, anche in merito a questo importante passo euripideo, le posizioni della critica moderna non sono convergenti. Accanto alla linea di lettura che abbiamo illustrato qui sotto, tesa alla valorizzazione degli elementi, per così dire, *filodemocratici* del discorso di Teseo, ne esistono anche altre che vanno nel senso opposto e mirano piuttosto a mettere in luce le perplessità critiche che, neppure troppo velatamente, emergerebbero dalle parole del sovrano di Atene sulla bontà della democrazia come regime politico. È vero che le bordate più polemiche nei confronti del sistema democratico (relative anche a questioni di segno socio-economico, pertinenti, cioè, allo *status* patrimoniale e lavorativo dei soggetti attivi della democrazia: il cafone [*gāponos*] che è costretto, per vivere, a faticare curvo sulla terra, quand'anche avesse l'attrezzatura intellettuale adatta – ma, solitamente, non ce l'ha: la gentaglia [*ochlos*] non sa neppure fare un discorso che si regga in piedi – non avrebbe tempo da dedicare alla politica, che tutto vuole tranne che improvvisazione ed ha bisogno, invece, di un'adeguata formazione culturale [*mathēsis*] che solo le classi elevate possono vantare) vengono dall'araldo tebano, che snocciola uno dopo l'altro, con brutale arroganza, gli argomenti più temibili *contra* le logiche della gestione democratica dello stato, convergenti su quello, formidabile, della *competenza*, che sarà anche quello dei socratici, Platone compreso: ma si è anche fatto notare che la risposta di Teseo, diversamente da come di solito avviene negli agoni euripidei, non confuta punto per punto il ragionamento dell'avversario e si limita a una *generica* difesa della democrazia e dei suoi principi fondamentali. È una risposta abilmente deviata su un altro piano, che evita (per imbarazzo argomentativo?) di rintuzzare direttamente le obiezioni formulate dall'araldo. Anche se, a dir la verità,

una appassionata difesa dei principi fondativi della democrazia. Non ci soffermiamo, per il momento, a commentarlo, perché il suo contenuto dovrebbe chiarirsi da sé via via che il nostro discorso si sviluppa, ma è opportuno tenerlo presente fin da ora, almeno come testimonianza dello stato del dibattito democratico verso la fine degli anni venti del V secolo, a ridosso della conclusione, tutt'altro che risolutiva, del primo decennio di guerra con Sparta. All'araldo che chiede chi sia il *tyrannos* del paese nel quale è appena giunto, perché a lui deve comunicare un messaggio di Creonte, Teseo risponde in tono risentito:

È un passo falso quello con cui ha esordito il tuo discorso, o straniero,
se cerchi qui un *tyrannos*: non è governata
da un uomo solo la nostra città, essa è libera.
Chi esercita la sovranità è il *dēmos*, avvicinandosi a turno al potere
ogni anno, senza dare alla ricchezza
la parte maggiore: anche il povero ha parte uguale.²

L'araldo rilancia:

Con quest'unica mossa, come succede nel gioco degli scacchi, tu ci dai
partita vinta: perché la città dalla quale vengo
è governata da un uomo solo³, non da una folla anonima [*ochlōi*⁴];
e non c'è nessuno che, gonfiandola di vane parole,
per tornaconto personale la faccia andare di qua e di là:
persuasivo e compiacente, tanto compiacente lì per lì,
con il tempo la danneggia, salvo poi sottrarsi alla giustizia
facendo sparire con nuove calunnie gli errori commessi in passato.
E poi, come potrebbe il popolo, che non riesce a tenere in piedi un discorso,
guidare una città sulla retta via?
Perché è il tempo, non la fretta, a dare
l'insegnamento vincente. Un uomo povero, un bifolco,

non è l'unica possibile, se ne è tratta da parte di alcuni la conclusione che alle insinuazioni polemiche dell'araldo tebano non ci sono risposte che tengano: che, almeno su quel piano, la democrazia è indifendibile. Per questo cfr. Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2011, pagg. 106 sgg.

- 2 Eur., *Suppl.* 403-08. Il passo è infarcito, come ci si può aspettare, di termini di alto spessore: da *tyrannos*, che nella mentalità democratica ateniese del tardo V sec. continua a rappresentare l'esatta antitesi del concetto stesso di democrazia; ad *archetai* ("è governata"), subito connesso con *eleuthera* ("libera"); ad *anassei* ("esercita la sovranità"), che rimanda, di per sé, ad un tipo di potere personale (quello del *wanax*), ma che viene qui – forse polemicamente – riconnesso con *dēmos* (come a dire: il vero sovrano qui è il popolo); a *diadochaisin en merei eniausiaisin* ("negli annuali avvicendamenti a turno"), che coglie il principio democratico della rotazione delle cariche; a *to ison* ("la parità"), vera anima concettuale della democrazia.
- 3 Forse si tratta di una coincidenza, ma la sottolineatura del motivo dell'"uomo solo" (*enòs pròs andròs*: espressione ricorrente al v. 405 e ripetuta testualmente, poco più sotto, nella risposta di Teseo, al v. 411) dal quale dipende il governo di una città – fatto indicato come cosa buona nelle parole dell'araldo tebano, come cosa riprovevole in quelle del re di Atene – rimanda ad analoga espressione (*enì en andrì*: "in un uomo solo") che compare in un punto chiave dell'*epitafio* di Pericle (cfr. Thuc. II 35, 1): non è giusto – osserva lo statista – che *in un uomo solo* sia riposta la possibilità che sia dia credito oppure no all'eroismo di molti uomini, a seconda che quest'unico uomo sia o no capace di valorizzarlo con le sue doti oratorie. Se coincidenza non è, costituirebbe un richiamo formale esplicito a quell'importante discorso che anche Euripide potrebbe avere ascoltato circa sette anni prima e penetrato nella sua profonda indole ideologica: Teseo, come a suo tempo Pericle, traccerebbe qui un rapido *manifesto* dei fondamenti della democrazia ateniese e lo farebbe tramite allusioni intertestuali all'altro più ampio manifesto pronunciato durante la cerimonia del 430 a.C.. Ciò provverebbe la sua sostanziale vicinanza alla linea ideologica periclea, d'altra parte confermata anche da altri fatti di contenuto. Il motivo polemico dell'"uomo solo", unico depositario del potere, è costitutivo – come abbiamo già visto – in negativo, del nocciolo più intimo dell'idea democratica, polare, nell'immaginario greco, rispetto all'ipotesi tirannica. La collegialità delle magistrature e la loro rotazione annuale erano pensate, nel clima democratico di Atene, come gli antidoti più efficaci al pericolo di una nuova tirannide. Chi insiste, come fa L. Canfora (*op. cit.*), sulla *genericità* della difesa democratica di Teseo, toglie evidentemente peso a tutte queste considerazioni.
- 4 *ochlos* è termine spregiativo per indicare la massa indifferenziata. Polibio chiamerà *ochlokratia* ("oclocrazia") la forma degenerata del governo popolare.

quand'anche non ne fosse privo, costretto sotto il peso del lavoro
non potrebbe dedicarsi alla cosa pubblica.
Sì, è proprio questo l'aspetto patologico agli occhi dei galantuomini:
che un mascazone⁵ goda di pubblica considerazione
per aver soggiogato il popolo con la lingua, lui che prima era una nullità.⁶

La replica di Teseo non contesta punto per punto le obiezioni dell'araldo tebano, ma traccia un quadro più generale che ingloba (e difende) i principi salienti della democrazia:

Sottile quest'araldo, e buon manipolatore di parole!
Ma poiché questa disputa l'hai cominciata tu,
ascoltami: è tua la proposta di una gara di parole.
Per una città non v'è nulla di più tristo di un *tyrannos*,
dove *in primis* non ci sono leggi
comuni ed il potere lo esercita uno solo, che tiene lui
la legge accanto a sé: e questa non è uguaglianza.
Dove, invece, le leggi stanno lì scritte, il debole
ed il ricco hanno pari accesso alla giustizia,
ed è fatta facoltà ai più deboli
di controbattere alla pari il benestante, quando si sentano offesi,
ed il più piccolo, se ha ragione, vince il grande.
Eccola la libertà: «Chi vuole,
qui davanti a tutti, offrire alla città un buon consiglio, se ce l'ha?»
E chi lo desidera si mette in luce, chi non vuole
resta in silenzio. Esiste per una città uguaglianza maggiore di questa?
E dove è il popolo a governare un paese,
esso gioisce dei giovani cittadini di cui dispone;
un re, invece, considera questo un pericolo
e fa uccidere i migliori e quanti egli ritiene intelligenti,
perché teme per il suo potere assoluto.
E come, dunque, potrebbe ancora diventare forte una città,
quando uno, quasi fossero spighe di un prato a primavera,
falciava con un taglio netto e mieteva i giovani?
A che serve acquistare ricchezza e mezzi di sussistenza ai propri figli,
per accrescere con fatica lo sfarzo del tiranno?
O crescere costumatamente in casa le proprie figlie,
se esse dovranno dare dilettevole gioia al tiranno, quando ne ha voglia,
e motivo di pianto a chi le ha messe al mondo? Possa io non vivere più,
se le mie figlie andranno sposate a forza!⁷
Ed ecco gli strali che ho lanciato in risposta ai tuoi.⁸

È stata giustamente notata la stretta affinità concettuale che lega queste parole di Teseo con quelle pronunciate da Pericle nel discorso funebre riferito da Tucidide in II 35 sgg., e non è da escludere che Euripide le avesse in mente (per averle forse ascoltate circa sette anni prima) quando stendeva questo passo delle *Supplici*. Questo allineamento alle posizioni canoniche – potremmo dire “ortodosse” – della democrazia periclea è notevole in un poeta come Euripide, i cui rapporti con il regime democratico non furono notoriamente dei più facili: eppure non si tratta di un caso isolato, anche all'interno delle *Supplici*, che sembrano concedere parecchio, non solo nei passi che stiamo considerando⁹, ad un certo clima di ottimismo progressivo proprio, come vedremo, dell'ideologia

5 *ponēros* è, propriamente, l'“uomo di fatica” (*pónos* = “fatica”), il soggetto costretto dalla sua condizione economica a svolgere lavori faticosi e degradanti. Da questo significato primitivo si è poi sviluppato l'altro di “malvagio, disonesto”. È una contiguità semantica assai interessante per uno studio di carattere sociologico.

6 Eur., *Suppl.* 409-425.

7 Allusione alla violenza sessuale.

8 Eur., *Suppl.* 426-456.

9 Sull'aprirsi di prospettive ottimistiche, non frequenti in Euripide, ma qui nelle *Supplici* insolitamente sottolineate

democratica quale emerge dal quadro generale tracciato da Pericle nel discorso sopra ricordato. Ed è proprio in rapporto a quel discorso, di cui ora ci occuperemo, che le parole di Teseo potranno trovare la loro giusta esegesi.

Tra la fine dell'inverno e l'inizio della primavera del 430 a.C. si tenne ad Atene, come era consuetudine forse già dai tempi della fondazione della democrazia¹⁰, la solenne cerimonia funebre per la commemorazione dei caduti nel primo anno di guerra. Lo svolgimento del rito, cui era chiamata a partecipare, senza esclusioni, tutta la popolazione dell'Attica, compresi gli stranieri di passaggio in città, è sinteticamente descritto da Tucidide¹¹. Per tre giorni, prima della cerimonia vera e propria, i resti recuperati dei caduti rimanevano esposti in un tendone appositamente allestito per ospitare il pellegrinaggio dei visitatori: chi voleva, poteva recare qualche offerta. Il giorno del funerale di stato un solenne corteo accompagnava le dieci casse di cipresso (una per ogni tribù), ove erano state deposte le ossa dei defunti, più un'altra vuota offerta simbolicamente ai dispersi, fin fuori le mura, in uno dei più bei sobborghi (*proasteion*) di Atene, il Ceramico esterno, nella zona nord-ovest: lì sorgeva la tomba di stato (*dēmosion sēma*). Concluso il rito della sepoltura, un personaggio ufficialmente designato per doti intellettuali e prestigio sociale teneva il discorso di commemorazione (*epitaphios logos*), che costituiva il solenne coronamento della cerimonia: dopo di che ognuno tornava a casa.

Abbiamo la fortuna di possedere una letteratura relativamente ricca di elogi funebri (pertinenti soprattutto al IV sec. a.C.), che delinea e restituisce un modello retorico sostanzialmente uniforme e “rituale”: un medesimo repertorio di *loci communes* (esaltazione patriottica delle glorie nazionali passate; elogio dei caduti che hanno sacrificato la vita per il bene della patria, facendo propria la grande lezione etico-civile degli antenati; compianto per i sopravvissuti ecc.) si ripete da un testo all'altro, pur nelle ovvie varianti elaborate dalle singole personalità chiamate di volta in volta a tenere il discorso commemorativo. Rispetto a questo schema strutturalmente e concettualmente rigido, l'*epitaphios* pronunciato da Pericle nel 430 prende le distanze. Pericle, come è noto, fu per oltre trent'anni (a partire dalla fine degli anni sessanta, l'epoca di inaugurazione della democrazia radicale, fino alla morte avvenuta nel 429 a.C., nel contesto drammatico dell'epidemia – di peste o di tifo – che colpì la città di Atene) il *leader* indiscusso del partito democratico: personaggio di altissimo spessore culturale, ma abbastanza controverso nel giudizio dei posteri non simpatizzanti per il modello politico che egli incarnò, aristocratico nei modi e abilissimo comunicatore, fu al centro di un *entourage* di intellettuali e artisti “rivoluzionari” – una sorta di movimento illuministico *ante litteram* – che impressero alla cultura ateniese una formidabile accelerazione in senso antitradizionale. Basterebbe l'originalità della sua personalità intellettuale a spiegare già a sufficienza le vistose irritualità del discorso ufficiale da lui pronunciato durante i funerali di stato del 430: ma c'è anche dell'altro.

È ormai opinione largamente¹² accolta dalla critica moderna che proprio in quell'*epitaphios* debba ravvisarsi il vero *manifesto* programmatico della democrazia ateniese, quella *teoria democratica della democrazia* cui accennavamo all'inizio della nostra lezione. Prima di dedicarci alla lettura diretta del testo, anche per sgombrare il campo da possibili equivoci, è opportuno qualche avvertimento. Il testo che leggiamo in Tucidide non è il testo originale pronunciato da Pericle. Quand'anche Tucidide avesse voluto riprodurlo, come si dice oggi, *testualmente* – cosa che, però, gli storici antichi non fanno mai, per un modo tutto loro di raccontare la storia, non arbitrario, ma palesemente diverso dal nostro – non avrebbe potuto disporre, con tutta verosimiglianza, di un esemplare scritto su cui fondare la sua citazione. Ciò che sappiamo sulle modalità organizzative della cultura antica, almeno per le fasi anteriori alla rivoluzione rappresentata dall'avvento del libro

(vv. 195 sgg.), vedi *infra*.

10 Un'altra ipotesi è che la consuetudine di celebrare funerali di stato e, dunque, seppellire a spese pubbliche (*dēmosiāi*) i caduti in guerra risalga all'età di Solone (inizio VI sec. a.C.). Né l'una né l'altra tesi sono *positivamente* dimostrabili: il fatto certo è che, rispetto a questa tradizione, il rituale che si seguì per i morti a Maratona (490 a.C.: i corpi dei soldati vennero sepolti, come sommo onore, nel luogo stesso in cui erano caduti) rappresenta già un'eccezione.

11 Thuc. II 34.

12 Largamente, ma non unanimemente: restano *extra chorum* voci autorevoli, non prive di argomenti.

come veicolo privilegiato della circolazione del sapere¹³, induce a rinunciare all'idea che questi interventi pubblici, soprattutto quelli – può sembrare paradossale – di natura *politica*, comportassero di norma una registrazione scritta. L'istituto democratico, è vero, in quanto ispirato al principio della trasparenza e della pubblicazione degli atti amministrativi, sollecita (in controtendenza rispetto alle consuetudini inerzialmente orali di tutta l'antichità pre-ellenistica) la conservazione del materiale documentario afferente alle attività dello stato: tuttavia, ciò che ha carattere occasionale ed esaurisce la sua efficacia nell'atto specifico della *performance* (e in questa categoria rientrano non solo i discorsi politici pronunciati davanti all'assemblea – in greco *dēmēgoriai* – ma anche quelli “da parata” tipici delle celebrazioni ufficiali) sfugge a questa logica e rimane, tutt'al più, affidato alla memoria di chi ascolta¹⁴. Quello che, dunque, leggiamo in Tucidide rappresenta una *libera rielaborazione* dello storico: il quale, nel mentre garantisce l'autenticità generale dei contenuti, dichiara senza mezzi termini¹⁵ di essere l'unico responsabile dell'assetto retorico-formale dei discorsi che cita o attribuisce ai personaggi che introduce a parlare. Non è difficile immaginare che, data la statura del parlante, il discorso di Pericle fosse rimasto più impresso di altri, precedenti o successivi al suo, nel ricordo del pubblico che vi aveva assistito: ma è, forse, ancora più ovvio supporre che ciò fosse avvenuto per il carattere inedito che lo statista aveva dato, in quell'occasione, al suo intervento. Se, dal punto di vista formale o sul piano della destinazione ufficiale, quella *dēmēgoria* periclea si configurava indubbiamente come un *epitaphios*, non si può oggi sfuggire all'impressione – né l'avrà fatto il pubblico di allora – che essa volesse essere anche *qualcos'altro*: non può essere solo frutto di generica stravaganza – pur quanto si vuole di alto profilo – quel suo lasciare ai margini e mettere in secondo piano esattamente ciò che un ascoltatore non prevenuto si sarebbe aspettato di sentirsi dire in quella precisa circostanza. Il centro vero e proprio di quell'*epitaphios*, il suo cuore pulsante è rappresentato dalla lunga digressione (cap. 36, 3 sgg.) che si studia di chiarire le dinamiche del processo di accrescimento di Atene deducendole dal sistema di vita (*epitēdeusis*) che la città si è dato: il che significa indicare nel sistema democratico la *vera ragione*, strutturale e storica, dell'attuale grandezza. Si può allora convenire che è nel giusto il filone critico moderno che accoglie il testo tucidideo come testo chiave per la ricostruzione dell'ideologia democratica secondo i tratti che essa consapevolmente si attribuiva: accettata questa prospettiva, le parole riacquistano, pur nella sintesi imposta dall'occasione, una pregnanza particolare, un loro valore *programmatico* che autorizza a scavi ulteriori e ad ulteriori confronti: operazione, questa, che

13 Ciò avvenne, come è noto, solo alla fine dell'età classica, sullo scorcio del IV sec. a.C.: fu l'ellenismo (tradizionalmente fatto iniziare con la morte di Alessandro Magno, nel 323 a.C.) a caratterizzarsi specificamente come civiltà della scrittura. Le grandi biblioteche (fra cui quella grandiosa di Alessandria), alle quali in sostanza risale tutto ciò che si è conservato della letteratura antica, vennero tutte allestite a partire dall'età ellenistica.

14 Un caso diverso è rappresentato dai discorsi giudiziari. La mancanza, nei tribunali dell'Atene democratica, delle figure professionali del pubblico ministero e dell'avvocato difensore esponeva entrambe le parti del dibattito giudiziario, l'accusatore e l'imputato, alla necessità di sostenere per proprio conto l'onere, rispettivamente, dell'accusa e della difesa. Non doveva essere frequente che chi si trovava coinvolto in un processo – o come imputato o come promotore della causa – avesse la capacità di preparare un discorso efficace per convincere la giuria della bontà delle proprie posizioni: Socrate, lo sappiamo, si difese da solo, ma non tutti avevano la sua attrezzatura intellettuale. Era quasi sempre necessario, dunque, rivolgersi ad un *logografo* (*logographos*, “estensore di discorsi”), lui, sì, professionista della parola, cui commissionare la stesura del discorso da pronunciare in tribunale: il quale veniva, per così dire, cucito addosso al committente sulla base delle indicazioni da lui fornite. Il testo scritto veniva, poi, mandato a memoria dalla parte in causa e recitato di fronte alla giuria. Poiché un *logographos* solitamente teneva anche scuola per la formazione di analoghe figure professionali, i testi via via approntati per la clientela venivano conservati e proposti agli apprendisti come esempi di come si costruisce un discorso e andavano a costituire una specie di manuale *ad usum scholae*. Questa circostanza spiega molto bene anche la facilità con cui essi venivano replicati e trasmessi: un aspirante oratore – dote necessaria per fare carriera politica: la parola tecnica che nel IV sec. a.C. designa il “politico” è *rhētōr*) – aveva, così, a disposizione un vasto *corpus* di “classici” su cui esercitare ed allenare le proprie capacità native.

15 Cfr. Thuc. I 22, 1: «E quanto ai discorsi che ciascuno pronunciò o nella fase che immediatamente precedette la guerra o durante il suo svolgimento, era difficile ricordare puntualmente alla lettera le parole dette: sia per me, relativamente ai discorsi che io stesso udii, sia per coloro che me li riferivano attingendo alle varie fonti. I discorsi li ho perciò scritti – attenendomi beninteso al senso generale di ciò che fu effettivamente detto – come a me pareva che ciascuno avrebbe appropriatamente parlato nelle varie circostanze.» (trad. di Luciano Canfora, in: Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Roma-Bari 1986).

la storiografia moderna ha effettivamente condotto, con esiti importanti. È chiaro che, date le circostanze nelle quali fu pronunciato, il discorso non poteva darsi l'articolazione di un trattato di politologia: esso, effettivamente, non entra nei dettagli del funzionamento della macchina democratica né si attarda a descrivere realtà che il pubblico, in sostanza, già conosceva per esperienza diretta; tuttavia, è essenziale mettere nella giusta luce il fatto che questo elogio dei caduti tocca con decisione e senza schermi devianti dei nodi problematici (li potremmo chiamare i “principî valoriali” dell'universo democratico) a cui nessun discorso *sulla* democrazia può sottrarsi. La prova storica palese è che la moderna riflessione sull'ipotesi di stato democratico, a partire dall'età dell'Illuminismo, è tornata immancabilmente a dibattere quei punti.

Nel proporre al pubblico di Atene il suo bilancio di poco meno di ottant'anni di gestione democratica dello stato, Pericle sembra pensare ad un modello già compiutamente attuato: in luogo di un più prudente: «il traguardo cui tendiamo i nostri sforzi è...», gli ateniesi raccolti davanti alle tombe dei loro caduti sentivano dire: «abbiamo raggiunto questi splendidi risultati...»; ed il confronto con la realtà poteva non essere confortante. Credo sia questa la ragione – o, comunque, una delle ragioni – per cui, accanto alla lettura appena illustrata, la storiografia moderna ha lasciato aperte anche altre possibilità esegetiche, più realisticamente ispirate ad interpretazioni politicamente strumentali, orientate a vedere nel grande discorso di Pericle non la *summa* disinteressata dell'ideale democratico, ma un documento di schietta propaganda di parte, che non rifugge, conforme alla sua natura, dall'uso cinico della falsità. L'occasione critica nella quale fu proposto (una guerra appena iniziata, dalla quale tutti sapevano che sarebbe dipesa la sopravvivenza dell'impero di Atene, a sua volta unica e vera garanzia della sopravvivenza della democrazia stessa) poteva effettivamente richiedere anche qualcosa del genere: una iniezione di fiducia nella bontà di un sistema politico che, per mantenersi in piedi, aveva scatenato una guerra.

Eccone, dunque, il testo, nella traduzione di M. Cagnetta¹⁶:

[35, 1] «La maggior parte di coloro che sino ad oggi hanno qui tenuto l'orazione funebre rendono lode a chi per primo introdusse nella cerimonia tradizionale l'usanza di questo discorso, perché è bello – dicono – che si pronunci l'elogio dei caduti in guerra quando viene data loro sepoltura. A me, in verità, parrebbe sufficiente che uomini i quali hanno dato prova del loro valore con i fatti, con i fatti pure ricevessero gli onori loro dovuti, come appunto vedete sta accadendo oggi in queste esequie ufficiali: la fede nel valore di molti uomini non dovrebbe essere messa a repentaglio dalle maggiori o minori doti oratorie di un singolo. [2] Perché è davvero difficile, quando è arduo persino dare solide basi al concetto che ognuno ha della verità, trovare nel proprio dire la giusta misura. Poiché se chi ascolta è stato testimone dei fatti e nutre sentimenti di benevolenza, può pensare che gli argomenti esposti non rendano un merito adeguato a quel che egli sa e vorrebbe; chi invece non sappia come sono andate le cose può essere indotto dall'invidia, se ciò che ascolta è al di là delle sue forze, a credere che nell'elogio vi sia dell'esagerazione. Le lodi rivolte ad altri sono infatti sopportate solo fino al punto in cui ognuno ritiene di poter essere in grado a sua volta di realizzare qualcosa di quel che ha udito; ciò che invece supera questo limite stimola l'invidia inducendo anche alla diffidenza. [3] Ma dal momento che presso i nostri padri si affermò l'idea che fosse bello concludere così la cerimonia, conviene che anch'io segua questa consuetudine e tenti di venire incontro il più possibile ai desideri e alle aspettative di ognuno.

[36, 1] Prenderò innanzi tutto le mosse dai nostri antenati: in una simile circostanza è giusto e doveroso tributare loro l'onore del nostro ricordo, poiché nel susseguirsi delle generazioni essi ci hanno trasmesso, grazie al loro valore, una terra fino ai nostri giorni libera e abitata sempre dalla stessa gente. [2] I nostri lontani progenitori sono degni di lode, ma ancor più lo sono i nostri padri che, in aggiunta a quel che avevano ricevuto, acquisirono l'intero impero su cui esercitiamo il nostro dominio e penarono per trasmettere anche questo a noi Ateniesi di oggi. [3] Ma la massima espansione

16 Cfr. Tucide, *op. cit.*

dell'impero la si deve a noi che oggi siamo ancora nel pieno della nostra età matura, e siamo stati noi a provvedere la città di tutto, rendendola autosufficiente sia in caso di guerra che in periodo di pace. [4] Ma io tralascerò le imprese di guerra dei padri e nostre, grazie alle quali il nostro impero si è grandemente esteso, o le operazioni difensive che hanno visto impegnati tutti noi o i nostri padri nel respingere gli attacchi portati da nemici barbari o greci – non voglio far lunghi discorsi davanti a chi queste cose le sa già. Prima di ogni altra cosa voglio invece esporre quali principi ispiratori ci abbiano mossi per giungere a tanto, sotto quale forma di governo e con quale modo di vivere sia nata la nostra potenza [*apo de hoiās te epitēdeuseōs ēlthomen ep'auta kai meth'hoiās politeiās kai tropōn ex hoiōn megala egeneto*]: solo dopo passerò a rendere l'elogio ai caduti, poiché ritengo che l'occasione sia particolarmente adatta per affrontare questi argomenti, e che sia utile farli intendere a tutta la folla di cittadini e di stranieri che si è radunata.

[37, 1] Il nostro sistema politico non si propone di imitare le leggi di altri popoli: noi non copiamo nessuno, piuttosto siamo noi a costituire un modello per gli altri. Si chiama democrazia, poiché nell'amministrare si qualifica non rispetto ai pochi, ma alla maggioranza. Le leggi regolano le controversie private in modo tale che tutti abbiano un trattamento uguale [*metesti de kata men tous nomous pros ta idia diaphora pāsi to ison*], ma quanto alla reputazione di ognuno [*kata de tēn axiōsin*], il prestigio di cui possa godere chi si sia affermato in qualche campo non lo si raggiunge in base allo stato sociale di origine, ma in virtù del merito [*ap'aretēs*]; e poi, d'altra parte, quanto all'impedimento costituito dalla povertà, per nessuno che abbia le capacità di operare nell'interesse dello Stato è di ostacolo la modestia del rango sociale [*axiōmatos aphaneiāi*]. [2] La nostra tuttavia è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo Stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati a reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada [*kath'hēdonēn*], e non per questo lo guarda storto, cosa innocua di per sé, ma che pure non manca di causare pena. [3] Ma se le nostre relazioni private sono caratterizzate dalla tolleranza, nella vita pubblica il timore ci impone di evitare col massimo rigore di agire illegalmente, piuttosto che in ubbidienza ai magistrati in carica e alle leggi; soprattutto alle leggi disposte in favore delle vittime di un'ingiustizia e a quelle che, anche se non sono scritte, per comune consenso minacciano l'infamia.

[38, 1] Nel nostro lavoro abbiamo provveduto a creare un gran numero di momenti di riposo per ricreare lo spirito, da un lato introducendo la consuetudine di gare e riti sacrificali che celebriamo per tutto l'anno, dall'altro coltiviamo il gusto di splendidi arredi privati [*idiai de kataskeuai euprepesin*], da cui traiamo un quotidiano diletto che rassereni l'animo. [2] La nostra città è così grande che da tutta la terra ci arrivano merci di ogni tipo, e avviene che il piacere riservatoci dal godimento di beni degli altri paesi non ci sia meno familiare del gusto dei prodotti della nostra terra.

[39, 1] Anche nel modo in cui ci prepariamo alle pratiche di guerra siamo diversi dai nostri avversari. Offriamo la nostra città agli altri come un bene da godere in comune, e non accade mai che, decretando l'espulsione degli stranieri, allontaniamo qualcuno da un'occasione di apprendimento o da uno spettacolo, anche se l'assistervi può tornare utile ad un nemico, cui tale visione non sia stata impedita. In realtà più che dei preparativi e degli stratagemmi, noi ci fidiamo del nostro coraggio, di cui diamo prova nell'azione [*tōi aph'hēmōn autōn es ta erga eupsykōi*]. E ugualmente avviene nell'educazione della gioventù: gli altri già da ragazzi tendono a raggiungere una piena virilità sottoponendosi ad un durissimo addestramento, ma noi, nonostante il nostro modo di vivere più rilassato [*aneimenōs diaitōmenoi*], non affrontiamo certo con minore ardore pericoli di uguale gravità. [2] E questa ne è la prova: gli Spartani non effettuano da soli una spedizione contro la nostra terra, ma vengono con tutti i loro alleati, mentre, quando noi attacchiamo un altro paese, pur combattendo in terra altrui contro un nemico che lotta in difesa dei propri beni, di solito non facciamo fatica ad avere la meglio. [3] Mai nessun nemico si è sinora scontrato con tutte le nostre forze in una volta, perché molti sono impegnati con la flotta ed altri, contemporaneamente, partecipano a spedizioni terrestri che hanno di mira obiettivi molteplici. Ma se ingaggiano battaglia con solo una parte di esse, se riportano la vittoria su alcuni di noi, si vantano di averci messi in fuga tutti, e se invece vengono sconfitti, allora – a loro dire – sono stati sopraffatti dalle nostre forze riunite. [4] Eppure

se ci disponiamo ad affrontare i pericoli vivendo in modo disteso [*rhathymiāi*] più che esercitandoci a sostenere le fatiche [*ponōn meletēi*], e dando prova di un valore che è frutto più di doti naturali che dell'imposizione delle leggi, ne risulta per noi un vantaggio, quello di non patire in anticipo per le affezioni venture, e di affrontarle poi senza dimostrare un ardire minore di quelli che hanno costantemente penato – è per queste ragioni che la nostra città merita di essere ammirata, e poi per altro ancora.

[40, 1] Amiamo il bello, ma non lo sfarzo [*philokaloumen te met'euteleiās*], e coltiviamo i piaceri intellettuali, ma senza languori [*philosophoumen aneu malakiās*]. La ricchezza ci serve come opportunità per le nostre iniziative [*ergou kairōi*], non per fare sfoggio quando parliamo. E ammettere la propria povertà non è vergogna per nessuno: ben più vergognoso è piuttosto non darsi da fare per venirne fuori. [2] La cura degli interessi privati procede per noi di pari passo con l'attività politica, ed anche se ognuno è preso da occupazioni diverse, riusciamo tuttavia ad avere una buona conoscenza degli affari pubblici. Il fatto è che noi siamo i soli a considerare coloro che non se ne curano non persone tranquille [*apragmona*], ma buoni a nulla [*achreion*]. E siamo gli stessi a partecipare alle decisioni comuni ovvero a riflettere a fondo sugli affari di Stato, poiché non pensiamo che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono. [3] Giacché anche in questo siamo differenti: sappiamo dar prova della massima audacia e nello stesso tempo valutare con distacco quel che stiamo per intraprendere; mentre, per tutti gli altri, l'ignoranza spinge all'ardimento, la riflessione induce ad esitare. Ma sarebbe giusto riconoscere la maggior forza d'animo a quelli che, pur conoscendo assai bene sia i pericoli che gli aspetti piacevoli della vita, non per questo si sottraggono al rischio. [4] Anche per nobiltà d'animo siamo all'opposto rispetto ai più: noi non stringiamo le nostre amicizie per ricavarne vantaggi, siamo noi piuttosto a procurarne: il favore del benefattore è sempre più costante, poiché un comportamento benevolo garantisce per sempre la dovuta riconoscenza; chi invece è in debito e deve ricambiare, non è animato da un sentimento altrettanto vivo, poiché sa bene che i servigi che egli potrà rendere a sua volta non verranno considerati come un favore spontaneo, ma come il risarcimento di un debito. [5] E siamo i soli a prestare liberamente aiuto agli altri non tanto per calcolo ma piuttosto in pegno di libertà.

[41, 1] In sintesi, affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce un ammaestramento per la Grecia [*tēn te pāsan polin tēs Hellados paideusin einai*], e, al tempo stesso, che da noi ogni singolo cittadino può, a mio modo di vedere, sviluppare autonomamente la sua personalità [*to sōma*] nei più diversi campi con grande garbo e spigliatezza. [2] E che queste siano non pompose parole di circostanza ma verità di fatto, lo prova proprio la potenza della città, che abbiamo raggiunto grazie a queste qualità. [3] Oggi infatti essa è l'unico Stato che ad ogni verifica risulti superiore alla sua fama, l'unico che non susciti nel nemico che l'abbia attaccata un amaro risentimento nel considerare quale sia la causa delle proprie angustie, né scateni il malcontento dei sudditi [*tōi hypēkoōi*] che si vedono dominati da signori indegni. [4] Grandi sono i segni della sua potenza, non certo priva di attestazioni, che noi abbiamo affidato all'ammirazione dei contemporanei e di quelli che verranno, e non abbiamo bisogno di alcun Omero che canti la nostra gloria né di chi con le sue parole procurerà un diletto immediato, dando però un'interpretazione dei fatti che non potrà reggere quando la verità si affermerà: con la nostra audacia abbiamo costretto il mare e la terra interi ad aprirci le loro vie, e ovunque abbiamo innalzato alle nostre imprese, siano state esse sfortunate o coronate da successo, monumenti che non periranno [*pantachou de mnēmeia kakōn te kagathōn aidia xynkatoikisantes*]. [5] Ed è per una tale città che questi uomini hanno affrontato nobilmente la morte in combattimento, ritenendo che non fosse giusto perderla, ed è naturale che ognuno di quelli che restano volentieri per essa affronterà ogni travaglio.

[42, 1] Questo è il motivo per cui così a lungo ho parlato della nostra città: volevo infatti farvi capire, adducendo anche delle prove per dare solide basi al mio elogio di coloro in onore dei quali oggi ho preso la parola, che le ragioni della nostra lotta non sono le stesse che possono animare quelli che non hanno nulla di tutto ciò. [2] Ma di quest'elogio il più è stato ormai detto, poiché la gloria della città a cui ho sciolto un inno rifulge proprio grazie agli alti servigi che questi uomini e altri come loro le hanno reso, e non per molti

Greci si potrebbe cogliere, come nel loro caso, un perfetto equilibrio fra fatti e parole. Il valore di questi uomini è provato, a mio avviso, dalla morte che ora essi hanno incontrato: essa è stata per gli uni la prima rivelazione, per gli altri l'ultima conferma. [3] E, pure se alcuni non avevano dato per il resto buona prova di sé, è giusto anteporre a tutto la nobiltà d'animo da loro mostrata in guerra, in difesa della patria, poiché essi hanno cancellato il male col bene, procurando allo Stato un vantaggio maggiore del danno derivante dalle mancanze commesse in ambito privato. [4] Nessuno di loro si è mai comportato da vile preferendo godersi in pace le proprie ricchezze, né ha arretrato dinanzi al rischio per la speranza, che si nutre quando si è poveri, di poter ancora sfuggire a tale condizione di povertà e diventare ricchi. Prendersi la vendetta sul nemico è stato per loro un desiderio più forte delle ricchezze, e questo essi l'hanno considerato al tempo stesso il rischio più esaltante da affrontare: e con esso hanno voluto da un lato prendersi la vendetta, dall'altro esaudire le loro aspirazioni affidando alla speranza l'incertezza del successo futuro, ma nell'azione concreta per l'immediato ritenendo giusto confidare solo in se stessi. E, proprio nel vendicarsi sul nemico, preferendo affrontare il sacrificio estremo piuttosto che salvarsi grazie a un cedimento, hanno evitato una fama vergognosa: hanno fatto fronte all'impresa offrendo il proprio corpo. E nel momento brevissimo in cui si è compiuto il loro destino ed essi hanno lasciato la vita, non il timore ha toccato il culmine, ma la loro gloria.

[43, 1] La grandezza di questi uomini è stata quale si conviene alla nostra città; quelli che restano devono sì fare voti che i loro propositi contro i nemici abbiano una sorte migliore, ma non devono nemmeno ritenere possibile un comportamento più codardo. Non badate solo alle parole che vi illustrano i vantaggi di un agire magnanimo: si potrebbe anche lumeggiarli a lungo – a chi, come voi, li conosce però altrettanto bene – dicendo quanto sia utile difendersi dai nemici. Ma quel che occorre fare piuttosto è considerare nella realtà, giorno dopo giorno, la potenza della nostra città, e innamorarsene, e se vi sembra che sia grande, dovete pensare che ad acquisirla furono uomini capaci di osare, consapevoli dei loro doveri, animati nel loro agire da un vivo senso dell'onore. E se pure talora non avevano fortuna in qualche tentativo intrapreso, avrebbero ritenuto indegno privare la città del loro valore; gliene facevano quindi dono: era il più bello che potessero offrirle, [2] perché donando la loro vita per il bene comune ricevevano come personale compenso l'elogio che il passare degli anni non intacca e la più insigne delle sepolture – che non è quella in cui giacciono i loro corpi, bensì quella ideale in cui la loro gloria resta, sorretta da un ricordo perenne che si rinnova ad ogni occasione che si dia di parola o di azione. [3] Poiché sepolcro degli uomini illustri è la terra intera, e non è solo l'iscrizione sulla stele funeraria posta nel loro paese a parlare di loro, ma, anche in terra straniera, un ricordo di cui non v'è traccia scritta vive in ognuno, e ne anima lo spirito più che l'agire. [4] Sono questi gli uomini che voi ora dovete emulare: guardate alla libertà come alla vera fortuna, al coraggio come alla sola libertà, e non datevi pensiero dei pericoli della guerra. [5] Non dovrebbero essere tanto i falliti, coloro che non si aspettano nulla di buono dalla vita, ad avere buone ragioni per sacrificare la loro esistenza, quanto coloro per i quali, nella vita che resta, c'è il rischio di un cambiamento in peggio, quelli su cui, in caso di insuccesso, si farebbe sentire maggiormente la differenza rispetto alla condizione precedente. [6] Poiché per un uomo orgoglioso patire la rovina dando prova di vigliaccheria è cosa ben più penosa della morte che giunge inavvertita, addolcita dalla forza e dalla speranza nella vittoria comune.

[44, 1] Per questo a voi, genitori dei caduti che siete qui ora, non rivolgo parole di compianto, ma solo di conforto. I padri sanno di essere passati attraverso eventi di varia natura, e che felici possono dirsi solo coloro cui sia toccata, come a questi nostri caduti, la fine più gloriosa, ovvero, come a voi, il dolore più alto, e coloro la cui vita è stata misurata sì da terminare proprio quando è stata raggiunta la felicità. [2] So che è difficile convincervene se pensate a loro, che spesso vi torneranno in mente quando vedrete altri raggiungere successi dei quali anche voi in passato menavate vanto. Il dolore non nasce dalla privazione di gioie mai gustate, ma dalla perdita di ciò cui si era fatta l'abitudine. [3] Bisogna essere forti, anche perché – se ancora avete l'età per generare – vi resta la speranza di altri figli; la loro nascita nella famiglia indurrà alcuni a dimenticare chi non c'è più, e per lo Stato implicherà un duplice vantaggio, in primo luogo perché la città non

resterà spopolata, e poi perché questo costituirà una garanzia per la sua sicurezza: non è possibile infatti partecipare alle deliberazioni comuni dando un contributo conforme ad equità e giustizia quando non si corre personalmente un rischio mettendo in gioco come gli altri la vita dei propri figli. [4] Voi che invece siete in età ormai avanzata, ritenete di aver fatto un guadagno se avete avuto una sorte felice per il periodo più lungo della vostra vita, mentre quello che vi resta da vivere sarà breve, e alleviate il vostro dolore col pensiero della loro gloria: il desiderio di onori è la sola cosa che non invecchia mai, e quando l'età ci ha reso inabili non è il guadagno, come alcuni dicono, il massimo piacere, ma l'onore.

[45, 1] Ed ora mi rivolgo a voi, figli o fratelli dei caduti che siete qui presenti: vedo che una dura gara vi aspetta, poiché a chi non c'è più di solito va l'encomio generale; difficilmente voi, pur dando prove grandissime di valore, potreste essere giudicati non dico alla loro altezza, ma anche solo di poco inferiori, dal momento che i vivi nutrono invidia contro chi può competere con loro, ma a chi è oramai uscito di scena sono destinati onori tributati con una benevolenza non offuscata da sentimenti di rivalità. [2] Se mi tocca, da ultimo, far parola anche della virtù di cui daranno prova quelle donne che ora vivranno in stato di vedovanza, mi limiterò ad un piccolo consiglio: grande è la vostra gloria se non tralignate dalla vostra natura e se fra gli uomini si parla di voi – della vostra virtù o delle critiche che vi si possono rivolgere – il meno possibile.

[46, 1] Questo è quanto col mio discorso avevo da dire e che la circostanza, secondo la tradizione, richiedeva. Ed anche coi fatti è stato reso onore ai caduti di cui celebriamo le esequie, in parte già con questa cerimonia, e poi perché a partire da oggi sarà lo Stato ad allevare i loro figli, a spese pubbliche, sino al raggiungimento della maggiore età. Questa è l'utile corona che esso offre come premio di tali gare ai caduti in guerra e a coloro che essi lasciano, poiché dove per la virtù sono offerti i premi più alti, lì vivono anche i cittadini migliori. [2] Ed ora levi ognuno l'ultimo lamento su colui che ha perduto, e poi tornate tutti a casa».

Non ci sono in questo discorso esemplare tempi morti o zone neutre: ogni singolo paragrafo, ogni singola parola ha un suo peso specifico che giustificherebbe un ampio commento. Il nostro proposito, assai più modesto, è ora quello di soffermarci a riflettere brevemente su qualche passo che fornisca spunti generali adatti a farci cogliere qualche linea portante dell'edificio concettuale costruito da Pericle. Per maggiore chiarezza, possiamo anche procedere schematicamente.

Cap. 35. La premessa con cui l'oratore esordisce, malgrado il suo aspetto di *professio modestiae*, non ha nulla di convenzionale ed ospita, anzi, già uno dei concetti chiave della cultura democratica: la centralità ineludibile dell'*opinione pubblica*. Non è affatto scontato – osserva Pericle – che chi mi ascolta sia d'accordo con me e che il *mio* punto di vista sia universalmente condiviso: quanto più la lode è alta, tanto più la benevolenza rischia di trasformarsi in invidia e gelosia (*phthonos*), perché chi non sa come sono andate le cose accetta l'apprezzamento tributato ad altri solo nella misura in cui se ne ritiene egli stesso potenzialmente meritevole e rifiuta come esagerazione ciò che sente superare le sue personali capacità. La difficoltà di trovare la giusta misura che sappia mediare la prospettiva particolare del parlante e le aspettative del pubblico indurrebbe addirittura a rinunciare ad imbarcarsi nell'impresa rischiosa di tenere il discorso di lode: tanto più che la credibilità dei valori in gioco (la virtù dei caduti) non deve dipendere (non è giusto che dipenda) dalla maggiore o minore bravura oratoria di chi è chiamato a parlare. Si oppongono un punto di vista personale, da cui unicamente rischia di dipendere l'apprezzamento di un oggetto delicatissimo che, comunque, riguarda tutti, e l'attesa di un uditorio che condiziona alla propria misura morale e intellettuale l'adesione a ciò che sente dire: da un lato un "io" che dovrebbe sobbarcarsi a una gravosa responsabilità, dall'altro un "voi" che potrebbe non consentire. È, a veder bene, una prima, importante prefigurazione di quel nesso problematico che esiste tra "privato" e "pubblico" e attorno al quale gravita gran parte del dibattito (già antico) sulla democrazia. *Idios* ("privato, particolare, pertinente al singolo") e *dēmosios* ("pubblico, attinente alla comunità

politica, statale”) costituiscono due termini che, nel lessico della democrazia greca, ricorrono con altissima frequenza in coppia, al punto da configurarsi come articolazione unitaria, ovvero come dualità entro la quale le due componenti si implicano a vicenda: l'*idion* è la dimensione delle *differenze* (fisiche, intellettuali, economiche ecc.) che si ricompongono e si armonizzano nel *dēmosion*, ove vige la parità di diritti (*isonomia*) e tutti si è uguali. Non si tratta propriamente di una gerarchia (nella concezione periclea, che ha modo di puntualizzarsi più avanti nel discorso, il *privato* non è subordinato al *pubblico*: ciò che smentisce qualunque sospetto di vocazione totalitaria in essa latente e fa, piuttosto, pensare a decisi tratti *liberali*), ma di una opposizione dialettica che cerca un punto di equilibrio. Certo, il “privato” non può essere *misura* del “pubblico” (così come non può porsi la relazione inversa) e il punto di vista del singolo – dell'oratore che deve dar conto, con le sue personali capacità, di un valore che ha sede nella coscienza collettiva: l'eroismo di *cittadini* che sono morti per difendere la patria di tutti – non può che porsi in rapporto problematico con la collettività cui si propone. È stato notato giustamente che il discorso evita la contrapposizione “io/voi”, che alluderebbe ad una scissione scoperta dei due soggetti in campo (il parlante ed il suo pubblico), e guadagna quasi subito la dimensione di un “noi” condiviso: condiviso nello spazio (“noi che siamo qui”), nel tempo (il noi generazionale: “noi di ora”, “noi che siamo nell'età assestata”) e, soprattutto, sul piano delle scelte etico-civili (“noi Ateniesi che ci siamo dati questo assetto politico che ci impegna come uomini e come Greci e ci eleva al rango di *modelli*”).

Cap. 36. La menzione degli antenati è uno dei passaggi obbligati dell'*epitaphios* come genere letterario e Pericle, in ossequio alla tradizione (mai palesemente smentita, anche se guardata a volte con occhio critico), non si sottrae a quest'obbligo. La sua lode, tuttavia, non è più che generica («in una simile circostanza è giusto e doveroso tributare loro l'onore del nostro ricordo, poiché nel susseguirsi delle generazioni essi ci hanno trasmesso, grazie al loro valore, una terra fino ai nostri giorni libera e abitata sempre dalla stessa gente») e si limita a mettere a fuoco un *presupposto* – importante, certo, ma subito abbandonato – sul quale le generazioni successive hanno costruito il grandioso edificio dell'Atene attuale: quello dell'*autoctonia* (gli Ateniesi hanno *da sempre* abitato il loro paese, sono nati lì: nella loro storia remota non c'è memoria di una migrazione che li abbia condotti nella terra che attualmente li ospita). È un privilegio di per sé privo di merito, ma che viene messo subito in relazione con il valore della *libertà*. L'equivalenza “autoctonia = libertà” ha un forte significato ideologico, perché fissa l'attenzione sul momento, per così dire, fondativo dell'idea democratica e lo identifica con l'atto stesso della nascita di Atene: una città democratica per *vocazione storica*, che ha difeso la sua libertà da ogni nemico (questo è il merito degli antenati), ma che non l'ha dovuta conquistare o ottenere da altri, visto che essa esiste *ab initio* nel suo stesso codice genetico. Lode ai padri fondatori, dunque: ma chi ha *realmente* costruito la grandezza della città sono le generazioni degli epigoni. I lontani progenitori, i nostri padri (quelli della generazione di Maratona e Salamina: gli eroi nazionali della propaganda ateniese), noi di oggi: è una prospettiva storica che dal lontano passato converge, attraverso tre fasi successive, sul presente e nel presente identifica il momento di più alta affermazione. Il pensiero moderno, che ha ormai lunga familiarità con l'idea del *progresso*, può trovare del tutto naturale questo modo di vedere la storia; ma nella cultura ateniese (o greca in generale) del V sec. a.C. le cose stavano diversamente e non era affatto ovvio che lo svolgersi del tempo umano venisse immaginato in quei termini *evolutivi*. Nella concezione tradizionale che i Greci ebbero del tempo opera un'impostazione naturalistica che impedì loro, in genere, di pensare al futuro come ad un momento positivo: l'analogia con i processi biologici, che si attuano attraverso le fasi successive della nascita, della crescita e del declino, suggerì quasi sempre alla loro immaginativa l'idea di una specie di destino involutivo della storia che proietta nel passato i momenti di vera grandezza e lascia al futuro solo la prospettiva, lunga quanto si vuole, ma obbligata, dell'esaurimento delle energie creative. Il *locus classicus* di questa concezione si trova, come è noto, in Esiodo, in quel celebre passo de *Le opere e i giorni* in cui il poeta si ingegna a dare una risposta al problema della presenza del male nel mondo. Dopo il racconto del mito di Prometeo e di Pandora, che configura la

sussistenza del male come l'esito di una punizione divina, il poeta introduce una seconda narrazione incentrata sulla successione delle cinque età dell'uomo, identificate tutte, tranne una, con un metallo via via sempre più vile: l'età dell'oro, dell'argento, del bronzo, degli eroi, del ferro. Non occorre entrare nei dettagli per capire che, in una rappresentazione del genere, la linea tracciata dal passare del tempo è immaginata – con l'eccezione dell'età degli eroi, che costituisce effettivamente un serio problema esegetico – in costante discesa: il che equivale a dire che la storia dell'umanità non è altro che la storia di un costante *regresso* da uno stato di perfetta felicità iniziale (l'età dell'oro) ad uno stato di sofferenza e di ingiustizia che marca il presente (l'età del ferro). È pur vero che nel mito, ben più complesso di quanto non appaia a prima vista, intervengono anche altre componenti che non possono essere lasciate fuori campo senza andare incontro ad una semplificazione inaccettabile (per esempio, il parallelo sviluppo – dunque orientato in senso inverso – delle facoltà intellettuali: da uno stato di *inconsapevole*, quasi infantile felicità iniziale ad uno stato di sofferenza connotato dalla *coscienza* del male); ma che il quadro generale si risolva complessivamente in una *risultante* regressiva è difficilmente contestabile. Questo pessimismo di fondo, che ha occasionalmente espressioni clamorose, può anche rimanere latente ed operare da lontano, ma costituisce in sostanza una vera e propria costante del pensiero greco. Il momento energetico più carico di promesse e di potenzialità è quello iniziale (in greco: *archē*): lì esistono *in nuce* tutte le possibilità e le facoltà creative sono al massimo della tensione. Segue il *telos*, l'attuazione che porta a compimento ciò che all'inizio era solo potenza: è il momento della piena maturità, dell'adulto dispiegarsi e realizzarsi delle forze innate. A questa fase culminante (in greco: *akmē*) è fatale che subentri il declino e la fine. Per un greco è, perciò, il passato il luogo privilegiato dell'autentica grandezza: lì si collocano naturalmente i grandi modelli normativi del mito¹⁷, rispetto ai quali ciò che è presente ed attuale non può che assumere la statura modesta di una realtà destinata, presto o tardi, a concludersi in un irrevocabile tramonto. Questo rapporto nostalgico con il passato nega alla base ogni idea di progresso: la storia in tanto è buona in quanto si sforza di rapportarsi ai valori fondati da un lontano passato eroico e l'umanità presente può dirsi realizzata se è capace di mantenersi all'altezza dei suoi grandi progenitori. Tutto ciò in un ambiente culturale che, almeno fino ad una determinata epoca, tende a non riconoscere valore a quanto non rientra nella sfera dei concetti etico-religiosi: il mondo delle tecniche (con la collaterale ipotesi di un possibile sviluppo tecnologico portatore di progresso positivo) rimarrà a lungo nel limbo dei saperi e delle attività utili, anzi necessarie, ma, sul piano umanistico, tutto sommato poco significative¹⁸.

Si deve al pensiero democratico – già compiutamente maturo nel discorso di Pericle – lo sforzo speculativo capace di rovesciare questa prospettiva. Nel cap. 36 la lode degli antenati non è finalizzata a ridimensionare in senso svalutativo la statura dei contemporanei: essa serve, piuttosto, a fissare il punto di partenza rispetto al quale le generazioni successive non hanno fatto che accrescere il lascito dei padri. Sulle fondamenta della libertà loro consegnata dagli antenati la generazione dei maratonomachi e dei combattenti a Salamina ha costruito l'impero di Atene; quella oggi vivente (dei cinquantenni, grosso modo¹⁹) lo ha reso ancora più grande ed ha fatto di Atene

17 Il tema dei *modelli* (in greco: *paradeigma*) affiora anche nel discorso di Pericle (Thuc. II 37, 1): l'oratore, tuttavia, usa quel termine tecnico in relazione non al passato mitico, ma al presente. Il nostro sistema politico – egli osserva – non si rifa ad *exempla* già esperiti, non imita (anche questa [*mimoumenoi*] è una parola fortemente marcata nella storia della cultura greca) cose fatte da altri, ma è esso stesso modello da proporsi a chi voglia seguirlo: quello che riguarda la nostra democrazia è un atto fondativo di cui alla generazione contemporanea spetta il merito esclusivo. È il presente, dunque, non il passato la sede dei grandi modelli: è come dire che la fondazione della democrazia (radicale, nella fattispecie) dà avvio ad un nuovo corso della storia che comincia con noi e la cui forza normativa e operativa è orientata al futuro. Di fronte a noi c'è la crescita, non il declino. Su questo aspetto vedi *infra*.

18 Secondo la lettura che ne diede nell'ottocento G.F. Schoemann – poi ripresa, in tempi moderni, da V. Di Benedetto (*L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978, pagg. 44 sgg.), la problematica del *Prometeo* di Eschilo è incentrata proprio su questo punto. Il saggio di V. Di Benedetto è utile anche per un primo approccio alla mitologia del progresso elaborata dalla cultura greca. Allo stesso modo, l'idea del *lavoro* come fonte di progresso si definisce in senso molto problematico (cfr. per questo Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965. Trad. ital *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970: in particolare i saggi della sezione 4.)

19 Quando pronunciò questo *epitaphios*, Pericle aveva all'incirca sessantacinque anni (era nato intorno al 495 a.C.: era,

una città autosufficiente. La storia viene letta, in questo scorcio, come progressiva affermazione di capacità operative, economiche, militari di una collettività politica che, senza rinnegare le proprie tradizioni – sostanziate anche di precisi “credo” morali e religiosi – ha lanciato una sfida coraggiosa al naturale pessimismo dello spirito greco ed ha messo in gioco una filosofia di vita orientata alla logica costruttiva, ad un volontarismo pratico che contagia anche l'intelligenza e induce a credere che il mondo, pur attraversato dal male, offre a chi sa coglierle le *chances* adeguate per una piena realizzazione di sé. C'è un preciso filone della cultura di età periclea che alimenta questa visione ottimistica della vita e non rimane confinato nella sfera della speculazione filosofica, ove ha evidentemente le sue radici: la scena tragica se ne fa, di nuovo, portavoce di fronte al grosso pubblico, quello dei non addetti ai lavori, cui propone, ancora per bocca del Teseo euripideo delle *Supplici*, queste importanti considerazioni:

Ingaggiando una gara anche con altri ho faticato a sostenere questa mia
tesi: qualcuno, infatti, ha detto che per i mortali
il male prevale sul bene.
Io la penso nel modo contrario,
che per i mortali i beni siano più numerosi dei mali.
Se non fosse così, non vedremmo neppure la luce del sole.
Io lodo quel dio che, da confusa e ferina che era,
diede ordine alla nostra vita,
depositandovi prima l'intelligenza, poi donandoci la lingua,
messenger di parole, in modo che si potesse riconoscere il senso della nostra voce;
e ancora il cibo che ci viene dal frutto dei campi e, a nutrimento di quel frutto,
le umide gocce che scendono giù dal cielo per alimentare ciò che nasce dalla terra
ed irrigarne il seno; ed oltre a questo, il modo di ripararsi
dall'inverno, di difendersi dall'ardore del cielo,
e la navigazione, perché potessimo scambiare tra di noi
i prodotti di cui la nostra terra è povera.
Ciò che è oscuro e non possiamo conoscere esattamente,
guardando nel fuoco e nelle pieghe delle viscere²⁰
o in base al volo degli uccelli ce lo dicono gli indovini.
Non è forse arroganza la nostra, ora che dio ha rifornito così
la nostra vita, se tutto ciò non ci basta?
Il fatto è che il nostro intelletto pretende di essere più forte
di dio e, accolta la superbia nel nostro cuore,
ci sembra di essere più saggi degli dei.²¹

È un quadro ampiamente convergente con quello tracciato dal sofista Protagora nell'omonimo dialogo platonico, nelle pagine in cui si rievoca la storia della nascita e della civilizzazione del genere umano²²: e questo ci riporta, di nuovo, all'ambiente pericleo. Non è, dunque, fuori luogo immaginare che il clima spirituale della democrazia, così come Pericle aveva contribuito a crearlo, si ponesse come condizione favorevole all'inversione di una tendenza ben radicata nella cultura greca (quella di un austero pessimismo esistenziale) e facesse appello a facoltà creative – di tipo intellettuale e pratico – tali da far intravedere come possibile il compimento di un destino di felicità, cui il genere umano non avrebbe mai osato credere, se non nei sogni dell'utopia. L'umanità democratica si candida, attraverso le parole di Pericle, al perseguimento ideologicamente e politicamente consapevole di un progetto di vita finalizzato alla conquista della felicità individuale.

Di ciò nella prossima lezione.

dunque, coetaneo di Sofocle).

20 sc. degli animali sacrificali.

21 Eur., *Suppl.* 195-218.

22 Plat., *Prot.* 320 d – 322 d.