

giorgio camassa*

UN'IDEA DELLA VITA POLITICA DEI GRECI

La moderna cultura occidentale - che ci lasciamo ormai alle spalle, nel momento in cui si assiste al «tramonto globale del Moderno» - ama considerarsi erede dei Greci nell'arte della politica e nell'arte del filosofare. Non c'è dubbio, in effetti, che i Greci abbiano lasciato un segno profondo, anzi un immenso tracciato di fondazione, sia nell'uno sia nell'altro campo. L'arte della politica e quella del filosofare sono, del resto, fra loro strettamente connesse: il discorso filosofico si intreccia con il discorso politico dei Greci poiché la *polis* è nello stesso tempo presupposto e oggetto dell'attività filosofica.

Una volta stabilito che l'arte della politica nasce con i Greci, non possiamo tuttavia eludere un interrogativo di vasta portata: esiste un'omogeneità sostanziale fra la prassi e la teoria politica cui erano dediti i Greci e quella che ci è consueta? Rispetto alla pretesa di una genealogia lineare (siamo gli eredi del discorso politico dei Greci) si interpone, a delineare una chiara discontinuità, la condizione moderna posta dinanzi alla necessità «di pensare la contingenza», in primo luogo il disordine storico, «come il cuore della questione politica». La riflessione dei moderni sulla politica non si è affisata solo su quello che secondo un'espressione efficace, ma non necessariamente calzante, è stato definito «il volto demoni[a]co del potere» (con riguardo a Machiavelli). Essa è approdata, altresì, a un tentativo di autorappresentarsi la libertà dei moderni come del tutto diversa dalla libertà degli antichi, in particolare dei Greci. La celebre conferenza di Benjamin Constant su *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819) avrebbe fatto scuola: la libertà degli antichi è imperniata sulla partecipazione attiva di ognuno alle decisioni politiche, la libertà dei moderni identificabile con la libertà privata, la prima è caratterizzata dalla sostanziale negazione dei diritti dell'individuo, la seconda dalla

*Docente di Storia greca, Università di Udine.

sostanziale abdicazione alla sovranità in nome del godimento appunto dei diritti individuali. La prima è espressione della partecipazione diretta, la seconda espressione del sistema rappresentativo. La prima è fondata sulle esigue dimensioni territoriali delle repubbliche antiche, sulla prevalenza pressoché assoluta della guerra come strumento di acquisizione, sulla schiavitù; la seconda sulle ragguardevoli dimensioni degli Stati, sul commercio come strumento di acquisizione, sull'abolizione della schiavitù. Atene costituisce una parziale eccezione rispetto al resto del mondo greco: era di tutte le repubbliche greche la più commerciante e quindi accordava ai suoi cittadini una libertà individuale infinitamente maggiore. Constant non è comunque l'unico a esercitarsi, nell'Ottocento, su un tema così significativo. John Stuart Mill avrebbe percorso un itinerario diverso, puntando a riassorbire la dicotomia fra le due pretese libertà. Ma, definiti ormai i contorni della Città in cui i moderni dovevano abitare, la politica (la libertà) dei Greci diviene da problema etico-politico di bruciante attualità - poiché le civiltà si costruiscono anche attraverso il confronto con le altre che le hanno precedute - un problema essenzialmente scientifico. Più di rado, un pungolo per ripensare le forme in cui si è costituita la politica moderna e post-moderna.

Qual è la cifra peculiare della politica dei Greci, tanto più peculiare per noi che nella dimensione post-moderna siamo stati proiettati? Due immagini esemplari varranno a chiarirlo. Alceo, un poeta immerso nei conflitti che agitavano l'isola di Lesbo nel VII-VI secolo¹, rimpiange durante l'esilio non certo la quiete della propria stanza, ma la partecipazione all'assemblea e al consiglio, le due istanze che sono presenti si può dire in ogni *polis* e che cooperano quando si tratta di assumere le decisioni fondamentali per la vita della comunità. «Vivo infelice questa mia sorte rustica, bramando di udire, o Agesilaide, l'assemblea convocata e il consiglio; ciò che il padre e il padre del padre sono invecchiati godendo insieme con questi cittadini che si fanno il male fra loro. Da loro mi sono allontanato esule in luoghi posti ai margini». Continua a suscitare interesse una legge attribuita a Solone, il riformatore che opera agli inizi del VI secolo: infatti, ciascuno degli Ateniesi è tenuto a prender partito nel caso in cui divampi la guerra interna (*stasis*). Il senso della norma diventa chiaro appena si esce dal terreno segnato dai cippi della politica moderna e post-moderna, che si svolge attraverso la rappresentanza: non è possibile sottrarsi alla partecipazione anche e soprattutto nel caso (estremo ma frequente

¹ Questa e tutte le date che seguono sono a.C.

in Grecia) della lotta che lacera la *polis*. Solo se tutti i membri del corpo civico prendono parte alla contesa, si pongono le premesse perché si determini un bilanciamento (*stasis* significa anche «equilibrio») fra le fazioni, da cui consegue a ritroso un rafforzamento del senso di appartenenza alla comunità poleica. Non c'è uno spazio in cui rifugiarsi fuori dalla partecipazione, perché la *polis* senza la partecipazione semplicemente non esiste. La 'coazione' a partecipare che si esercita sui membri della comunità poleica costruisce, nella prospettiva di alcuni dei moderni (ad esempio degli studiosi e pensatori di lingua tedesca che, durante l'Ottocento, tengono a battesimo la scienza storica di cui siamo i lontani epigoni), le mura di una «Città dolente».

Non c'è dubbio che i versi di Alceo e la legge di Solone sulla *stasis* ci restituiscano un'idea della politica ben diversa dalla nostra. In effetti, è difficile per noi riguadagnare la prospettiva di una vita politica non-coincidente con l'esercizio del potere o del governo, di una politica che si identifica, specificamente, con tutte le questioni concernenti la *polis*. «Politica», del resto, viene da «*polis*». Proviamo ad accostarci più da vicino a questa realtà, che è all'origine del discorso sulla politica.

La *polis* è, indubbiamente, una delle pietre angolari della vita politica dei Greci. Ecco una definizione possibile di *polis*: insediamento territoriale di una comunità che si raccoglie intorno a un centro politico-religioso e in cui progressivamente tutti i membri a pieno titolo (i *politai*) prendono parte attiva al processo di formazione e di attuazione delle decisioni di interesse comune. Dietro la cornice apparentemente unitaria del sistema della *polis*, all'interno del mondo greco si individuano, tuttavia, almeno due modelli fondamentali di sviluppo socio-politico, che in ultima analisi dipendono dalla rete di rapporti che la collettività definisce rispetto alla terra e alla schiavitù/dipendenza: dunque dalla presenza di una popolazione asservita su cui grava il compito di coltivare i lotti del *damos* o, per converso, di una comunità di agricoltori liberi (che tende a coincidere col *demos*)², a sua volta molto ben distinta dagli schiavi merce³. Difatti in alcune regioni, come la Laconia o Creta, è predefinita una volta per tutte la superiorità del *damos* in quanto gruppo distinto e internamente coeso rispetto agli agricoltori assoggettati⁴: questi ultimi, attraverso lo svolgimento della propria opera, dovranno liberare il *damos* dalla

² Come si vede, *damos* e *demos* pur essendo linguisticamente identici (la prima è la forma dorica, la seconda quella ionicattica dello stesso termine), assumono due significati asimmetrici a seguito di sviluppi socio-politici divergenti.

³ Questa forma di schiavitù (*chattel-slavery*) è tutt'altra cosa rispetto al rapporto di dipendenza di cui abbiamo parlato poco prima.

⁴ Si pensi agli iloti.

necessità di provvedere al soddisfacimento delle esigenze quotidiane e dare modo ad esso, ai suoi membri, di dedicarsi pressoché esclusivamente alla vita politico-militare; in altre regioni, come la Beozia o l'Attica, davanti al *demos* (tendenzialmente formato, abbiamo detto, dai detentori di piccoli appezzamenti di proprietà fondiaria) si profila la strada della lotta perché gli vengano riconosciuti anzitutto diritti pari a quelli delle famiglie aristocratiche, poi un pieno ruolo politico.

Conviene seguire gli sviluppi che si producono in presenza del secondo modello, con particolare riguardo all'Attica. Il *demos* è entrato nel gioco politico con Clistene⁵ (508/507); una drastica redistribuzione di attribuzioni e competenze, a favore dell'assemblea, del consiglio, dei tribunali popolari⁶, è intervenuta con Efialte (462/461). Due altri sviluppi capitali si producono verso la metà del V secolo e si è tentati di stabilire una relazione precisa fra le novità in atto. Su proposta di Pericle, nel 451/450, viene approvata la legge con cui può partecipare alla vita della *polis* solo chi abbia padre e madre ateniesi (fino a quel momento i figli di padre ateniese e madre straniera erano *politai* a tutti gli effetti). Nello stesso torno di anni è introdotta, per i giudici popolari, un'indennità. La retribuzione (*misthos*) si estenderà progressivamente a un gran numero di cariche, di modo che la *misthophoria* diverrà una caratteristica della democrazia ateniese. Evidentemente, l'insieme di questi provvedimenti mira a circoscrivere con rigore il numero degli aventi diritto e, su tale base, a rendere effettiva la partecipazione alla vita politica, rimuovendo gli ostacoli di indole socio-economica che possono frapporsi al raggiungimento di questo obiettivo. L'*ethos* della *polis* si inverte nella partecipazione e la democrazia ateniese compie lo sforzo più coerente per rendere effettiva la partecipazione di tutti.

La *polis* è, abbiamo detto, una pietra angolare della vita politica dei Greci⁷. Tuttavia, la vita politica dei Greci non coincide solo con la *polis*. Da questa constatazione possiamo partire per ampliare il nostro giro di orizzonte.

Domandiamoci: quale socialità può esistere al di là della *polis*? Più esattamente, al di fuori della propria *polis* ognuno - Greco o barbaro - è uno straniero? In prima approssimazione (e per livelli cronologici relativamente alti) si sarebbe tentati di dare una risposta affermativa a questa domanda. Solo abbastanza tardi registriamo in Grecia la

⁵ Questo momento epocale segna, ad Atene, la «costruzione della democrazia».

⁶ Mentre l'assemblea, il consiglio e le magistrature esistono in ogni *polis*, sono soltanto quelle rette dalla democrazia che assegnano un ruolo preminente ai tribunali popolari.

⁷ Si contano centinaia di *poleis*.

proclamazione di appartenere a una più vasta collettività (*tò Hellenikón*), accomunata da consanguineità omoglossia omogeneità degli apparati cultuali (templi e sacrifici) identità di costumi⁸. Il sentimento della solidarietà ellenica si esprime nella cornice delle guerre combattute contro i Persiani. Non si può fare a meno di chiedersi quale tipo di coesione (di unità) si configuri allora e dopo di allora.

Già sembra rivelatore il fatto che la cobelligeranza contro i Persiani coinvolga, in effetti, solo una parte dei Greci⁹. Non basta: la cobelligeranza stabilisce indubbiamente dei rapporti fra i partner, ma, poiché è transitoria, indica la presenza di una chiara riserva rispetto alla definizione di legami più stabili. Attraverso questo spiraglio guadagniamo la prospettiva adeguata a comprendere un aspetto della vita intercomunitaria nel mondo ellenico. L'unità fra i Greci è e rimarrà fondamentalmente culturale piuttosto che politica: rinunciare spontaneamente alla propria autonomia in vista di un legame più stretto con gli altri Elleni è quasi impensabile. Per difendere la propria (irriducibile) libertà, per risolvere le contese, molte guerre verranno combattute: la condizione naturale coincide con l'agone bellico.

Tuttavia, questa è una parte del tutto e trascurare l'altro *côté* della storia dei Greci (l'altra metà del cielo!) significherebbe proporre un'immagine deformata. La marcata propensione all'autonomia è precocemente controbilanciata da spinte centripete non meno tenaci, di cui sono una controprova già le anfizionie¹⁰ che nascono in età remota attorno a santuari di rilievo regionale e sovrarregionale: nella cornice di questa forma della vita politica dei Greci si definisce un'esigenza di totalità, il bisogno di un raccordo unitario che si esprime nella designazione Panhellenes. Non solo: il naturale ricorso alla guerra per risolvere le contese trova un contrappeso nell'elaborazione di un diritto comune alle varie entità politiche.

Non c'è affatto contraddizione fra queste istanze che individuano, entrambe, la civiltà ellenica. Difesa oltranzista dell'autonomia (che rende la guerra una condizione quasi permanente), perimetrazione di spazi di coesione panellenica ovviamente sottratti al conflitto, sviluppo di strumenti (giuridici) atti a mediare fra le entità politiche, infatti, si tengono insieme. Alla costante rivalità fanno da contrappeso luoghi in cui si definisce

⁸ Importante, al riguardo, un passo di Erodoto (VIII 144, 2).

⁹ Il dato relativo alla battaglia di Salamina, dove erano rappresentate ventidue *poleis* su un totale di diverse centinaia, è in effetti impressionante.

¹⁰ Anfizionia indica il disporsi intorno a un santuario di più entità politiche indipendenti, che trovano la propria coesione appunto nel comune esercizio del culto.

un'identità comune e momenti di composizione pacifica. In una parola: alla guerra come condizione naturale corrisponde la tregua olimpica e più in generale il linguaggio elaborato nei santuari panellenici.

Abbiamo cercato di render conto della propensione all'autonomia e del suo ovvio contraltare (o contrappeso). Il quadro della vita intercomunitaria dei Greci è reso più complesso e variegato dalla presenza di almeno altri due fattori. Proprio il frequente ricorso alla forza (di fatto utilizzata o anche minacciata) produce, col tempo, aggregazioni più vaste della singola *polis*: una potenza egemone può creare, attraverso un sistema di alleanze di tipo non paritetico, un'aggregazione che noi definiremmo di tipo imperiale. Prende forma così la *simmachia* egemoniale¹¹. Non solo. Il persistere di vincoli di varia natura all'interno di una comunità di tipo 'etnico'¹² può far sì che si sviluppi un'organizzazione di tipo federale, più esattamente una confederazione.

La confederazione è caratterizzata dal fatto di esser guidata da un 'governo' federale, al quale le singole comunità hanno ceduto parte delle loro prerogative, dalla sovrapposizione della cittadinanza federale alla cittadinanza locale, dalla possibilità di godere di alcuni diritti fondamentali all'interno del territorio federale. Per comprendere appieno il senso dell'esperienza politica che si realizza attraverso le confederazioni, può esser utile riflettere proprio su quest'ultimo aspetto. Mentre in una *polis* ad uno straniero non viene di solito concesso il diritto di possedere terra o case (*enktesis*), tale prerogativa viene per contro riconosciuta al membro di una confederazione in tutte le comunità della confederazione stessa. Egli può inoltre svolgere i propri affari in un'altra comunità alle stesse condizioni di coloro che ne fanno parte e, in taluni casi, gli è persino consentito di contrarre matrimonio (*epigamia*) in qualsiasi centro compreso entro il territorio federale. Almeno in alcuni casi, l'integrazione che si realizza fra le diverse comunità facenti parte della confederazione è davvero profonda.

La *polis* ha calamitato indubbiamente l'attenzione dei filosofi, poiché, come abbiamo osservato all'inizio, essa è il presupposto e l'oggetto del discorso filosofico. Ma esiste una vita politica dei Greci al di là della *polis*. Una vita politica fiorente, su cui non si è soffermata la riflessione teorica.

¹¹ Ne sono un esempio la lega del Peloponneso (di cui è egemone Sparta) e quella delio-attica (di cui è egemone Atene).

¹² L'*ethnos* dei Beoti, per esempio.

Nota bibliografica

Le citazioni iniziali sono tratte da C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. V-VIII e 5. Per una più ampia trattazione dei problemi qui accennati, vd. G. Camassa, *La lontananza dei Greci*, Roma, Quasar, 2004; Eudem, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007; Eudem, *Forme della vita politica dei Greci in età arcaica e classica*, Bologna, Monduzzi, 2008, dove si troverà raccolta anche una serie di ulteriori indicazioni.