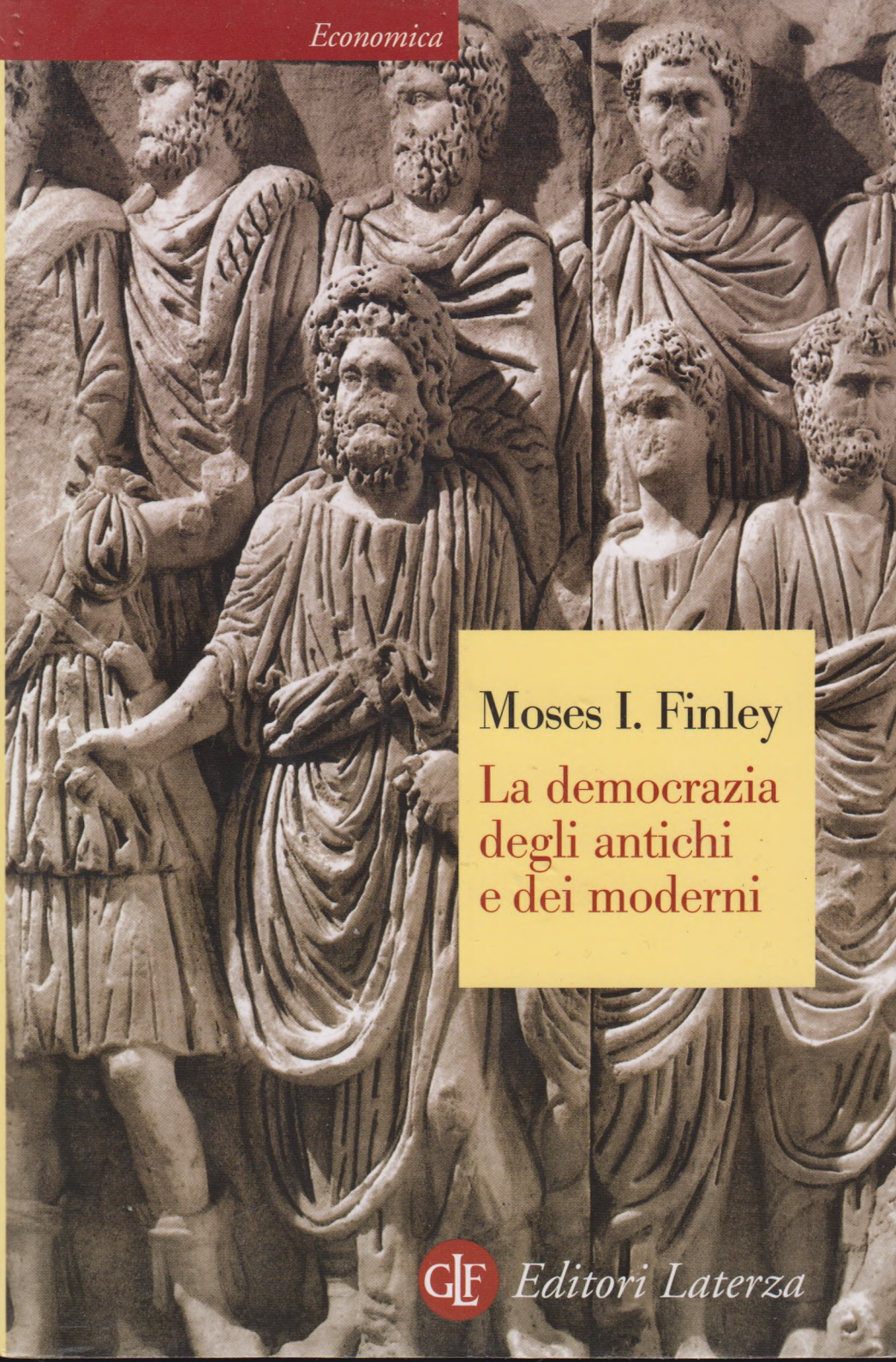


Economica



Moses I. Finley
La democrazia
degli antichi
e dei moderni



Editori Laterza

Come funzionava la democrazia in Atene? Chi decideva e in che modo venivano prese le decisioni della città?

Con la sua eccezionale conoscenza dell'antichità classica, Finley ci conduce all'interno della quotidianità politica dell'antica Atene,

in un continuo confronto con le teorie e le realtà delle democrazie moderne.

Una sintesi magistrale di riflessione politica sulla democrazia e insieme di storia dell'Atene classica, la città che più di due millenni fa realizzò la piena partecipazione dei cittadini al potere.



Moses I. Finley (1912-1986), storico statunitense di origine russa, studioso dell'antichità classica,

è stato un brillantissimo intellettuale dai molteplici interessi. Dopo un periodo negli Stati Uniti si trasferì a Cambridge, dove si dedicò all'insegnamento e allo studio del rapporto tra struttura sociale e sfera economica nelle società greca e romana. Tra le sue opere per i nostri tipi: *La proprietà a Roma. Guida storica e critica* (a cura di); *Economia e società nel mondo antico*; *La schiavitù nel mondo antico* (a cura di); *La politica nel mondo antico*; *Problemi e metodi di storia antica*; *Storia della Sicilia antica*; *L'economia degli antichi e dei moderni*; *Breve storia della Sicilia* (con D. Mack Smith e C. Duggan).



In copertina: *Settimio Severo assiste a un sacrificio* (particolare). Altorilievo dall'arco onorario dei Severi da Leptis Magna.

€ 8,50 (i.i.)

Economica Laterza

121



*Dello stesso autore
nella «Economica Laterza»:*

L'economia degli antichi e dei moderni

*Dello stesso autore
in altre nostre collane:*

Economia e società nel mondo antico
«Storia e Società»

La politica nel mondo antico
«Biblioteca Universale Laterza»

Problemi e metodi di storia antica
«Biblioteca Universale Laterza»

Storia della Sicilia antica
«Biblioteca Universale Laterza»

(con D. Mack Smith e C. Duggan)
Breve storia della Sicilia
«Biblioteca Universale Laterza»

*A cura dello stesso autore
in altre nostre collane:*

La proprietà a Roma. Guida storica e critica
«Universale Laterza»

La schiavitù nel mondo antico
«Saggi Tascabili Laterza»



Moses I. Finley

La democrazia
degli antichi e dei moderni

Postfazione di Carmine Ampolo

 *Editori Laterza*

Titolo dell'edizione originale
Democracy Ancient and Modern
© 1972, Moses I. Finley

Traduzioni di Gianni Di Benedetto
e Francesco de Martino

Nella «Economica Laterza»
Prima edizione 1997
Terza edizione 2010

Edizioni precedenti:
«Saggi Tascabili Laterza» 1973
Seconda edizione aggiornata
con un saggio sulla *Censura*
nell'antichità classica e una Postfazione
di Carmine Ampolo 1982

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 2010
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-5368-2

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Prefazione alla seconda edizione

Nel mondo occidentale tutti oggi sono democratici. Questo è un cambiamento notevole rispetto alla situazione prevalente 150 o anche 100 anni fa, cambiamento reso possibile in parte da un radicale ridimensionamento dell'elemento della partecipazione popolare all'interno della originaria concezione greca di democrazia (ossia governo del *demos*, del popolo) e in parte dall'affermarsi di una teoria della democrazia che giustifica tale ridimensionamento. Questa teoria, che comunemente viene definita nel mondo anglosassone come teoria elitista di democrazia, fu formulata all'inizio di questo secolo con un cospicuo contributo dei pensatori italiani, Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, e di un immigrato tedesco in Italia molto apprezzato da Mussolini, Roberto Michels, un tempo influente esponente della socialdemocrazia tedesca. In poche parole, la teoria elitista sostiene che la democrazia può funzionare e sopravvivere solo nelle forme di una oligarchia *de facto* di politici professionisti e burocrati; che la partecipazione popolare deve esserci solo in occasione delle elezioni, in altri termini che un'apatia politica è un segno di salute.

Quando dieci anni fa tenni negli Stati Uniti le lezioni che divennero poi il nocciolo del mio libro, la teoria elitista era diventata quasi un monopolio americano e domi-

nava il mondo accademico e più in generale intellettuale, anche se vi erano voci contrarie. Ora sia la teoria che il dibattito si sono diffusi, soprattutto in Francia e in Italia, mentre in Inghilterra influenza l'attività politica dei maggiori partiti e le loro campagne elettorali.

Come ho detto nella prefazione alla prima edizione, ho scritto come uno storico professionista, non come uno scienziato o un teorico della politica. Ho cercato di sviluppare un discorso dialettico tra le concezioni dell'antica Grecia e quelle del mondo moderno, nei limiti del possibile, trattandosi di due mondi tanto radicalmente diversi, nella convinzione che ciascuna società può aiutarci a comprendere l'altra. Non tutti hanno capito cosa ho cercato di fare e alcuni mi hanno addirittura frainteso. Sono dunque grato all'amico Carmine Ampolo — autore di un'eccellente, breve introduzione alla politica greca nella nuova serie Laterza « Il mondo degli antichi » — per aver scritto una postfazione a questa edizione, nella quale esamina dal suo punto di vista alcuni nodi del dibattito seguito alla pubblicazione dell'opera. Per il resto non ho mutato in nulla il libro tranne che per delle piccole correzioni nel testo e nelle note.

M. I. F.

Darwin College, Cambridge
17 dicembre 1981

Prefazione alla prima edizione

Questo libro è il testo sostanzialmente inalterato, sebbene leggermente ampliato, riveduto e corredato di note, delle tre lezioni che ho tenuto in aprile a New Brunswick, nel quadro del primo corso delle Mason Welch Gross Lectures. Il tema, e in certo modo la forma, riflettono l'occasione; ho ritenuto infatti opportuno, pur parlando professionalmente in quanto storico dell'antichità, inserire l'esperienza antica (greca) nel quadro di un tema di dibattito attuale e importante qual è la teoria della democrazia. Non insolito un tempo, oggi questo tipo di discorso è diventato desueto. L'interesse dimostrato, almeno dal pubblico della Rutgers University, indica che non ho torto a pensare che questo tipo di discorso sia legittimo e perfino proficuo.

L'occasione che mi è stata data di inaugurare questo nuovo ciclo di lezioni è stata un onore inaspettato e quanto mai gradito, soprattutto perché mi ha permesso di partecipare all'omaggio a Mason Gross che conosco e ammiro da molti anni (e che è membro del mio College a Cambridge). Gli otto giorni che mia moglie e io abbiamo passato a New Brunswick e a Newark, dopo un'assenza di vent'anni, non avrebbero potuto essere più cordiali e amichevoli. Sono certo che mi sarà perdonato se ringrazio in particolare i nostri ospiti, Dick e Suzanne Schlatter a New

Brunswick e Horace de Podwin a Newark; e non mi indugio a nominare gli altri vecchi amici ed ex allievi che hanno contribuito alla festosa accoglienza.

Devo anche esprimere la mia gratitudine al mio amico e collega Quentin Skinner del Christ's College per gli inestimabili consigli che mi ha dato in varie fasi della preparazione di questo libro, e, come per tutti i miei libri, a mia moglie per il suo aiuto.

M. I. F.

Jesus College, Cambridge
24 luglio 1972

La democrazia degli
antichi e dei moderni

I
Governanti e governati



Forse la più nota, o almeno la più decantata, tra le « scoperte » fatte dalle moderne ricerche sull'opinione pubblica è l'indifferenza e l'ignoranza della maggioranza dell'elettorato nelle democrazie occidentali¹. Gli elettori non sono in grado di inquadrare e formulare problemi, della maggior parte dei quali, comunque, a loro non importa niente; molti non sanno che cosa siano il Mercato Comune o le Nazioni Unite e parecchi ignorano il nome dei loro deputati o non sanno chi sia il candidato a una certa carica. Negli Stati Uniti, quando un'organizzazione lancia una campagna di propaganda pro o contro una proposta di legge, i suoi appelli, sempreché ragionevoli, contengono sempre un avviso del seguente tenore: « Chiedete alla vostra biblioteca pubblica il nome dei vostri senatori e deputati, se avete dei dubbi in proposito »². In certi paesi la maggior parte degli elettori non si preoccupa neppure di esercitare il suo tanto prezioso diritto di voto.

¹ Scrivo tra virgolette « scoperta », in quanto il fenomeno era già ben noto in passato agli autori di analisi politiche.

² « Report from Washington », a cura della organizzazione politica Common Cause, vol. 2, n. 3, febbraio 1972, p. 6. In generale si veda B. R. Berelson e altri, *Voting*, Chicago 1954; A. Campbell e altri, *The American Voter*, New York 1960.

Il punto controverso non è soltanto il problema descrittivo di come funziona la democrazia, ma anche quello prescrittivo o normativo di come eventualmente si dovrebbe agire. Su questo argomento esiste una massa sempre più vasta di dotte dissertazioni, alcune delle quali non mancano di suscitare una qualche eco nello studioso di storia antica. Quando Seymour Martin Lipset scrive che i movimenti estremisti « si appellano agli individui scontenti e psicologicamente disancorati, ai falliti, agli emarginati sociali, agli economicamente instabili, agli incolti, alle persone grossolane e di tendenze autoritarie a qualunque livello sociale »³, insiste sulla mancanza di preparazione e di approfondimento in un modo che richiama l'obiezione che Platone tenacemente opponeva alla partecipazione dei ciabattini e dei bottegai all'attività decisoria in politica. Oppure, quando Aristotele (*Politica*, 1319a19-38) argomentava che la democrazia poteva avere la sua migliore applicazione in uno Stato con un vasto retroterra rurale e una popolazione abbastanza numerosa di agricoltori e di pastori che « sono sparsi nel paese, non si riuniscono molto spesso né sentono il bisogno di riunirsi », è immediato il raffronto con il politologo contemporaneo W. H. Morris Jones il quale — in un articolo dal titolo piuttosto eloquente, *In difesa dell'apatia* — scrisse che « molte delle idee connesse con il tema generale del Dovere del Voto appartengono propriamente al campo totalitario e sono fuori luogo nel vocabolario di una democrazia liberale »; che l'apatia politica è « un segno di comprensione e di tolleranza nei confronti della diversità degli uomini » e ha un « effetto benefico sul tono della vita politica » perché « più o meno efficacemente fa da contrappeso a

³ *Political Man*, Garden City (N. Y.) 1960, p. 178 [trad. it. *L'uomo e la politica*, Milano 1963, p. 166].

quei fanatici che rappresentano il vero pericolo della democrazia liberale »⁴.

Mi affretto ad aggiungere che non ho alcuna intenzione di affrontare questo tema che ritengo piuttosto banale, poiché a riguardo non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Seymour Lipset resterebbe sbalordito e probabilmente inorridirebbe sentendosi definire un platonico, e quanto a Morris Jones, dubito francamente che si consideri un aristotelico. Tanto per cominciare, sia Platone che Aristotele, disapprovarono, in linea di principio, la democrazia, mentre i due critici moderni citati appartengono all'area democratica. Inoltre tutti i pensatori politici antichi esaminarono le diverse forme di governo dal punto di vista normativo, cioè in base alla capacità con cui ciascuna di esse poteva aiutare l'uomo a conseguire un obiettivo morale nella società: la giustizia e la vita buona; invece gli autori moderni che condividono l'orientamento di Lipset e di Morris Jones sono meno ambiziosi, si astengono dal porsi obiettivi ideali, evitano concetti come quello di vita buona e insistono sui mezzi, sull'efficienza del sistema politico, sulle sue caratteristiche pacifiche e aperte.

Un forte impulso a questo nuovo orientamento lo diede nel 1942 Joseph Schumpeter pubblicando *Capitalismo, socialismo e democrazia*, uno dei cui passi critici è la sua definizione della democrazia come « un metodo ben studiato per dar vita a un governo forte e autorevole. La definizione di democrazia non implica in se stessa alcun ideale, né alcuna nozione di responsabilità civica o di diffusa partecipazione politica, né idee circa il fine dell'uomo... Libertà e uguaglianza, che sono state parte e ingrediente delle passate definizioni di democrazia, non

⁴ « Political Studies », 2, 1954, pp. 25 e 37.

vengono considerate da Schumpeter come elementi integranti di tale definizione, per quanto degne possano essere di venire considerate degli ideali »⁵.

Perciò un obiettivo di tipo platonico viene respinto non solo in quanto obiettivo errato ma, più radicalmente, per il fatto stesso di essere un obiettivo. Gli obiettivi ideali costituiscono di per sé una minaccia, tanto nelle filosofie moderne quanto in Platone. Il libro *La società aperta e i suoi nemici* di Karl Popper è forse l'espressione più nota di tale modo di vedere che d'altra parte è presente anche (mi sia concessa questa associazione che Popper certo respingerebbe) nella distinzione tracciata da Isaiah Berlin tra concetti « negativi » e « positivi » di libertà, tra la libertà dall'interferenza e dalla coercizione, che è un bene, e la libertà di realizzare se stessi che — come la storia dimostra, secondo Isaiah Berlin — scivola facilmente nella giustificazione della « coercizione esercitata su taluni uomini da parte di altri al fine di elevarli a un " superiore " livello di libertà », un « gioco di prestigio » che ebbe inizio quando si decise che « la libertà intesa come possibilità di scelta razionale ed autonoma... trovava applicazione non soltanto nella vita interiore dell'uomo ma anche nei suoi rapporti con altri membri della società »⁶.

— C'è però anche un'altra strada per giungere a valutare la fondamentale differenza che divide gli antichi dai moderni. Sia Platone sia Lipset lascerebbero la politica agli esperti, il primo a filosofi rigorosamente preparati che,

⁵ G. Parry, *Political Elites*, Londra 1969, p. 144 [trad. it. *Le élites politiche*, Bologna 1973, p. 132]. Sarebbe più esatto dire che i tre capitoli (21-23) del libro di Schumpeter sostengono il peso dell'intera dimostrazione.

⁶ *Two Concepts of Liberty* (conferenza inaugurale), Oxford 1958, ristampata in *Four Essays on Liberty*, Londra 1969, pp. 118-172; le frasi citate compaiono rispettivamente alle pp. 132, 134 e 145.

avendo appreso la Verità, sarebbero poi guidati da essa in tutte le loro azioni: il secondo a politici professionisti (o a politici affiancati da burocrati) che sarebbero guidati dalla loro esperienza dell'arte del possibile e periodicamente controllati da un'elezione, cioè da un dispositivo democratico che offre al popolo la scelta tra gruppi di esperti in competizione e che, entro questi limiti, rappresenta una misura di controllo. Sebbene entrambi convengono che nell'ambito delle decisioni politiche l'iniziativa popolare sia disastrosa e che « il governo del popolo, da parte del popolo e per il popolo » sia un'ingenuità ideologica, la distinzione tra i due tipi di esperti riflette una divergenza che esprime due visioni fundamentalmente opposte degli obiettivi cui la politica deve ispirarsi, cioè due differenti concezioni delle finalità dello stato. Platone era completamente contrario al governo popolare; Lipset lo accetta purché ci sia più « governo » (in quanto distinto dalla tirannide o dall'anarchia) che « popolare » e in particolare purché non ci sia una partecipazione popolare in senso classico. Quindi l'apatia viene trasformata in un bene politico, in una virtù che misteriosamente supera se stessa (e la sottintesa ignoranza politica) in quegli occasionali momenti in cui il popolo viene invitato a scegliere tra gruppi di esperti in competizione⁷.

⁷ Questo difetto della teoria che esalta l'apatia è stato sottolineato da J. C. Wahlke, *Policy Demands and System Support: The Role of the Represented*, in « British Journal of Political Science », I, 1971, pp. 271-90, specialmente alle pp. 274-6. Sorprende poi che lo stesso Wahlke, esponendo una « teoria riformulata della rappresentazione », basata sul concetto della « soddisfazione simbolica », riveli altrettanto disinteresse per la sostanza delle decisioni governative. « Il basso livello dell'interesse del cittadino — scrive a p. 286 — deve essere interpretato, se non ci sono prove contrarie, non come un sicuro segno di 'apatia' o di 'atteggiamento negativo', ma come una probabile indicazione del moderato appoggio alla comunità politica ».

17 1961

— Avrei potuto dire « élite » anziché esperti. Le teorie elitiste della politica e della democrazia sono diventate familiari nell'ambiente accademico (meno, per ovvi motivi di convenienza, lo sono tra i politici di mestiere) fin da quando i conservatori Mosca e Pareto le introdussero all'inizio di questo secolo in Italia, dove furono seguite dall'ancora più influente opera di Roberto Michels, *I partiti politici*, pubblicata alla vigilia della prima guerra mondiale⁸. Questo autore — allora socialdemocratico tedesco, sebbene in seguito sostenitore entusiasta di Mussolini, che lo invitò nel 1928 a tenere una cattedra all'Università di Perugia — fu politicamente e psicologicamente ostile alle élites e preferì la parola « oligarchia »; il sottotitolo dell'edizione inglese del suo libro è « Studio sociologico delle tendenze oligarchiche della democrazia moderna ».

La parola élite comporta difficoltà semantiche. Essa ha sempre avuto e conserva tuttora una gamma troppo vasta di significati, molti dei quali, come ad esempio quello aristocratico tradizionale poco pertinenti o addirittura fuorvianti nel presente contesto⁹. Alcuni dei più influenti studiosi di scienze politiche — dei quali Lipset mi è sembrato il rappresentante più tipico — trovano offensiva l'etichetta di elitista (benché Lipset stesso sia di diversa opinione)¹⁰. Nonostante queste obiezioni — e

⁸ La traduzione inglese di Eden e Cedar Paul, Londra 1915, di una edizione italiana riveduta è stata stampata con una introduzione di S. M. Lipset (New York 1962); cito quest'ultima edizione. [Esiste una traduzione italiana dalla seconda edizione tedesca riveduta ed ampliata del 1925: R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Bologna 1966.]

⁹ In generale si veda Parry, *op. cit.*; T. B. Bottomore, *Elites and Society*, Londra 1964 [trad. it., *Elite e società*, Milano 1967].

¹⁰ Cfr. J. L. Walker, *A Critique of the Elitist Theory of Democracy*, e l'indignata risposta di R. A. Dahl, in « American Poli-

confesso che tanta indignazione non mi turba affatto — « teoria elitista della democrazia » è un'etichetta che definisce l'orientamento in questione più adeguatamente di qualunque altra, e di essa mi varrò d'ora innanzi.

A prescindere dalle etichette, è chiaro tuttavia che dobbiamo esaminare un importante problema storico, un problema che appartiene contemporaneamente alla storia delle idee e a quella della politica. Nell'antichità gli intellettuali nella stragrande maggioranza erano contrari al governo popolare, e di questo loro atteggiamento fornirono varie spiegazioni proponendo di volta in volta diverse alternative. Probabilmente la maggioranza dei loro eredi moderni, specialmente ma non soltanto in Occidente, concorda al contrario, sul fatto che la democrazia è la migliore forma di governo immaginabile, oltre che la meglio nota; tuttavia molti convengono che i principi tradizionalmente invocati per giustificarla, non hanno un'applicazione pratica né si può permettere che l'abbiano se si vuole che la democrazia sopravviva. Va aggiunto che, per ironia della sorte, la teoria elitista viene sostenuta con particolare vigore proprio in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, cioè in quelle che da un punto di vista empirico sono le due democrazie di maggior successo dei tempi moderni. Come mai siamo giunti a questa situazione curiosa e paradossale?

Che all'origine di questa presa di posizione ci sia una confusione semantica mi sembra ovvio. « Nel XX secolo — ha recentemente osservato uno studioso — “democrazia” e “democratico” sono diventate parole che implicano l'approvazione della società o dell'istituzione che descrivono. Ciò necessariamente significa che le parole

tical Science Review », 60, 1966, pp. 285-305, 391-2; Lipset, Introduzione a Michels, *op. cit.*, pp. 33-9.

si sono svalutate in quanto, senza un'ulteriore definizione, hanno quasi cessato di servire a distinguere una particolare forma di governo da un'altra »¹¹. Tuttavia il cambiamento semantico non è mai accidentale o socialmente irrilevante. Non è accaduto frequentemente in passato che la parola « democrazia » comportasse automaticamente « l'approvazione della società o dell'istituzione » che descrive e nel mondo antico molti autori la usavano per esprimere addirittura una forte disapprovazione. Poi essa scomparve dal vocabolario corrente fino al XVIII secolo quando vi fu introdotta di nuovo come termine dispregiativo. « È raro, perfino tra i *philosophes* francesi antecedenti alla Rivoluzione, trovare qualcuno che usi concretamente la parola "democrazia" in accezione positiva »¹²; e quando nel 1794 Wordsworth scriveva in una lettera privata « appartengo a quella odiosa classe di uomini che vengono detti "democratici" », il suo tono non era semplicemente ironico, ma sottintendeva un vero e proprio atteggiamento di sfida¹³.

La rivoluzione americana e quella francese avviarono poi il grande dibattito politico ottocentesco destinato a concludersi con la schiacciante vittoria di una delle due parti. Negli Stati Uniti, negli anni trenta di questo secolo, c'era ancora qualcuno che proclamava che i Padri Fondatori non avevano mai avuto in mente una democrazia e che pensavano invece a una repubblica; questo è vero, ma si trattò e si tratta di voci piuttosto insignificanti. Heuy Long usò le parole giuste quando disse nel 1930 che, se mai il fascismo dovesse arrivare negli Stati Uniti, vi

¹¹ Parry, *op. cit.*, p. 141 [trad. it. cit., p. 127].

¹² R. R. Palmer, *Notes on the Use of the Word "Democracy" 1789-99*, in « Political Science Quarterly », 68, 1953, pp. 203-26, a p. 205.

¹³ Ivi, p. 207.

arriverebbe in nome dell'antifascismo. L'appoggio popolare a McCarthy « non rappresentò tanto un cosciente rifiuto degli ideali democratici americani quanto un malinteso sforzo di difenderli »¹⁴.

Come abbiamo visto, da un certo punto di vista questo consenso generale sulla parola « democrazia » equivale a una svalutazione talmente radicale del concetto da renderne inutile qualsiasi analisi. Ciò non toglie che lasciar cadere l'argomento sarebbe un errore. Se tanto gli accademici difensori della teoria elitista, quanto gli studenti, propugnatori delle dimostrazioni e delle continue riunioni di massa, possono pretendere entrambi, pur essendo in totale opposizione tra di loro, di agire in difesa della reale e autentica democrazia, ciò significa che ci troviamo di fronte a un fenomeno nuovo nella storia dell'umanità, la cui novità e la cui importanza meritano di essere sottolineate. Dobbiamo analizzare non solo perché la teoria classica della democrazia appare in contraddizione con la realtà che possiamo osservare, ma anche perché le molte e diverse risposte ricavabili da questa osservazione, sebbene reciprocamente incompatibili, condividono tutte indistintamente la convinzione che la democrazia è la forma migliore di organizzazione politica.

All'aspetto storico di questa situazione viene attualmente dedicata meno attenzione del dovuto. Ammetto che le ragioni della quasi totale unanimità con cui oggi si decantano le virtù della democrazia non appaiano immediatamente evidenti visto che la storia ha quasi sempre dimostrato il contrario. Liquidare questa unanimità come una pura e semplice svalutazione del concetto o ignorare i sostenitori della teoria opposta come ideo-

¹⁴ H. McClosky, *Consensus and Ideology in American Politics*, in « American Political Science Review », 58, 1964, pp. 361-82, a p. 377.

logi che abusano del termine, significa però eludere la necessità di una spiegazione. La storia delle idee non è mai soltanto storia delle idee, è anche storia delle istituzioni, della società stessa. Michels, per esempio, riteneva di aver scoperto una « ferrea legge dell'oligarchia »: « La democrazia porta all'oligarchia e necessariamente contiene un nucleo oligarchico... La legge per cui una caratteristica essenziale di tutti gli aggregati umani è di creare cricche e sottocricche, sta al di là del bene e del male come ogni altra legge sociologica »¹⁵. Questa conclusione lo portò a un profondo pessimismo (finché non si convertì a Mussolini)¹⁶.

In epoca più recente gli « elitisti » hanno cercato di liberarsi di questo marchio. Nella sua « definizione » — essi affermano — Michels commette un errore quando caratterizza « qualunque separazione tra governanti e governati una negazione *ipso facto* della democrazia »¹⁷. L'osservazione empirica — continuano — rivela che a livello operativo la separazione tra governanti e governati si verifica immancabilmente nelle democrazie; siccome tutti concordano sul fatto che la democrazia è la migliore forma di governo, ne segue che la « separazione » osservata empiricamente è una qualità, non una negazione, della democrazia e pertanto una virtù. « L'elemento distintivo e *più prezioso* della democrazia è la formazione di una élite politica nella lotta competitiva per ottenere voti da un elettorato prevalentemente passivo » (il corsivo

¹⁵ Michels, *La sociologia del partito politico* cit., p. 7.

¹⁶ Invece Gaetano Mosca, che era stato deputato liberale fino alla nomina a senatore a vita (1918), proclamò più volte il suo appoggio alla democrazia rappresentativa dopo che Mussolini salì al potere; cfr. il cap. 10 dell'edizione del 1896 del suo *Elementi di scienza politica* (Bocca, Torino) e il cap. 6 dell'edizione del 1923 (Bocca, Torino).

¹⁷ Lipset, Introduzione a Michels, *op. cit.*, p. 34.

è mio)¹⁸. Questo sillogismo apparente comporta « una mossa falsa e di carattere ideologico », un tentativo di « *ridescrivere* un certo stato di cose chiaramente negativo in maniera tale da legittimarlo »¹⁹. Non viene offerta altra argomentazione che non sia il luminoso tepore evocato dalla parola « democrazia » per giustificare le procedure correnti delle democrazie occidentali. Esse vengono semplicemente approvate per definizione, come contropartita alla definizione « oligarchica » di Michels.

È precisamente a questo punto che può riuscire utile una considerazione storica, in particolare una considerazione dell'antica esperienza greca. Ovviamente, « democrazia » è parola greca. Il secondo elemento di essa significa « potere » o « governo », per cui autocrazia è il governo di uno solo; aristocrazia, governo degli *áristoi*, dei migliori, l'élite; democrazia, governo del *demos*, del popolo. *Demos* era una parola proteiforme con parecchi significati, tra cui « il popolo nel suo insieme » (o, per essere più precisi, l'insieme dei cittadini) e « il popolo comune » (le classi inferiori); spesso le antiche controversie teoretiche giocavano proprio su questa ambiguità di fondo. Come sempre, fu Aristotele che offrì la formulazione sociologica più penetrante (*Politica* 1279b34-80a4): « Il ragionamento sembra dimostrare che il numero dei governanti, ristretto in un'oligarchia o elevato in una

¹⁸ Ivi, p. 33.

¹⁹ Q. Skinner, *The Empirical Theory of Democracy. A Reconsideration*, in « Political Theory », 1, 1973, pp. 287-306; contiene anche un eccellente resoconto della discussione. Cfr. G. Duncan - S. Lukes, *The New Democracy*, in « Political Studies », 11, 1963, pp. 155-77, a p. 163: « un ovvio *non sequitur* per il quale da 'ciò che chiamiamo democrazia' si scivola alla democrazia vera e propria »; cfr. anche P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism, A Critique*, Londra 1969, pp. 5-6, 95-9.

democrazia, è un elemento accidentale dovuto al fatto che dovunque i ricchi sono pochi e i poveri numerosi. Perciò... la reale differenza tra la democrazia e l'oligarchia è la povertà e la ricchezza. Dovunque gli uomini governano in ragione della loro ricchezza, siano pochi o molti, si ha un'oligarchia, e dove governano i poveri, si ha una democrazia ».

La precisazione aristotelica non era semplicemente descrittiva. Dietro la sua tassonomia c'è una distinzione normativa tra il governo nell'interesse generale, che è segno di un migliore tipo di governo, e il governo nell'interesse di, o a beneficio di, un particolare settore della popolazione, che al contrario definisce il tipo di governo peggiore. Quindi, per Aristotele, il pericolo insito nella democrazia era che il governo dei poveri degenerasse in un governo nell'interesse dei poveri. Ma di questa opinione ci occuperemo nel capitolo successivo; qui esaminerò invece la questione più strettamente strumentale del rapporto tra governanti e governati nella formulazione delle direttive politiche.

In fin dei conti furono i greci che scoprirono non solo la democrazia ma anche la politica stessa, che è l'arte di conseguire decisioni mediante la discussione pubblica e poi di obbedire a quelle decisioni in quanto condizione necessaria di una convivenza civile. Non sto qui a negare la possibilità che ci fossero esempi anteriori di democrazia, le cosiddette democrazie tribali, per esempio, o le democrazie che alcuni assiriologi ritengono di poter individuare nell'antica Mesopotamia. Comunque stiano realmente le cose a questo proposito, esse non ebbero alcuna incidenza sulla storia, sulle civiltà posteriori. I greci, e soltanto i greci, scoprirono la democrazia nel vero senso della parola, esattamente nel senso in cui fu Cristoforo Colombo, e non un navigatore vichingo, a scoprire l'America.

Furono dunque i greci — e nessuno può contestarlo — i primi a riflettere sulla politica, a osservare, descrivere, commentare e infine formulare dottrine politiche. Per valide ragioni, la sola democrazia greca che possiamo studiare a fondo, quella di Atene nel V e IV secolo a. C., fu anche quella intellettualmente più prolifica. Furono proprio gli scritti greci ispirati dall'esperienza ateniese ad essere letti nel XVIII e XIX secolo, nella misura in cui la lettura della storia ebbe un ruolo nell'origine e nello sviluppo delle teorie democratiche moderne. Perciò quando in seguito parleremo di democrazia antica, in realtà parleremo di Atene²⁰.

Fu talmente forte l'influenza ateniese che perfino tra i contemporanei teorici delle élites qualcuno le rende omaggio, se non altro per dichiararla ormai superata. Dei motivi che più frequentemente si adducono a sostegno di questa tesi, due hanno un peso minore di quanto in genere non si pretenda. Uno è l'argomento che si fonda sulla maggiore complessità della moderna attività di governo; qui l'equivoco sorge dal fatto che i problemi originati dagli accordi internazionali sulle valute o sui satelliti spaziali sono problemi tecnici e non politici, « suscettibili di essere risolti da esperti o da macchine come le controversie tra i medici o gli ingegneri »²¹. Anche Atene si valeva di esperti finanziari o tecnici, e la semplicità innegabilmente maggiore dei problemi tecnici dell'epoca non implica di per sé una differenza proporzionalmente grande tra le due situazioni. Gli esperti tecnici, soprat-

²⁰ I romani dibatterono anch'essi il problema della democrazia, senza dire però nulla d'interessante. Le loro argomentazioni erano di seconda mano, anzi derivavano da una visione meramente libesca della questione; Roma infatti non fu mai una democrazia, anche se nel sistema oligarchico repubblicano erano presenti alcune istituzioni popolari.

²¹ Berlin, *op. cit.*, p. 118, scrivendo in un contesto diverso ma affine.

tutto militari, hanno sempre esercitato una loro influenza, e hanno sempre tentato di estenderla, ma oggi come in passato sono i politici a prendere le decisioni politiche. La « rivoluzione dei *managers* » non ha alterato questo dato fondamentale della vita politica²².

C'è poi l'argomento basato sulla presenza della schiavitù: il *demos* ateniese era un'élite minoritaria dalla quale era totalmente esclusa una vasta popolazione di schiavi. È vero, e la presenza di numerosi schiavi non poteva mancare di incidere sulla prassi e sull'ideologia. Ebbe come conseguenze un'apertura e franchezza, per esempio a proposito dello sfruttamento, e una giustificazione della guerra, due concetti brutalmente espressi da Aristotele (*Politica*, 1333b38-34a1) quando scrisse che gli statisti dovevano conoscere l'arte della guerra, fra gli altri motivi, anche « per diventare padroni di coloro che meritano di essere ridotti schiavi ». Ma bisogna dire che la descrizione della struttura sociale di Atene è tutt'altro che esaurita da questa ripartizione binaria in uomini liberi e schiavi. Prima di accettare che l'elitismo del *demos* rende per noi irrilevante l'esperienza ateniese, dobbiamo esaminare più da vicino la composizione di questa élite minoritaria, il *demos*, la cittadinanza.

Mezzo secolo fa così fu espresso un comune modo di vedere: « Con l'istruzione generale obbligatoria abbiamo cominciato a insegnare l'arte della manipolazione delle idee a quelli che nella società antica erano schiavi... Gli individui semi-illetterati sono in una situazione molto delicata, e oggi il mondo è composto sostanzialmente di individui semi-illetterati. Sono in grado di afferrare le

²² Neppure J. Meynaud, che è il più moderato e il meno apocalittico dei profeti della catastrofe tecnologica, mi ha convinto del contrario; si veda per esempio *La Technocratie*, Parigi 1964 [trad. it. *La tecnocrazia*, Bari 1966].

idee, ma non sono giunti all'abitudine di verificarle e di sospendere nel frattempo il giudizio»²³. Se questa considerazione vale per i semi-illetterati — e non mi fermo qui a discuterla — certo è che a livello politico nell'antica Atene essa non era applicabile agli schiavi, ma a una vasta parte del *demos* — contadini, bottegai, artigiani — che erano cittadini al pari delle classi superiori istruite. Il fatto che quelle persone fossero state ammesse a far parte della comunità politica come membri di pieno diritto, innovazione sbalorditiva che ha avuto scarse applicazioni in seguito, giustifica in parte, per così dire, la validità di un raffronto con la democrazia antica.

La popolazione ateniese occupava un territorio di circa 2500 kmq. di superficie, equivalente circa al Granducato del Lussemburgo. Nei secoli V e IV a. C. i due centri urbani dell'Attica, la città di Atene e il porto del Pireo non accolsero mai più della metà di essa; anzi per la maggior parte del V secolo la frazione urbana fu assai più vicina a un terzo che alla metà. Gli altri abitanti vivevano in villaggi, come Acarne, Maratona, Eleusi, e non in fattorie residenziali che furono e sono tuttora rare nella regione mediterranea. Un terzo o la metà di quale somma globale? Non disponiamo di dati precisi ma si può ragionevolmente calcolare che i cittadini maschi adulti non superarono mai i 40 o 45 mila, e a volte scesero molto al di sotto di questa cifra, ad esempio quando Atene fu decimata dalla pestilenza negli anni 430-426. Con popolazioni così modeste, concentrate in piccoli agglomerati residenziali e dedite alla tipica vita mediterranea all'aperto, l'antica Atene fu il modello della

²³ H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*, Londra 1919, p. 243.

società *face-to-face*, che forse può risultare familiare in una comunità universitaria di tipo anglosassone, ma che non ha riscontro oggi su scala municipale e tanto meno su scala nazionale²⁴. « Uno stato composto di troppi — scrisse Aristotele in un brano famoso (*Politica*, 1326b 3-7) — non sarà un vero stato per il semplice motivo che non può avere una vera costituzione. Chi può essere il generale di una massa tanto smisurata? E chi può esserne l'araldo se non Stentore? »

— È illuminante il riferimento all'araldo, o banditore. Il mondo greco era anzitutto il mondo della parola parlata, non scritta. Le informazioni sugli affari pubblici venivano diffuse dall'araldo, dagli annunci esposti al pubblico, dalle chiacchiere e dalle voci, dai rapporti verbali e dalle discussioni delle varie commissioni e assemblee che costituivano la macchina governativa. Era un mondo non solo privo di mezzi di comunicazione di massa, ma addirittura privo di mezzi di comunicazione come li intendiamo noi. Mancando documenti che avrebbero potuto essere mantenuti segreti (tranne occasionali eccezioni), mancando i mezzi di comunicazione sui quali esercitare un controllo, i capi politici si trovavano necessariamente in un rapporto diretto e immediato con i loro elettori, e perciò erano soggetti a un controllo più diretto e immediato. Non dico che ad Atene non fosse possibile quello che oggi si usa esprimere correntemente con l'eufemismo *credibility gap*, la mancanza di credibilità, ma se questo si verificava, si trattava di un diverso tipo di fenomeno, con una forza diversa.

Queste differenze nel settore delle comunicazioni pubbliche non sono, come è ovvio, una spiegazione suffi-

²⁴ Cfr. P. Laslett, *The Face to Face Society*, in Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956, pp. 157-84.

ciente. Un altro fattore era ben più importante; la democrazia ateniese era diretta, non rappresentativa, in un duplice senso: ogni cittadino poteva partecipare all'Assemblea sovrana e se escludiamo alcuni addetti, schiavi di proprietà dello stato che curavano le registrazioni indispensabili (copie di trattati e di leggi, elenchi dei contribuenti morosi e simili), non esisteva alcuna forma di burocrazia. Perciò il governo era « del popolo » nel senso più letterale dell'espressione. L'Assemblea, che aveva la parola definitiva sulla guerra e sulla pace, sulla finanza, sui trattati, sulla legislazione, sulle opere pubbliche, in breve sull'intera gamma dell'attività governativa, era una riunione di massa all'aperto di tutte quelle migliaia di cittadini di età superiore a 18 anni che in un certo giorno volevano parteciparvi. Si riuniva frequentemente nel corso dell'anno, almeno quaranta volte, e di norma raggiungeva la decisione sull'oggetto in discussione con un dibattito di un solo giorno al quale, in linea di principio, ciascuno dei presenti aveva diritto di partecipare salendo sulla tribuna. Gli scrittori greci usavano talvolta come sinonimo di « democrazia » il termine *isegoria*, il diritto universale di parlare nell'Assemblea. E la decisione era raggiunta mediante il semplice voto di maggioranza dei presenti.

La parte amministrativa dell'attività di governo era distribuita tra un gran numero di cariche annuali e un Consiglio di 500 membri, tutti scelti mediante sorteggio e di durata limitata a una o due annualità, ad eccezione della commissione dei dieci strateghi e di quelle piccole commissioni *ad hoc* come le ambascerie in altri stati. Verso la metà del V secolo a. C. i titolari delle cariche, i membri del Consiglio e i giurati percepivano una piccola diaria di ammontare minore del normale compenso giornaliero di un muratore o di un carpentiere specializzato. Agli inizi del IV secolo veniva retribuita con il

medesimo criterio anche la presenza all'Assemblea, sebbene in questo caso ci siano dubbi circa la regolarità o l'integrità del compenso²⁵. La selezione mediante sorteggio e il compenso versato a chi deteneva cariche pubbliche erano il perno del sistema. Le elezioni, disse Aristotele (*Politica*, 1300b4-5) sono aristocratiche, non democratiche; esse introducono l'elemento della scelta deliberata, della selezione dei migliori, degli *áristoi*, al posto del governo dell'intero popolo.

Perciò una notevole percentuale dei cittadini maschi di Atene aveva una certa esperienza diretta del governo; un'esperienza senza dubbio superiore a quella che ne abbiamo noi e forse addirittura al di sopra della nostra stessa immaginazione. Era letteralmente vero che sin dalla nascita ogni ragazzo ateniese aveva qualcosa di più della probabilità puramente ipotetica di diventare presidente dell'Assemblea, una carica basata su un sistema di avvicendamento, che veniva assegnata per un solo giorno e, come al solito, per sorteggio. Inoltre quello stesso ragazzo poteva diventare commissario del mercato per un anno, membro del Consiglio per uno o due anni (purché non consecutivi), sedere ripetutamente in una giuria e infine partecipare all'Assemblea con diritto al voto tutte le volte che lo desiderava. Alle spalle di questa esperienza diretta, alla quale si deve aggiungere l'amministrazione del centinaio di distretti o *demoi* in cui Atene era suddivisa, non va da ultimo dimenticata la familiarità generica con gli affari pubblici cui neppure il più apatico dei cittadini poteva sottrarsi in quella piccola società *face-to-face*.

Quindi la questione del grado di istruzione e di preparazione del cittadino medio, tanto importante nei

²⁵ Ho semplificato e schematizzato molto, cercando però di non essere impreciso. Maggiore attenzione ho dedicato invece ai soli tribunali popolari, nel cap. III.

nostri attuali dibattiti sulla democrazia, aveva ad Atene una dimensione diversa. Formalmente la maggior parte degli ateniesi non era molto più che « semi-illetterata », e Platone non fu l'unico tra i critici antichi a sottolinearlo. Nell'inverno del 415 a.C., quando l'Assemblea votò all'unanimità l'invio di una forte spedizione militare in Sicilia, essa era — a quanto ci dice lo storico Tucidide (VI 1.1) con un non dissimulato sogghigno — per la maggior parte ignara delle dimensioni dell'isola e del numero dei suoi abitanti ». Ammesso che questa affermazione fosse vera, Tucidide commetteva l'errore, che già ho avuto modo di rilevare, di confondere le conoscenze tecniche con l'intelligenza politica. Ad Atene c'era un numero sufficiente di esperti per informare l'Assemblea sulle dimensioni e la popolazione della Sicilia e sulla consistenza delle forze militari che sarebbero state necessarie; del resto, in un successivo capitolo della sua *Storia* (VI 31) Tucidide stesso ammise che alla fine la spedizione fu perfettamente preparata e soddisfacentemente equipaggiata; posso aggiungere che anche in questo caso il merito fu degli esperti, poiché il compito dell'Assemblea si limitava ad accoglierne il parere e a deliberare sul finanziamento e sulla mobilitazione delle truppe che tale parere comportava.

Le decisioni pratiche furono prese durante una seconda riunione dell'Assemblea, parecchi giorni dopo che era stata decisa in linea di massima l'invasione della Sicilia. Ancora una volta Tucidide volle esprimere un commento personale sul voto conclusivo (VI 24): « L'entusiasmo per la spedizione infiammò tutti in ugual misura. I più anziani ritenevano che avrebbero conquistato i luoghi dove la flotta li avrebbe portati o che comunque, con una forza militare così imponente, non avrebbero avuto danni; i giovani desideravano vedere luoghi nuovi e fare nuove esperienze, e confidavano di poter ritornare inco-

lumi; la massa del popolo, tra cui i soldati, consideravano la prospettiva di un guadagno immediato e, con l'ingrandimento dell'impero, di una garanzia di reddito futuro. Il risultato di questo eccessivo entusiasmo della grande maggioranza fu che quelli che erano effettivamente contrari alla spedizione temettero di essere considerati ostili agli interessi della città se votavano contro di essa, e perciò restarono zitti ».

Sarebbe facile dissertare sull'irrazionalità del comportamento della folla in una riunione all'aperto, influenzata da oratori demagogici, in preda a un patriottismo sciovinista eccetera. Ma sarebbe un errore ignorare il fatto che la votazione assembleare a favore dell'invasione della Sicilia era stata preceduta da un periodo di intense discussioni, nei negozi e nelle taverne, in piazza e a tavola durante la cena; una discussione cioè tra i medesimi uomini che alla fine si riunirono sulla Pnice per il dibattito formale e per il voto. Quel giorno ognuno di coloro che sedevano nell'Assemblea conosceva personalmente e spesso intimamente un gran numero di altri votanti, suoi colleghi nell'ambito dell'Assemblea stessa, e conosceva forse anche alcuni oratori del dibattito. Era quindi una situazione completamente diversa dall'attuale, in cui il singolo cittadino si impegna di tanto in tanto — insieme con *milioni* di altri e non soltanto a fianco di qualche migliaio di vicini — nell'atto impersonale di tracciare un segno sulla scheda elettorale o di manovrare alcune leve di una macchina per votare. Inoltre, come Tucidide disse esplicitamente, in quei giorni molti votavano per partecipare personalmente alla campagna, nell'esercito o nella marina. Il fatto stesso di ascoltare un dibattito politico avendo in mente uno scopo del genere doveva suscitare un preciso interesse nell'animo dei partecipanti e non vi è dubbio che conferisse al dibattito quel realismo e quella spontaneità che forse un

tempo caratterizzava anche i nostri parlamenti ma di cui, come è noto, oggi essi sono del tutto privi.

In base a quest'ultima considerazione la mancanza di interesse per la democrazia ateniese ostentata dai politologi contemporanei potrebbe anche sembrare giustificata. È certo che sotto il profilo costituzionale non c'è nulla da imparare; le esigenze e le norme dell'antico sistema greco non hanno nulla a che vedere con i nostri problemi. Tuttavia la storia costituzionale è un fenomeno che rimane in superficie. Gran parte della densa storia politica statunitense del XX secolo si trova fuori della sfera della « educazione civica » che fui costretto a studiare a scuola. E ciò vale anche per quella dell'antica Atene. Grazie al sistema di governo che ho brevemente descritto, Atene riuscì a essere per quasi duecento anni lo stato più prospero, più potente, più stabile, internamente più pacifico e di gran lunga più ricco culturalmente di tutto il mondo greco. Il sistema funzionò, sempre che un'affermazione come questa rappresenti un giudizio valido su una qualsiasi forma di governo. « Per quanto concerne il sistema di governo ateniese — scrisse un pubblicista di parte oligarchica verso la fine del V secolo a. C. (Pseudo Senofonte, *Costituzione di Atene*, 3.1) — a me questo sistema non piace. Tuttavia, dal momento che hanno deciso di diventare una democrazia, mi sembra che la democrazia gli ateniesi riescano a preservarla bene ». Anche se l'Assemblea votò l'invasione di un'isola della quale non conosceva né la grandezza né la popolazione, il sistema funzionava.

« Neppure la povertà è un impedimento — pare che abbia detto Pericle in un discorso commemorativo dei caduti di guerra (Tucidide, II 37.1) — poiché, per quanto oscura possa essere la sua condizione, un cittadino può comunque essere utile alla sua *polis* ». La diffusa partecipazione pubblica agli affari dello stato — compresa

quella dei « falliti, degli emarginati sociali, degli economicamente instabili, degli incolti » — non condusse a « movimenti estremisti ». È provato che di fatto il diritto di parola nell'Assemblea, dove gli stolti non erano tollerati era esercitato da pochi; la condotta assembleare riconosceva l'esistenza della competenza politica e tecnica, e in ciascun periodo faceva assegnamento su un esiguo numero di uomini che tracciavano le alternative politiche tra le quali operare una scelta²⁶. Tuttavia la prassi differiva totalmente dalla posizione elitista formulata da Schumpeter: « Il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare »²⁷. Per Schumpeter il potere decisionale era inteso alla lettera: « Sono i capi dei partiti politici a decidere, non il "popolo" »²⁸.

— Non ad Atene. Neppure Pericle ebbe un tale potere. Al culmine della sua influenza, poteva sperare nel costante appoggio alla sua politica espresso dal voto popolare del-

²⁶ In generale si veda il mio *Athenian Demagogues*, in « Past & Present », 21, 1962, pp. 3-24; O. Reverdin, *Remarques sur la vie politique d'Athènes au V^e siècle*, in « Museum Helveticum », 2, 1945, pp. 201-12.

²⁷ J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London 1954⁴, p. 269 [trad. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano 1964², p. 257].

²⁸ P. L. Partridge, *Politics, Philosophy, Ideology*, in « Political Studies », 9, 1961, pp. 217-35, a p. 230. Sebbene in Schumpeter non compaiano esattamente queste parole — la frase che ad esse si avvicina maggiormente è « la democrazia è il governo del politico » (p. 285 [trad. it. cit., p. 271]) — si tratta indiscutibilmente di una sintesi corretta. In precedenza Schumpeter ammette che « esistono schemi sociali nei quali la dottrina classica si adatta effettivamente ai fatti », ma in tal caso, prosegue, ciò si verifica come in Svizzera, « soltanto perché non si devono prendere grandi decisioni ». Non ho bisogno di commentare questa dichiarazione a proposito della Svizzera; mi basta aggiungere soltanto — come dice la successiva frase del mio testo — « non ad Atene ».

l'Assemblea, ma le sue proposte venivano presentate ogni settimana alla Assemblea stessa, che disponeva di alternative diverse e poteva sempre, come talvolta fece, ignorare Pericle e le sue direttive. Ad essa spettava la decisione, non a lui o ad altri capi; il riconoscimento della necessità di una guida politica non si accompagnava con la rinuncia al potere decisionale. E Pericle lo sapeva bene. Non furono meri motivi di cortesia tattica che lo indussero a pronunciare le seguenti parole (come ci viene riferito) nel 431 a. C. quando propose di respingere l'ultimatum di Sparta e di votare la guerra: « Vedo che in questa occasione vi devo dare esattamente il medesimo consiglio che vi diedi in passato, e mi appello a quelli di voi che sono convinti di dare il proprio appoggio a queste risoluzioni che stiamo prendendo tutti insieme » (Tucidide, I 140.1).

In termini costituzionali più convenzionali, il popolo non solo aveva il diritto di essere eletto a ricoprire cariche pubbliche e di eleggere a sua volta i funzionari, ma anche quello di decidere su ogni argomento di pubblico interesse e di giudicare, costituendosi in tribunale, su tutti i casi importanti, civili e penali, pubblici e privati. L'accentramento dell'autorità nell'Assemblea, la frammentazione e la rotazione delle cariche amministrative. la selezione per sorteggio, l'assenza di una burocrazia retribuita, le giurie popolari, tutto contribuiva a prevenire la formazione di una macchina di partito e perciò di un'élite politica istituzionalizzata. La leadership era diretta e personale; non c'era posto per marionette mediocri manovrate dietro le quinte dai « veri » capi²⁹. Uomini come Pericle costituirono certamente un'élite politica, ma non era un'élite capace di perpetuare se

²⁹ Reverdin, *art. cit.*, p. 211.

stessa; ad essa si accedeva per meriti pubblici, specialmente in seno all'Assemblea; era aperta a tutti, e per continuare a farne parte era necessaria un'attiva presenza continua.

L'OSTRACISMO

— Alcuni degli strumenti istituzionali che gli ateniesi « inventarono » dimostrando tanta capacità creativa, perdono il loro apparente carattere di singolarità alla luce della realtà politica che abbiamo descritto. Di essi il più noto è l'ostracismo, mediante il quale un cittadino, la cui influenza era ritenuta pericolosamente eccessiva, poteva essere esiliato per un periodo fino a dieci anni senza perdere però, cosa molto importante, né le proprietà né i diritti civili. Le radici storiche dell'ostracismo si fondavano sulla tirannide e sul timore di un suo ritorno, ma se questa prassi sopravvisse, lo si deve alla quasi intollerabile insicurezza dei capi politici, che erano costretti dalla logica del sistema a tentare di proteggersi allontanando materialmente dalla scena i principali sostenitori di idee politiche alternative. In mancanza di elezioni periodiche tra partiti, a quale altro sistema si sarebbe potuto ricorrere? Non a caso, del resto, quando alla fine del V secolo a. C. l'ostracismo degenerò in un istituto poco funzionale, pur senza abrogarlo ufficialmente, si cessò nei fatti di farne uso.

GRAPHÉ
ΓΡΑΦΗ

— Un congegno ancora più strano era quello della cosiddetta *graphé paranomon*, un'azione pubblica con la quale si poteva accusare e processare un cittadino per aver fatto in Assemblea « una proposta contraria alle leggi »³⁰. È impossibile inquadrare questa procedura in una qualunque categoria costituzionale convenzionale. La sovranità

³⁰ Ora lo studio fondamentale è: H. J. Wolff, 'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie, in «Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss.», Phil.-hist. Kl., Abh 2, 1970.

dell'Assemblea era illimitata e per un brevissimo periodo, verso la fine della Guerra del Peloponneso, fu addirittura manipolata perché votasse l'abolizione della democrazia. Ma chiunque esercitava il pur fondamentale diritto dell'*isegoria* correva il rischio di essere severamente punito per una proposta che aveva tutto il diritto di fare, *anche se tale proposta era stata approvata dall'Assemblea*. La data dell'introduzione della *graphé paranomon* non può essere fissata tranne che genericamente, in un momento indeterminato del V secolo, e quindi non conosciamo gli eventi che la decisero. Tuttavia la sua funzione è abbastanza chiara ed è duplice, in quanto da un lato disciplinava l'uso dell'*isegoria* e dall'altro conferiva al popolo, al *demos*, la possibilità di ritornare su una decisione che il popolo stesso aveva preso. L'esito positivo di una *graphé paranomon* aveva l'effetto di annullare un voto favorevole dell'Assemblea: e questo verdetto non veniva da un gruppo di élite, come potrebbe essere la Corte Suprema degli Stati Uniti, ma dal *demos*, mediante una grande giuria popolare nominata per sorteggio. Il nostro sistema protegge la libertà dei rappresentanti con l'immunità parlamentare, la stessa che paradossalmente protegge anche la loro irresponsabilità. Il paradosso ateniese era nella direzione opposta, in quanto proteggeva, la libertà sia dell'Assemblea nel suo complesso sia dei singoli cittadini che ne facevano parte, negando loro l'immunità.

Sono sceso nei particolari riguardo al funzionamento della democrazia ateniese non per una mera curiosità da erudito, ma per suggerire che, nonostante la grande distanza che la separa dalla democrazia contemporanea, l'esperienza antica può esserci più utile di quanto ritengono i moderni esperti di scienze politiche, specialmente per quanto riguarda il controverso problema dei governanti e dei governati. Il funzionamento del sistema e i suoi stru-

menti non bastano naturalmente a fornire una spiegazione; poiché possono tradire invece che adempiere la funzione per la quale furono creati. Né i greci formularono una teoria della democrazia. Circolavano, è vero, concetti e principi generali, ma non furono mai organizzati in modo da costituire una teoria sistematica. E quando i filosofi attaccarono la democrazia i democratici impegnati reagirono ignorandoli e continuando a condurre gli affari di governo in maniera democratica, senza soffermarsi a scrivere trattati sull'argomento.

Il caso è...

➔ Un'eccezione, probabilmente l'unica, fu Protagora, sofista della fine del V secolo a. C. del quale conosciamo le idee grazie all'attacco che ad esse mosse Platone in uno dei suoi primi dialoghi, il *Protagora*: Socrate deride, schernisce e arriva fino a barare in modo piuttosto insolito nelle opere platoniche³¹. Perché Platone scelse proprio questo tono particolare? Forse appunto perché Protagora non solo sosteneva dottrine morali tipicamente sofistiche ma stava anche sviluppando una teoria politica della democrazia? Da quanto possiamo giudicare da Platone, l'essenza di tale teoria era che tutti gli uomini possiedono la *politiké techne*, l'arte del giudizio politico, senza la quale non può darsi società civile. Tutti gli uomini, o almeno tutti gli uomini liberi, sono uguali sotto questo aspetto, sebbene non necessariamente siano tutti ugualmente abili nella *politiké techne* — una concezione, questa, che richiama la Dichiarazione d'indipendenza americana —; ne consegue che gli ateniesi potevano giustamente estendere l'*isegoria* a tutti i cittadini.

Da sola la *politiké techne* non bastava tuttavia a definire la condizione umana. A differenza del mondo ani-

³¹ La critica a Protagora viene ripresa nel *Teeteto*, ma riguarda un aspetto che non è particolarmente rilevante ai nostri fini.

male, che vive sotto la spinta della competizione e della aggressività, gli uomini sono per natura cooperativi, essendo dotati delle qualità della *philia* (convenzionalmente tradotta in maniera inadeguata con «amicizia») e della *dike*, la giustizia. Tuttavia per Protagora amicizia e giustizia sarebbero insufficienti per l'autentica comunità politica, lo stato, senza l'aggiunta del senso politico. Non a caso Aristotele, che non era un democratico, insistette in uguale misura sull'amicizia e sulla giustizia intese come i due elementi fondamentali della *koinonia*, la comunità. È difficile rendere *koinonia* con una sola parola, poiché in realtà essa possiede un groviglio di significati, tra i quali — per esempio — l'associazione in affari; ma in questo contesto dobbiamo intendere il termine nel senso di «comunità» con un valore molto accentuato, come nella comunità cristiana primitiva nella quale i legami non erano semplicemente la vicinanza e il comune modo di vita ma anche una consapevolezza del comune destino, della fede comune. Per Aristotele l'uomo era per natura un essere non solo destinato a vivere in una città-stato ma anche un essere domestico e comunitario.

Vorrei suggerire che questo senso comunitario, rafforzato dalla religione di stato, dai miti e dalle tradizioni, fu l'elemento essenziale del successo prammatico della democrazia ateniese (il che spiega la mia digressione piuttosto lunga). Né l'Assemblea sovrana, con l'illimitato diritto di partecipazione, né le giurie popolari né la selezione dei funzionari per sorteggio né l'ostracismo avrebbero potuto impedire da una parte il caos e dall'altra la tirannia, se in seno al corpo dei cittadini non ci fosse stato quell'autocontrollo capace di contenere il comportamento collettivo entro certi limiti. L'autocontrollo differisce molto dall'apatia che letteralmente significa «assenza di sentimenti», «insensibilità», qualità che non possono essere ammesse in una vera comunità. Secondo

una tradizione (Aristotele, *Costituzione di Atene*, VIII 5) agli inizi del VI secolo a.C. Solone avrebbe introdotto nella sua legislazione la seguente legge espressamente diretta contro l'apatia: « Chi, in occasione di una guerra civile, non prenderà le armi né con l'una parte né con l'altra, sarà colpito da atimia e non godrà più dei diritti politici ». Se si può dubitare della autenticità di questa legge, ne è però indubbio lo spirito. In quell'orazione funebre nel corso della quale rilevò che la povertà non costituisce un ostacolo, Pericle espresse il medesimo concetto dicendo (Tucidide, II 40.2): « Un uomo può contemporaneamente curare i propri affari e quelli dello stato... Consideriamo chiunque non partecipa alla vita del cittadino non come uno che bada ai propri affari ma come un individuo inutile ».

— Si deve notare che Protagora e Platone, per quanto diametralmente opposti, sottolinearono ciascuno a proprio modo l'importanza dell'educazione. Uso questo termine non nel suo senso contemporaneo di istruzione scolastica formale ma nel senso antiquato, nell'antico senso greco: per *paideia* i greci intendevano l'educazione, la « formazione » (la *Bildung* tedesca), lo sviluppo delle virtù morali, il senso della responsabilità civica, della coscienza identificazione con la comunità, i suoi valori e le sue tradizioni. In una piccola società omogenea, relativamente compatta, *face-to-face*, era perfettamente appropriato definire enti educativi le istituzioni basilari della comunità — la famiglia, il luogo di convegno per la cena, il ginnasio, l'Assemblea. Un giovane riceveva la propria educazione partecipando all'Assemblea; probabilmente non imparava quali erano le dimensioni della Sicilia (questione puramente tecnica, come avrebbero convenuto tanto Protagora quanto Socrate) ma veniva a conoscenza dei problemi politici di Atene, delle scelte, delle argomentazioni,

e man mano apprendeva a valutare gli uomini che si facevano avanti per fare politica, per essere capi.

E le società più vaste, più complesse? Un secolo fa John Stuart Mill pensava ancora che Atene avesse qualcosa da offrire. Nelle sue *Considerazioni sul governo rappresentativo*, scrisse quanto segue:

Non si tiene nel debito conto quanto sia scarsa nella vita ordinaria della maggior parte degli uomini la possibilità di dare una qualche apertura alle loro concezioni o di sviluppare i loro sentimenti... l'individuo non ha quasi mai accesso a persone di cultura superiore alla sua. In certa misura si supplisce a tutte queste deficienze dandogli da fare qualcosa per la collettività. Se le circostanze consentono che sia considerevole la portata dei doveri pubblici che gli vengono assegnati, egli può diventare un uomo colto. Nonostante i difetti del sistema sociale e delle idee morali dell'antichità, la partecipazione al dicastero e alla ecclesia [Assemblea] elevarono il livello intellettuale del cittadino ateniese medio molto al di sopra di quello che sia mai stato ottenuto finora con altre masse di uomini, in tempi antichi o moderni... Con un simile impegno, il singolo è indotto a esaminare interessi non personali; a farsi guidare, nei casi controversi, da una norma diversa dal suo particolarismo privato; ad applicare costantemente principi e massime la cui ragione di esistenza è il bene collettivo; e abitualmente si trova a collaborare con menti che hanno maggiore familiarità con queste idee e operazioni e si studieranno di fornire ragioni alla sua intelligenza e stimoli ai suoi sentimenti nell'interesse generale³².

³² World's Classics ed. 1948, pp. 196-8 [trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Milano 1946]. Mill sviluppò questo argomento più diffusamente nella prima parte della sua lunga recensione a *La democrazia in America* di Tocqueville, in «*Edinburgh Review*», ottobre 1840; la recensione fu ripubblicata in Mill, *Dissertations and Discussions*, II, Londra 1859, pp. 1-83.

L'uso che Mill faceva del presente in un saggio pubblicato nel 1861 non era un vezzo stilistico. « Quasi tutti i viaggiatori — egli aggiunse — sono colpiti dal fatto che ogni americano è in un certo senso sia un patriota sia una persona di intelligenza affinata da una solida educazione; e il signor de Tocqueville ha dimostrato quanto sia intimo il nesso tra ciò e le loro istituzioni democratiche », quanto sia « ampia la diffusione delle idee, dei gusti, e dei sentimenti delle menti educate »³³. Inoltre si noti che Mill non era un teorico isolato. Apparteneva alla corrente principale della teoria classica della democrazia, che era « informata a un ideale smisuratamente ambizioso, l'educazione di un intero popolo fino al punto in cui le doti intellettuali, emotive e morali si realizzassero compiutamente e liberamente e attivamente si fondessero in un'autentica comunità. Oltre a questo splendido proposito generale, la teoria classica della democrazia comprende anche una grande strategia per il conseguimento di questa meta, cioè l'utilizzazione dell'attività politica e di governo ai fini della pubblica educazione. L'attività di governo deve essere uno sforzo continuo per l'educazione di massa »³⁴.

Atene pertanto rappresenta un esempio prezioso di come la guida politica e la partecipazione popolare riuscirono felicemente a coesistere, per un lungo periodo di tempo, senza quella apatia e quell'ignoranza che gli esperti dell'opinione pubblica mettono in risalto, o gli incubi estremisti che sconvolgono i teorici elitisti. Gli ateniesi fecero degli errori. Quale sistema di governo non li ha fatti? L'abusato gioco di condannare Atene per non essere stata

³³ *Op. cit.*, pp. 274-5.

³⁴ L. Davis, *The Cost of Realism: Contemporary Restatements of Democracy*, in « *Western Political Quarterly* », 17, 1964, pp. 33-46, a p. 40. Cfr. McClosky, *art. cit.*, pp. 374-9.

all'altezza di un certo ideale di perfezione è un modo ridicolo di accostarsi al problema. Non fecero errori fatali, e questo è già molto. Il fallimento della spedizione siciliana del 415-413 a. C. fu un fallimento del comando tecnico sul campo, non la conseguenza di un'ignoranza o di una pianificazione inadeguata in patria. Qualunque autocrate o qualunque « esperto » della politica avrebbe potuto commettere i medesimi errori. I teorici elitisti sarebbero in malafede se considerassero ciò una prova a favore delle loro tesi. Se è vero che Mill e la teoria classica della democrazia sono stati oggi smentiti, ciò non è certo accaduto perché hanno interpretato male la storia ³⁵.

Mill e de Tocqueville scrissero, un centinaio d'anni fa o più, e da allora sono intervenuti profondi cambiamenti istituzionali. Il primo è la radicale trasformazione dell'economia, dominata da gruppi sovranazionali in una misura che i nostri avi non avrebbero neppure potuto immaginare. Poi c'è la nuova tecnologia, mediante la quale opera l'economia moderna, che ha posto un potere — ugualmente senza precedenti per qualità e per quantità — nelle mani di chiunque lo detenga. In questa categoria includo anche i *mass media*, i mezzi di comunicazione di massa, sia per il loro potere di creare e rafforzare valori sia per la passività intellettuale che essi generano, la quale a mio parere è una negazione dell'obiettivo « educativo » della teoria classica della democrazia.

Ci sono poi nuovi fattori significativi all'interno del campo politico stesso, primo fra tutti la conversione della

³⁵ Che Mill abbia previsto male il futuro è tutto un altro discorso. « Il sempre crescente intervento del popolo — ha scritto recensendo Tocqueville — e di tutte le classi del popolo nei propri affari, [Tocqueville] lo considera un principio cardinale della moderna arte di governo » (*Dissertations and Discussions* cit., p. 8).

19-10-1972
19-10-1972

politica in professione nel senso stretto del termine, e su larghissima scala³⁶. Vi sono state, naturalmente, anche altre società nelle quali i politici o i cortigiani si dedicarono più o meno completamente al governo — la tarda repubblica romana e l'impero romano o le autocrazie moderne — ma in quei casi non si trattava di politici in senso stretto e certamente non in senso democratico; comunque il loro numero fu sempre modesto e i loro interessi strettamente individuali o rappresentativi dei beni dell'aristocrazia invece che di un gruppo di professionisti. Una conseguenza odierna di questa situazione è che la professione politica è ormai strettamente legata al far denaro, con o senza corruzione; questa, tuttavia, mi sembra ancora una conseguenza minore in confronto alla creazione all'interno della società di quel nuovo e potente gruppo di interesse che sono i politici. « La reputazione, anzi la stessa sopravvivenza politica, della maggioranza dei capi politici — scrisse Henry Kissinger — dipende dall'abilità con cui riescono a realizzare i loro obiettivi, a prescindere dai mezzi che impiegano; che poi questi obiettivi siano davvero desiderabili, è relativamente meno importante ». « Evitare di rimanere in ombra, anche temporaneamente, risponde [per un leader] a un desiderio quasi coatto ». Gli interessi a lunga scadenza sono destinati a essere trascurati « perché il futuro non ci riserba un elettorato che abbia lungimiranza amministrativa »³⁷. Inoltre, gli uomini da cui è composto questo nuovo gruppo di interesse provengono da un settore ristrettissimo della popolazione,

³⁶ Schumpeter, *op. cit.*, p. 285 [trad. it. cit., p. 272], a mio avviso comprese il valore di questa innovazione, più chiaramente dei suoi discepoli, ma naturalmente ne trasse conclusioni diverse dalle mie.

³⁷ *Domestic Structure and Foreign Policy*, in « Daedalus », primavera 1966, pp. 503-29, alle pp. 509, 514 e 516. Il resoconto classico sta in Michels, *op. cit.*, specialmente nelle parti I-III.

che negli Stati Uniti, ad esempio, è rappresentato esclusivamente dagli avvocati e dagli uomini d'affari³⁸; sembra quasi impossibile che alla fine del secolo scorso, almeno a livello municipale, nei quadri dirigenti dei partiti e negli uffici pubblici avesse parte attiva una buona percentuale di impiegati e perfino di operai³⁹. In Inghilterra si verifica in linea di massima la medesima situazione, con la differenza che sono leggermente superiori da un lato i due elementi ricchezza-ereditaria e agricoltura-commerciale, e dall'altro gli insegnanti, giornalisti e sindacalisti (alcuni dei quali di estrazione operaia)⁴⁰.

Infine, c'è da registrare l'impressionante sviluppo della burocrazia (nelle istituzioni private come nel governo). I burocrati sono gli esperti senza i quali la società moderna non potrebbe funzionare, ma è certo che le dimensioni e la ramificazione gerarchica della burocrazia ci hanno condotto a un punto « in cui la stabilità del sistema "politico" interno viene anteposta al conseguimento degli obiettivi funzionali dell'organizzazione »⁴¹. Per dirla con le parole di Kissinger, « Ciò che nasce come ausilio per chi decide spesso diventa un'organizzazione praticamente au-

³⁸ Kissinger, *art. cit.*, pp. 514-8 fa un'interessante analisi delle conseguenze per il modo di pensare della classe politica dirigente americana.

³⁹ Cfr. per es. J. H. Lindquist, *Socioeconomic Status and Political Participation*, in « Western Political Quarterly », 17, 1964, pp. 608-14.

⁴⁰ A. Roth, *The Business Background of M. P.s.*, in *Parliamentary Profiles*, Londra 1966. Per quanto riguarda le democrazie continentali (europee), diverse soltanto nel senso che i grandi partiti di sinistra — sebbene al vertice non siano meno « professionali » — attingono un maggior numero di dirigenti dalle classi inferiori, cfr. R. Miliband, *The State in Capitalist Society*, Londra 1969, pp. 54-67 con riferimenti [trad. it. *Lo Stato nella società capitalista*, Bari 1970, pp. 61-81].

⁴¹ M. Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon*, Londra 1964, p. 189.

tonoma i cui problemi interni strutturano e spesso creano i problemi che originariamente essa era stata chiamata a risolvere... Un'articolazione sempre più raffinata può determinare così la paralisi o una rozza volgarizzazione dei problemi che fallisce il proprio stesso scopo»⁴².

— In tale situazione qualsiasi confronto diretto con una società piccola, omogenea, face-to-face come l'antica Atene, sarebbe assurdo; assurdo proporre o perfino sognare di restaurare un'Assemblea cittadina e di farne l'organo decisionale supremo di una città o di una nazione moderna⁴³. Non è certo questa la soluzione che ho preso in esame, che nasce invece da una valutazione dell'apatia politica. Apatia e ignoranza politica sono oggi un dato fondamentale, al di là di ogni possibile discussione; le decisioni non sono il frutto del voto popolare, che al massimo ha un occasionale potere di veto a fatto compiuto, ma sono prese dai leader politici. Il punto è stabilire se nella situazione odierna questo stato di cose è necessario e auspicabile o se forme nuove di partecipazione popolare, ateniesi nello spirito se non nella sostanza — se così mi posso esprimere — devono invece essere inventate (uso questo verbo nel medesimo senso in cui lo usai in precedenza dicendo che gli ateniesi inventarono la democrazia)⁴⁴.

⁴² *Art. cit.*, pp. 509-10.

⁴³ Mill, *op. cit.*, II, p. 19, incorse in una falsa analogia quando scrisse: « I giornali e le ferrovie stanno risolvendo il problema di portare simultaneamente al voto la democrazia inglese, al pari di quella ateniese, in una sola agorà ».

⁴⁴ Bachrach, *op. cit.*, e C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge 1970, cercano di risolvere il problema aumentando la partecipazione decisionale del lavoratore nell'industria. Ambedue lasciano quindi la politica a livello nazionale agli elitisti, la Pateman soddisfatta dalla speranza che l'« uomo comune » diventerebbe più preparato a valutare le élites in competizione, Bachrach rinunciando completamente alla dimensione nazionale: « Il punto chiave delle argomentazioni degli elitisti è incontestabile... la partecipazione alle decisioni politiche a livello nazionale deve restare estremamente ristretta » (p. 95).

La teoria elitista con la sua « visione del politico professionista come eroe »⁴⁵, con il suo appello alla « fine dell'ideologia », con la sua trasformazione di una definizione operativa in un giudizio di valore, risponde in maniera totalmente negativa alla questione che ci interessa. « La democrazia non è soltanto, e neppure primariamente, un mezzo con il quale diversi gruppi possono conseguire i loro fini o perseguire la società buona: è il *funzionamento stesso della società buona* » (il corsivo è mio)⁴⁶. Tale giudizio, come ha detto bene un critico recentemente, è « una codificazione delle conquiste passate... rivendica le caratteristiche principali dello status quo e fornisce un modello per chiudere i conti in sospeso. La democrazia diventa un sistema da preservare non un fine da ricercare. Chi desidera una guida per il futuro deve rivolgersi altrove »⁴⁷. Mi sembra questo un corretto giudizio *storico*. Se esso sia anche un corretto giudizio politico, ciascuno lo dovrà decidere per proprio conto.

⁴⁵ Walker, *art. cit.*, p. 292.

⁴⁶ Lipset, *op. cit.*, p. 403 [trad. it. cit., p. 390].

⁴⁷ Davis, *art. cit.*, p. 46. Cfr., nella traduzione di J. Z. Peel, L. Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, New York 1969, p. 76: « Essere nel giusto è la materializzazione dell'inerzia della realtà storica »; A. MacIntyre, *Against the Self-Image of the Age*, Londra 1971, p. 10: la « fine dell'ideologia » non è « semplicemente un'ideologia, ma un'ideologia che manca di qualunque potere liberatorio ».

II

La democrazia, il consenso
e l'interesse nazionale



« Ciò che è bene per il paese è bene per la General Motors e viceversa ». Questa frase, ormai diventata classica, suscita ancora risa e indignazione: tanta franchezza (che qualcuno potrebbe definirla « cinismo ») non è una abitudine diffusa tra le personalità pubbliche. Ma è vera o falsa? In che cosa consiste il bene di un paese? E con cosa coincide l'interesse nazionale?

L'INTERESSE

1940-1941

Con un certo margine di verità si potrebbe sostenere che, nell'ambito del sistema economico nel quale viviamo, l'interesse nazionale è promosso dalla crescita del potere e dalla redditività delle grandi industrie. Se domani l'organizzazione della General Motors crollasse, le conseguenze immediate in termini di disoccupazione, di diminuzione dei consumi, eccetera, si ripercuoterebbero profondamente sull'intera nazione. All'opposto si potrebbe anche sostenere che tali conseguenze, negative a breve termine, sono però la premessa necessaria e inevitabile di una ristrutturazione radicale dell'economia, e quindi corrispondono all'interesse nazionale. La scelta tra queste due posizioni, che è anche una scelta tra definizioni opposte e reciprocamente incompatibili dell'interesse nazionale stesso, si fonda su due diverse concezioni, sia morali che storiche, dell'uomo e della società, concezioni più o meno completamente espresse, più o meno esenti da

distorsioni ideologiche e più o meno coscientemente assimilate. Il concatenamento logico che le lega alle decisioni pratiche è molto complesso, pieno di trabocchetti, di false piste e di incertezze. Difficoltà non trascurabili sorgono, ad esempio, quando la valutazione dei costi di sofferenza umana di una determinata azione entra in conflitto con i suoi presunti benefici futuri; di solito, ma non sempre in modo convincente, questo conflitto viene formulato come un contrasto tra mezzi e fini.

Nessun programma che coinvolga un'azione pubblica è immune da queste difficoltà. Prendiamo una delle campagne più popolari al giorno d'oggi, quella contro l'inquinamento: il buon senso ci dice che essa coincide con l'interesse nazionale. Chi mai può trarre beneficio dallo smog e dall'avvelenamento della vita acquatica nei fiumi, nei laghi e negli oceani? Eppure la domanda è tutt'altro che retorica, perché se proprio nessuno ne traesse un beneficio non saremmo giunti a quella situazione di pericolo nella quale versano oggi tutti i paesi sviluppati, a prescindere dal loro sistema politico o economico. L'industria automobilistica, per esempio degli Stati Uniti, sostiene di non potersi permettere di adottare i palliativi proposti dalla recente legislazione e quanto ai sindacati, essi esercitano la loro pressione contro gli *eco-freak*, i fanatici dell'ecologia, perché sia ripresa la produzione degli aerei supersonici la quale significa centinaia di migliaia di posti di lavoro. Se i fautori della campagna contro l'inquinamento aspirano a qualcosa di più che a una semplice soddisfazione morale, la loro indignazione dovrà cedere il posto alla ricerca di soluzioni pratiche con cui rispondere ad altrettante pratiche obiezioni. Se è vero che i giganteschi complessi chimici e industriali non possono permettersi i costi delle misure contro l'inquinamento, ciò significa che, data la natura del nostro sistema, le conseguenze economiche di questo sforzo non si ripercuoteranno sol-

tanto sui gruppi industriali, ma sull'intera società. La scelta tra questi due mali, vorrei aggiungere, non è una decisione da affidare a una commissione di tecnici, data la sua natura squisitamente politica.

Non mi è difficile prevedere quale sarà la conclusione di questa particolare controversia. Si prenderanno provvedimenti per ridurre questa piaga, ma entro i limiti di quanto le grandi società riterranno eventualmente di poter concedere scaricando i costi sul consumatore; le leggi sulla genuinità dei cibi e dei prodotti farmaceutici hanno ormai fatto abbondantemente scuola! Con questa previsione non voglio naturalmente esprimere un giudizio di merito, ma semplicemente spiegare quali conseguenze comporta la preoccupazione, che oggi caratterizza tutte le democrazie occidentali, di non mettere in discussione l'equilibrio esistente tra gli interessi di classe o di settore. Tranne che in Francia o in Italia, non esistono grandi partiti o gruppi di pressione realmente radicali, e perfino in questi due paesi, che apparentemente costituiscono un'eccezione, il desiderio di non turbare quell'equilibrio, per quanto travagliato possa essere, resta molto forte, se non addirittura preponderante. A quanto pare « la distensione politica e il consenso » sono diventati il supremo interesse nazionale¹.

Quale valutazione dobbiamo dare di questo fenomeno? Che spessore ha questo consenso? Fino a che punto è il risultato dell'apatia politica, e quindi un'altra freccia nell'arco della teoria elitista? Queste sono le domande fondamentali. Il consenso di per sé non è necessariamente un bene; in Germania la « soluzione finale » raccolse un consenso sufficiente, se non proprio l'unanimità, e a determinare il consenso l'unanimità non è neppure richiesta.

¹ Partridge, *art. cit.*, p. 222.

Il bene, naturalmente, è una categoria morale e, come abbiamo visto, gli obiettivi morali esulano dall'orizzonte speculativo di tutta un'influente scuola di politologi contemporanei. Un importante esponente di questa scuola scrive: « Da una parte si avverte una forte necessità di trattare la politica sul piano della morale; dall'altra questa stessa necessità viene messa continuamente a tacere dalle nuove acquisizioni della psicologia, dell'antropologia e della ricerca politologica »².

Se dunque i legami tra scienza politica ed etica si sono effettivamente tanto allentati, questa è la prima volta dopo quasi 2500 anni — tanti ne sono trascorsi da quando i greci scoprirono la politica — che in Occidente i massimi teorici di questa scienza sostengono che la prassi politica è di solito amorale e che, anzi, la politica non ha nulla a che fare con l'etica. Il sofista Trasimaco, condannando l'uso del concetto di giustizia come strumento di persuasione nella vita politica, è un antenato molto singolare dei moderni teorici della democrazia (benché essi, ovviamente, non lo accettino come tale)³. Una rapida rassegna (da Protagora e Platone fino alla teoria classica della democrazia basterebbe a far saltare agli occhi quale sbalorditiva rivalutazione di antichi valori ci venga oggi proposta.

Inoltre è falso che la psicologia, l'antropologia, la sociologia o la scienza politica forniscano pezze d'appoggio a questo nuovo modo di intendere certi rapporti. È certamente vero che queste discipline moderne hanno ampliato le nostre conoscenze sulla varietà e sui limiti delle alternative, sulla complessità delle reazioni individuali e di gruppo a situazioni e idee; ma io non conosco una sola

² J. H. Shklar, *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton 1957, p. 272.

³ Cfr. MacIntyre, *op. cit.*, p. 278.

« conoscenza » che possa legittimamente condurre alla conclusione che, per la prima volta nella storia, dobbiamo mettere a tacere la necessità di trattare la politica sul piano della morale; né una sola « conoscenza » che ci vieti di giudicare una certa linea d'azione migliore di un'altra, non soltanto sotto l'aspetto tecnico o tattico ma anche dal punto di vista morale, cioè in termini di obiettivi più o meno desiderabili. Insistere su una scienza sociale o politica « libera da valutazioni morali » finisce in pratica per imporre « il più estremo dei giudizi morali »⁴.

Ancora una volta vorrei ricorrere a un dettagliato *excursus* di natura storica, questa volta nel campo della politica estera, esaminando in particolare la guerra, cioè l'attività più complessa di quel settore. Non è mai esistita una guerra che abbia raccolto un consenso unanime sulla propria utilità o dannosità rispetto all'interesse nazionale. In base a questo criterio, la maggior parte di noi giudicherebbe negativamente le guerre di Luigi XIV e positivamente quella contro la Germania nazista, ma non ci vuole molto a ricordare che non tutti dividevano queste opinioni. Comunque le guerre di Luigi XIV non riguardano affatto il nostro problema, così come non lo riguardano quelle degli imperatori romani: né le une né le altre sono in grado di chiarire il rapporto tra democrazia e interesse nazionale. Sono invece illuminanti a questo proposito le guerre combattute da Atene. L'Atene classica fu coinvolta in tre grandi guerre, ciascuna delle quali costituì uno spartiacque nella sua storia. La prima fu la resistenza alle due invasioni persiane della Grecia, nel 490 e nel 480 a. C. La seconda fu la guerra del Peloponneso contro una coalizione guidata da Sparta, che ebbe inizio nel 431 a. C. e si trascinò fino al 404, quando Ate-

⁴ *Ibidem*.

ne, sconfitta, fu costretta a liquidare il suo impero. La terza, contro Filippo il Macedone, comportò un'azione diplomatica la cui portata fu pari al peso dei combattimenti effettivi, mentre l'unica battaglia decisiva fu quella di Cheronea, nel 338 a. C., che segnò praticamente la fine dell'Atene classica e democratica.

Le guerre persiane, tuttavia, furono determinate dall'invasione di una potenza non greca, quindi penso che possano dirci meno sull'argomento dell'interesse nazionale; passo perciò direttamente alla guerra del Peloponneso. Un conflitto tanto lungo, difficile e costoso, rispondeva davvero all'interesse nazionale di Atene? Le sue cause immediate sono controverse — soltanto negli ultimi dodici anni sono stati pubblicati due grossi volumi sull'argomento⁵ — ma nessuno nega ormai che la spiegazione più profonda e « di lungo termine » stia nell'imperialismo ateniese e che, anche se forse gli ateniesi non volevano la guerra, non ne restarono però sorpresi e non furono disposti a modificare la loro politica imperialista per evitarla.

— Nel 479 a. C., quando i persiani invasori furono cacciati dalla Grecia per la seconda volta, una terza spedizione appariva probabile in un futuro non molto lontano. Perciò fu rapidamente costituita una lega di stati marittimi greci che aveva lo scopo di espellere i persiani dall'Egeo. Nel giro di sei anni, sotto la guida di Atene, la lega conseguì il suo obiettivo; poi, come era prevedibile, si verificarono tendenze centrifughe. Gli ateniesi reagirono con la forza: non fu consentito ad alcuno stato di ritirarsi e altri stati furono associati, la lega ben presto perdette il suo carattere volontario e divenne un impero di stati

⁵ G. E. M. de S. te Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londra 1972; D. Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca-Londra 1969.

soggetti al pagamento di un tributo e al crescente intervento ateniese non solo in politica estera ma anche negli affari interni, se questi apparivano contrastanti con gli interessi di Atene. Non è difficile elencare i benefici materiali che Atene ricavava da questa situazione: un reddito annuo, costituito dalle entrate dell'impero, abbastanza superiore al reddito pubblico totale proveniente dalle fonti interne, la flotta più potente dell'Egeo e forse dell'intero mondo mediterraneo, la sicurezza per i vitali approvvigionamenti di grano (che veniva importato via mare), e inoltre tutta quella serie di vantaggi minori di cui gode sempre uno stato imperiale di successo.

Tuttavia l'esperienza moderna ha dimostrato che il bilancio meramente finanziario di un impero non è che un punto di partenza per uno studio analitico. Quali interessi favorivano la creazione e il mantenimento dell'impero ateniese? In altre parole, come venivano distribuiti i proventi dell'impero? ⁶

Sono necessarie alcune considerazioni preliminari prima di rispondere a questa domanda. In quell'epoca la principale forza di combattimento degli eserciti greci era il corpo degli opliti, una milizia cittadina di fanti corazzati che combattevano in formazioni compatte. Gli opliti avevano l'obbligo di equipaggiarsi a proprie spese, e nel periodo in cui prestavano servizio ricevevano soltanto una modesta retribuzione giornaliera ⁷. Perciò venivano reclutati tra il settore più ricco della popolazione. La marina, invece, era un corpo professionale di rematori in servizio

⁶ Per un'analisi più completa cfr. il mio *The Fifth-Century Athenian Empire: A Balance Sheet*, in « Imperialism in the Ancient World », a cura di P. D. A. Garnsey e C. R. Whittaker, Cambridge 1978, pp. 103-26.

⁷ W. K. Pritchett, *Ancient Greek Military Practices*, parte I. « University of California Publications Classical Studies », VII, 1971, capp. 1-2.

permanente (con un ristretto numero di ufficiali). Durante il periodo imperiale Atene mantenne una flotta permanente di almeno cento triremi, oltre a duecento altre unità dello stesso tipo che sostavano in bacino di carenaggio, pronte a entrare in servizio appena fosse stato necessario⁸. I rematori erano arruolati tra la parte più povera della popolazione; quindi c'era una ripartizione netta e significativa, i ricchi nell'esercito e i poveri nella flotta.

Il sistema fiscale, diversamente dal nostro, funzionava in maniera analoga. In linea di principio gli stati greci ritenevano che le tasse dirette, sia sulla proprietà sia sul reddito, fossero tiranniche, e le evitarono sempre tranne che in guerra, in situazioni d'emergenza, quando ricorrevano a occasionali tributi sul capitale dai quali, almeno ad Atene, erano esonerati tutti coloro che avevano una condizione inferiore agli opliti. Il normale reddito dello stato proveniva dalle proprietà statali — fattorie, miniere e case date in affitto — da spese e multe giudiziarie, e da tasse indirette, come i diritti portuali. Questo reddito veniva sostanzialmente integrato con quelle che i greci chiamavano « liturgie », cioè contributi obbligatori che non venivano pagati come tasse ma mediante la diretta esecuzione di alcuni doveri di pubblica utilità, per esempio fornendo i cori per le feste religiose o equipaggiando e mantenendo le unità da guerra, le triremi. Sebbene non sia possibile fornire una cifra globale, è certo che le liturgie ad Atene costituivano un pesante onere finanziario. Nel IV secolo a. C. le sole feste religiose esigevano un minimo di 97 incarichi liturgici annui⁹. Anche in questo

⁸ D. Blackman, *The Athenian Navy and Allied Naval Contributions in the Pentecontaetia*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 10, 1969, pp. 179-216.

⁹ J. K. Davies, *Demosthenes on Liturgies: A Note*, in « Jour-

caso la parte più povera della popolazione era esonerata.

Riassumendo, in Grecia (e non soltanto ad Atene) la regola era che il ricco si accollava sia il costo del governo, che includeva le cospicue spese dei pubblici culti, sia gran parte del peso effettivo del combattimento in guerra. E ora ritorniamo alla domanda, a quali interessi servivano la creazione e il mantenimento dell'impero? Per quanto riguarda gli interessi materiali, la risposta è, in breve, che le classi più povere ne beneficiavano direttamente, visibilmente e sostanzialmente. Per migliaia di uomini che remavano nella flotta, esso offriva una fonte di sostentamento modesto ma non molto inferiore al guadagno dell'artigiano o del bottegaio medio, e forse ancora più prezioso per uomini, come i figli dei contadini, che potevano aggiungere la propria paga al reddito familiare. A moltissimi altri, forse 10.000 durante il periodo imperiale, vennero assegnate terre confiscate a sudditi ribelli, e contemporaneamente fu consentito di conservare la cittadinanza ateniese. Il dominio dei mari contribuiva a garantire a prezzi ragionevoli adeguati rifornimenti di grano, base dell'alimentazione greca, e ciò era di importanza vitale per una comunità la cui produzione nazionale non poteva soddisfare che una frazione del fabbisogno. Inoltre c'erano possibilità di guadagno per particolari settori della popolazione attiva, come ad esempio i carpentieri; ma non è necessario che mi addentri oltre in questi particolari.

Ciò che sorprende è che i profitti che maturavano a favore dei cittadini più ricchi erano assai meno evidenti. Dato il carattere dell'economia greca, mancavano tutti quei moderni aspetti dell'imperialismo che vanno dall'op-

nal of Hellenic Studies », 87, 1967, pp. 33-40. Sulle conseguenze sociali e psicologiche, si veda A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Londra-New York 1972, pp. 121-6 (e alle pp. 60-2 sugli opliti e la ricchezza).

portunità di investire proficuamente i capitali eccedenti a quella di accedere alle materie prime prodotte da manodopera di basso costo. Non esistevano imprenditori ateniesi che sfruttassero piantagioni di tè o di cotone, miniere di diamanti o d'oro, o che costruissero nei territori soggetti ferrovie o impianti per la tessitura della juta. In qualche modo alcuni ateniesi delle classi superiori riuscirono ad acquistare proprietà terriere all'estero. L'impero, inoltre, espandeva la vita commerciale di Atene e quelle che chiameremmo le esportazioni invisibili, grazie alla crescente presenza di stranieri in qualità di mercanti e di turisti; però gran parte del commercio era nelle mani di non cittadini, mentre solo chi aveva cittadinanza partecipava alle decisioni politiche; e in questo contesto è chiaro che nessuno scrittore antico espresse considerazioni di natura commerciale.

Perciò siamo costretti ad andare alla ricerca dei vantaggi invisibili o almeno non misurabili. Uno di essi era certamente la possibilità di intraprendere costose e imponenti opere pubbliche — come il grande complesso edilizio sull'Acropoli — facendone sostenere l'onere per la maggior parte ai suoi sudditi, cioè senza gravare ulteriormente i cittadini più ricchi già cospicuamente impegnati dalla spesa delle liturgie. Il secondo vantaggio era il fascino del potere in quanto tale, difficilmente valutabile perché non finanziario, ma reale pure nel suo carattere psicologico e impalpabile.

E non è tutto. Il fatto più notevole, è che per quasi due secoli Atene non conobbe guerre civili, se si eccettuano due episodi accaduti durante la guerra del Peloponneso; né conobbe quel tradizionale sintomo precursore delle lotte intestine che è la richiesta della soppressione dei debiti e della redistribuzione delle terre. La spiegazione, penso, sta nel fatto che durante tutto il lungo pe-

riodo della piena applicazione del sistema democratico ci fu un'ampia distribuzione di fondi pubblici, sia nella marina sia come retribuzione ai membri delle giurie popolari, ai detentori di cariche pubbliche e ai membri del Consiglio, sia ancora nell'ambito del programma, relativamente vasto, di colonizzazione dei territori soggetti. Probabilmente per molti questo non fu altro che un reddito complementare, insufficiente alle proprie necessità, ma il suo effetto corroborante bastò a liberare Atene dalla malattia cronica delle popolazioni greche, la guerra civile.

Per finire, vorrei sottolineare che la normale retribuzione della maggior parte delle cariche pubbliche non è attestata in nessun'altra città greca. Anche a questo proposito credo che la spiegazione vada cercata nel fatto che nessun'altra città disponeva di grandi risorse imperiali; neppure quelle che adottarono o ristrutturarono la democrazia direttamente sul modello ateniese, poterono giungere al punto di retribuire i poveri per quella partecipazione attiva che spettava loro di diritto. Possiamo quindi ragionevolmente supporre che nelle altre città la misura effettiva della partecipazione fosse assai minore che ad Atene e che a quelle democrazie mancasse proprio l'aspetto educativo su cui invece la teoria classica poneva l'accento.

Tutto questo mio discorso tende a dimostrare che senza l'impero ateniese non ci sarebbe stato neanche il compiuto sistema democratico della seconda metà del V secolo a. C. Considerato l'onere finanziario e militare da cui erano gravati i cittadini ricchi, non appare poi tanto strano che costoro reclamassero il diritto di governare mediante una qualche forma di costituzione oligarchica. Invece, nonostante ciò, a partire più o meno dalla metà del VI secolo a. C., nelle comunità greche cominciarono ad apparire l'una dopo l'altra delle forme di governo democratiche, cioè di sistemi di compromesso che concedevano al povero una certa partecipazione, in particolare il

diritto di eleggere i funzionari, pur riservando ai ricchi il maggior peso nel processo decisionale. Atene, alla fine, trasferì quel peso altrove; da allora in poi la sua unica caratteristica esclusiva fu l'impero, un impero basato essenzialmente sulla flotta e quindi sulle classi inferiori che alla flotta fornivano la manodopera. Per questo sostengo che l'impero fu una condizione imperativa della democrazia di tipo ateniese. Poi, quando alla fine del V secolo a. C. l'impero fu distrutto, il sistema era ormai radicato tanto profondamente che nessuno osò sostituirlo, per quanto difficile fosse nel IV secolo reperire i fondi necessari al suo mantenimento.

Non tutti gli storici moderni concordano con questa analisi, ma non credo che un greco di allora avesse dubbi sull'intima connessione tra democrazia e impero. « Quelli che muovono le navi — scrisse il libellista oligarchico del V secolo già citato più sopra (Pseudo-Senofonte, *Costituzione di Atene*, 1.2) — sono coloro che hanno reso forte lo stato ». Che questa fosse una critica negativa, e non una semplice constatazione, risulta chiaramente dall'intero libello che contiene anche questa notazione più frivola e chiaramente ironica (1.13): « Il popolo comune chiede di essere pagato per cantare, correre, danzare e navigare sulle navi, per potere avere denaro e perché i ricchi diventino più poveri ».

— Il nostro libellista non condannava l'impero ma il sistema democratico ateniese che su di esso si fondava. Ho già descritto come nell'antichità la politica di dominio fosse totalmente scoperta. Di conseguenza mancava all'impero un alibi, o meglio una giustificazione ideologica. Secondo Tuciddide (II 41.3), Pericle disse con orgoglio agli ateniesi: « nessun [nostro] suddito può lamentarsi di essere dominato da un popolo indegno ». Questa frase è quanto di più simile a una dichiarazione ideologica sia possibile reperire, almeno in base alla mia esperienza, nelle fonti

sull'impero o sulla guerra del Peloponneso, e devo ammettere che non è molto. Ci fu è vero un vasto dibattito di ordine tattico, ma questo è un altro discorso. Non molti, forse, avrebbero avuto il coraggio di esprimersi con la brutale franchezza del sofista Trasimaco: « In politica, il vero dominatore considera i suoi soggetti esattamente come pecore, e giorno e notte non pensa ad altro che all'utile che può ricavare da essi a proprio vantaggio » (Platone, *Repubblica*, 343B); ma non furono molti neppure quelli che, parlando di politica estera espressero l'opinione opposta, cioè che non dovrebbero esserci né dominatori né dominati. Ancora un passo, e quella società che accettava universalmente l'esistenza della schiavitù al suo interno, avrebbe accettato anche di avere sudditi all'estero, ai quali non a caso, del resto, applicò talvolta, metaforicamente, l'appellativo di schiavi¹⁰.

L'assenza di ideologia comportò altri due aspetti negativi. Raramente i fatti venivano presentati in forte contrasto l'uno rispetto all'altro, il bianco e il nero erano molto più sfumati di oggi e non capitava spesso che qualche antenato di Galaad guidasse le forze della luce contro i barbari che infilzavano i neonati con la punta delle baionette. Il successo o la sconfitta nel gioco del potere erano una conseguenza delle circostanze, nelle quali la maggiore abilità e autodisciplina era certamente un fattore da non sottovalutare, ma si sentiva ben poco la necessità di arrivare fino al confronto estremo di due posizioni morali e alla denigrazione dell'avversario che sono invece elementi intrinseci alla giustificazione di natura ideologica; né vi erano tracce evidenti di quella che nel linguaggio hegeliano viene chiamata la reificazione dello

¹⁰ Cfr. R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford 1972, cap. 21, « Fifth-Century Judgements ».

stato, e, conseguentemente, di motivazioni basate sulla Staatsräson, la ragion di stato.

— « La *Staatsräson* — scrisse Meinecke nell'introduzione della sua classica opera sulla storia del concetto di ragion di stato, pubblicata nel 1924 — è il principio fondamentale della condotta nazionale, la prima legge dell'azione dello stato. Dice allo statista quello che deve fare per preservare la salute e la forza dello stato. Lo stato è una struttura organica il cui pieno potere può essere mantenuto soltanto consentendo in qualche modo alla *Staatsräson* di continuare a svilupparsi; essa indica sia la via che la meta di tale sviluppo, due cose che lo stato non potrà scegliere a caso... La "razionalità" statale consiste nella comprensione da parte dello stato di se stesso e del mondo che lo circonda, e nel derivare i principi della propria azione da questa comprensione... Per ciascuno stato in ciascun momento particolare esiste una sola linea di azione ideale, una sola *Staatsräson* ideale. Discernerla è la bruciante preoccupazione sia dello statista che agisce sia dello storico che osserva »¹¹.

Questo è il linguaggio dell'idealismo tedesco, ma il concetto di *Staatsräson* ha avuto anche altrove una notevole popolarità; bastino per tutti i frequenti richiami fatti a suo tempo dal presidente de Gaulle ai doveri di una « grande nazione ». Non così tra gli antichi greci. Affermando (*Politica*, 1253a19-20) che la polis (città-stato) è anteriore all'individuo, nel contesto della sua teleologia Aristotele voleva appunto significare che l'uomo è per natura destinato a vivere nella polis, la forma più alta di *koinônia*, di comunità, che è il fine o la meta dell'uomo se egli realizza completamente il potenziale della sua natura. Quando Aristotele giudicava i meriti di un governo

¹¹ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, a cura di W. Hofer, Monaco 1962, p. 1.

a seconda che questo governasse o meno, nell'interesse dell'intera comunità, i suoi criteri non avevano nulla in comune con le argomentazioni moderne, basate sulla ragion di stato. Egli giudicava lo stato secondo criteri di giustizia e di vita buona, mentre la ragion di stato accetta la forma di stato esistente come la suprema autorità politica e perfino morale; essa, inoltre, non giudica in base a criteri morali, ma secondo una metafora biologica: organismo, salute, forza, sviluppo. Non è strano, quindi, che Meinecke abbia definito Bismarck « il maestro della moderna *Staatsräson* »¹²; la scuola che a lui fa capo identifica spesso lo stato con l'élite¹³.

Ma se gli ateniesi comuni, i governanti al pari dei governati, sostenevano lo stesso l'impero in base a considerazioni di ordine materiale e, pur senza il sostegno mistico della *Staatsräson*, sorge spontanea la domanda: che cosa resta a questo punto del proclamato legame con cui i greci avrebbero associato la politica all'etica? Se vogliamo giudicare il comportamento imperiale ateniese soltanto alla luce del loro codice, la risposta è che un sistema morale che ammette la schiavitù non è incrinato dalla soggezione imperiale di altri stati. Il concetto greco di « libertà » non andava oltre i limiti ristretti della comunità; la libertà dei suoi membri non comportava né libertà giuridica (civile) per tutti gli altri residenti nell'ambito della comunità stessa né libertà politica per i membri di altre comunità dominate¹⁴.

¹² Ivi, p. 511, n. 1.

¹³ Il medesimo commento vale per il « realismo politico »: « In mancanza di un commento più preciso, perde ogni contenuto pratico e diventa una semplice parola d'ordine militare »; Kolakowski, *op. cit.*, p. 108.

¹⁴ M. I. Finley, *The Freedom of the Citizen in the Greek World*, in « *Economy and Society in Ancient Greece* », London 1981, cap. 5.

7

Gli ateniesi favorirono, e talvolta perfino imposero regimi democratici negli stati soggetti. Come accade in tutti i conflitti tra grandi potenze, gli stati minori di tutta l'area egea subirono pressioni perché si schierassero attivamente da una parte o dall'altra, e ciò ebbe ripercussioni sulle loro strutture e sulle tensioni politiche interne¹⁵. Indubbiamente non era assente nella prassi ateniese un elemento di intimo convincimento politico o almeno sentimentale, ma è chiaro che la molla fondamentale del loro agire era di natura tattica, la versione greca del romano *divide et impera*. Avevano imparato che le classi inferiori di quelle comunità, che spesso erano numericamente ristrette e non sempre tanto forti da riuscire a battere le oligarchie locali, potevano preferire di far parte dell'impero ateniese, assoggettandosi ad esso in cambio dell'appoggio offerto da Atene alla democrazia, anziché essere politicamente indipendenti ma privi di libertà democratica in patria¹⁶. Se, com'era probabile, l'onere del tributo che bisognava versare ad Atene pesava sui cittadini più facoltosi, in termini materiali il « prezzo » della soggezione pagato dal *demos* era bassissimo. E mi sia concesso di aggiungere che nel complesso questa politica fu molto vantaggiosa per Atene, poiché le permise di conservare più o meno fino al termine della guerra del Peloponneso l'appoggio e anche la collaborazione militare di molti degli stati soggetti.

— E allora come potrà l'osservatore — non quello direttamente interessato che non crede né nella reificazione mistica dello stato né negli Assoluti, ma l'osservatore « ideale » che si stacca dalla propria morale e dai propri

¹⁵ Cfr. per es. I. A. S. Bruce, *The Corcyrean Civil War of 427 B. C.*, in « Phoenix », 25, 1971, pp. 108-17.

¹⁶ Cfr. de S.te Croix, *op. cit.*, pp. 34-42; Id., *The Character of the Athenian Empire*, in « Historia », 3, 1954, pp. 1-41.

valori — determinare se un'azione politica passata o presente ha servito o meno l'interesse nazionale? A mio avviso egli dovrebbe partire dal luogo comune che tutte le società politiche, e certamente tutte le società democratiche che conosciamo, sono state sempre composte da una pluralità di gruppi d'interesse, etnici, religiosi, regionali, economici, di categoria, di partito e di fazione. Questi gruppi possono divergere nettamente su qualunque linea di azione proposta, sia riguardo alla tattica sia, il che è più importante, riguardo agli obiettivi. E quando, come spesso accade se sono in ballo problemi di importanza vitale, uno o tutti questi gruppi devono affrontare un conflitto tra i rispettivi obiettivi, la decisione diventa estremamente difficile.

Un'invasione straniera è l'evento che mette più brutalmente in evidenza questa situazione. Dobbiamo ricordare che i *quislings*, i collaborazionisti, non erano tutti individui anormali o agenti pagati; alcuni rappresentavano gruppi di interesse che avevano concluso o che il prezzo della resistenza era maggiore per la propria categoria di qualunque costo preventivabile per la resa o che era preferibile l'occupazione nemica a una situazione interna indesiderata. Gli stati greci che — confortati dall'approvazione dell'oracolo di Delfi — si rifiutarono di combattere contro i persiani agli inizi del V secolo a. C. costituiscono, in circostanze diverse ma che presentano numerose analogie con situazioni successive, uno dei primi esempi dell'atteggiamento cui abbiamo accennato. Per fare un altro esempio, attinto anch'esso alla storia greca, quei settori della popolazione ateniese che si rifiutarono ostinatamente, finché non fu troppo tardi, di valutare i rischi della crescente potenza di Filippo il Macedone, padre di Alessandro Magno, non rinunciavano coscientemente, almeno non tutti, all'indipendenza e alla libertà di Atene; più semplicemente si cullavano in una serie di valutazioni

che li portavano a non intendere la minaccia cui valutazioni opposte li mettevano invece di fronte. Non è difficile trovare paralleli più recenti.

La struttura dei gruppi di interesse della società greca, cioè della società politica greca (l'insieme dei cittadini), era relativamente semplice. Tra essi non esistevano divisioni etniche o religiose né partiti politici istituzionalizzati con precisi interessi da difendere. C'era invece la possibilità di divergenze tra gli interessi di settori diversi, tra città e campagna ad esempio, e soprattutto c'erano le divisioni tra ricchi e poveri. Devo precisare che nel caso della Grecia termini come « classe sociale » o « classe economica » sono oltremodo equivoci. Quella era una società composta in maggioranza da proprietari terrieri, che variavano dai contadini con piccole proprietà di uno o due ettari al massimo, appena sufficienti per vivere, ai proprietari di latifondi, da cui si ricavano rendite cospicue; una società nella quale il commercio e la produzione venivano prevalentemente condotti su base familiare il cui reddito raggiungeva anche qui livelli minimi, fatta eccezione di un piccolo numero di aziende o di imprese commerciali di dimensioni maggiori che utilizzavano manodopera servile; una società infine alla quale non sono applicabili alcuni concetti moderni come quelli di « capitale », « politica degli investimenti » e « credito ». Perciò continuerò a usare il linguaggio degli stessi commentatori greci e parlerò semplicemente di ricchi e poveri ¹⁷.

Abbiamo visto come ad Atene questi due settori della cittadinanza dessero entrambi il loro appoggio all'impero, sebbene per interessi divergenti e talora in con-

¹⁷ Ho trattato particolareggiatamente questo punto nel mio libro *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1977², cap. II.

flitto, e come tranne che per una minoranza di inflessibili oppositori, si fosse raggiunto un sufficiente consenso sulla necessità di un pieno sviluppo democratico, nei modi e con i limiti cui abbiamo accennato. Abbiamo anche visto che la decisione di impegnarsi nella guerra del Peloponneso fu presa dall'Assemblea, la quale — e di questo non abbiamo motivo di dubitare — rappresentava un'equa campionatura dell'intera cittadinanza. Del resto, quando nel corso della guerra si varò l'audace iniziativa strategica di invadere la Sicilia, lo stesso Tucidide elimina ogni possibile dubbio. Può darsi che, in base a una valutazione personale, egli abbia posto l'accento sul timore che impediva alla minoranza di parlare o perfino di votare, ma possiamo legittimamente ribadire che comunque egli parlava di una *piccola* minoranza.

Quindi, per quanto riguarda la meccanica del processo decisionale, il fatto che Atene abbia raccolto la sfida lanciata da Sparta e sia scesa in campo durante la guerra del Peloponneso può essere considerato in armonia con l'interesse nazionale. Tutti i principali gruppi d'interesse della società parteciparono attivamente tanto alle discussioni preliminari quanto alla decisione finale. Ciò non completa peraltro l'analisi: dobbiamo anche esaminare se l'interesse nazionale fosse stato valutato correttamente. Ma anzitutto devo sottolineare che io non sto esprimendo un giudizio sulle valutazioni che indussero gli ateniesi a determinare l'interesse nazionale in un modo piuttosto che in un altro, né tantomeno che approvo la schiavitù quando sostengo che la schiavitù e il meglio della cultura greca sono indissolubilmente intrecciati.

Questa sorta di « relativismo morale » (come talvolta viene scorrettamente chiamato) può dare fastidio, ma è la lezione più corretta che si possa ricavare dalle « acquisizioni della psicologia, dell'antropologia e della ricerca

politologica ». Ciò che esse ci hanno insegnato non è tanto che dobbiamo soffocare l'impulso a valutare la politica nostra (o di chiunque altro) sul piano morale, quanto che dobbiamo riconoscere che altre società possono agire, e hanno agito, *in buona fede* su un piano morale diverso o addirittura incompatibile col nostro. L'interpretazione storica non coincide con il giudizio morale. Chi ha una fede mistica in uno stato « organico » o crede in qualche Assoluto, platonico o di altro genere, dispone di un unico criterio per misurare tutte le azioni politiche, passate, presenti e future. Ma in tal caso qualunque analisi storica diventa inutile. Su questo Platone fu irriducibile: tutti gli stati esistenti, affermò ripetutamente, sono irrimediabilmente imperfetti; lo stato giusto, lo stato ideale, sarà governato da re-filosofi che attingono alle Forme ideali e non già in base a uno studio delle società storiche.

Neppure una società pluralistica può accogliere automaticamente dei criteri di valutazione di ordine puramente etico; la morale e l'interesse non sono nettamente separabili. In una parte di una recente opera sugli Stati Uniti e sull'assetto del mondo, scritta da un esperto di chiara fama, parte che è intitolata *Qual è l'interesse nazionale americano?* leggiamo quanto segue:

Tranne che nei circoli di estrema destra, non è più di moda attribuire valori unici e qualità speciali agli Stati Uniti, al loro stile politico, al modo di vivere pubblico e privato. Le qualità speciali che talvolta vengono ammesse sono più spesso oggetto di derisione che di lode. E tuttavia tali valori *ci sono*, ed esigono di essere protetti in un mondo dai cambiamenti rapidi e senza precedenti... [La loro] formulazione costituisce l'essenza della mia definizione dell'interesse nazionale... un interesse che a me sembra sia morale che realizzabile... Quali sono questi valori? Davanti a burocrazie governative e private che diventano sempre più potenti e che pre-

sto saranno rafforzate dall'elaborazione automatica dei dati, desidero conservare alla libertà individuale un grande spazio rispetto alla manipolazione dei governi, delle grandi società, dei sindacati, dei partiti politici, delle associazioni, delle chiese suburbane, e dei calcolatori elettronici. Davanti alla crescente capacità di controllare ogni forma di vita mediante armi o droghe desidero affermare la necessità del massimo rispetto per la vita stessa¹⁸.

La libertà individuale dalla manipolazione e il massimo rispetto della vita umana sono valori indiscutibili, ma che poi costituiscano un'adeguata definizione operativa dell'interesse nazionale, sulla cui base costruire una politica estera, mi sembra alquanto improbabile. La maggior parte di noi ammetterebbe senza difficoltà che dai tempi dell'antica Atene sono stati compiuti significativi progressi morali: la schiavitù è stata abolita; quasi nessuno mette in discussione il principio del governo popolare, cioè della democrazia; nessun capo politico democratico parlerebbe pubblicamente dell'impero usando il linguaggio di Pericle e il progresso materiale ha reso superfluo, almeno in via teorica, fondare il proprio benessere materiale e politico sul sacrificio degli stati soggetti. Tuttavia la duplice aporia insita nel concetto di interesse nazionale — individuarlo e definirlo per un verso, e per altro verso attuarlo praticamente — non sembra essere stata realmente superata. Né può essere invocato, in nome della tesi contraria, il fatto che i capi politici affermino costantemente di agire, al contrario dei loro avversari, nell'interesse nazionale. Lo hanno fatto durante tutto il corso della storia, e sono felice di credere nella « sincerità » loro, in quella dei loro sostenitori e anche dei loro oppositori. Ma il dibattito di solito è condotto in ma-

¹⁸ E. B. Haas, *Tangle of Hopes*, Englewood Cliffs (N. J.), 1969, pp. 234-5.

niera retorica e mira più alla persuasione che alla dimostrazione, e quindi non prova la verità di ciò che si afferma, così come non la provano i successi e le sconfitte elettorali.

Scrivendo sul funzionamento attuale della burocrazia nelle democrazie occidentali, Henry Kissinger ha detto: « L'enorme valore attribuito alla dialettica trasforma il processo decisionale in una serie di compromessi tra interessi particolari con un procedimento ben più idoneo alla politica interna che alla politica estera »¹⁹. Il giudizio che traspare dalle parole di Kissinger è chiaramente negativo, ma molti altri politologi, pur essendo d'accordo con la sua descrizione del fenomeno, ne darebbero una valutazione positiva e riterrebbero che esso corrisponda esattamente a ciò che il procedimento democratico dovrebbe essere. Ma quali sono questi interessi particolari? Fino a che punto la dialettica può penetrare all'interno della serie di interessi che compongono la società per raggiungere efficacemente coloro che prendono le decisioni? Che cosa succede se un compromesso concede a un dato interesse molto di più che all'interesse opposto?

Dietro la parola « compromesso » c'è in realtà un modello matematico che mi sembra del tutto inapplicabile ai problemi sociali. Ciò risulta evidente nel campo della politica estera: la Gran Bretagna dovette affrontare la decisione di entrare o non entrare nel Mercato Comune e la scelta era tra un sì e un no; non c'era una via di mezzo, e alcuni « compensi » — quali la concessione da parte del Mercato Comune di una proroga di dieci anni prima dell'abolizione del trattamento preferenziale per i montoni e la lana della Nuova Zelanda — hanno soltanto il valore di piccole concessioni agli av-

¹⁹ Kissinger, *art. cit.*, p. 516

versari del Mercato Comune. Il fatto sostanziale è che un gruppo di interesse ha riportato la vittoria su un altro, e basta. Analogamente, tornando agli ateniesi, o essi invadevano la Sicilia o non la invadevano; qualunque « compromesso » significativo è impensabile.

Al concetto di compromesso tra interessi particolari se ne accompagna un altro, più generico: il consenso. In un saggio pubblicato nel 1961, P. H. Partridge diceva: « nei dibattiti di un certo rilievo sui diritti o sulle libertà... si tende sempre meno a sollevare problemi di carattere molto generale... Non è forse convinzione addirittura universale che le continue innovazioni tecnologiche ed economiche, l'ininterrotta espansione delle risorse, il livello continuamente crescente del " benessere materiale " sono i principali obiettivi dell'azione politica e della vita sociale, e anche i principali criteri per giudicare il successo e la validità di un sistema sociale?... Questi sono i criteri interni al sistema che rendono priva di interesse e inefficace qualunque filosofia sociale alternativa »²⁰.

La posizione espressa da Partridge fa sorgere numerose difficoltà. La prima è se sia sufficiente o no fermarsi a simili « problemi generali ». Aver fede nelle continue innovazioni tecnologiche ed economiche, ecc. ecc. non mi sembra molto più utile sul piano operativo dell'aver fede nella possibilità di rivendicare una libertà individuale dalla manipolazione. Anche senza una « filosofia sociale

²⁰ *Op. cit.*, pp. 222-3. Cfr.: « Nel mondo occidentale... c'è oggi un certo *accordo tra gli intellettuali* a proposito dei problemi politici: si accetta la società del benessere; si auspicano la decentralizzazione del potere e un sistema di economia mista e di pluralismo politico. In questo senso è tramontata l'era ideologica »; D. Bell, *The End of Ideology*, New York-Londra 1965, pp. 402-3. Le parole in corsivo sono molto importanti ai fini della discussione che segue.

alternativa » esiste lo spazio per un conflitto ben definito sulle prassi che meglio promuoveranno le continue innovazioni tecnologiche ed economiche e una crescita costante del livello del benessere materiale. Il problema dell'inquinamento ne offre prove sufficienti, purché sia esteso, al di là degli atti individuali di abnegazione (la limitazione della propria dieta ai « cibi organici » tanto per fare un esempio), a più dure esigenze politiche che minaccerebbero gli attuali calcoli di profitto delle grandi società.

Una difficoltà più seria emerge da una nota che Partridge ha prudentemente aggiunto alle sue osservazioni: « Naturalmente è possibile che il consenso politico e morale possa essere più superficiale di quanto sembra e che nei terreni sociali più bassi possano nascere e maturare conflitti o frustrazioni che la maggior parte di noi non ha la sensibilità di percepire ». Fuori dell'agreste metafora, potremmo esprimere lo stesso concetto dicendo che è possibile che il consenso sia soltanto illusorio e che « consistenti valori societari » si riscontrino soltanto in quel ristretto settore della popolazione che « si spartisce effettivamente il potere sociale »²¹.

Così un importante studio sulle convinzioni politiche degli elettori americani nel periodo della campagna presidenziale del 1964 rivelò « non solo una separazione, ma addirittura un contrasto tra i loro atteggiamenti verso i programmi e le operazioni pratiche del governo da una parte, e le loro ideologie e i loro concetti astratti sul governo e sulla società dall'altra »²²; tra risposte a do-

²¹ M. Mann, *The Social Cohesion of Liberal Democracy*, in « American Sociological Review », 35, 1970, pp. 423-39, in particolare p. 435 (vi si trova un'esauriente rassegna ragionata delle indagini più importanti degli ultimi vent'anni).

²² L. A. Free - H. Cantril, *The Political Beliefs of Americans*, New Brunswick 1967, p. 51.

mande come da una parte: « Il governo federale ha il compito di tentare di ridurre la disoccupazione? » e dall'altra: « Il governo ha ecceduto nel disciplinare gli affari e nell'intervenire nel sistema della libera iniziativa? » la discordanza è talmente netta che mentre il 65% del campione (di bianchi) fu classificato come completamente o prevalentemente liberale sul prospetto « operativo », la percentuale scese al 16% sul prospetto « ideologico »²³.

La madornale incongruenza delle risposte rispecchia una situazione d'ignoranza, di diseducazione politica, e di apatia; ma c'è anche qualcos'altro. Quando i problemi sul tappeto toccano interessi immediati, e perciò sono più facilmente percepibili, si riscontra una forte componente di alienazione politica; ad esempio, almeno negli Stati Uniti, l'emissione locale di obbligazioni provoca notoriamente una votazione massiccia, naturalmente negativa, specialmente tra i gruppi di condizione socio-economica inferiore; è un voto di protesta che non si riferisce necessariamente alla questione specifica ma è rivolto piuttosto contro l'intero « sistema » e contro « la mancanza di un potere civico istituzionalizzato » di cui quegli stessi gruppi soffrono²⁴.

Oggi non si può certamente negare l'esistenza di un consenso ideologico di una diffusa approvazione nei confronti delle astratte e generiche dichiarazioni di fede

²³ Ivi, p. 32; la tabella relativa a questi dati è ristampata in Mann, *art. cit.*, p. 435.

²⁴ W. E. Thompson-J. E. Horton, *Political Alienation as a Force in Political Action*, in « Social Forces », 38, 1959-60, pp. 190-5; cfr. Mann, *art. cit.*, p. 429 e tav. 3 a p. 433. S. M. Lipset-E. Raab, *The Politics of Unreason*, Londra 1971, sia nel loro resoconto (pp. 476-7) delle conclusioni di Free-Canril sia nelle proprie (pp. 508-15) tralasciano questo aspetto; non considerano mai la vera e propria impotenza politica come un possibile fattore nella creazione degli atteggiamenti 'estremisti'.

« democratica ». Tuttavia resta da chiedersi in quale misura la « soddisfazione simbolica » che questo atteggiamento sembra riflettere superi la profonda frustrazione, accuratamente registrata dalla diffusa *apatia politica*, che nasce da un senso di impotenza, di impossibilità di controbattere quei gruppi di interesse la cui voce predomina nelle decisioni di governo. « I costi del consenso sono pagati da coloro che ne sono esclusi »²⁵.

Agli antichi ateniesi non sarebbe stato facile tracciare quella linea netta tra il « noi », la gente comune, e il « loro », l'élite al governo, che tanto spesso è emersa dalle risposte dei nostri apatici contemporanei²⁶. Questa differenza di atteggiamento deriva non solo dalla fondamentale differenza tra democrazia a partecipazione diretta e democrazia rappresentativa o senza partecipazione, ma anche dalle diverse strutture dei gruppi di interesse nei due mondi che stiamo esaminando e dalla misura in cui i vari gruppi di interesse hanno la possibilità di agire sulle autorità alle quali competono le decisioni.

Infine c'è la questione se l'interesse nazionale (a prescindere dalla divergenza tra diversi interessi di cui ho discusso sopra) sia valutato correttamente o meno. Da un certo punto di vista, potrebbe bastare una semplice verifica pratica. Atene alla fine perdette la guerra del Peloponneso e con essa l'impero. Una considerazione del

²⁵ MacIntyre, *op. cit.*, p. 10.

²⁶ Per es. Thompson-Horton, *art. cit.*; McClosky, *art. cit.*, specialmente la tav. VII a p. 371. L'affermazione di K. J. Dover in *The Oxford Classical Dictionary*, 1970², p. 113, che il modo in cui Aristofane tratta gli uomini politici di Atene « non differisce dal modo in cui "noi" oggi ci beffiamo di "loro" » è stata confutata da de S.te Croix, *op. cit.*, pp. 359-62. Riformulando recentemente la stessa idea (« l'uomo medio contro l'autorità superiore », « l'individuo contro la società ») in *Aristophanic Comedy*, Londra-Berkeley 1972, pp. 31-41, Dover resta ancora lontano dalla verità.

genere, frutto di una prima e superficiale impressione, sembrerebbe avallare l'opinione che l'entrata in guerra nonostante la quasi unanimità con la quale fu raggiunta la decisione, non corrispondeva all'interesse nazionale. Ma naturalmente la discussione non può essere liquidata con tanta semplicità; si dovrebbe almeno cercare di valutare quali conseguenze sarebbero derivate ad Atene se si fosse rifiutata di combattere contro la coalizione spartana. Ora, data la natura del problema, la discussione può essere soltanto di ordine storico; non può assolutamente essere fatta dagli stessi protagonisti al momento di prendere una decisione (almeno per un certo periodo, finché cioè agiscono conseguentemente alla decisione presa). Pur se su un piano diverso, va messo sulla bilancia anche il possibile conflitto tra interessi a breve e a lungo termine: tra gli interessi a breve termine soddisfatti dall'alto grado di occupazione nell'industria aeronautica supersonica e le conseguenze a lungo termine che, a quanto si obietta, potrebbero ripercuotersi negativamente anche sui lavoratori di quell'industria.

Quest'ultimo punto è sviluppato fino alle sue estreme conseguenze dai marxisti, che usano il termine « ideologia » per indicare una falsa coscienza, una falsa convinzione al servizio di interessi di classe. Una delle discussioni più approfondite di questo problema si legge nell'opera di Antonio Gramsci, la cui idea centrale può essere espressa succintamente con le parole di Eugène Genovese: « Una funzione essenziale dell'ideologia della classe dominante è di presentare a se stessa e a quelli che domina una coerente visione del mondo, abbastanza flessibile, comprensiva e mediatrice da convincere le classi subordinate della legittimità della sua egemonia. Se questa ideologia non fosse altro che un riflesso di interessi economici immediati sarebbe del tutto inutile, poiché l'ipocrisia e l'avidità di classe si rivelerebbero ben

presto anche al più abietto di quanti le sono soggetti »²⁷. Uno degli esempi più immediati è il noto ragionamento marxista secondo cui l'imperialismo e il colonialismo sono contrari agli interessi della classe lavoratrice nonostante i vantaggi materiali immediati di cui potrebbero usufruire i lavoratori del paese dominante.

Nell'antica Grecia, dove si sfruttavano apertamente sia gli schiavi che i sudditi stranieri, ci sarebbe stato ben poco posto per un'ideologia intesa in senso marxista. Aristotele avanzò addirittura la teoria della schiavitù naturale: alcuni gruppi di uomini sarebbero schiavi e altri padroni per natura; di conseguenza la schiavitù sarebbe vantaggiosa per entrambi. Risuscitata duemila anni dopo nel Nuovo Mondo²⁸, questa teoria non bastò tuttavia a persuadere la collettività degli schiavi. Alcuni filosofi contestano Aristotele, ma la maggior parte dei Greci non erano né filosofi né teorici e continuavano allegramente a credere che, escludendo singole eccezioni, gli schiavi come gruppo erano degli esseri inferiori, inferiori nella loro psicologia a causa della loro natura.

D'altronde nella nostra società, per la sua struttura più complessa e per il suo rifiuto formale dell'idea che la soggezione e lo sfruttamento siano accettabili in quanto tali, una giustificazione deve essere fornita. Se è « evidente che tutti gli uomini sono nati uguali », è anche

²⁷ *In Red and Black. Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, New York-Londra 1971, p. 33. Cita non solo gli scritti di Gramsci in genere, ma anche J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origin of Italian Communism*, Stanford 1967.

²⁸ D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca-Londra 1969, parte I; L. Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Londra 1959.

evidente che tutti gli uomini sono molto lontani dall'esserlo sul piano dell'indipendenza, del potere, dei diritti effettivi. Qualche spiegazione è necessaria, e non è detto che quanti non si accontentano di quella corrente siano tutti marxisti²⁹.

Ora, dal momento che ci manca una coerente filosofia sociale, che non abbiamo una visione del mondo sia essa aristotelica o marxista o un'altra qualunque, gli appelli all'interesse nazionale diventano mera retorica politica, un modo non analizzabile e non dimostrabile di dire che quel che è bene per la General Motors, per il partito democratico o per qualche altra istituzione è bene anche per il paese. D'altra parte, qualora invece una filosofia coerente esistesse, qualsiasi menzione dell'interesse nazionale diventa una tautologia: difendere la validità o negarla significa automaticamente schierarsi pro o contro la filosofia in base alla quale quell'interesse è definito oppure limitarsi a una discussione tattica tendente a stabilire se una certa azione o una certa proposta siano meno in grado di promuovere il programma più vasto che quella stessa filosofia comporta. Sta di fatto che « interesse nazionale » è espressione del tutto inadeguata che non solo non contribuisce a chiarire l'analisi, ma la rende ancora più ingarbugliata. Tranne che in alcune società molto ristrette ed estremamente semplici (forse giusto tra gli eschimesi della Groenlandia) o nel regno di Utopia, gli interessi particolari di particolari gruppi di interesse

²⁹ Cfr. Mann, *art. cit.*, pp. 435-7. Cfr. Free-Cantril, *op. cit.*, pp. 176-81: « ...le sottintese convinzioni politiche della maggioranza degli americani sono rimaste sostanzialmente intatte a livello ideologico. Ma l'ambiente effettivo nel quale la popolazione vive è evidentemente mutato in misura enorme... Indubbiamente è giunto il momento di ridefinire l'ideologia americana al fine di farla coincidere con quello che la grande maggioranza della popolazione desidera e approva ».

sono i soli termini con cui l'analisi possa costruttivamente operare.

— Se ho dedicato tanto spazio a questo argomento non è stato al puro e semplice scopo di sfrondare un tantino la *vis* retorica degli uomini politici e dei giornalisti; l'obiettivo era in realtà quello di esaminare da un'altro punto di vista uno dei temi del mio primo capitolo, cioè che tipo di ruolo va attribuito all'apatia nell'ambito della teoria elitista della democrazia. La mia tesi è che l'apatia, ben lungi dall'essere una sana condizione necessaria dell'istituto democratico, rappresenta un'astensione di fronte alla disparità con cui i diversi gruppi di interesse possono accedere al potere decisionale; in altre parole, essa costituisce una risposta a un tipo di « sviluppo politico » che « considera primaria la legittimazione dell'autorità rispetto all'articolazione degli interessi »³⁰.

Riassumo ancora una volta il filo del mio ragionamento, di ordine prettamente storico. Se l'apatia politica non è un fenomeno riscontrabile sempre e ovunque nelle società democratiche, almeno non in proporzioni tanto massicce, l'intensità che ha raggiunto oggi esige di essere spiegata prima che approvata o condannata. Morris Jones la esalta perché fa da « contrappeso a quei fanatici che costituiscono il reale pericolo della democrazia liberale »; Lipset, dal canto suo, precisò quali sono i fanatici attirati dai « movimenti estremisti »: « gli individui scontenti e psicologicamente disancorati, i falliti, gli emarginati sociali, gli economicamente instabili, gli incolti, le persone grossolane e di tendenze autoritarie a qualunque livello sociale ».

³⁰ J. P. Nettl, *Political Mobilization*, Londra 1967, p. 163: parte del cap. VI è dedicata allo sviluppo di questo argomento.

Anche qui dobbiamo ricorrere a un ragionamento di tipo storico. Di gente scontenta, priva di stabilità economica, ignorante e grossolana ce n'è sempre stata; in tutte le società preindustriali l'insicurezza economica e la mancanza di istruzione sono stati fenomeni costanti e hanno rappresentato il destino della grande maggioranza della popolazione. Perché ora queste stesse persone sono diventate politicamente apatiche e contemporaneamente potenzialmente estremiste? Disancoramento psicologico ed emarginazione sociale potrebbero essere stati fenomeni relativamente meno diffusi in una comunità come l'antica Atene o in una qualunque città del New England degli inizi del XIX secolo. In tal caso, nella nostra società priva di senso comunitario, cercare un rimedio contro la solitudine e l'emarginazione è almeno altrettanto legittimo quanto elevare a virtù la perdita del senso comunitario.

Che cos'è, in fin dei conti, un movimento estremista? Sotto un governo autocratico, l'assassinio e il colpo di stato sono spesso gli unici metodi capaci di determinare cambiamenti di rilievo nel corso politico. In una democrazia, invece, tale possibilità è per definizione costantemente disponibile mediante la discussione, il dibattito politico e le procedure elettorali. Un movimento sarà quindi definito « estremista » (con termine, dobbiamo ammetterlo, piuttosto vago)³¹ non in base alla misura del cambiamento che aspira a provocare ma per il fatto di avere deciso che ai suoi fini le convenzionali procedure democratiche sono inefficaci e che, di conseguenza, è necessario ricorrere a metodi che facciano esplodere la struttura democratica stessa. Movimenti del genere erano noti anche

³¹ Si noti l'imprecisione della « definizione » nella parte intitolata: *Extremism: A Definition* (pp. 4-7) del libro *Politics of Unreason* di Lipset-Raab.

in passato, ma la cosa interessante è che — almeno ad Atene — erano limitati alle classi superiori, colte, istruite ed economicamente solide; alcuni esponenti di queste classi non esitarono nel 462 a. C. ad assassinare Efilte, mentore politico di Pericle, e più tardi, nel 411 a. C. a ricorrere al terrorismo e all'assassinio per provocare un colpo di stato oligarchico di breve durata.

Che i movimenti estremisti abbiano avuto un ruolo importante nelle democrazie occidentali del XX secolo è innegabile. Qual è l'opinione della teoria elitista in proposito? Da una parte abbiamo una sorta di atteggiamento alla *monsieur Pangloss*: questo è il migliore dei mondi possibili; dove chiunque non la pensi in questo modo diventa il bersaglio di ogni sorta di insulti — fallito, disadattato, insicuro, ignorante, autoritario — e dove « la qualità di cui si sente la mancanza... è la misura »³². Dall'altra parte si sostiene invece la teoria che il presupposto essenziale della democrazia è che la possibilità di influire sulla politica del governo sia limitata alla facoltà periodica di scegliere tra due candidati che si contendono il potere decisionale. Ora, una dottrina che impedisce a vasti strati della popolazione di partecipare effettivamente al processo decisionale per il motivo che le loro esigenze potrebbero peccare di « estremismo », e poi adduce a riprova dell'inoppugnabilità di questa teoria proprio la loro mancanza di misura mi sembra francamente improntata a una logica tutt'altro che impeccabile. Qualcuno ha giustamente obiettato: « Il grave errore delle teorie sugli *slums* urbani è quello di avere trasformato in tratti psicologici determinate condizioni sociologiche, e di avere attribuito alle vittime le distorte caratteristiche dei loro carnefici. In pratica la tesi aprioristica dell'irrazionalità degli *slums*

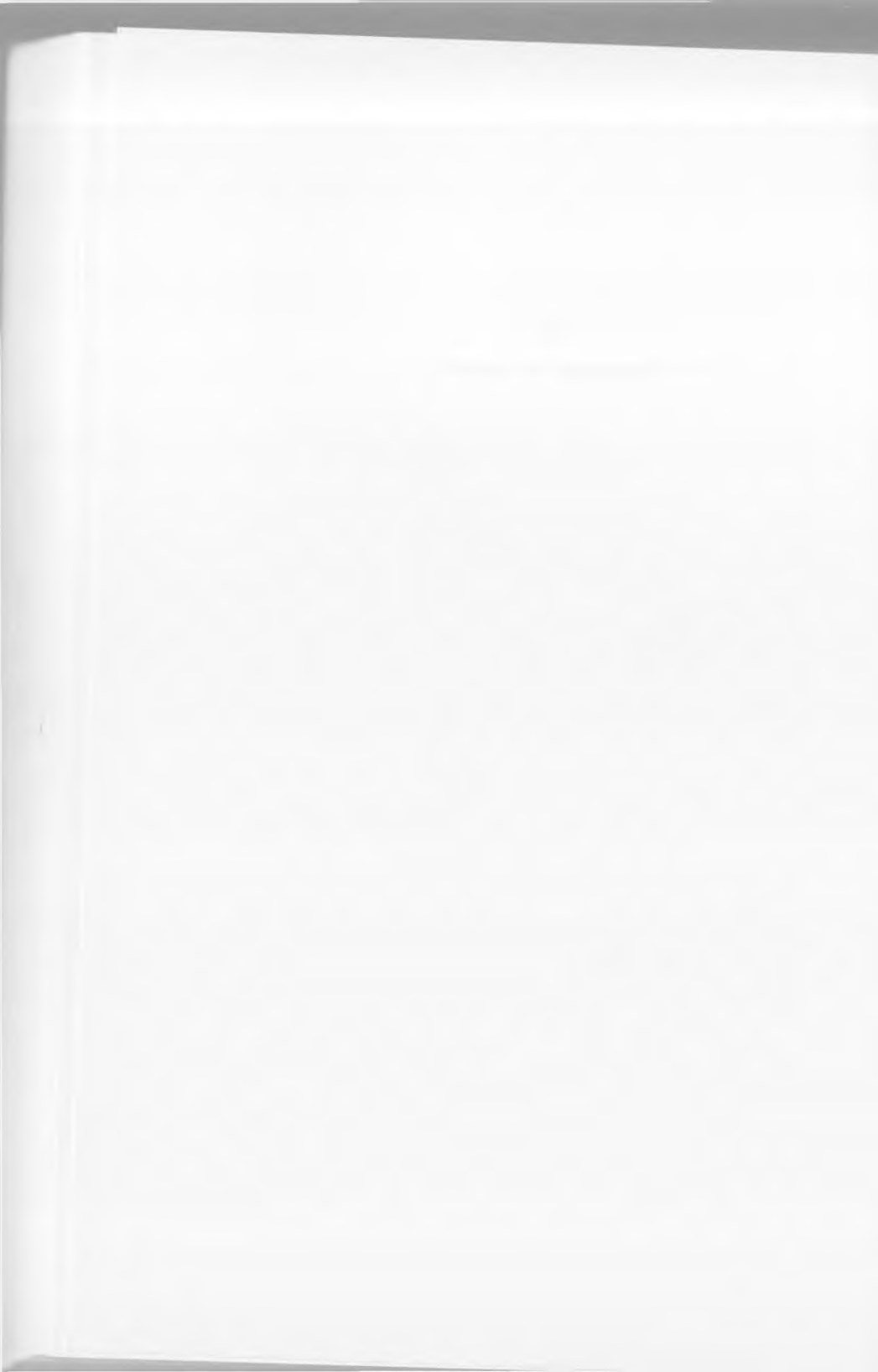
³² Ivi a p. 432, e *passim* in quanto segue.

non ha fatto altro che favorire inesorabilmente l'avverarsi delle più funeste previsioni »³³.

Bisogna dunque ammettere la possibilità che ogni particolare gruppo di interesse abbandoni le procedure democratiche qualora sia convinto di non essere in grado di conseguire democraticamente gli obiettivi che si è prefisso. Questo accadde nel caso degli oligarchi ateniesi ai quali ho accennato poco fa, e devo dire che la loro convinzione era ben motivata; per come funzionava il loro governo essi non avrebbero potuto avere ragione dell'Assemblea che con il terrore, l'assassinio e la frode. Il nostro funziona ovviamente in modo diverso, ma quando questa differenza raggiunge le proporzioni che ha oggi, e che la teoria elitista ha trasformato in una virtù positiva, come possiamo accertarci veramente che sia impossibile la persuasione? Il problema è straordinariamente complesso e difficile. L'indagine storica, rivolta sia al passato recente sia a quello più remoto, mi fa sospettare che il tentativo di risolverlo rifugiandosi nell'apatia intesa come virtù, non sia che un disperato tentativo di dare una veste razionale ai dati di fatto.

³³ A. Portes, *Rationality in the Slum: An Essay on Interpretive Sociology*, in « Comparative Studies in Society and History », 14, 1972, pp. 268-86, a p. 286.

III
Socrate e dopo



« Questo saggio — scrisse John Stuart Mill nell'introduzione al suo *La libertà* — si propone di affermare un principio semplicissimo, che sarà in grado di regolare in via definitiva i rapporti della società con l'individuo in tutti i casi che comportano coazione e controllo, sia che si usi la forza fisica, sotto forma di punizioni legali sia che si ricorra alla coercizione morale della pubblica opinione. Il principio è questo, che il solo fine per cui l'umanità ha diritto, individualmente o collettivamente, di intervenire nella sfera della libera azione di ciascuno dei suoi membri, è la protezione di se stessa; che quindi l'unica ragione per cui il potere è legittimamente autorizzato ad intervenire contro un membro di una comunità civile, è quello di impedire che esso sia nocivo agli altri... Il solo aspetto della condotta di ogni individuo di cui egli debba rispondere verso la società, è quello che concerne gli altri. Per quello che non riguarda che lui, la sua indipendenza è di diritto assoluta. Nei confronti di se stesso, del suo corpo e della sua mente, l'individuo è sovrano »¹

Certo, quando, nell'ambito della sfera strettamente privata, si tenta di distinguere tra la condotta « che non con-

¹ World's Classics, ristampato nel 1948, p. 15.

cerne che se stessi » e la condotta « nociva agli altri » si incontrano non poche difficoltà. E Mill non ci facilitò davvero il compito mettendo sullo stesso piano la « coercizione morale della pubblica opinione » e la « forza fisica sotto forma di punizioni legali ». In un altro punto della medesima opera egli sottolineò che la protezione « contro la tirannia del magistrato non è sufficiente: è necessaria anche la protezione contro la tirannia dell'opinione e dei sentimenti dominanti; contro la tendenza della società ad imporre, con mezzi diversi dalle punizioni civili, le proprie idee e la propria prassi a coloro che ne dissentono come regole di condotta ».

Poi, piuttosto casualmente, contraddisse questa solenne dichiarazione introducendo una distinzione ulteriore: « ci sono molti atti che, essendo direttamente lesivi soltanto per chi li compie, non dovrebbero essere vietati dalla legge ma, che se compiuti pubblicamente, costituiscono una violazione delle buone maniere, e venendo così a rientrare nella categoria dei reati pubblici, possono a buon diritto essere proibiti »². In questo modo ci troviamo dunque di nuovo immersi nella questione del rapporto legge-morale che oggi è dibattuta con tanto accanimento da teorici, legislatori e dal pubblico in generale³.

Tuttavia il mio problema riguarda la sfera pubblica, la politica, e in particolare i diritti (o la libertà) che spettano all'individuo nell'ambito del suo comportamento politico. Ogni stato cerca di tutelare se stesso dalla distruzione, sia contro cause interne che contro cause esterne; gli stati che, in una forma o nell'altra, riconoscono la libertà d'espressione finiscono per scoprire che la propria

² Ivi, pp. 9 e 120.

³ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford 1961; P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Londra 1965.

LA TUTELA

1961/1962

tutela interna è complicata proprio dall'esistenza di quella libertà. « Il Congresso non potrà promulgare alcuna legge relativa all'imposizione di una particolare religione o al divieto del libero culto della stessa; o restrittiva della libertà di parola o di stampa o del diritto del popolo di radunarsi pacificamente e di presentare petizioni al governo per la riparazione dei torti ». Nessuna legge? L'interpretazione giuridica liberale sostiene che « il principio secondo il quale la parola viene ritenuta consentita o non consentita dalla legge, impone un equilibrio fra due vitali interessi sociali, quello della sicurezza pubblica e quello della ricerca della verità », e « risolve » il « problema di situare la linea di demarcazione della libertà di parola » in questo modo: tale linea « va collocata vicino al punto in cui le parole potrebbero determinare atti illegali »⁴. È il dilemma di Mill, e a Mill si richiamano anche il linguaggio e il tipo di argomentazione. In campo politico, la parola ha il fine di provocare l'azione, la quale azione è potenzialmente in grado di cambiare tanto radicalmente il sistema politico o la struttura sociale da costituire, agli occhi di coloro che non desiderano questo cambiamento, una minaccia per lo stato. A chi dunque spetterà di compiere il delicato intervento equilibratore tra libertà e sicurezza, richiesto dalla definizione, che potrà garantirle e preservarle entrambe?

Il dilemma non si esaurisce nell'arco degli stati democratici, ma è presente dovunque la sanzione finale delle decisioni politiche non spetti a una autorità superiore ma alla comunità. Un sovrano assoluto o un monarca che governi con la sanzione divina, come accadeva negli antichi regni medio-orientali, non aveva ovviamente pro-

⁴ Z. Chafee, *Free Speech in the United States*, Cambridge (Mass.) 1941, p. 35.

blemi. In quella regione, come osservò l'insigne assiriologo Thorkild Jacobsen, « l'obbedienza era necessariamente una virtù primaria. Nulla di strano, quindi, se in Mesopotamia la "vita buona" coincideva con la "vita obbediente" »⁵. Tra i greci, invece, dove la comunità fu sin dall'inizio sovrana, questo dilemma sorse molto prima dell'instaurazione della democrazia: nell'*IlIade* (II, 211-78), Tersite è bastonato e costretto al silenzio da Odisseo perché ha osato proporre ai guerrieri riuniti in assemblea l'abbandono della spedizione contro Troia; ma ciò accade solo perché è un uomo comune: qualunque « eroe » avrebbe potuto avanzare liberamente le proprie proposte anche se avessero comportato un pericolo per l'interesse comune.

Quest'ultimo esempio, e altri simili, si riferiscono tuttavia a una comunità estremamente primitiva dove il nostro problema non poteva essere che appena abbozzato. Dove emerse in tutta la sua gravità fu invece nella Grecia classica, quando la comunità divenne democratica nel vero senso della parola. Nel primo capitolo ho discusso due dispositivi escogitati dagli ateniesi nel V secolo a. C., nel cosciente tentativo di affrontare il problema: l'ostracismo, un sistema con cui un uomo poteva essere allontanato dalla comunità per un certo periodo di anni allo scopo di impedirgli di esprimere efficacemente e far far circolare le sue idee politiche e la *graphè paranomon*, un procedimento giudiziario per il quale un cittadino poteva essere processato, riconosciuto colpevole e condannato a pagare una forte ammenda per aver fatto una « proposta illegale » davanti all'Assemblea (anche se la proposta stessa era stata approvata da quest'organo sovrano); questo secondo sistema era ancora più ingegnoso del primo: da una parte induceva l'oratore politico ad accettare

⁵ In *Before Philosophy*, a cura di H. Frankfort e altri, Penguin ed., Londra 1949, p. 217.

i rischi che le proprie parole comportavano in quanto suscettibili di trasformarsi in azione una volta sanzionate dall'organo sovrano che aveva il potere di farlo; dall'altra consentiva che un atto legale fosse dichiarato illegale mediante un secondo dibattito, e che il proponente fosse punito per le parole che aveva pronunciato.

Potrebbe sembrare, a questo punto che gli ateniesi si fossero limitati a spostare « la linea di demarcazione della libertà di parola » molto al di là del « punto in cui le parole determinano atti illegali ». Tuttavia (a prescindere dall'ambiguità contenuta in questa espressione) il discorso non può concludersi qui. Propongo quindi di esaminare alcuni momenti particolari dell'esperienza ateniese, durante e immediatamente dopo i ventisette anni di guerra contro Sparta, di una guerra cioè che fu approvata esplicitamente da tutti gli strati della popolazione ateniese, convinti unanimemente che fossero in gioco interessi vitali.

Non occorre sottolineare che la guerra sottopone a una prova durissima la tensione tra libertà e sicurezza. Negli Stati Uniti, dopo le leggi del 1798 sui residenti stranieri e gli atti sediziosi, la teoria che definiva sediziosa, e quindi punibile, qualsiasi critica al comportamento dei funzionari e alle leggi vigenti fu a lungo ritenuta obsoleta, e fu rispolverata solo nel 1917 quando in un'atmosfera divenuta all'improvviso estremamente pesante, un giudice federale sentenziò che « a nessun uomo dovrebbe essere consentito di compiere un atto, intenzionale o meno, che in qualche modo sminuisca lo sforzo che gli Stati Uniti stanno compiendo o serva a ritardare anche di un solo istante il rapido approssimarsi del giorno in cui il successo arriderà definitivamente alle nostre armi »⁶.

⁶ United States, v. *The Spirit of '76*, 252 Fed. 946, citato da Chafee, *op. cit.*, pp. 34-5.

Probabilmente nessun tribunale odierno esprimerebbe nuovamente un parere del genere, eppure ce lo sentiamo ripetere regolarmente da uomini politici ed editorialisti e sappiamo che riscuote l'approvazione, anche di gran parte dell'opinione pubblica.

Ma come avrebbe reagito il pubblico ateniese della guerra peloponnesiaca, se fosse stato chiamato a prendere posizione di fronte a questo problema? Prima di tentare una risposta, è necessario stabilire alcune generiche distinzioni. Per prima cosa bisogna chiarire che i due divieti iniziali del primo emendamento della costituzione americana, quelli che proibiscono « al Congresso di emanare leggi tendenti a stabilire una religione di stato o a limitare la libertà di parola, sarebbero suonati del tutto incomprendibili o comunque assurdi a un ateniese. La religione greca pervadeva completamente la famiglia e lo stato; una parte cospicua dell'attività e delle spese del governo era dedicata alla religione, dalla costruzione dei templi e dalla organizzazione delle feste maggiori e minori fino alla preparazione del calendario religioso e alla celebrazione dei sacrifici e degli altri atti rituali che accompagnavano ogni pubblico evento, militare o civile. La religione era politeista e verso il V secolo si era assai complicata; vi era entrato un gran numero di divinità e di nuovi eroi, alcuni dei quali importati da altre culture, con funzioni e ruoli diversi che si intersecavano gli uni agli altri. Ben pochi elementi assomigliavano a quelli che noi definiamo dogmatici; al nocciolo, essa era formata prevalentemente di rituali e di miti. Di conseguenza, era caratterizzata da quella tolleranza che generalmente è propria del politeismo, e da un'elasticità che concedeva all'individuo un considerevole margine di libertà nelle sue preferenze religiose; la bestemmia, però, era giudicata molto severamente; i greci la consideravano un'offesa pubblica,

un'ingiuria contro la comunità alla quale gli dei avrebbero forse potuto imputarla. Perciò la punizione non veniva lasciata agli dei ma irrogata direttamente dallo stato.

Per quanto la libertà di parola possa essere stata esaltata e praticata dagli ateniesi, essi non avrebbero mai tollerato che l'Assemblea non avesse il *diritto* di intervenire. Teoricamente il potere dello stato era illimitato, e non c'erano attività o sfere del comportamento umano in cui lo stato non potesse intervenire legittimamente, purché la decisione fosse opportunamente presa per una qualunque ragione che l'assemblea avesse ritenuta valida. Libertà significava dominio della legge e partecipazione al processo decisionale, non possesso di diritti inalienabili. Occasionalmente lo stato ateniese promulgò leggi che limitavano la libertà di parola (ne esamineremo una tra breve). Se questo provvedimento non fu preso più spesso fu perché gli ateniesi non vollero o perché non venne loro in mente di farlo, non perché riconoscessero dei diritti o una sfera privata al di là della portata dello stato.

Si deve tener conto anche del sistema giudiziario ateniese, che non era concepito come un braccio indipendente del governo ma come un'azione popolare nell'esercizio di un potere diverso da quello legislativo, e perciò tramite organi diversi ma analoghi, quelli che abitualmente anche se molto impropriamente noi chiamiamo « giurie » (una parola che Mill correttamente evitava di usare preferendole l'originario termine greco « dicasteri »). I procedimenti giudiziari non avevano alcun carattere professionale; in altre parole, sebbene esistessero sia delle norme procedurali sia delle leggi fondamentali, il presidente della

⁷ Forse sarebbe necessario aggiungere che la religione non creava né pacifisti né obiettori di coscienza.

corte non era che uno dei funzionari annuali della città, estratto a sorte; le parti peroravano, sempre oralmente, le loro ragioni, e potevano addurre come prove dei documenti che venivano letti ad alta voce; tuttavia, nella fase preparatoria della causa, potevano farsi assistere da patrocinatori specializzati; poi la giuria, di solito con un solo giorno di udienza, pronunciava la sentenza mediante voto di maggioranza per scrutinio segreto che si svolgeva pubblicamente, senza discussioni. Fondamentalmente la procedura era identica sia per le cause pubbliche, che per quelle private. Non esisteva, per esempio, nessun dispositivo statale che permettesse di citare un cittadino sotto l'imputazione di aver bestemmiato; ciò era compito di chiunque intendeva occuparsi del caso, il quale poi intendeva il procedimento esattamente come se si fosse trattato di una causa civile per un contratto.

In alcuni tipi di importanti processi pubblici l'Assemblea diventava essa stessa un organo giurisdizionale, di solito però venivano convocate grandi giurie, i cui membri erano sorteggiati tra una lista fissa di seimila volontari. (Per il processo contro Socrate i giurati furono 501.) Queste giurie non erano probabilmente un campione del tutto casuale del corpo dei cittadini — la percentuale dei partecipanti doveva essere maggiore per i residenti in città, gli anziani e i cittadini molto poveri che ambivano alla modesta diaria che lo stato concedeva per tali prestazioni, pur molto inferiore alla paga minima di una giornata lavorativa —; tuttavia è comprensibile che agli ateniesi le grandi giurie, scelte mediante sorteggio tra seimila cittadini su una popolazione totale di quaranta o quarantacinquemila sembrassero abbastanza rappresentative della volontà del *demos*. Qui stava anche la logica della *graphé paranomon*: il concetto era che il *demos* stesso potesse riesaminare personalmente una proposta,

evitando che un braccio del governo, quello giudiziario, sindacasse l'operato dell'altro, il braccio legislativo⁸.

Anche sotto questo aspetto i tribunali ateniesi differivano profondamente dai nostri. Il ruolo affidato alle giurie popolari, una specie di *demos* in miniatura, era quello di formulare le sentenze, e comportava quindi una coscienza politica e un'ampiezza di vedute, che per noi sarebbe assolutamente impensabile. Quando nel 399 a. C. Socrate fu sottoposto a processo, sarebbe stato impensabile radunare 501 cittadini che, dal primo all'ultimo, non fossero a conoscenza — o almeno non credessero di esserlo — di molte cose su di lui e sul suo operato e non avessero già formulato un'opinione sul suo conto; non solo, ma nessuno si sarebbe sognato di pensare che una blanda ignoranza o un'imparziale tolleranza sarebbe bastata a dirimere il caso. Nell'interpretazione della legge e delle prove si pretendeva un senso di responsabilità civile e di equanime onestà, di cui si presumeva che ogni cittadino di Atene fosse dotato quando faceva parte di una giuria, dell'Assemblea o del Consiglio.

Chiariti questi preliminari, possiamo passare ad esaminare il comportamento di Atene durante la guerra del Peloponneso; il primo caso sul quale vorrei soffermarmi è quello del commediografo Aristofane, un poeta comico che aveva iniziato la sua carriera di drammaturgo giovanissimo, forse diciottenne, pochi anni dopo lo scoppio della guerra avvenuto nel 431 a. C., continuandola almeno fino al 386 a. C., cioè molto tempo dopo la conclusione del conflitto. Delle sue prime dieci commedie pare che almeno sette toccassero i problemi della guerra, che talvolta era il tema centrale del lavoro, con un tono

⁸ Si vedano le acute osservazioni di B. Knauss, *Staat und Mensch in Hellas*, Berlino 1940, ristampato a Darmstadt 1964, pp. 122-8.

che sarebbe ben difficile descrivere a chi non abbia letto Aristofane. Violento, ingiurioso, scurrile, osceno, derisorio, aveva un'inventiva inesauribile e un vero e proprio genio per scoprire lati umoristici e punti deboli nei personaggi pubblici, da Pericle in giù, nelle caratteristiche dell'ateniese medio, nelle cause e nella condotta della guerra, e perfino nei rituali e nei miti familiari.

La prima tra le commedie che ci sono giunte, gli *Acarnesi*, rappresentata nel 425 a. C., è incentrata unicamente sulla guerra e, nella scena finale, il vecchio contadino che ne è il protagonista fa la sua pace privata con il nemico in un'orgia di sciocchezze, non del tutto prive di amarezza. Gli altri temi scelti da Aristofane erano anch'essi di natura sostanzialmente pubblica, e nel 411 egli ritornò al soggetto della guerra con la *Lisistrata*. Atene stava vivendo un periodo difficile: la spedizione in Sicilia si era conclusa due anni prima in un tremendo disastro; il clima politico era incerto e agitato e qualunque speranza di vittoria sembrava fondarsi a questo punto sull'appoggio finanziario dell'imperatore persiano, il tradizionale nemico dei greci. Così nella commedia aristofanesca le mogli greche, condotte dall'ateniese Lisistrata, congiurano per ottenere la pace rifiutandosi di avere rapporti sessuali con i rispettivi mariti. Da un certo punto di vista la commedia è tutta una burla erotica, ma tra le righe si intravede un tema ben più serio, abbastanza esplicito del resto in due passaggi (vv. 1124-35, 1247-72) dai quali si intende che senza una rapida conclusione del conflitto gli unici a riuscirne vincitori saranno proprio i persiani⁹.

Definire *tout court* queste commedie delle « rappre-

⁹ Cfr. *Pace* 107-8, *Cavalieri* 477-8, *Tesmofoziazuse* 335-8.

sentazioni contro la guerra » significherebbe non aver capito bene la situazione. Non è mai facile determinare con esattezza il pensiero di un grande drammaturgo sui problemi sociali e politici dei suoi tempi; lo dimostra abbondantemente la difformità dei giudizi con cui Aristofane è valutato dagli studiosi moderni¹⁰. Le parole di quel giudice americano del 1917 che ho citato sopra possono tuttavia aiutarci a immaginare le reazioni dei capi politici ateniesi: ad Aristofane non avrebbe dovuto essere consentito « di compiere un atto che... serve a ritardare anche di un solo istante il rapido approssimarsi del giorno in cui il successo arriderà definitivamente alle nostre armi ».

In effetti Cleone, il più autorevole uomo politico di Atene dopo la morte di Pericle, tentò nel 426 di perseguire il poeta, ancora molto giovane e non ancora famoso, per la sua seconda commedia; ma non riuscì nel suo intento e Aristofane lo ripagò nelle commedie successive bersagliandolo con gli scherzi più ingiuriosi. La guerra era profondamente sentita ad Atene; in altre parole, la vittoria restava la meta suprema per tutti i settori della comunità, non solo nei primi e più promettenti anni del conflitto ma anche dopo il disastro siciliano. Se ne deve dedurre, nonostante Cleone e quanti probabilmente erano d'accordo con lui, che la libertà con la quale Aristofane scherzava su problemi e personaggi del momento non era ritenuta negativa ai fini dello sforzo bellico.

Questo giudizio popolare, abbastanza insolito nella

¹⁰ Un'analisi, con la quale sono abbastanza d'accordo, è quella di de S.te Croix, *op. cit.*, App. XXIX (*The Political Outlook of Aristophanes*) con ampi riferimenti ad altre interpretazioni.

storia, assume un valore unico se consideriamo il luogo e il metodo della messinscena teatrale. Il teatro privato era completamente sconosciuto. Commedie e tragedie venivano presentate in gara in un teatro all'aperto sottostante l'Acropoli soltanto una o due volte all'anno, nel corso delle principali feste religiose organizzate dallo stato. La scelta delle opere spettava all'arconte, uno dei funzionari eletti a sorte annualmente; i costi erano a carico di persone molto ricche, secondo il sistema delle liturgie. Perciò ogni recita era un grande evento cittadino, promosso dallo stato, posto sotto il patronato di Dioniso, e con la partecipazione di oltre diecimila persone.

Nella vita contemporanea non esiste nulla di analogo, e molte notevoli caratteristiche di quegli spettacoli — prima fra tutte quella buona dose di ciò che noi chiameremmo irriverenza, non solo consentita ma addirittura prevista nonostante la solennità religiosa della celebrazione — esulano in gran parte dalla mia competenza. Il mio obiettivo immediato è di mettere in rilievo la crudeltà con cui la guerra veniva messa in burletta, per giunta durante una festività ufficiale, e non una volta sola ma ripetutamente, non soltanto da Aristofane ma anche da altri poeti comici che con lui gareggiavano per il premio. Nessuno avrebbe potuto restare sorpreso per il tono e per il tema, la seconda o la terza volta, eppure Aristofane fu ammesso alla gara un anno dopo l'altro, quasi un invito, annualmente ripetuto, a schernire il popolo e i suoi più vitali interessi. Per quel che ne so, non esiste nella storia alcun fenomeno paragonabile a questo. Nel 1967, che non era un anno di guerra, la Commissione del Teatro nazionale di Londra impedì la messinscena di un lavoro di Hochhuth; la difesa dell'operato della Commissione fu assunta da Jo Grimond, ex capo del partito liberale, il quale sostenne questa linea: « Il Teatro nazionale è un'istituzione dello stato. Eb-

bene, uno dei compiti principali di qualunque stato è di frenare l'anticonformismo »¹¹.

Il secondo caso che prendo in esame è un fenomeno analogo che però si mosse nella direzione opposta. Per iniziativa di un tizio, un certo Diopite che faceva l'indovino di professione, l'Assemblea approvò una legge che condannava severamente chiunque insegnasse astronomia o negasse l'esistenza del soprannaturale¹². Il testo esatto della legge, la data della sua promulgazione e i particolari dei processi che seguirono sono tutt'altro che certi. Sappiamo solo che fu approvata approssimativamente tra il 432 a. C. e il 430-429, cioè poco prima o poco dopo l'inizio della guerra, nel medesimo periodo in cui entrò in scena Aristofane.

La prima vittima fu Anassagora di Clazomene, filosofo e matematico insigne che non era cittadino ateniese e riuscì a sfuggire alla pena con la fuga. Anassagora insegnava che il sole non era una divinità ma una pietra incandescente come la luna e le stelle, e ciò spiega in che modo una mentalità ortodossa potesse stabilire un nesso tra l'astronomia e la negazione del soprannaturale. Poiché era intimo amico di Pericle, alcuni storici hanno suggerito che Diopite non fosse altro che uno strumento degli avversari di Pericle che non potendo colpirlo direttamente, lo attaccavano per vie traverse nella persona

¹¹ Il « Guardian » del 2 maggio 1967. Nel vivace scambio di corrispondenza che è seguito, l'on. Quintin Hogg mi ricordò sulle colonne del « Times » del 10 maggio che negli *Acarnesi*, nei *Cavalieri*, nelle *Vespe*, nella *Pace* e nella *Lisistrata* « egli diffama personaggi viventi e oggi sarebbe certamente condannato in tribunale ».

¹² L'unico studio completo dei processi per empietà ad Atene che seguirono la promulgazione di questa legge è il libro di E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes...*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres à l'Université de Liège, vol. 45, 1930.

dei suoi amici; mi sembra però che questo significhi sottovalutare, in nome di una sorta di moderno razionalismo, la forza di certi timori antichi nei confronti del soprannaturale. Una spiegazione più suggestiva potrebbe essere che la legge fu promulgata nei primi anni di guerra, quando scoppiò una pestilenza che in quattro anni uccise un terzo della cittadinanza¹³. Una pestilenza o un terremoto getta la massa nel terrore e può provocare reazioni di una violenza inaudita; ancor oggi questo fenomeno si verifica in molte parti del mondo.

Qualunque sia la verità su certi particolari, le grandi linee di questa triste storia sono abbastanza chiare. Il sacrilegio e la bestemmia erano reati antichi, ma ora per un'intera generazione — il processo a Socrate nel 399 a. C. fu l'atto finale di questo dramma — gli uomini non furono perseguitati e condannati in seguito ad aperti atti di empietà ma per le loro idee e per le loro affermazioni, anche se a esse non si accompagnavano azioni che ostacolassero l'ordinato svolgimento dei culti. I pochi che, secondo una tradizione posteriore peraltro non molto attendibile, sarebbero stati vittime di quella persecuzione, erano senza eccezioni intellettuali insigni. Questo potrebbe anche essere un puro caso — nel senso che siano stati tramandati soltanto i nomi più illustri — ma francamente ne dubito; l'intera faccenda ha tutta l'aria di un attacco contro un ben preciso settore dell'intelligenza, sferrato in un'epoca in cui molti di essi mettevano in discussione e perfino sfidavano convinzioni tradizionali profondamente radicate della religione, dell'etica e della politica, con l'aggravante che si era in piena guerra. Aristofane partecipò all'attacco con una sola com-

¹³ F. E. Adcock, in *The Cambridge Ancient History*, V, 1927, p. 478.

media, *Le nuvole*; con essa quello stesso poeta che in un certo settore aveva portato alle estreme conseguenze la libertà di parola contribuì, in un diverso ambito, a indebolire quella medesima libertà.

Poi, una mattina del 415 a. C., poco prima che la grande armata salpasse per la Sicilia, gli ateniesi svegliandosi appresero che durante la notte qualcuno aveva mutilato le sacre erme in molti quartieri della città¹⁴. Un'erma era un pilastro di pietra completamente liscio tranne che per una testa scolpita e un fallo eretto con funzione apotropaica, cioè con l'intento di scongiurare il male. Le erme erano numerose, alle porte della città, agli angoli delle strade, davanti agli edifici pubblici e alle case private. Ciò che accadde quella notte del 415 non lo sappiamo con esattezza; è rimasto sepolto sotto la furia della pubblica indignazione e della caccia alle streghe che ad esso seguirono. L'azione era stata progettata in modo troppo accurato e simile ad un complotto per poter essere considerata una bravata o un comune atto di vandalismo. Inoltre, numerose persone stavano cercando di creare deliberatamente uno scandalo per fini anche meno immediati e, secondo la mia interpretazione della documentazione superstite, gli organizzatori provenivano dai ritrovi notturni della classe superiore di Atene e si valevano della complicità dei loro clienti e dei loro schiavi: un bell'esempio di quell'« estremismo » dei cittadini più colti e più ricchi al quale ho accennato nel precedente capitolo. Si potrebbe anche dedurre, senza però poterlo dimostrare, che il loro scopo ultimo era quello di avver-

¹⁴ Nelle pagine seguenti non mi occupo dello scandalo che seguì alla « profanazione » del culto dei misteri di Demetra a Eleusi. L'accusa di empietà contro Alcibiade, ricordata brevemente più avanti, deriva da questo sacrilegio, non dalla mutilazione delle erme.

sare o almeno disturbare l'imminente spedizione in Sicilia. E in effetti la vittima più illustre fu Alcibiade, uno dei tre generali che comandavano la spedizione e certamente il più acceso propugnatore di essa, che appena raggiunta l'isola fu richiamato in patria per essere processato sotto l'accusa di empietà. Il sentimento popolare fu, come era prevedibile, profondamente scosso da questo episodio: un sacrilegio di queste proporzioni era tanto raro quanto pericoloso. Con una guerra in corso le conseguenze potevano essere il disastro totale per l'intera città se gli dei si fossero vendicati con la ferocia di cui erano notoriamente capaci. Furono prese immediate misure: ci furono inchieste e processi, in un'atmosfera di religioso terrore misto a fervore patriottico; molti fuggirono o furono messi a morte, e le loro proprietà vennero confiscate¹⁵; in una situazione che certamente non favoriva l'obiettività dei procedimenti giudiziari alcuni dovettero cadere vittime di vendette private. Ancora per altri vent'anni Atene avrebbe subito le ripercussioni di questo tragico evento.

Evidentemente i congiurati erano riusciti a creare una certa agitazione, ma — se questa era stata la loro intenzione — il tentativo di sabotare la spedizione fallì in pieno (a meno che non si possa dimostrare che la presenza di Alcibiade sarebbe stata decisiva per la vittoria). Alcibiade, com'è comprensibile, non tornò ad Atene per affrontare il processo. Meno comprensibile è invece che se ne fuggì nientemeno che a Sparta, dove fu accolto con sospetto finché non riuscì a convincere i suoi ospiti che

¹⁵ L'intervento di persone facoltose è confermato da alcuni frammenti che registrano la vendita all'asta di alcune delle proprietà confiscate; l'analisi più completa di questo materiale è quella di W. K. Pritchett, *The Attic Stelai*, in «Hesperia», 22, 1953, pp. 225-99; 25, 1956, pp. 178-328.

non era un agente segreto ateniese ma un patriota, tradito dal proprio paese. Pare che poi prestasse lì la sua opera di consulente per due o tre anni, finché dovette nuovamente fuggire per un motivo molto meno serio del precedente, cioè per la scoperta di una sua relazione adulterina con la moglie di uno dei due re di Sparta. Trovò asilo in un territorio amministrato dai persiani — si ricordi che in quel momento la Persia non era nemica di Atene — e da lì fu richiamato in patria nel 411 perché si occupasse del programma militare ateniese. Date le particolari circostanze di quell'anno non gli furono di ostacolo né la condanna in contumacia per sacrilegio né il proditorio rapporto che aveva intrattenuto con Sparta.

Le circostanze erano queste. Una delle conseguenze della perdita praticamente totale dell'esercito e della marina inviati in Sicilia era stata l'attuazione ad Atene di un piano molto accurato per sostituire la democrazia con l'oligarchia. I capi, uomini di grande capacità e di ottima posizione in seno alla comunità, raggiunsero il loro obiettivo con una combinazione di terrorismo e di propaganda, escludendo un aperto attacco di principio contro la democrazia che non avrebbe dato alcun risultato, ma usando invece argomenti patriottici più complessi. Proclamarono ai quattro venti che la sola via che rimaneva per vincere la guerra era di ottenere un massiccio appoggio finanziario dalla Persia, e che il re chiedeva, come condizioni, che Alcibiade fosse richiamato al comando supremo e si instaurasse un regime oligarchico. Il loro piano fu agevolato dal fatto che la base della flotta in quel momento non era ad Atene ma nell'isola di Samo, al largo della costa turca, cosicché parecchie migliaia di cittadini che quella propaganda non sarebbe certamente valsa a convincere, non poterono partecipare alle sessioni dell'Assemblea. Così nel 411 l'Assemblea proclamò decaduti gli istituti democratici e votò l'insedia-

mento di un Consiglio provvisorio di 400 membri incaricati di preparare il nuovo assetto governativo. Nel giro di pochi mesi nessuno aveva più dubbi che i capi del colpo di stato si stessero preparando ad aprire le porte a Sparta, a finire la guerra e a governare Atene come marionette di cui Sparta tirava i fili. Neppure i meno ferventi tra i democratici erano disposti ad accettare tutto questo, e la trama fu sventata in brevissimo tempo con qualche scontro armato nelle strade. Alcibiade, che non si era unito alla congiura, ottenne il comando militare; la democrazia fu ripristinata, e per qualche tempo la guerra continuò in maniera non troppo sfavorevole agli ateniesi.

Non mi interessano qui gli ultimi anni di Alcibiade e la sua patetica fine, ma la condotta del *demos* ateniese quando fu nuovamente al potere. Esso dimostrò una notevole tolleranza, non perseguì i responsabili del colpo di mano quantunque fosse in vigore una legge che puniva con la pena capitale il tentativo di rovesciare la democrazia, e si limitò a condannare per tradimento i pochissimi che erano stati riconosciuti colpevoli di aver cospirato per consegnare la città nelle mani di Sparta. Questa tolleranza la pagò molto cara pochi anni dopo. Sparta vinse finalmente la guerra nel 405 e impose una giunta militare che per la brutalità dei suoi metodi — tra l'altro si rese responsabile del massacro di 1500 ateniesi — si guadagnò il nome di Trenta Tiranni; tra i suoi principali esponenti vi erano alcuni dei responsabili del colpo del 411. Ciò apparve eccessivo anche per il libertario John Stuart Mill che, recensendo il bel volume di George Grote relativo a questo argomento contenuto nella *History of Greece*, scrisse: « I Molti di Atene, della cui irritabilità e diffidenza tanto si parla, dovrebbero piuttosto essere accusati di aver riposto troppo facilmente e ottimisticamente la loro fiducia, se conside-

riamo che tra loro vissero proprio quegli uomini che, non appena se ne presentò l'occasione, furono pronti a tramare il rovesciamento della democrazia»¹⁶.

I Trenta Tiranni non durarono a lungo. Quando i democratici li cacciarono dopo una breve guerra civile, ne punirono soltanto un ristrettissimo numero e poi proclamarono un'amnistia generale, « la prima della storia » come la definì Lord Acton¹⁷. Essa non giovò però a Socrate il cui processo è l'ultimo caso che esamino¹⁸. L'opinione pubblica associava a Socrate parecchi dei Trenta Tiranni, in quanto anch'essi intellettuali, ma poiché nel 399 a. C. Socrate non fu processato per un reato politico non poté beneficiare dell'amnistia.

L'atto di accusa, letto alla giuria di 501 cittadini in apertura di procedimento, suonava così: « Questa accusa e questa deposizione sono giurate da Meleto figlio di Meleto del demo di Pito, contro Socrate figlio di Sofronisco del demo di Alopece. Socrate è accusato di non credere negli dei nei quali la città crede, e di aver introdotto altre divinità nuove. È colpevole anche di aver corrotto i giovani. La pena proposta è la morte »¹⁹.

¹⁶ *Dissertation and Discussions*, II, p. 540.

¹⁷ *The History of Freedom in Antiquity*, in *Essays on Freedom and Power*, a cura di G. Himmelfarb, Londra 1956, p. 64. Il resoconto più completo resta quello di P. Cloché, *La restauration démocratique à Athènes en 403 avant J. C.*, Parigi 1915; cfr. A. P. Dorjahn, *Political Forgiveness in Old Athens*, Evanston (Ill.) 1946.

¹⁸ Quanto segue è sostanzialmente l'analisi del processo contro Socrate che ho presentato nel mio *Aspects of Antiquity*, Londra-New York 1969, riveduto nella edizione Penguin 1972, al cap. 5.

¹⁹ Senofonte, *Memorabilia*, I.1.1; Diogene Laerzio, *Le vite e le dottrine dei filosofi celebri*, II, 40. Quest'ultimo cita un certo Favorino (inizi del II secolo d. C.) che avrebbe affermato che il testo era ancora conservato presso l'archivio ateniese ufficiale, il *Metroon*, e ciò sembrerebbe verosimile. Per una rigorosa analisi (non giuridica) del testo cfr. R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933, cap. 4.

Sebbene il testo che è giunto fino a noi possa mancare di precisione e di eleganza giuridica, non ci sono dubbi sul fatto che l'accusa vertesse essenzialmente sul reato di empietà e che trovasse fondamento nella legge di Diopite promulgata dalla generazione precedente. Meleto, l'uomo che mosse l'accusa, agì da privato, come ho spiegato, e sfortunatamente non conosciamo abbastanza sul suo conto per meglio valutare la situazione. Nel processo si associò con altri due uomini, Licone, ugualmente sconosciuto, e Anito, un personaggio politico eminente e responsabile che aveva alle spalle una carriera abbastanza insigne e meriti patriottici. Tra l'altro Anito era stimato come fautore di una rigida applicazione della amnistia; la sua partecipazione garantisce che il processo di Socrate non può essere sbrigativamente definito una semplice vendetta politica. In realtà soltanto in seguito fu interpretato come tale, perché dai commenti dell'epoca questa versione non traspare affatto; certamente a quei tempi un processo per empietà poteva essere accettato senza problemi per quello che era.

Con questo non si vuole negare che molti giurati non tenessero conto dei recenti turbamenti politici che avevano sconvolto Atene. Il loro atteggiamento sarebbe stato davvero singolare, se non l'avessero fatto, dati il carattere strettamente comunitario dell'Atene dell'epoca e le dimensioni raggiunte dagli avvenimenti precedenti. Ma Socrate non era un rivoluzionario politico, né poteva essere ritenuto empio o blasfemo nella normale accezione di questi termini. Non sembra che il suo processo sia avvenuto in un clima di indignazione popolare paragonabile a quello che quindici anni prima aveva accolto lo scandalo delle erme. La condanna fu approvata con un modesto scarto di voti: 281 a favore, 220 contrari. Tuttavia fu pur sempre una condanna, e la domanda che ci dobbiamo porre è come sia potuto avvenire che 281

giurati abbiano giudicato colpevole di empietà un uomo profondamente pio qual era Socrate.

La chiave, a mio avviso, sta nell'accusa di corruzione dei giovani. Quale ne era il significato? Una risposta diretta non la possiamo dare perché Socrate non lasciò nulla di scritto; dobbiamo quindi accontentarci di dedurla dalle opere dei suoi collaboratori e discepoli, Platone e Senofonte soprattutto, i quali non concordano neppure nelle relazioni sul processo. Tuttavia una delineazione del sottofondo dell'accusa di corruzione è possibile, così come è possibile rievocare la psicologia popolare con buone probabilità di approssimazione.

Nelle loro apologie (resoconti più o meno fittizi della difesa di Socrate scritti durante la generazione successiva) sia Platone che Senofonte insistono sul ruolo di maestro svolto da Socrate. Nell'*Apologia* di Senofonte c'è un momento drammatico in cui Socrate in pieno tribunale si rivolge a Meleto e lo sfida: nomina un uomo che io corrumpi dalla pietà all'empietà. Meleto risponde: posso nominare coloro che tu persuadesti a seguire la tua autorità anziché l'autorità dei genitori. Sì, dice Socrate, ma in materia di educazione ci si *dovrebbe* basare sugli esperti, non sui parenti. A chi ci si dovrebbe rivolgere quando c'è bisogno di un medico o di un generale, ai parenti e ai fratelli o a gente più qualificata per la propria dottrina?

Questo brano di dialogo, per quanto possa essere fittizio, per quanto possa apparire ingenuo in superficie, tocca il punto centrale della questione. Mezzo secolo prima l'istruzione scolastica greca era ancora limitata ai rudimenti essenziali, la lettura, la scrittura e l'aritmetica. A un livello superiore veniva impartito un insegnamento formale soltanto per la musica, l'atletica, l'equitazione e l'addestramento militare. Gli uomini della generazione di Pericle e di Sofocle appresero tutto il resto vivendo una

attiva vita comunitaria: a cena, a teatro durante le feste religiose, sulla piazza cittadina, alle riunioni dell'Assemblea; in breve, dai genitori e dagli anziani, precisamente come Senofonte fa dire a Meleto.

Poi — verso la metà del V secolo a. C. — il sistema educativo greco fu al centro di una rivoluzione che partiva proprio da Atene. Cominciarono a comparire insegnanti di professione, detti sofisti, che si offrivano di insegnare retorica, filosofia e politica ai giovani che avessero tempo da dedicare allo studio e mezzi per pagare i cospicui onorari, quindi ai figli dei cittadini ricchi, alcuni dei quali divennero poi partigiani attivi del colpo di stato oligarchico del 411 e dei Trenta Tiranni del 404. Non che i sofisti fossero tutti antidemocratici o condidessero un comune orientamento politico — come abbiamo visto, Protagora formulò una teoria della democrazia — ma avevano in comune un metodo di indagine che ispirò in alcuni discepoli un atteggiamento sorprendentemente nuovo. Convinzioni e istituzioni, argomentavano i sofisti, devono essere tutte analizzate razionalmente e, se è il caso, modificate e respinte. La loro patina di venerabilità non poteva bastare a giustificarle: morale, tradizione, convinzioni e miti non potevano più essere tramandati di generazione in generazione automaticamente e senza modificazioni, ma dovevano superare il duro esame della ragione.

Com'era inevitabile questi insegnamenti suscitarono l'ostilità e il sospetto di molti ambienti e, per reazione, diedero l'avvio a una specie di *know-nothingness*²⁰. In

²⁰ L'A. allude a un partito segreto degli Stati Uniti (1853-1856) che intendeva escludere dal governo tutti gli americani non nati in America. Il nome di questo partito, Know-Nothing (Saper-Nulla), era dovuto al fatto che i suoi membri proclamavano di ignorare le attività del partito. [N.d.T.]

uno dei suoi dialoghi, il *Menone*, Platone ironizza proprio su questo tipo di atteggiamento presentando Anito, il più importante dei persecutori di Socrate, come il portavoce del cieco conservatorismo e del tradizionalismo a oltranza. « I pazzi non sono i sofisti — fa dire ad Anito (92A-B) — ma i giovani che pagano di tasca propria; e coloro che di essi sono responsabili e permettono che cadano nelle mani dei sofisti, sono ancora più biasimevoli. Soprattutto pessime sono le città che consentono il loro ingresso e non li espellono ».

L'ironia di Platone è amara. Non ci sono motivi sufficienti per accettare quella dichiarazione come una fedele espressione delle opinioni di Anito, ma ci furono sì curamente degli ateniesi che pensarono ed espressero queste idee. La peste, i colpi di stato oligarchici, la mutilazione delle erme, ecco cosa veniva da questi nuovi intellettuali e dai loro ricchi allievi, separati intellettualmente dalla massa dei cittadini come mai lo erano stati, uomini che non esitavano ad abbattere i valori tradizionali, i costumi dei padri e la religione. Sarebbe stato follia non espellerli; non si trattava di principi astratti, ma di un pericolo reale e immediato per Atene in un momento in cui era afflitta già da tanti mali.

Nelle *Nuvole* — dove il pensatoio di Socrate viene bruciato e raso al suolo in un tumultuoso finale tipicamente aristofanesco — gran parte del ritratto di Socrate è falso, una specie di *pot-pourri* dove il filosofo-scienziato tipo Anassagora si mescola al sofista e all'invenzione comica. Platone lo contestò con rabbia e anche noi tentiamo di tracciare delle distinzioni anche se l'atteggiamento da *know-nothing* cui abbiamo accennato sopra le ha cancellate considerandole sottigliezze del tutto irrilevanti: tutta la categoria corrompeva i giovani, e se poi l'uno li corrompeva con l'astronomia e l'altro con l'etica, o se Socrate non accettava alcun compenso mentre i so-

fisti pretendevano alti onorari non faceva poi molta differenza. Scrivendo la sua commedia Aristofane aveva certamente sfruttato alcuni temi popolari di attualità. Non li aveva inventati di sana pianta, ma li aveva accentuati, e non credo che Platone fosse tanto lontano dal vero quando, a distanza di tempo, gli attribuiva una certa responsabilità sul successivo processo e nella condanna di Socrate.

Tuttavia dalla composizione delle *Nuvole* erano passati ventiquattro anni, e il problema rimane. Perché Socrate fu processato soltanto nel 399 a. C.? Sia Platone che Senofonte lasciano intendere che la risposta è di carattere individuale; Anito, Meleto e Licone cioè si sarebbero coalizzati per ragioni personali su cui noi possiamo fare soltanto delle congetture: infin dei conti il risentimento personale è alla base di parecchi processi passati alla storia. La condanna però è qualcosa di ancora diverso: una volta mossa l'accusa, il sottofondo molto complesso che ho tentato di delineare ebbe un peso decisivo a sfavore di Socrate. Apparentemente non ci fu una decisa volontà di metterlo a morte: Platone dice chiaramente che al vecchio fu concessa la possibilità di andare in esilio e che egli la respinse, preferendo la morte. Nel frattempo la funesta atmosfera si stava notevolmente rarefacendo, cosicché Platone poté ben presto istituire la propria scuola ad Atene, l'Accademia, dove insegnò indisturbato per un'intera generazione. Ciò che Platone insegnava, non dovrei aver bisogno di dirlo, era ostile nel senso più radicale alle convinzioni e ai valori tradizionali di Atene. Qui sta l'ironia finale di tutta la tragica vicenda.

Ma le ironie non sono ancora finite. Per Platone la condanna di Socrate era il simbolo del male che può allignare in ogni società aperta o libera, non soltanto in una società democratica. E Platone, convinto com'era della

esistenza degli Assoluti e dell'obbligo da parte dello stato di portare i suoi cittadini alla perfezione morale durante tutta la sua lunga vita fu coerentemente avverso a qualsiasi forma di società aperta. Nell'ultima e più voluminosa delle sue opere, le *Leggi*, scritta quasi mezzo secolo dopo la morte di Socrate, raccomandò la pena di morte per tutti i colpevoli recidivi del reato di empietà (907D-909D). « Platone tradì Socrate », fu il lapidario commento di Karl Popper²¹.

Ma chi non accetta la metafisica platonica non ha il diritto di ripetere pappagallescamente i giudizi platonici su Atene: l'una cosa è presupposto necessario dell'altra. Osservato da un punto di vista un po' più elastico, il problema della libertà nell'Atene della guerra peloponnesiaca si dimostra estremamente complesso, ed è simbolizzato meglio da Aristofane che da Socrate. Gli ateniesi non trovarono una soluzione perfetta. Come ho già detto, se ci aspettassimo questo da loro, li giudicheremmo in base a un modello che nessun'altra società ha mai raggiunto; a dir poco sarebbe un procedimento inutile. Mi sia concesso ripetere che altrettanto inutile sarebbe cercare una risposta diretta ai nostri problemi in una piccola società *face-to-face*, una comunità che si fondava su un'ampia base priva di privilegi formata da non-cittadini e da schiavi. D'altra parte, invece, in senso più lato il problema ateniese resta anche un nostro problema.

Da quell'esperienza possiamo infatti legittimamente ricavare talune distinzioni. Nel campo politico, inteso in senso stretto ma includendovi anche la politica di guerra, la libertà di espressione fu molto ampia, non solo nei primi anni ma perfino nell'ultima decade della guerra del Peloponneso, quando la situazione stava ormai precipi-

²¹ *The Open Society and Its Enemies*, Londra 1962^a, I, p. 194.

tando. Il cittadino ateniese non temeva la critica di tipo politico perché aveva fiducia in se stesso, nella propria esperienza, nel proprio giudizio, nella propria autodisciplina e nei capi politici, protetto da quelle diverse salvaguardie cui ho già accennato. Perdette questa autodisciplina soprattutto nel campo della religione e della morale, ma anche qui si possono fare delle distinzioni importanti. Le reazioni del pubblico dipendevano almeno in parte dall'occasione e dalla forma in cui certe critiche venivano espresse. Aristofane e gli altri poeti comici godevano nei loro scherzi irriverenti sugli dei di una libertà che, in bocca ai filosofi e ai sofisti, avrebbe potuto dar luogo a un'accusa di empietà.

Secondo me la spiegazione sta nel fatto che i lazzi di Aristofane (come le canzonature grossolane delle sacre rappresentazioni medievali) rientravano nelle convenzioni delle feste religiose in cui la comunità celebrava le sue divinità, mentre i filosofi non scherzavano né operavano all'interno della struttura comunitaria: l'attaccavano invece dall'esterno o, almeno, molti ritenevano che lo facessero. Perfino gli dei ridevano quando il protagonista della *Pace* di Aristofane sceglieva uno scarabeo stercoario come veicolo per l'ascesa alla loro dimora. Ma nessuno rideva quando Anassagora insegnava che il sole era soltanto una lontanissima pietra incandescente: non era un'idea che potesse essere interpretata come una facezia.

Anassagora non deve essere sottovalutato né come filosofo né come personaggio esemplare di una situazione. Platone eseguì il più riuscito gioco di prestigio della storia quando persuase la posterità che il processo contro Socrate era un *unicum* tra le persecuzioni originate dalla legge di Diopite, anzi tra tutti gli eventi della storia ateniese. Ma che ne pensavano i suoi contemporanei che non erano discepoli del maestro? Il nostro solo elemento di giudizio è il loro silenzio, e, come ho già detto, non

vedo per quale motivo Socrate dovrebbe aver avuto nella pubblica opinione un rilievo tanto diverso da quello di Anassagora o degli altri intellettuali coinvolti nei processi per empietà. Come Anassagora, avrebbe potuto evitare la pena di morte andando in esilio; ma, a differenza da Anassagora, era un cittadino ateniese e l'esilio avrebbe rivestito quindi per lui aspetti diversi. Anassagora poté ritirarsi a Lampsaco, nella nativa Asia minore, dove fu accolto con tutti gli onori. Questo particolare solleva un'altra complessa questione: gli attentati contro la libertà d'espressione degli intellettuali sferrati dalla generazione della guerra del Peloponneso sembrerebbero dunque limitati alla sola Atene, l'indiscussa capitale culturale del mondo greco. Come spiegare questo paradosso?

Secondo un'interpretazione largamente diffusa tra i critici moderni, la responsabilità sarebbe del popolo, del *demos* incolto e irrazionale, dotato di un potere incapace di usare responsabilmente, facile preda di demagoghi. Ma anche qui devo dire che nessuna prova appoggia questa teoria, che non è sostenuta da alcuna autorità antica. È vero, naturalmente, che il *demos* approvò in Assemblea la legge di Diopite ed è ugualmente vero che nei tribunali il *demos* votò numerose condanne. Ma chi prese l'iniziativa? Il ruolo avuto da Aristofane e Anito nel processo contro Socrate suggerisce che essa partì dai circoli dell'élite intellettuale e politica di Atene almeno quanto dalle classi inferiori, e forse più dai primi che dalle seconde. Se ciò è vero, allora la serie dei processi, da quello di Anassagora a quello di Socrate, è una condanna voluta sia dai governanti sia dai governati di una democrazia, il che non ci aiuta affatto, dato che la storia è piena di esempi di intolleranza ideologica anche da parte di regimi oligarchici e autocratici.

In questa discussione mi sembra che gli storici siano stati troppo ossessionati dalla forma e non sufficiente-

mente attenti alla sostanza. Dietro l'intolleranza c'è sempre la paura, qualunque sia la forma di governo che esercita la repressione. Che cosa temevano gli ateniesi nell'ultimo trentennio del V secolo a. C. e che cosa di tanto grave da giustificare le condanne e le punizioni? Credo di poter rispondere che essi temevano di perdere un modo di vivere costruito pietra su pietra nel corso di mezzo secolo, fondato sull'impero e sulla democrazia; un modo di vivere che (secondo i criteri dei greci antichi) generava prosperità materiale e al tempo stesso soddisfaceva psicologicamente e culturalmente anzi, per così dire, trovava in se stesso la propria gratificazione; che era stato collaudato e minacciato in una lunga e difficile guerra; che aveva anche bisogno della benevolenza o almeno della neutralità degli dei.

Sul fronte della guerra il morale degli ateniesi restò alto; sul fronte politico pure, come abbiamo visto a proposito della libertà d'espressione. In questi settori non c'era nulla di serio da temere. I timori che traspaiano dalla legge di Diopite e dai conseguenti processi devono essere quindi valutati per quello che valgono: paura che la fibra religiosa e morale della comunità potesse essere corrosa dalla corruzione dei giovani, e in particolare di quelli appartenenti all'élite.

In effetti la lotta veniva condotta entro un ambito piuttosto ristretto, quello da cui per tradizione proveniva il gruppo dirigente della comunità. Furono i giovani aristocratici che organizzarono un circolo chiamato *Kakodaimonistai* (letteralmente, adoratori del demonio) che si prefiggeva di deridere la superstizione e di sfidare gli dei cenando nei giorni infausti. Uomini delle classi superiori furono i promotori della mutilazione delle erme, e gente che poteva permettersi gli alti onorari pretesi dai sofisti per l'istruzione superiore fu quella che — come ammette Socrate nell'*Apologia* platonica (23C) — formò

la piccola schiera dei seguaci del filosofo. Tra questi medesimi uomini fu messo a punto il colpo di stato oligarchico del 411, e poi il regime dei Trenta Tiranni. Dobbiamo davvero sorprenderci se ciò causò una spietata reazione, per quanto possiamo disapprovarne le forme?

Atene perdette la guerra e l'impero ma riacquistò la democrazia e in pochi anni la fiducia in se stessa. Le paure svanirono. L'Atene del IV secolo mancava della esuberanza che aveva caratterizzato il secolo precedente. La commedia non era ormai che un simbolo: i commediografi non costruivano più le loro opere intorno ai grandi problemi politici del momento o intorno alle maggiori personalità pubbliche, ma ripiegavano su temi meno scottanti, come il denaro e la vita domestica. Il dibattito politico restò tuttavia aperto e fiero e la democrazia rimase inalterata come sistema, mentre i filosofi liberamente la condannavano e insegnavano teorie alternative in politica come nell'etica. Quando infine la democrazia ateniese fu distrutta, il colpo mortale le fu inferto da una forza esterna superiore, da Filippo il Macedone e da suo figlio Alessandro.

Una società autenticamente politica, nella quale la discussione e il dibattito sono una tecnica essenziale, è una società colma di rischi. È inevitabile che, di tanto in tanto, il dibattito si sposti dalle questioni tattiche a quelle di principio, che la sfida sia rivolta non soltanto alla politica immediata di coloro che detengono il potere ma anche alle teorie su cui essa si basa, che la provocazione, insomma, sia radicale. Ciò non solo è inevitabile, ma addirittura desiderabile. Altrettanto inevitabile, ovviamente, è che quei gruppi di interesse che preferiscono lo *status quo* si oppongano a quella sfida, appellandosi tra l'altro a convinzioni, miti e valori tradizionali e pro-

fondamente radicati, giocando sulle paure (e perfino evocandole).

I pericoli insiti in tutto questo sono noti; i processi per empietà non ne sono che una delle tante manifestazioni. « L'eterna vigilanza è il prezzo della libertà ». Nessuno ne dubita, ma come tutte le verità lapalissiane, anche questa fornisce un indirizzo pratico di ben scarsa utilità. Vigilanza contro chi? Come abbiamo visto, una delle soluzioni è quella di fondare la propria autodifesa sulla apatia dell'opinione pubblica, sull'uomo politico come eroe. Ho tentato di dimostrare che questo modo di preservare la libertà serve solo a castrare la libertà stessa, che la speranza migliore sta nel ritorno al concetto classico di azione di governo intesa come sforzo continuo per l'educazione delle masse. Ci saranno ugualmente errori, tragedie, processi per empietà, ma ci potrà essere anche un ritorno dall'alienazione diffusa a un sincero senso comunitario. La condanna di Socrate non esaurisce in sé l'intera storia della libertà di Atene.

Appendice

« Belfagor », XXXII, 1977, pp. 605-22, trad. it. di Francesco de Martino

Censura nell'antichità classica ¹

Il campo semantico della parola « censura » tende oggi ad essere un campo ristretto e la connotazione emotiva è negativa. Nell'*Oxford English Dictionary* è custodita la ristrettezza, ma non la notazione peggiorativa. Tutto ciò che la mia edizione 1955 dello *Shorter Oxford English Dictionary* ha da dire è « il compito o la funzione di un censore; supervisione ufficiale ». E, sotto « censore », sono registrati quattro significati: 1) il funzionario romano omonimo; 2) un funzionario che ispeziona libri, giornali, opere di teatro, e così via o che censura corrispondenza privata (come in tempo di guerra); 3) il senso « obsoleto » di « criticone; cacciatore di errori »; 4) il senso freudiano ².

Per lo storico e il sociologo, tuttavia, questi quattro

¹ Versione annotata e leggermente rivista di una lezione tenuta a Londra, il 6 luglio 1977, alla « Anglo-American Conference of Historians » e pubblicata nel « Times Literary Supplement » del 29 luglio. Sono grato a Elio Lo Cascio per avermi suggerito qualche adattamento per i lettori italiani.

² Il *Vocabolario della lingua italiana* di Zingarelli (Bologna 1970¹⁰) è migliore perché ad ogni significato è riservato più spazio e perché ne figura un quinto: « Sanzione disciplinare consistente in un formale rimprovero, prevista spec. per i pubblici impiegati. - *al lavoratore*, quella irrogata al prestatore dal datore di lavoro. In diritto canonico, pena stabilita dai canoni, come la scomunica, l'interdizione, la sospensione ». Tuttavia, l'insoddisfazione che ho espresso nel testo è parimenti valida per lo Zingarelli come per l'*Oxford English Dictionary*.

significati non esauriscono l'intera gamma delle situazioni in cui si esplica un'attività censoria. È inadeguata ogni definizione di « censura » (e di « censore »), che non tenga conto dell'influenza esercitata dai « comitati civici » o in genere dai gruppi di pressione confessionali sui mezzi di comunicazione di massa o del potere di ciò che gli antropologi ci hanno insegnato a chiamare « tabù » o della possibilità di utilizzare la legislazione contro l'oltraggio e la diffamazione a fini censori, ovvero ancora delle restrizioni economiche che possono impedire la pubblicazione e la distribuzione di libri, giornali e così via. La restrittiva definizione amministrativa riflette la lotta moderna contro la censura di stato, e l'ideologia libertaria sviluppatasi nel corso di quella lotta. Perfino i libertari, tranne una frangia estremista, concedono un margine alla censura « legittima » e non contestano allo stato il diritto alla censura. Né si tratta soltanto dello stato. Penso non solo ai gruppi religiosi, che potevano censurare e censuravano i propri membri liberamente e frequentemente, anche quando non avevano su di loro alcun potere politico, ma anche alla « società » che inculca e fa rispettare i tabù, senza ricorso alla forza pubblica. Non c'è bisogno di essere freudiano per riconoscere la presenza, e la necessità, dell'autocensura. Essa è intrinseca al processo che dall'infanzia porta all'inserimento nella società, al processo dell'educazione, dell'essere « civilizzato ». Come ha detto, in una recente conferenza a Cambridge, il professor Leach, « un ambiente sociale senza censura non sarebbe affatto un ambiente sociale, ma l'incubo di un maniaco ».

Non è mio proposito intraprendere un'indagine sui « pensieri proibiti », ma è essenziale e preliminare rendersi conto che esistono. Del pari esiste la paura della conoscenza. Messe in fila tutte le interpretazioni allego-

riche e simboliche dell'espulsione dall'Eden e della leggenda di Faust, sopravvive un solido nucleo originale: vi sono cose che è meglio non scrutare o non conoscere. Nella Grecia del quinto secolo, quel notevole secolo di « illuminismo », Pindaro bandiva i filosofi e gli scienziati perché « coglievano un frutto acerbo della sapienza », e come rilevò Dodds, « gli spettatori delle *Nubi* [di Aristofane] avrebbero dovuto divertirsi all'incendio del Pensatoio, poco curandosi che Socrate perisse nell'incendio »³. Oggi, negli ambienti intellettuali, la parola « censura » ha una connotazione peggiorativa estranea al significato generale. In epoche più antiche, tale connotazione era meno spiccata e, di conseguenza, gli uomini si autocensuravano e quando mancavano di farlo, l'intervento, ufficiale o non ufficiale, riceveva spesso un ampio sostegno popolare.

Intorno al 200, un cristiano dell'Asia Minore, autore di un attacco contro il montanismo, si scusava coi suoi amici con queste parole: « Qualcuno potrebbe pensare che io voglia sovrapporre o aggiungere qualcosa di nuovo ai vangeli, mentre chiunque abbia deciso di regolare la propria vita in conformità ai vangeli, non può né aggiungervi, né togliervi alcunché »⁴. Ciò fu scritto naturalmente nel contesto peculiare della fede del primo cristianesimo e perciò può essere ritenuto atipico, ma ingiustamente. Tuttavia ogni contesto sociale e ideologico è peculiare, nel senso che è specifico, cosicché ciò che è vietato in uno può essere permesso in un altro.

A Roma, nei primi decenni del governo imperiale, c'erano ancora uomini influenti apertamente repubblicani.

³ E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Firenze 1959 [Berkeley 1951], p. 228.

⁴ Citato da A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I, Leipzig 1893, p. XXI.

Se ebbero anche l'opportunità di scrivere storie, la loro valutazione della guerra civile che condusse al potere il primo imperatore, Augusto, contrastava tanto con l'interpretazione « ufficiale » che con quella « popolare ». Uno dei primi imperatori, Claudio, fu un erudito e un pedante, e perseguì l'attività, strana per un membro della famiglia imperiale, di scrivere storie prolungate. Questa abitudine restò innocua finché egli si limitò alle origini di Roma e agli Etruschi; ma poi s'inoltrò nella storia romana moderna, a partire dall'assassinio di Giulio Cesare. Sua madre e sua nonna scandalizzate lo persuasero alla fine che non si trovava affatto nella situazione idonea a narrare « con libertà e con imparzialità » le guerre civili (Svetonio, *Claudio* 41.4). Pertanto egli cambiò e partì dall'ascesa di Augusto. La casa imperiale forniva un contesto ancora meno tipico di quello dei primi cristiani, non c'è dubbio. Ma contribuisce a dimostrare l'assenza di universali nell'argomento in esame.

Esiste però una generalizzazione valida. Ogni organismo sociale si considera legittimo e si assume il diritto di difendersi, tanto all'interno che all'esterno; pertanto cerca di indebolire o eliminare l'opposizione, o almeno certe forme di opposizione. Gli ateniesi del quinto secolo a. C. non uccidevano i contestatori del sistema tanto spesso quanto gli imperatori romani, ma talvolta li ostracizzavano (cioè, in senso tecnico, li mandavano in esilio); l'uno e l'altro metodo erano forme efficaci di censura. La morte resta il sistema più efficace per impedire la diffusione di idee o comportamenti offensivi per « lo stato, la religione, la morale » (per usare la definizione dello Zingarelli).

— Se oggi, in qualsiasi discorso sulla censura, si pone l'accento sui *mass-media*, ciò riflette mutamenti sociali e tecnologici relativamente recenti. L'invenzione della stam-

pa segna un confine storico. Riguardo alla censura, tutte le società più antiche, comprese società istruite come Atene e Roma in età classica, affrontarono problemi qualitativamente differenti. V'è una ragione importante per cui è corretto dire che tutti gli scritti nell'antichità erano una sorta di *samizdat*: non perché fossero sempre, o anche abitualmente, illeciti, ma perché la loro circolazione era limitata a copie preparate manualmente e passate manualmente da persona a persona. La censura di libri stampati e di giornali, anteriore com'è alla pubblicazione, dà all'autore e all'editore la garanzia della certezza e la relativa immunità dalla pena, a fatto compiuto. Il *samizdat* riduce la capacità dello stato di prevenire la diffusione di materiale suscettibile di contestazione. Gli imperatori romani, senza i mezzi della polizia moderna e senza i servizi segreti, si trovavano nell'impossibilità materiale di reperire e distruggere tutte le copie degli scritti condannati, come ricordò loro Tacito nel racconto della persecuzione e della morte, sotto Tiberio, di un altro storico, Aulo Cremuzio Cordo (*Annali* 4.34-35). Nella sua *Storia*, Cremuzio Cordo, un semplice senatore, non un imperatore, aveva elogiato Bruto e aveva chiamato Cassio « l'ultimo dei Romani ». Sebbene lo scritto non fosse l'unico pretesto per la persecuzione, al momento della condanna, il senato — il senato nota bene, non l'imperatore — ordinò che i suoi libri fossero bruciati.

Sopravvissero delle copie e ancora una volta si diffusero rapidamente. Tacito esultava: « i sovrani stranieri e coloro che ne imitano la brutalità ottengono soltanto il disonore per sé e la gloria per le proprie vittime »⁵. Ma,

⁵ Cfr. R. Syme, *Tacito*, II, Brescia 1971 [Oxford 1958], p. 682: « Tacito riferisce, o piuttosto inventa, l'eloquente difesa da lui fatta dei diritti di uno storico. Aggiunge il proprio commento: come è possibile non deridere l'insensata stupidità di coloro che detengono

come ci informa il dotto Quintiliano (10.1.104), quando la figlia di Cremuzio Cordo cominciò a rimettere in circolazione le copie, nel regno del successore di Tiberio, Caligola soppresse i passi che avevano portato a morte suo padre. Per quanto tempo ancora sopravvisse l'opera? Non sappiamo: raramente possiamo fissare la scomparsa della gran massa di scritti greco-romani. Ma il fatto che ci sia giunto soltanto un breve, inoffensivo frammento sulla morte di Cicerone e in una citazione di Seneca che scriveva appena quattro decenni dopo, suggerisce una rapida scomparsa.

Non intendo inferire troppo da quest'unico esempio. Qualcuno ha calcolato che dei circa 800 autori latini a noi noti di nome, più di un terzo sono soltanto nomi, circa il venti per cento sono rappresentati oggi da almeno un'opera intera⁶. Spesso lo scritto perduto non giustifica alcun rimpianto: per la società, come per l'individuo è necessario che ci sia un ampio spazio per ciò che John Barnes una volta definì felicemente « amnesia strutturale ». Inoltre, durante l'antichità stessa, si ebbero notevoli perdite temporanee (a parte quelle permanenti). Le satire di Giovenale, per esempio, scomparvero virtualmente per circa 250 anni, dopo la sua morte, e lo studioso che le riportò alla luce, nel tardo quarto secolo, pare abbia lavorato, a Roma, soltanto su un'unica e difettosa copia delle poesie⁷. A Tacito potrebbe essere capitata la medesima sorte. La perdita di una parte sostanziale di questi scritti

il potere! Puniscano pure la libertà di opinione, non potranno mai distruggerla. I tiranni stranieri o i loro imitatori a Roma perpetuano solo la propria ignominia ».

⁶ A. F. Wert, citato da H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, I, Paris 1952, p. 13.

⁷ Vedi A. D. E. Cameron, *Literary Allusions in the Historia Augusta*, « Hermes », 92, 1964, pp. 363-77.

fu dovuta alla pressione degli imperatori, del senato e delle altre autorità, noncuranti dei loro meriti letterari o intellettuali? Non siamo in grado di rispondere; non è una risposta sufficiente enumerare le opere note per essersi procurata la disapprovazione imperiale e per essere nondimeno sopravvissute, come i poemi di Ovidio, benché sia certamente significativa la frequenza, notevole e perfino sorprendente, dei casi.

Bisogna ora introdurre due fatti, riguardo a Cremuzio Cordo e ai casi analoghi, sotto i primi imperatori, ricordati da Tacito e da altri⁸. Il primo è che si verificarono tutti nella limitata cerchia della corte imperiale e della classe senatoriale della città di Roma. Il secondo — che, per mia convinzione, costituisce un fatto, benché sia indimostrabile — è che nessuno si propose o cercò di reperire e distruggere tutte le copie esistenti di un'opera condannata, per due ragioni: perché era impossibile e perché era inutile farlo. Per prima cosa, si poteva contare sulla sottomissione volontaria. Harnack, nella sua classica storia della sopravvivenza e della trasmissione dei primi scritti cristiani, osservò saggiamente che nel valutare la scomparsa di virtualmente tutte le opere non canoniche, dopo che era stato fissato il canone del nuovo testamento, « non si dovrebbe pensare, tranne che in rarissimi casi, ad un piano deliberato. Il processo si compì, con maggiore certezza, per istinto di autoconservazione e di *common sense* »⁹. D'altra parte non si attribuiva reale importanza alle parole e alle idee offensive, finché non venivano osten-

⁸ Forse il migliore dei numerosi commenti è F. H. Cramer, *Bookburning and Censorship in Ancient Rome*, « Journal of the History of Ideas », 6, 1945, pp. 157-96; cfr. W. Speyer, *Bücherverbrennung*, « Jahrbuch für Antike und Christentum », 13, 1970, pp. 123-52.

⁹ Harnack, *op. cit.*, p. xxiv, n. 2.

tate nei luoghi sbagliati, da persone sbagliate, indirizzate a (o per criticare) persone sbagliate.

La determinazione di ciò che era o non era sbagliato, in tutti e quattro i casi, ebbe nell'antichità una storia varia e complessa. Per esempio, tanto in Grecia che a Roma, non per un decreto di legge, ma per una convenzione approvata, sembra non esserci stato, in tribunale, alcun limite alla libertà di diffamazione (in quanto distinta dalla falsa testimonianza), come sa chiunque abbia letto gli oratori attici o i discorsi di Cicerone. Nel teatro ateniese del quinto secolo a. C. — testimone Aristofane — veniva applicata la medesima convenzione, ed è in questo contesto a nascere il problema della censura politica, perché ogni figura politica di una certa importanza cadeva sotto tiro o almeno cadeva in ridicolo, per opera di questo o di quell'autore di commedia. Non soltanto i singoli, ma neppure lo stato ateniese e la sua politica venivano risparmiati. Su questo punto si osserva una netta divergenza fra Grecia e Roma. Qui un solo autore di teatro sembra essersi consentito sempre l'aperto commento politico: Nevio, di cui si riferisce, in una tradizione confusa, che si trovò in difficoltà alla fine del terzo secolo a. C., per aver diffamato eminenti aristocratici, forse i Metelli « secondo la moda greca » (Gellio 3.3.15).

— Per quanto riguarda i *pamphlet* politici, vi furono nell'antichità due periodi relativamente brevi in cui quella forma di scritto assunse serie proporzioni: in Grecia, per pochi decenni alla fine del quinto e all'inizio del quarto secolo a. C., e, a Roma, negli ultimi decenni della Repubblica e all'inizio dell'Impero. A Roma molti *pamphlet* assunsero la forma in versi e la forma di canti, diffusi oralmente, o di *libelli*, volantini o manifesti diffamatori (dove la nostra parola « libello »). Questa usanza si può

far risalire molto indietro nella storia romana, e un processo per calunnia fu introdotto come reazione. Non esiste alcun modo per valutare la frequenza o l'effetto deterrente dei processi per calunnia, ma è certo che negli ultimi amari decenni della repubblica il più selvaggio *pamphlet* non incorreva in nulla di più severo di un contro-*pamphlet*, almeno al livello di un Cicerone o di un Cesare. Intervenne poi la legge imperiale, e, a partire da Augusto, il reato fu trasferito sotto la rubrica *maiestas* (tradimento), e punito conformemente, nel caso in cui la vittima era l'imperatore o uno dei suoi più stretti collaboratori. Dopo breve tempo, la rete della *maiestas* fu estesa fino a comprendere, oltre i libelli diffamatori, le storie e altri scritti seri.

Ci si potrebbe quindi ben chiedere, come fosse possibile per Seneca o Tacito o Svetonio scrivere e distribuire tanti commenti maligni e tante storie tendenziose intorno a imperatori e cortigiani. La semplicità della risposta simboleggia la complessità della situazione: erano tollerati e perfino incoraggiati a diffamare ogni imperatore deceduto, purché non violassero mai il divieto di mettere in ridicolo l'imperatore vivente o il regime imperiale in quanto tale. In questo strano modo, ogni sovrano successivo cercava di accrescere il suo lustro personale, grazie all'implicito contrasto con i suoi predecessori, immancabilmente insoddisfacenti.

Non c'è alcun bisogno di insistere su questo aspetto del problema. Si potrebbe precipitare presto nel luogo comune che la libertà del commento politico variò secondo la natura del regime: al suo massimo grado nella democrazia ateniese, più o meno inesistente sotto i tiranni o monarchi autocratici ellenistici e romani. Ma le gradazioni e le variazioni fra i due estremi sono un barometro non solo delle differenze fra i sistemi politici, ma anche delle fondamentali distinzioni sociali e socio-psicologiche. Gli

autori del teatro ateniese, di esuberante franchezza, e i personaggi ivi rappresentati erano cittadini, spesso di alto rango. I corrispettivi romani non lo erano. Neppure, Nevio, un « latino » di Capua che aveva acquisito la cittadinanza romana, poteva mettere in ridicolo i suoi superiori, come « parte di una propria attività politica ». E « non poteva far altro che ridurre in versi i pettegolezzi calunniosi dei suoi ricchi e potenti datori di lavoro »¹⁰. Autori di teatro di livello ancora inferiore non osavano fare neppure questo.

Non era identica, in tribunale, ad Atene e a Roma, la libertà di diffamazione, e per una semplicissima ragione, perché non era identica la composizione della corte. Quando Demostene chiamò Eschine « figlio di puttana » e Eschine gli rispose « figlio di schiava », si rivolgevano alle ampie giurie popolari di Atene, la cui composizione era un campione razionale dell'intero corpo cittadino. Roma non conobbe nulla di simile. Gli attacchi personali di Cicerone erano lanciati o in senato o in tribunali speciali, composti di membri degli ordini senatoriale ed equestre.

— Nel lessico politico ateniese una parola privilegiata fu *parrhesia*, la libertà di esprimere apertamente le proprie idee sia su questioni private che su questioni pubbliche, ma specialmente su queste, dal momento che soltanto in ciò consiste davvero la libertà dei cittadini. I contestatori della democrazia, specialmente Isocrate e Platone, ne trasformarono immancabilmente il significato in « licenza », « discorso irresponsabile »; tanto la condizione del parlante quanto la sostanza di ciò che diceva divennero per loro un bersaglio. I dotti romani acquisirono la parola, ma, più spesso che no, nel suo significato peggiore, tradu-

¹⁰ H. D. Jocelyn, *The Poet Cn. Naevius, P. Cornelius Scipio and Q. Caecilius Metellus*, « Antichthon », 3, 1969, pp. 32-47, a p. 34.

cendola con *licentia* o con *contumacia*. Non esiste alcun immediato equivalente latino per *parrhesia*: perché, come ha notato Momigliano, a Roma anche durante la Repubblica, « prevaleva l'atteggiamento che solo persone fornite di autorità avessero diritto di parlare liberamente: si avverte che la libertà di parola appartiene alla sfera della *auctoritas* almeno tanto quanto alla sfera della *libertas* »¹¹. Di conseguenza, in modo completamente diverso che in Atene, fu il senato e non l'assemblea il foro di aperta discussione.

Sono entrato nel campo dei discorsi politici e forensi perché ciò agevola la corretta impostazione del problema della censura, distogliendo la nostra attenzione da libri e *pamphlet*. Non si riesce a dire mai abbastanza, o abbastanza enfaticamente, che nell'antichità classica, e anzi dovunque prima dell'invenzione della stampa, il numero dei libri in circolazione e il numero dei lettori di libri furono ridottissimi e insignificanti, fuori del piccolo mondo dei filosofi e degli intellettuali di professione. E anche costoro, come ogni altro, contavano quasi esclusivamente sulla comunicazione orale e sulla memoria. Libri e *pamphlet* non svolsero nessun ruolo importante nell'influenzare o nel modellare l'opinione pubblica, neanche in cerchie elitarie. Naturalmente gli imperatori romani punivano uno scrittore offensivo che, per così dire, sventolava loro sotto il naso i propri versi o i propri *libelli*, così come punivano un'osservazione offensiva a un convito. Ma, come ho già detto, non fecero nessuno sforzo per rastrellare le copie dalle mani private, non solo perché non disponevano dei

¹¹ A. Momigliano, *La libertà di parola nel mondo antico*, « Rivista Storica Italiana », 83, 1971, pp. 499-524, a p. 521. Non c'è bisogno di seguire i successivi significati di *parrhesia* fra i filosofi ellenisti e nella prima Chiesa; vedi G. Scarpat, *Parrhesia*, Brescia 1964.

mezzi, ma anche perché non lo ritenevano importante. Nulla potrebbe chiarire meglio questo punto, dell'indifferenza della Chiesa trionfante per la persistente circolazione di scritti pagani, malgrado i fulmini occasionali di un padre della Chiesa o di un imperatore cristiano¹².

È inevitabile, suppongo, che oggi noi, in particolare storici e altri accademici, sopravvalutiamo la parola scritta. Plutarco riferisce — e la storia è almeno ben trovata — che delle molte migliaia di Ateniesi catturati a Siracusa nel 413 a. C., alcuni vennero liberati perché sapevano recitare qualche coro di Euripide: poiché i siciliani, spiega Plutarco, « avevano per la sua poesia una passione più grande di tutti gli altri elleni d'oltremare. Imparavano a memoria i campioncini e i bocconcini portatigli dai visitatori, e poi li condividevano con piacere con tutti gli altri » (*Vita di Nicia* 29.2). Siracusa non era un oscuro stagno di provincia; i suoi cittadini erano istruiti tanto quanto quelli della maggior parte delle città greche coeve, e pari era la percentuale di uomini di alta cultura. Tuttavia dovevano fare affidamento sulla trasmissione orale per i versi del loro drammaturgo favorito, che allora si trovava al culmine della carriera.

Ho ripetuto questa storia forse apocrifa per sottolineare l'erroneità di molte discussioni odierne sull'istruzione antica, che restringono il problema al numero o alla percentuale della popolazione libera (o almeno dei maschi liberi) che sapevano leggere e scrivere¹³. Questo malinteso

¹² Vedi, brevemente, Harnack, *op. cit.*, p. xxvii.

¹³ Per esempio, F. D. Harvey, *Literacy in the Athenian Democracy*, « *Revue des Études Grecques* », 79, 1966, pp. 595-635. Per una importante rettifica, vedi L. Woodbury, *Aristophanes' Frogs and Athenian Literacy: Ran. 52-53, 1114*, « *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* », 106, 1976, pp. 349-57.

è responsabile della nostra comprensione della censura e perciò mi ci soffermerò ancora un po'. Per cominciare, dobbiamo resistere alla tentazione di considerare il dramma come un'eccezione, perché anche ai nostri giorni pochi leggono le opere di teatro. Tutta la poesia, anzi tutte le *belles lettres*, erano comunemente lette ad alta voce e imparate a memoria, per singoli brani o persino, nel caso di Omero, integralmente. Altrimenti restavano sconosciute al di fuori di una ridottissima cerchia d'élite. Perciò ho parlato normalmente di scritti e non di letteratura. E non solo le *belles lettres*. Cicerone (*Sulla natura degli dei* 1.23.63) ci dice che quando Protagora, contemporaneo di Socrate, scrisse un'opera agnostica, fu esiliato da Atene e i suoi libri furono bruciati pubblicamente nell'*agora*. Altre fonti ripetono la storia, alcune introducendo un nuovo elemento, che Protagora annegò mentre cercava di fuggire. La storia è fortemente dubbia — Platone non ne sa nulla (l'osservazione di Socrate nel *Menone* 91e sarebbe un controsenso, se Platone l'avesse conosciuta) — ed è, nel contesto greco classico, l'unico riferimento all'usanza romana di bruciare libri come forma di punizione ufficiale¹⁴. La storia risulta più credibile nella versione di Diogene Laerzio 9.54, secondo cui Protagora lesse l'opera offensiva in pubblico, forse in casa di Euripide. Resta dubbia anche così, ma la maggiore credibilità deriva dal rilievo dato alla lettura ad alta voce in pubblico: ricordiamo, dopo tutto, che l'unico filosofo sicuramente messo a morte

¹⁴ K. J. Dover, *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, «*Talanta*», 7, 1976, pp. 24-45, alle pp. 34-8, trascura il passo di Cicerone e non ha presente che noi non abbiamo nessun'altra allusione alla pena greca di bruciare libri. La sua tesi che Demetrio Falereo fu responsabile di questa parte della storia, tesi comunque senza fondamento, cade su questo punto. Il parallelo che Dover istituisce con l'usanza di cancellare i nomi dai documenti pubblici confonde due situazioni completamente diverse.

in Atene a quel tempo fu Socrate, e che egli non scrisse mai un rigo.

Quando dalla cultura alta — poesia e filosofia — ci volgiamo ai più mondani problemi relativi ai cittadini comuni, persiste un analogo fraintendimento del significato di istruzione. Gli studiosi hanno esagerato le deduzioni dell'introduzione dei codici di leggi scritte e della consuetudine, nelle comunità democratiche greche, specialmente ateniesi, di iscrivere decreti, trattati, onorificenze e altri documenti pubblici su tavolette di pietra, esposte nei luoghi di abituale raduno del popolo. Ma, come ha mostrato Eric Havelock, « l'abitudine di leggere e scrivere non può essere introdotta nel popolo sulla base di iscrizioni »¹⁵. L'ateniese comune non avrà girovagato per la città, per leggere i decreti dell'assemblea e le leggi di Solone. La loro disponibilità era sufficiente; in altre parole, le iscrizioni esprimevano il trionfo di un governo aperto sulla segretezza e sull'intrigo. L'istruzione di massa era irrilevante.

La posizione greca classica sul significato delle leggi scritte appare nelle *Supplici* di Euripide. Quando esistono leggi scritte, dice Teseo, « i poveri e i ricchi hanno gli stessi diritti. Rispetto ad un uomo qualunque, un potente non è in una posizione migliore, se si parla di lui. Se è nel giusto, l'inferiore vince sul grande » (versi 433-7).

La lotta per ottenere questi codici ebbe luogo in Grecia nel settimo e nel sesto secolo a. C., a Roma già nel quinto secolo: periodi nei quali neppure i più accesi entusiasti di oggi sosterebbero che l'istruzione era diffusa. Sotto attacco era il monopolio aristocratico degli strumenti giuridici, solidamente sostenuto dal monopolio della cono-

¹⁵ E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Roma-Bari 1973 [Oxford 1963], p. 39.

scenza della legge, che non poteva essere infranto finché la legge non era registrata da nessuna parte¹⁶. Le dodici tavole romane furono il prodotto della vittoria plebea in quella lotta, ma, come sempre a Roma, le vittorie plebee erano incomplete. Uno dei provvedimenti inclusi fu la pena di morte per l'esecuzione pubblica di canti diffamatori¹⁷, per i plebei l'unico sistema disponibile per esprimere la pubblica disapprovazione verso i loro governanti.

In una società che si fonda sulla comunicazione orale, il metodo più efficace di censura, a parte la pena di morte, è l'espulsione dalla comunità. Questo è evidentemente l'obiettivo a cui miravano i persecutori di Socrate, reso vano soltanto dall'insistenza della vittima per essere messa a morte. Allontana fisicamente un uomo dal suo pubblico, ed ecco eliminato anche il pericolo che rappresenta. Scritti largamente diffusi richiedono un trattamento diverso. In uno dei suoi passi più ironici, Platone presenta Anito, accusatore di Socrate, che si lamenta amaramente che Atene non abbia espulso dal suo seno i sofisti (*Menone* 92b). L'ironia, per essere efficace, esige che la proposta sia realistica. Platone, non c'è bisogno di ricordarvelo, non solo non contestò allo stato ateniese il diritto di perseguire Socrate — negava semplicemente la fondatezza delle accuse — ma egli stesso, nel decimo e ultimo libro della *Repubblica* elaborò, in favore della censura, una delle argomentazioni più solide, che siano documentate. Benché le sue parole siano dirette contro i poeti, sotto accusa erano la cultura e l'educazione greca contemporanea nel loro complesso¹⁸.

¹⁶ Vedi brevemente il mio volume *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica*, Bari 1972 [London 1970], pp. 137-41.

¹⁷ Cicerone, *Repubblica*, 4.10.12; cfr. J. A. Crook, *Law and Life at Rome*, London 1967, pp. 251-2.

¹⁸ Vedi Havelock, *op. cit.*, cap. 1.

L'espulsione — l'esilio — è associata nella nostra mente soprattutto con l'opposizione politica (o con certe forme di reato grave). Il suo uso in questo contesto era frequente nell'antichità classica, poiché andava dall'esilio dei singoli oppositori di tiranni e monarchi, all'esilio in massa di interi gruppi di popolazione, nelle frequenti guerre civili. Noi non siamo abituati a chiamare questo provvedimento censura, tuttavia sosterrai che, specialmente in un mondo di comunicazione orale, si tratta di censura vera e propria, almeno in quelle comunità che furono più o meno aperte politicamente, aperte cioè al dibattito su argomenti politici. Chiunque veniva allontanato fisicamente, non aveva alcuna opportunità, a parte la rivolta armata, di esprimere e diffondere le proprie idee politiche nell'unico ambiente in cui interessavano, nella propria comunità. Inoltre, come vedremo fra poco, l'espulsione di filosofi e di profeti nell'antichità era regolarmente giustificata con la minaccia che si presumeva costituissero per l'ordine pubblico e per la sicurezza pubblica. Non v'era alcun interesse per la libertà di coscienza: parole o idee inespresse non erano di nessuna importanza. Ma non vi era nemmeno alcun serio fondamento per quel sofisma contemporaneo che permette, o pretende di permettere, parole sediziose finché restano soltanto parole, senza trasformarsi in azioni.

Nel 155 a. C., quando i capi delle tre scuole filosofiche ateniesi si recarono da Atene a Roma in ambascieria ufficiale e suscitavano grande attenzione, specialmente fra i giovani, Catone il Vecchio persuase il senato a ordinare loro la partenza immediata, appena concluso l'incarico ufficiale. Uno dei tre, lo scettico Carneade, capo dell'Accademia (che, per inciso, rimase fermamente « socratico », poiché non scrisse nemmeno un trattato filosofico), colse l'occasione per esibire il suo talento dialettico e la sua

epistemologia scettica, offrendo due lezioni pubbliche, una per dimostrare l'esistenza della giustizia naturale, una per dimostrare il contrario, secondo la migliore tradizione sofistica. Egli parlava in greco e si può dubitare del grado di competenza romana di quella lingua, ma nel suo complesso l'approccio risultò intollerabile. « Tornino ai loro studenti » disse Catone in senato « e esercitino la propria dialettica con i ragazzi greci; i giovani romani daranno ascolto alle leggi e ai magistrati come hanno fatto finora » (Plutarco, *Vita di Catone* 22.5).

Sei anni prima, altri filosofi, anonimi, erano stati espulsi da Roma. Dopo il 155 a. C., tuttavia, non si ricordano altre persecuzioni di filosofi a Roma fino alla serie di esecuzioni e di espulsioni sotto i primi imperatori romani, soprattutto di stoici, dei quali pochi e in modo vago furono nei fatti pericolosi politicamente. Quanto di quella lacuna di un secolo possa essere attribuito alla natura frammentaria del materiale documentario non si può indovinare; nessuno può pretendere che conosciamo sia pure una frazione degli esempi della storia greca o romana. È certamente verosimile l'ipotesi che « l'assenza di tali incidenti dai documenti degli anni 155 a. C.-28 a. C. potrebbe indicare soltanto che gli insegnanti di filosofia durante quel periodo ebbero cura di passare inosservati »¹⁹. Un analogo incidente mostra che a Roma l'atmosfera non era cambiata. Nel 92 a. C. i censori chiusero le scuole della cosiddetta « retorica latina ». L'editto è citato da Svetonio con le seguenti parole: « Ci è stato riferito che alcuni hanno introdotto un nuovo genere di insegnamento, e che i giovani ne frequentano le scuole. Costoro hanno assunto il nome di retori latini e i giovani trascorrono in-

¹⁹ H. D. Jocelyn, *The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers*, « Bulletin of the John Rylands Library », 59, 1977, pp. 323-66, a p. 359.

teri giorni in ozio con loro. I nostri antenati stabilirono quello che i loro ragazzi dovevano imparare e quali scuole avrebbero frequentato. Queste innovazioni, che contrastano con i costumi e le tradizioni dei nostri antenati, non ci piacciono, e non le consideriamo giuste» (*Retori* 1). L'insistenza sui « giovani » era già apparsa nell'attacco di Catone contro i filosofi ateniesi nel 155 a. C., e anche, molto prima, nel processo di Socrate e nella diatriba contro i sofisti che Platone attribuì ad Anito, l'accusatore di Socrate. I giovani che erano interessati, o pretendevano di essere interessati, a studiare la retorica e la filosofia erano tutti ricchi, provenienti dalle classi più elevate, come Platone fa ammettere a Socrate nell'*Apologia* 23c.

Ed eccomi di nuovo ad una osservazione precedente, ossia che importanti non erano semplicemente la sostanza, il luogo e gli autori delle proposte di idee censurabili, ma anche, e nella stessa misura, la persona o le persone alle quali erano indirizzate. Nell'Atene di Socrate questi giovani ricchi erano sospettati di appartenenza ai circoli antidemocratici, parzialmente clandestini, che produssero due colpi di stato oligarchici nel 411 e di nuovo nel 404 a. C. Nella Roma repubblicana, in netto contrasto, si trattava di rampolli dell'oligarchia dominante, in un tempo in cui è impossibile, a questa distanza, distinguere qualche minaccia alla struttura del governo o al centro del potere. La paura era molto più debole e più vaga, ma la censura, compresa l'autocensura, era più severa ed efficace. Cicerone tradì quanto era rimasto profondamente romano, a dispetto della sua erudizione greca, quando sostenne che la punizione di Protagora sarebbe stata un efficace deterrente per le successive generazioni di filosofi.

— V'era un altro contesto, la religione, nel quale il pubblico a cui proibire idee pericolose era molto più ampio

e rappresentativo rispetto ai giovani possidenti e di rango che assorbivano le parole dei filosofi. Tuttavia, prima di passare a questo tema, ci sono ancora da considerare due aspetti di quella che chiamerei «censura d'élite». Il primo è la definizione ristretta di «luoghi sbagliati»; fino al più tardo impero romano, sia l'autorità repubblicana che quella imperiale si accontentavano di espellere i filosofi (così come i profeti e gli astrologi) dalla città di Roma o, in casi estremi, dall'Italia. Al tempo di Catone, senza dubbio, la Grecia era ancora piuttosto un satellite che una parte di Roma, ma gli imperatori continuarono la medesima politica, sebbene allora gli uomini espulsi proseguissero la loro attività del tutto liberamente nelle province romane. Questo non importava: i ricchi giovani ateniesi o alessandrini erano ancora interamente fuori del mondo della potenza romana. Il secondo, la prevalenza di «stranieri» fra gli espulsi, specialmente durante la Repubblica romana, è irrilevante ai nostri fini, quali che siano le sue implicazioni culturali o la sua utilità, come la propaganda per un Catone. Platone si sforzò di essere esplicito: «E più folli di tutte» disse il suo Anito «sono le città che li accolgono e non li cacciano, chiunque ci provi, stranieri o cittadini, senza distinzione». E tra le vittime degli imperatori romani figuravano membri della migliore estrazione.

Per il momento ho mescolato esecuzioni ed espulsioni come spesso accade nella realtà, ma ora devo distinguerli, poiché passiamo dalla filosofia alla religione e al culto. Il politeismo è per sua natura tollerante entro ampi limiti; non affronta i medesimi problemi del monoteismo, caratterizzato dall'esclusivismo, dalle ortodossie e dalle eresie. Vi erano aree marginali nelle quali la distinzione diventava piuttosto incerta, specialmente per l'assillo dell'impatto di culti «stranieri» introdotti nella comunità. Tuttavia, fra i greci o i romani, fino all'avvento del cristia-

nessimo, normalmente nessun individuo rischiava di essere punito per la sua religione, a meno che non fosse accusato di uno specifico atto di empietà. Una condotta del genere, come la deliberata mutilazione di un'immagine sacra o la scandalosa derisione di riti religiosi, solleva pochi problemi di analisi o di interpretazione. Se avessimo un'idea della loro frequenza (e invece non ce l'abbiamo), si potrebbero ricavare interessanti deduzioni sulla società antica, ma questi atti rientrano nella categoria dei tabù: è prova sufficiente che la persecuzione e la punizione da parte delle autorità incontravano un ampio consenso popolare, quando non partivano addirittura da una richiesta del popolo.

Tuttavia, le cose non erano sempre così nette e così semplici. La giustificazione per la punizione dell'empietà era che o minacciava la sicurezza della comunità o offendeva profondamente il sentimento pubblico. Naturalmente, che cosa rappresentasse una minaccia o un'offesa, lo stabilivano i detentori del potere, e governanti e governati non sempre erano d'accordo, come in Italia all'inizio del secondo secolo a.C. Il culto misterico greco di Bacco, che presentava una notevole componente di menadismo e di comportamento estatico, si diffuse rapidamente attraverso la penisola; i suoi seguaci provenivano soprattutto dalle classi più umili, specialmente donne, ma comprendevano anche membri della classe media e di quella superiore, così come schiavi e liberti. La classe dominante romana ebbe paura: il senato e i consoli ordinarono una massiccia opera di polizia per schiacciare il culto non solo a Roma, ma da un capo all'altro dell'Italia, anche a rischio di turbare i delicati rapporti di equilibrio fra Roma e i suoi cosiddetti alleati italici. Furono uccisi a migliaia, come ci è tramandato.

In questa situazione, il tradizionale disdegno romano per tutto ciò che non era sancito dai « nostri antenati »,

quello stesso disdegno che determinò la chiusura delle scuole dei retori latini un secolo più tardi, è evidente, ma non basta a spiegare la mole e la ferocia della repressione. Né basta l'empietà o qualche altra forma meno grave di offesa contro le divinità romane. Ecco quanto consentiva il provvedimento: gli ostinati potevano ancora seguire il culto, dietro richiesta al pretore e dopo formale permesso, ma alla condizione che al rito partecipassero non più di cinque persone insieme. Questa riserva fornisce la chiave. In tutto il lungo e apparentemente dettagliato resoconto liviano (38. 8-19), fitto di accuse di lussuria, di perversione, di falso e di avvelenamento — abbastanza familiari in situazioni analoghe, ora come allora — non vi è nulla di sostanzioso per giustificare la campagna di repressione. Proprio nella prima frase tuttavia, egli parla di « cospirazione », parola che ripete spesso: ecco perché il limite di cinque persone. E in che consisteva la pretesa cospirazione? In un discorso all'assemblea, il console disse, secondo le parole di Livio: « finora la loro ampia cospirazione è limitata a reati privati, perché non ha ancora la forza per impadronirsi della Repubblica ». In altre parole, non vi fu nessuna cospirazione, non vi fu nessuna minaccia per la sicurezza pubblica; vi fu l'attività di una massa grande e crescente in una direzione non sancita, e ciò fu sufficiente.

Inquietudine e turbolenza, reali o presunte, risultano costituire il sottofondo dell'intera storia degli atti romani ufficiali contro gruppi di popolazione, per la loro religione (intesa in senso lato fino a includere l'attività di indovini e astrologi), in quanto distinti dalla punizione di individui per specifici atti di empietà. L'iniziativa poteva derivare dall'alto o dal basso, cioè la persecuzione poteva essere intrapresa dal governo per paura della turbolenza, come abbiamo già visto con i seguaci di Bacco, o poteva essere

conseguenza dell'inquietudine popolare, che la richiedeva. La storia complessa dei primi cristiani illustra entrambe le possibilità²⁰. Fino alle persecuzioni, per tutto l'Impero, nella seconda metà del terzo secolo, sotto Decio e Diocleziano, gli esempi attestati erano localizzati in vari centri dell'Impero e regolarmente cominciavano con pubbliche ostilità per iniziativa giudea o pagana. Il governo romano, è importante notarlo, era rappresentato da governatori provinciali: nelle province, l'indifferenza per il protrarsi dell'attività dei filosofi rifletteva una situazione qualitativamente diversa rispetto alla loro espulsione da Roma e dall'Italia. La notevole eccezione, la persecuzione dei cristiani da parte di Nerone a Roma dopo il grande incendio del 64 d. C., non contraddice la tesi: Nerone aveva bisogno di un capro espiatorio per calmare la pericolosa agitazione provocata nella città dall'incendio. Con Decio i ruoli furono invertiti: l'iniziativa venne dagli imperatori, la popolazione in larga parte sembrava indifferente, se non effettivamente favorevole ai cristiani.

I cristiani, come i seguaci di Bacco e gli altri, erano naturalmente gruppi di culto non ufficiali, ma ciò è irrilevante in tale contesto. Attraverso tutta l'antichità culti privati e culti pubblici coesisterono. Non era richiesto nessun tipo di autorizzazione, nessuna registrazione, nessun'altra forma di permesso e di controllo ufficiale, a meno che non si presumesse una minaccia per la sicurezza pubblica, come con i seguaci di Bacco. La storia dell'astrologia a Roma offre un netto (e per me finale) oggetto di studio. La ricerca della conoscenza del futuro fu un elemento integrante della cultura antica, in ogni periodo e ad ogni

²⁰ Per il seguito, vedi G. E. M. de S. te Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, in *Studies in Ancient Society*, a cura di Finley, London 1974, cap. 9 (originariamente pubblicato in « Past and Present », 26, 1963).

livello di società. Le autorità pubbliche consultavano oracoli e indovini, e spesso avevano propri e appositi funzionari, ma nello stesso tempo vi erano numerosi privati che esercitavano la vegggenza. Scettici come Tucidide (per esempio 2.54) possono averli scherniti, ma la loro popolarità e la loro accettazione da parte dello stato e della società erano universali.

C'era anche un'ambiguità inevitabile intorno all'indovino, come testimonia Tiresia nell'*Edipo* di Sofocle: la conoscenza segreta del futuro era ad un tempo confortante e pericolosa. Gli astrologi a Roma compendiarono entrambi gli aspetti. Benché ogni imperatore fosse devoto, vi furono otto esempi sicuri di espulsione degli astrologi da Roma (esclusi ovviamente alcuni favoriti) fra il 44 a. C. e la morte di Marco Aurelio nel 180 d. C., e ve ne possono essere state un'altra mezza dozzina²¹. Senza eccezione, le fonti antiche attribuiscono il bando a « turbolenza », « ribellione », « complotto ». Pare si tratti ancora della consueta espulsione dalla capitale, ma non è esatto. Nell'11 d. C. fu introdotta in tutto l'impero una legge che proibiva ai divinatori « di profetizzare ad una persona sola o di fare profezie sulla morte » (Dione Cassio 56.25.5). Senza dubbio la possibilità di ricatti privati richiese l'attenzione governativa, ma si trattò di un interesse secondario. Nell'atmosfera di paura e di cospirazione del primo impero, una domanda sulla prossimità della morte dell'imperatore era sufficiente per scatenare una reazione a catena, e la proibizione fu subito estesa alle domande sulla salute (*salus*) dei membri della famiglia imperiale.

Vi furono ulteriori ramificazioni, su cui non è neces-

²¹ Vedi F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* Philadelphia 1954; sugli aspetti formali e legali, correggendo Cramer R. A. Bauman, *Impietas in principem*, München 1974, specialmente pp. 59-69.

sario intrattenersi, tranne una che riporterà al problema iniziale. Quanto fu efficace la censura formale e ufficiale nel sopprimere idee o scritti? La principale autorità moderna sugli astrologi a Roma notò che gli imperatori giammai « impedirono gli studi astrologici e le ricerche teoretiche ». Essi « ostacolarono soltanto l'esercizio professionale dell'arte e soltanto in tempi di speciale tensione politica »²². Lo stesso si può ripetere con le opportune differenze di tutta la serie delle discipline. La matematica, l'astronomia, la biologia e le altre scienze avanzarono senza notevoli interferenze; se la teoria eliocentrica non riuscì a ottenere sostegno, ciò non avvenne perché le autorità la denunciarono ma perché gli astronomi stessi la trovarono insoddisfacente. Platone stabilì la sua scuola ad Atene due decenni dopo la morte di Socrate e, per quanto ne sappiamo, essa ebbe una storia ininterrotta di più di 900 anni (finché Giustiniano chiuse tutti i centri pagani di istruzione nel 529), eccetto una breve interruzione. Nel 307 a. C., durante uno della mezza dozzina di tentativi disperati di ristabilire la democrazia in Atene, seguiti alla morte di Alessandro Magno, fu introdotta una legge che richiedeva alle scuole di filosofia l'autorizzazione dello stato. Il provvedimento era, nell'intenzione, apertamente politico: i migliori allievi delle due scuole, di Platone e di Aristotele, avevano mostrato simpatia per i tiranni nel mezzo secolo precedente. Nondimeno la legge fu abrogata l'anno seguente, il 306 a. C., e così Epicuro si trasferì ad Atene ed organizzò lì la sua scuola²³.

Nessun altro filosofo si attirò tanta antipatia e tanto odio nell'antichità: gli epicurei furono espulsi di tanto in

²² Cramer, *Astrology* cit., p. 247.

²³ Vedi W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, London 1911, pp. 104-7.

tanto dalle città greche e da Roma, il suo nome è diventato il termine ebreo per « ateo », si può compilare un'antologia delle frequenti sgradevoli accuse di condotta immorale e di pericolosità sociale. Tuttavia l'imperatore Giuliano, in una lettera, che riecheggia coscientemente l'istanza di Platone della censura integrale, doveva riconoscere la persistente disponibilità e circolazione degli scritti di Epicuro almeno fino alla seconda metà del quarto secolo d. C. (*Lettere* 89. 300C). Come per gli stoici, bersaglio dei primi imperatori, la suprema ironia è che l'ultimo di loro che goda fama durevole fu Marco Aurelio, l'imperatore nel cui regno si effettuò una persecuzione locale, a Lione e a Vienna, insolitamente severa contro i cristiani.

Tuttavia l'esultazione di Tacito per l'insuccesso della censura non è giustificata. Come mostra l'esempio degli astrologi a Roma, la censura in senso stretto fu applicata raramente a scritti, e inoltre solo se contenevano una minaccia diretta, reale o presunta, ad un governante o all'oligarchia dominante. Questa tolleranza non è attribuibile a una qualche nozione di un inalienabile diritto umano alla libertà di parola: nessuno stato antico conobbe un concetto così anacronistico, neppure l'Atene di Pericle²⁴. Se lo stato non usò la censura, ciò avvenne solo perché gli scritti come tali erano privi di sufficiente efficacia. Tutt'altra cosa erano l'insegnamento e le altre forme di comunicazione che portavano alla « turbolenza »: di qui l'espulsione, non la censura.

Assai spesso un pensiero genuinamente critico svanì nel tempo in un modo o nell'altro — se pure venne alla luce, come capitò raramente nella storia romana. Si pensi

²⁴ Vedi il mio *The Freedom of the Citizen in the Greek World*, « Talanta », 7, 1976, pp. 1-23.

ancora una volta agli stoici. Nessuna autorità costrinse i principali rappresentanti della Stoa di mezzo, Panezio di Rodi e Posidonio di Apamea, greci vissuti al di fuori del controllo romano, a degradare l'originario *ethos* stoico ad un comodo compromesso con l'oligarchia romana rapace e espansionistica; o i loro successori, ad adeguare ulteriormente la loro filosofia alla monarchia autocratica. Allora, come ammette il professor Brunt, che ha più simpatia di me per lo stoicismo romano, « la retorica e la devozione avevano largamente rimpiazzato la ricerca e il ragionamento »²⁵. Hegel lo disse con maggior disprezzo professionale, nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*: « ogni interesse speculativo fu realmente perduto e comparve una tendenza retorica e esortativa, della quale non si può fare menzione in una storia della filosofia, come dei nostri sermoni ».

L'esperienza greca classica è più interessante e più spinosa. Ma non si dovrebbe esagerare la *parrhesia* nella pratica, poiché pochi, a parte l'élite istruita, partecipavano ai dibattiti politici o ottenevano (o anche aspiravano ad ottenere) un incarico o una direzione politica. Né si dovrebbe ignorare che dietro l'ideale euripideo di eguaglianza di fronte alla legge, c'erano realtà piuttosto dure. Nondimeno la commedia e la tragedia attica del quinto secolo rimangono una testimonianza incontestabile. La commedia in particolare fu, a quanto so, un fenomeno senza parallelo: alle maggiori festività pubbliche e religiose, organizzate e finanziate dallo stato, gli autori di teatro non avrebbero mancato di mettere in ridicolo e di insultare gli ateniesi comuni e i loro dirigenti, l'impegno bellico e ogni luogo della legislazione che veniva in mente, e di trattare gli dei

²⁵ P. A. Brunt, *Stoicism and the Principate*, « Papers of the British School at Rome », 43, 1975, pp. 7-35, a p. 10.

con un'irriverenza che pochi sofisti avrebbero osato avere. Poi, ancora vivo Aristofane, intervenne un profondo mutamento: la commedia cessò di rappresentare la realtà e perse del tutto l'interesse per la vita pubblica. Perché? La spiegazione certamente non consiste nella censura formale: nessuna legge impediva agli autori di teatro del quarto secolo di continuare la tradizione dei loro predecessori. E niente impediva agli oratori del quarto secolo di abbandonarsi, in assemblea e in tribunale, alla diffamazione selvaggia e senza un pizzico di *humour*.

Il mutamento risulta essere stato alla fine di portata molto più vasta. E. R. Dodds osservò che per « un osservatore intelligente verso il 200 a. C. » sarebbe stata « dolorosa » la « sorpresa » di sentir dire che « la civiltà greca entrava in un periodo di lenta decadenza intellettuale, destinato a durare, con qualche ripresa effimera e qualche brillante, estremo tentativo personale, fino alla conquista turca di Bisanzio; e che nei sedici secoli di esistenza che ancora gli restavano, il mondo ellenico non avrebbe più dato nessun poeta paragonabile a Teocrito, nessuno scienziato all'altezza di Eratostene, [...] e che l'unico grande nome della filosofia sarebbe stato l'esponente di una posizione spirituale ritenuta superata: il platonismo trascendentale »²⁶. Ovviamente, questo vale anche per il mondo romano, ad eccezione di pochi grandi poeti.

Nessun problema più importante e forse nessuno più difficile è di fronte agli storici e ai sociologi della cultura. Quale che sia la spiegazione — io non ne offro nessuna — è evidente che la censura in senso stretto fu semplicemente un occasionale diversivo extrascenico.

²⁶ Dodds, *op. cit.*, pp. 291-3.

Postfazione

di Carmine Ampolo



1. Moses I. Finley non ha certo bisogno di presentazioni; le sue opere sono ben conosciute dal pubblico dei lettori italiani e hanno esercitato e continuano a esercitare un'azione salutare che non si limita agli studiosi di storia antica: al contrario, si può dire che fino a pochi anni fa Finley ha suscitato più interesse fra studiosi di altre discipline che fra gli storici dell'antichità in senso stretto, salvo alcune eccezioni di rilievo.

Le poche pagine che seguono si limitano quindi a spiegare alcuni aspetti di questo libro che sono stati poco capiti, inquadrandoli sommariamente nell'opera di Finley ed esaminando brevemente le reazioni che ha suscitato¹.

¹ In generale si veda A. Momigliano, *The Greeks and Us*, in « The New York Review of Books », 22, 16 October 1975 (= *Sesto Contributo*, Roma 1980, pp. 313-22, con il titolo originario *The Use of the Greeks*; una traduzione tedesca con note complementari ed una notizia biografica, curate da E. Pack, si trova in appendice a M. I. Finley, *Antike und moderne Demokratie*, trad. tedesca, Reclam, Stuttgart 1980, pp. 118-38); M. De Sanctis, *Moses I. Finley. Note per una biografia intellettuale*, in « Quaderni di Storia », V, 1979, pp. 3-37. Importanti l'intervista di Fr. Hartog con Finley, pubblicata in M. I. F., *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passe*, Flammarion, Paris 1981, pp. 253-65 e l'introduzione di B. D. Shaw e R. P. Saller a M. I. F., *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus, London 1981, pp. IX-XXVI (con bibliografia di M. I. F.).

2. Va osservato innanzitutto che *La democrazia degli antichi e dei moderni* è un libro legato ad un'occasione particolare, ma non è uno scritto occasionale o estravagante (nel senso etimologico del termine). Come è detto nella prefazione (p. IX), l'occasione è stata quella del ritorno (come *propheta in patria?*) all'università americana in cui aveva insegnato dal 1948 al 1952, la Rutgers University di New Brunswick, per tenervi alcune *lectures*. Il fatto significativo è che si tratta della stessa università che vent'anni prima, nel 1952, gli aveva tolto il posto per « rifiuto di collaborare con la Commissione senatoriale sulla sicurezza interna ». E in effetti questo libro rappresenta la sottile rivincita intellettuale di una vittima del maccartismo². E ciò basterebbe da solo a giustificare la scelta del soggetto e ancor più la partecipazione intellettuale con cui sono scritti i capitoli I (Governanti e governati) e III (Socrate e dopo)³.

Ma, detto questo, non c'è dubbio che quest'opera si inserisce nella linea di ricerca e di riflessione di Finley, che è ben lungi dall'essere esaurita. Tanto che è imminente l'uscita di un suo libro sulla politica.

La riflessione sulla politica dei Greci è un punto centrale nell'attività scientifica di Finley per parecchi motivi. Innanzitutto, per uno studioso che ha sempre sottolineato il rapporto tra l'economico e il politico nell'esperienza greca nel campo dell'economia, l'approfondimento del ruolo della politica in Grecia diventa lo sbocco naturale⁴. A

² La vicenda è ricordata da Finley stesso in « Belfagor », XXX, 1975, p. 344, nella lettera di replica alla recensione di Lanza, di cui diremo più avanti.

³ Cfr. anche *Censorship in Classical Antiquity*, in « Times Literary Supplement », 76, 1977, pp. 923-5 (trad. it. in « Belfagor », XXXII, 1977, pp. 605-22, qui alle pp. 107-35).

⁴ Sul rapporto tra economia e politica secondo Finley si veda M. I. F., *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-

parte questo fatto quasi banale, va detto che Finley ha sempre messo in primo piano la *istituzionalizzazione* dei fenomeni della vita sociale e intellettuale (sulla scia di Polanyi). L'istituzionalizzazione (ben diversa dallo studio delle istituzioni com'era concepito tradizionalmente dalla *Staatskunde*) nella vita sociale dei Greci conduce direttamente allo studio dei meccanismi politici che regolavano la comunità dei cittadini e del loro significato. Ma la caratteristica principale dell'opera di Finley è quella di porre al mondo degli antichi le grandi domande, i grandi problemi che sono, o diventano, essenziali per tutti noi.

C'è quindi volutamente un dialogo costante, esplicito o sottinteso, fra le esperienze degli antichi e quelle dei moderni. Ciò riguarda l'utopia (*Utopie antiche e moderne*) o l'educazione (*L'eredità di Isocrate*), l'idea della costituzione degli antenati e i padri fondatori (*La Costituzione degli antenati*) o le società schiavistiche (*Schiavitù antica e ideologie moderne*)⁵. E vale anche per questa *Democrazia degli antichi e dei moderni* e, più di recente, per *L'eredità della Grecia*, di cui Finley ha scritto l'introduzione e, non a caso, la sezione dedicata alla politica⁶.

Bari 1974; P. Vidal-Naquet, *Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley*, in « Archives Européennes de Sociologie », VI, 1965, pp. 115-48; A. Carandini, *L'anatomia della scimmia*, Einaudi, Torino 1979, pp. 208 sgg. (con una discussione critica molto equilibrata).

⁵ M. I. F., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1981; i saggi citati sono ora in M. I. F., *Uso e abuso della storia*, trad. it., Einaudi, Torino 1981.

⁶ M. I. F. (ed.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford 1981. Il rapporto epistemologico costante tra antico e moderno è stato ben individuato come caratteristica essenziale dell'opera di M. I. F. da Momigliano, *art. cit.* e poi da Shaw e Saller, introduzione a M. I. F., *Economy* cit. Si veda l'esplicita dichiarazione dello stesso Finley nell'intervista già citata (n. 1) con Hartog. Altra condizione di questo confronto è l'interesse da parte del pubblico (ivi, p. 255). « A partir de là il est possible de parler de la

Quale democrazia e quale politica?; queste diventano quindi le domande da porre all'antichità, ma soprattutto ad Atene. Finley non s'interessa qui della teoria e del pensiero politico dei Greci in quanto tali, ma piuttosto della prassi concreta della politica. Non alla politica interna o estera del tale personaggio o della tale città, ma all'organizzazione e al funzionamento dell'attività politica. E per politica intende soprattutto la formazione del processo decisionale. La domanda chiave è: chi decide e in che modo? Così le istituzioni ateniesi riprendono a vivere e a funzionare; perdono quell'aria di meccanismo strano e quasi esotico, buono o cattivo a seconda dei punti di vista e delle circostanze storiche in cui erano evocate⁷. Le istituzioni diventano semplicemente i canali istituzionali che permettevano ad una democrazia diretta di funzionare. E uno degli scopi del libro è proprio quello di mostrare che partecipazione diretta e controllo popolare caratterizzano la democrazia ateniese. Ma non è il solo.

Come succede spesso negli scritti di Finley, le domande poste agli antichi sono poste ai moderni e viceversa. Chi decide e in che modo nelle moderne 'democrazie' occidentali? Ogni lettore può trarre la conclusione: un greco (e non solo lui) le avrebbe considerate piuttosto delle oligarchie. Una recensione anonima, efficace e simpatica, apparsa sul « Times Literary Supplement », recava il titolo *The Rule of the Few* e immaginava un brano di

Democratie antique et de la Démocratie moderne, en les appréhendant l'une par rapport à l'autre: l'une questionnant l'autre et réciproquement ».

⁷ Cfr. P. Vidal-Naquet, *Tradition de la démocratie grecque*, prefazione a M. I. F., *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., Payot, Paris 1976, pp. 7-44; P. Vidal-Naquet e N. Loraux, *La formation de l'Athènes bourgeoise*, in R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought. A.D. 1650-1870*, Cambridge 1978, pp. 169-222.

Costituzione degli Inglesi così come avrebbe potuto scriverla la scuola d'Aristotele⁸.

Il bersaglio esplicito della critica alla concezione della democrazia moderna è la teoria delle *élites*, fino agli elitisti anglosassoni come Lipset e Schumpeter (pp. 3 sgg.). Ma qui il lettore italiano dovrebbe essere coinvolto più direttamente. Le prime teorie elitiste, quelle classiche, si sono sviluppate in Italia. È stato com'è noto Gaetano Mosca a scrivere la teoria della 'classe politica', secondo la quale in ogni organismo politico si rende necessaria l'esistenza e il funzionamento di una classe dirigente. Non solo il concetto, ma l'espressione stessa 'classe politica' ha avuto molto successo in Italia; la si trova usata comunemente nella vita politica e nella pubblicistica di varie tendenze, con l'eccezione significativa di parte della sinistra. Il concetto di *élite* fu poi sviluppato su vasta scala da Vilfredo Pareto, che lo estese all'analisi di tutta la società. Pareto ha elaborato « la più grande di tutte le dottrine elitiste classiche, una 'monumentale risposta a Marx' come l'ha definita l'ultimo commentatore »⁹. La definizione coglie nel vero, anche se Pareto fu « tra quei pensatori liberali che ritengono possibile nella fase 1890-1900 un rapporto positivo fra la parte sana della borghesia e il nascente movimento socialista » e collaborò con l'intellettuale e storico dell'antichità marxista Ettore

⁸ *The Rule of the Few*, in « Times Literary Supplement », 78, march 1974, p. 205.

⁹ G. Parry, *Le élites politiche*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1972, p. 57. La frase citata è ripresa da S. E. Finer. Il libro di Parry costituisce una buona introduzione alle teorie elitiste e nell'ediz. italiana si trova anche una bibliografia italiana complementare (pp. 217-22) in cui sono indicate le opere più importanti. Fra di esse va tenuto presente soprattutto N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari 1969. Cfr. ora anche A. Asor Rosa, in *Storia d'Italia*, IV, 2. *La cultura*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1042 sgg. (Mosca), 1060 sgg. (Pareto), 1181 sgg. (Michels).

Ciccotti¹⁰. L'altro grande padre fondatore della teoria elitista, Roberto Michels, tedesco ma poi naturalizzato italiano, insegnò in varie università italiane (in particolare Perugia, dal 1929); da militante nel partito socialdemocratico tedesco finì poi con l'aderire al fascismo ed ebbe una notevole influenza nella pubblicistica politica prima e durante il fascismo. Quindi, anche senza riferirci ai teorici delle *élites* più recenti e legati soprattutto all'ambiente anglosassone, con cui Finley polemizza, il suo discorso ci riguarda direttamente. E non solo e non tanto dal punto di vista storiografico o delle dottrine politiche. Oggi, quando l'indebolimento della partecipazione popolare e dell'interesse per la politica viene addirittura lodato da certi politici e visto quasi come un fattore positivo, come un segno del diffondersi di una 'mentalità europea' nella politica, la riproposizione da parte di Finley del confronto con la democrazia ateniese è più che mai attuale anche per noi.

3. Il condurre l'analisi a due livelli (quello delle esperienze antiche e quello delle teorie e delle realtà moderne) costituisce la chiave per capire Finley e il successo che i suoi scritti incontrano nei paesi in cui c'è minore diffusione per le ideologie e per l'uso dichiarato di strumenti teorici nello studio dell'antichità, cioè in particolare in Italia e in Francia. Ciò può anche spiegare le reazioni, o la mancanza di reazioni. Ad esempio nella Germania occidentale questo libro ha avuto — a mia conoscenza —

¹⁰ Asor Rosa, *op. cit.*, p. 1060. Pareto aiutò Ciccotti più volte e disse, almeno nominalmente, la *Biblioteca di Storia economica*, I-VI, Milano 1903-1929, curata dal Ciccotti. Su quest'ultimo P. Treves, *A commemorazione di Ettore Ciccotti*, in «Athenaeum», XLI, 1963, pp. 356 sgg.; M. Mazza, Introduzione a E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. v-LXX.

una sola recensione, molto breve e più simile ad una semplice segnalazione bibliografica¹¹. Solo più di recente, probabilmente come riflesso dei cambiamenti nella situazione tedesca, si è avuta un'edizione tedesca¹², mentre è apparsa un'opera significativa (Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980) in cui la teoria del politico ha un ruolo fondamentale e le tesi di Finley sono conosciute e discusse. Ma, escludendo quei paesi (Inghilterra compresa) in cui la *Democrazia degli antichi e dei moderni* ha avuto nelle riviste più che altro semplici menzioni bibliografiche (salvo l'eccezione già citata di Momigliano), è in Francia e in Italia che il libro ha suscitato discussioni anche vivaci.

Per quel che riguarda la Francia possiamo segnalare le osservazioni di B. Hemmerdinger, J. Annequin, Y. Garland e N. Loraux e per l'Italia la recensione di D. Lanza¹³.

¹¹ H. Volkmann, in «Gymnasium», LXXXII, 1975, p. 133.

¹² Cfr. l'ediz. tedesca di questo libro cit. a n. 1.

¹³ B. Hemmerdinger, in «Rev. Et. Gr.», XC, 1977, pp. 491-2 (cfr. «Belfagor», XXXI, 1976, pp. 355-8, soprattutto sulla prefazione di Vidal-Naquet all'edizione francese citata a n. 7). In Francia allo scritto di Finley si è di fatto contrapposto quello di J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, Paris 1975, ideologicamente molto conservatore. Così i due scritti sono stati analizzati insieme nelle recensioni di Y. Garland e N. Loraux (apparse rispettivamente in «France nouvelle», n° 1617, 8-11-1976, pp. 29-31 e in «Critique», XXXII, n° 355, 1976, pp. 1276-87). In esse al rifiuto della prospettiva della de Romilly e all'adesione sostanziale a quella di Finley, si uniscono riserve su quest'ultima («Il n'en reste pas moins qu'une telle perspective de critique interne de la démocratie bourgeoise, aussi courageuse qu'elle soit au sein de l'«establishment» universitaire anglo-saxon, peut sembler un peu «courte» dans des pays comme la France ou l'Italie» [Garlan]; «à la question de l'idéologie on ne saurait se contenter de répondre en affirmant qu'elle n'existait pas à l'Athènes» [Loraux]). Cfr. le osservazioni equilibrate di J. Annequin in «Dial. Hist. Anc.», V, 1979, pp. 263-6. Un ideologo della conservazione come J. Freund (l'autore de *L'essence du politique*, Paris 1965 e de *Le nouvel âge*, Paris 1971) naturalmente non poteva che approvare le idee della

In alcuni di questi scritti il lavoro è discusso dal punto di vista marxista (o meglio di marxismi spesso diversi). In qualche caso lo scopo della discussione sembra essere la *classificazione* di Finley (la domanda cioè sembra ridursi a questo: è o non è marxista?) piuttosto che la comprensione dell'opera dell'autore e del soggetto trattato. Anche se la questione di cui si è detto è stata dibattuta anche troppo, come se proprio questo fosse il problema più importante da discutere, tuttavia occorre parlarne¹⁴.

Va detto che non è semplice *classificare* con una definizione schematica una personalità complessa come quella di Finley. Il lettore potrà divertirsi leggendo che egli è stato trattato da 'marxista', da 'anti-marxista' e, da ultimo, da 'anti-anti-marxista'¹⁵. Possiamo poi aggiungere

de Romilly e polemizzare con Finley e soprattutto con Vidal-Naquet (in « Contrepoint », n° 22-23, 1976, pp. 97-112). Per le reazioni italiane v. D. Lanza, in « Belfagor », XXX, 1975, pp. 344-6 (molto significativo) e cfr. J. Capriglione, in « Logos », 1974, pp. 209-12.

¹⁴ Nel gennaio 1975 Momigliano organizzò a Pisa un seminario sull'opera di Finley, da cui ebbero origine gli articoli di Di Benedetto, in « Rinascita », 32, 4-4-1975, p. 14 (ripreso ora in D. Di Benedetto - A. Lami, *Filologia e marxismo. Contro le mistificazioni*, Napoli 1981, pp. 101-7; una traduzione tedesca con tagli era apparsa in « Klio », LX, 1978, pp. 619-21) e di J. Andreau, *Finley, la banque antique et l'économie moderne*, « Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa », 3^a s., VII, 1977, pp. 1129-52, entrambi relativi al libro sull'economia antica. Altri contributi non sono stati pubblicati, come anche la risposta di Finley ai suoi critici, letta all'« American Academy in Rome » nel 1978.

¹⁵ Mi limito a qualche esempio: M. Vegetti ha incluso Finley nel *reading* da lui curato *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano 1977 (pur rilevando le differenze); Di Benedetto, *art. cit.*, lo definisce antimarxista (l'asprezza di tono è ora alleggerita nell'introduzione a *Filologia cit.*); Carandini, *L'anatomia cit.*, lo distingue dal marxismo, ma ribadisce « la necessità di intendere il suo lavoro in tutta la sua profondità, di evitare soprattutto ogni frettolosa e sommaria liquidazione » (p. 214); un anti-anti-marxista lo definisce invece Badian nella sua recensione a *Ancient Slavery and Modern Ideology* apparsa su « New York Review of Books »,

le qualifiche di giacobino e di empirista assegnategli rispettivamente da Hemmerdinger e Favory¹⁶. Non so cosa pensi Finley di questo contraddittorio sforzo di classificazione, ma è possibile che si diverta davanti a tante definizioni. Il lettore avrà ricevuto l'impressione sconcertante di uno studioso proteiforme o di un eclettico o di una persona che cambia continuamente le sue idee. Quest'ultima possibilità è certamente sbagliata: ad esempio la concezione dell'economia antica come fatto unitario, che resta fondamentalmente lo stesso negli elementi essenziali, attraverso il tempo e nonostante momenti e periodi che molti considerano di crisi (quali la 'crisi' del IV secolo a. C.) è già esplicita nella introduzione a *Studies in Land and Credit in Ancient Athens. 500-200 B. C.*, che risale al 1952. 30 anni di fedeltà alle proprie idee di base costituiscono la prova migliore di coerenza intellettuale, al di là di ogni cambiamento di prospettiva.

Riguardo al problema dell'eclettismo occorre spiegarsi meglio. Finley sostiene che occorre adoperare strumenti di analisi diversi a seconda delle domande che ci si pone e a seconda del tipo di società che si prende in esame. Nella scelta intervengono fattori differenti: sul problema della democrazia gli strumenti d'analisi sono offerti dalla tradizione della democrazia occidentale da Stuart Mill fino ai nostri giorni. Lanza¹⁷ ha giustamente osservato che « tutte le categorie, tutti i concetti adoperati da Finley e puntualmente ritrovati nella Grecia così 'rivisitata', altro non sono che le peculiari funzioni del sistema ideologico

XXVIII, n° 16, 1981, oct. 22, pp. 49-53, mentre Liverani in « Opus », I, 1982, p. 9, parla di posizione sostanzialmente anti-marxista, ma riconosce in Finley l'interlocutore privilegiato dei marxisti.

¹⁶ Hemmerdinger, *art. cit.* a n. 13; F. Favory, in « Klio », LXIII, 1981, pp. 313-30.

¹⁷ In « Belfagor », XXIX, 1974, pp. 717-26.

della democrazia borghese ». Ciò è verissimo, ma va detto che il pubblico cui si rivolge Finley è costituito proprio da coloro che vivono nelle 'democrazie' parlamentari. Il risultato della comparazione porta ad una critica radicale dei sistemi politici in cui *noi* operiamo. Si discute degli Ateniesi, ma anche di *noi*, del nostro sistema politico in senso lato.

Un altro esempio: Finley, storico per eccellenza della comparazione, è molto più prudente verso i modi in cui molto spesso viene usata la comparazione¹⁸. A parte comparazioni da lui praticate più volte, di tipo euristico, egli in generale la ammette solo per quel che riguarda società che hanno in comune elementi di struttura. Così ad es. considera l'antropologia meno utile per lo studio della Grecia arcaica, cioè per il periodo successivo alla formazione della *polis*.

Non siamo quindi davanti ad un insieme di teorie incoerenti, prive di un quadro unitario; è la scelta delle domande da porre, le domande operative (*operational questions*), che già induce ad una prima scelta degli strumenti concettuali da adoperare, in base al tipo di società che viene analizzata e all'utilità e rispondenza degli strumenti concettuali stessi. Così Finley usa strumenti d'analisi marxisti (come nel caso del mezzo di produzione fondamentale dell'antichità, cioè la terra) accanto ad altri che derivano da Weber (come lo *status*, che è nettamente preferito rispetto a classe), e così via.

Questa ricchezza di domande e di strumenti d'analisi non può a mio avviso essere qualificata con una formula sommaria come empirismo od eclettismo. Se vogliamo comprendere sempre meglio e senza classicismi una realtà

¹⁸ Cfr. *Anthropology and the Classics*, in *Use cit.*, pp. 102 sgg. (trad. it., Einaudi, Torino 1981, pp. 149 sgg.).

complessa ma sempre più lontana, come quella dell'antichità, non si comprende perché non si dovrebbero adoperare strumenti d'analisi preziosi o ridurre invece drasticamente gli strumenti concettuali. Se Finley rifiuta di usare *tutti* i concetti e le categorie elaborate dal marxismo, non ne consegue un rifiuto in blocco del marxismo o dell'opera dei marxisti. Certo l'uso che egli ha fatto del concetto di *status* preferito a quello di classe, o di quello di ideologia, costituiscono un elemento molto netto di distinzione rispetto a gran parte delle tradizioni di studio marxiste. Ma ciò non basta da solo a giustificare la definizione di anti-marxista. Inoltre ci si può domandare con Pierre Vidal-Naquet: chi stabilisce chi è marxista?¹⁹ oppure, diremo noi: chi stabilisce chi è anti-marxista? E ancora: è davvero utile, nel caso di Finley come in quello di ogni altra personalità di storico, assegnare un'etichetta basandosi su una singola opera, libro o articolo che sia, e non piuttosto sull'insieme di un'opera e di un'attività, ivi compreso il comportamento, anche sul piano accademico e politico?²⁰

(1982)

C. A.

¹⁹ In « Opus », I, 1982, p. 81.

²⁰ Non posso resistere alla tentazione di riflettere su un fatto recente: nella primavera del 1981, Finley ha rifiutato un titolo accademico conferitogli dalla Syracuse University, N.Y., perché non voleva dare un avallo alla politica del segretario di Stato americano Haig che era lo speaker ufficiale. Quanti professori universitari, non solo italiani, avrebbero fatto un tale rifiuto?

Indici



Indice dei nomi

- Acton, Lord, 95.
Adcock, F. E., 90n.
Adkins, A. W. H., 49n.
Alcibiade, 91n, 92-4.
Alessandro Magno, 57, 105, 132.
Ampolo, C., viii.
Anassagora, 89, 99, 102-3.
Andreau, J., 146n.
Anito, 96, 99-100, 103, 123, 126-7.
Annequin, J., 145 e n.
Aristofane, 66n, 85-90, 100-3, 111, 116, 135.
Aristotele, 4-5, 13-4, 16, 18, 20, 29-30, 54, 68-9, 132, 143.
Asor Rosa, A., 143n, 144n.
Augusto, 112, 117.
- Bacco, 128-30.
Bachrach, P., 13n, 36n.
Badian, E., 146n.
Bardon, H., 114n.
Barnes, J., 114.
Bauman, R. A., 131n.
Bell, D., 63n.
Berelson, B. R., 3n.
Berlin, I., 6, 15n.
Bismarck, O., 55.
Blackman, D., 48n.
Bobbio, N., 143n.
Bottomore, T. B., 8n.
- Bruce, I. A. S., 56n.
Brunt, P. A., 134 e n.
Bruto, 113.
- Caligola, 114.
Cameron, A. D. E., 114n.
Cammatt, J. M., 68n.
Campbell, A., 3n.
Cantril, H., 64n, 65n, 69n.
Capriglione, J., 146n.
Carandini, A., 141, 146n.
Carneade, 124.
Cassio, 113.
Catone il Vecchio, 124-7.
Cesare, 112, 117.
Chafee, Z., 79n, 81n.
Ciccotti, E., 144 e n.
Cicerone, 114, 116-8, 121 e n, 123n, 126.
Claudio, 112.
Cleone, 87.
Cloche, P., 95n.
Cramer, F. H., 115n, 131n, 132n.
Cremuzio Cordo, 113-5.
Crook, J. A., 123n.
Crozier, M., 35n.
- Dahl, R. A., 8n.
Davies, J. K., 48n.
Davis, D. B., 68n.

- Davis, L., 32n, 37n.
 Decio, 130.
 De Gaulle, C., 54.
 Delin, P., 78n.
 De Martino, F., 109n.
 Demetra, 91n.
 Demetrio Falereo, 121n.
 Demostene, 118.
 Derenne, E., 89n.
 De Romilly, J., 145n, 146n.
 De Sanctis, M., 139n.
 Di Benedetto, D., 146n.
 Diocleziano, 130.
 Diogene Laerzio, 95n, 119.
 Dione Cassio, 131.
 Dioniso, 88.
 Diopite, 89, 96, 102-4.
 Dodds, E. R., 111 e n, 135 e n.
 Dorjahn, A. P., 95n.
 Dover, K. J., 66n, 121n.
 Duncan, G., 13n.

 Efialte, 72.
 Epicuro, 132-3.
 Eratostene, 135.
 Eschine, 118.
 Euripide, 120-2.

 Favorino, 95n.
 Favory, F., 147 e n.
 Ferguson, W. S., 132.
 Filippo il Macedone, 46, 57, 105.
 Finer, S. E., 143n.
 Finley, M. I., 55n, 130n, 139 e n, 140 e n, 141 e n, 142 e n, 144, 145 e n, 146 e n, 147 e n, 148, 149 e n.
 Frankfort, H., 80n.
 Free, L. A., 64n, 65n, 69n.
 Freund, J., 145n.

 Garlan, Y., 145 e n.
 Garnsey, P. D. A., 47n.

 Gellio, 116.
 Genovese, E., 67.
 Giovenale, 114.
 Giuliano, 133.
 Giustiniano, 132.
 Gramsci, A., 67-8.
 Grimond, J., 88.
 Grote, G., 94.

 Haas, E. B., 61n.
 Hackforth, R., 95n.
 Haig, A., 149n.
 Hanke, L., 68.
 Harnack, A., 111n, 115 e n, 120n.
 Hart, H. L. A., 78n.
 Hartog, F., 139n, 141n.
 Harvey, F. D., 120n.
 Havelock, E. A., 122 e n, 123n.
 Hegel, G. G. F., 134.
 Hemmerdinger, B., 145 e n, 147 e n.
 Himmelfarb, G., 95n.
 Hochhuth, R., 88.
 Hofer, W., 54n.
 Hogg, K., 89n.
 Horton, J. E., 65n, 66n.

 Isocrate, 118.

 Jacobsen, T., 80.
 Jocelyn, H. D., 118n, 125n.

 Kagan, D., 46n.
 Kissinger, H., 34-5, 62.
 Knauss, B., 85n.
 Kolakowski, L., 37n, 55n.

 Lami, A., 146n.
 Lanza, D., 140, 145, 146n, 147.
 Laslett, P., 18n.
 Leach, E. R., 110.
 Licone, 96, 100.

- Lindquist, J. H., 35n.
 Lipset, S. M., 4-8, 9n, 12n, 37n,
 65n, 70n, 71n, 143.
 Liverani, M., 147n.
 Livio, 129.
 Lo Cascio, E., 109n.
 Long, H., 10.
 Loraux, N., 142n, 145 e n.
 Lukes, S., 13n.

 MacIntyre, A., 37n, 44n, 66n.
 Mackinder, H. J., 17n.
 Mann, M., 64n, 65n, 69n.
 Marco Aurelio, 131, 133.
 Marx, K., 143.
 Mazza, M., 144n.
 McCarthy, G., 11.
 McClosky, H., 11n, 32n, 66n.
 Meiggs, R., 53n.
 Meinecke, F., 54-5.
 Melero, 95-8, 100.
 Metelli, famiglia, 116.
 Meier, C., 145.
 Meynaud, J., 16n.
 Michels, R., vii, 8, 9n, 12 e n,
 13, 34n, 143n, 144.
 Miliband, R., 35n.
 Mill, J. S., 31-3, 36n, 77-9, 83,
 94, 147.
 Momigliano, A., 119 e n, 139n,
 141n, 145-7.
 Morris Jones, W. H., 4-5, 70.
 Mosca, G., vii, 8, 12n, 143 e n.
 Mussolini, B., vii, 12.

 Nerone, 130.
 Nettl, J. P., 70n.
 Nevio, 118.

 Odisseo, 80.
 Omero, 121.
 Ovidio, 115.

 Pack, E., 139n.
 Palmer, R. R., 10n.

 Panezio di Rodi, 134.
 Pareto, V., vii, 8, 143 e n, 144.
 Parry, G., 8, 143n.
 Partridge, P. L., 24n, 43n, 63-4.
 Pateman, C., 36n.
 Pericle, 23-5, 30, 52, 61, 72, 86-
 87, 89, 97, 133.
 Pindaro, 111.
 Platone, 4-7, 21, 28, 30, 44, 53,
 60, 97, 99-102, 118, 121, 123,
 126-7, 132-3.
 Plutarco, 120, 125.
 Polanyi, K., 141.
 Popper, K., 6, 101.
 Portes, A., 73n.
 Posidonio di Apamea, 134.
 Pritchett, W. K., 47n, 92n.
 Protagora, 28-30, 44, 98, 121,
 126.

 Quintiliano, 114.

 Raab, E., 65n, 71n.
 Reverdin, O., 24n, 25n.
 Roth, A., 35n.

 S.te Croix, G. E. M. de, 46n,
 56n, 66n, 87n, 130n.
 Saller, R. P., 139n, 141n.
 Scarpat, G., 119n.
 Schumpeter, J., 5-6, 24, 34n,
 143.
 Seneca, 114, 117.
 Senofonte, 95n, 97-8, 100.
 Senofonte, pseudo, 23, 52.
 Shaw, B. D., 139n, 141n.
 Shklar, J. H., 44n.
 Skinner, Q., 13n.
 Socrate, 28, 30, 84-5, 90, 95
 e n, 96-7, 99-104, 106, 111,
 121-3, 126, 132, 140.
 Sofocle, 97, 131.
 Sofronisco, 95.
 Solone, 30, 122.

- Speyer, W., 115n.
Stentore, 18.
Svetonio, 112, 117, 125.
Syme, R., 113n.
- Tacito, 113 e n, 114, 117, 133.
Teocrito, 135.
Tersite, 80.
Teseo, 122.
Tiberio, 113-5.
Tiresia, 131.
Thompson, W. E., 65n, 66n.
Tocqueville, A: de, 31n, 32.
33 e n.
Trasimaco, 44, 53.
Treves, P., 144n.
- Tucidide, 21-3, 25, 30, 52, 59,
131.
- Vegetti, M., 146n.
Vidal-Naquet, P., 141, 142n,
145n, 146n, 149.
Volkman, H., 145n.
- Wahlke, J. C., 7n.
Walker, J. L., 8n, 37n.
Weber, M., 148.
Wert, A. F., 114n.
Whittaker, C. R., 47n.
Wolff, H. J., 26n.
Woodbury, L., 120n.
Wordsworth, W., 10.

Indice del volume

<i>Prefazione alla seconda edizione</i>	VII
<i>Prefazione alla prima edizione</i>	IX
I. Governanti e governati	1
II. La democrazia, il consenso e l'interesse nazionale	39
III. Socrate e dopo	75
<i>Appendice. Censura nell'antichità classica</i>	107
<i>Postfazione di Carmine Ampolo</i>	137
<i>Indice dei nomi</i>	153