



*Titolo*

Nascita dell'Occidente

*Autore*

Alessandro Corneli

*Volume edito a cura della*

FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

*Progetto grafico*

Studio CREE – Milano

*Realizzazione editoriale*

REDINT Studio s.r.l.

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore

**[info@fondazioneaegboroli.com](mailto:info@fondazioneaegboroli.com)**

**[www.fondazioneaegboroli.it](http://www.fondazioneaegboroli.it)**

On line i libri della collana Homo Sapiens

© 2008 Fondazione Achille e Giulia Boroli

Finito di stampare nel mese di novembre 2008  
a cura di DEAPRINTING – Novara

Edizione fuori commercio

ALESSANDRO CORNELI  
NASCITA  
DELL'OCCIDENTE

CON UN SAGGIO DI MARTA SORDI

FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

## LA FONDAZIONE ACHILLE E GIULIA BOROLI

Nel 1998 Achille Boroli, oggi presidente onorario di De Agostini Editore Spa, ha fondato l'ente che porta il suo nome e quello della moglie Giulia e lo ha dotato di un importante fondo con capitali personali; in questa iniziativa si manifesta la precisa volontà del fondatore di continuare a essere concretamente presente all'interno della società civile con attività di supporto a enti pubblici e privati, laici e religiosi, già operanti nel campo della ricerca scientifica, della charity e della cultura nel senso più ampio del termine. In questo ambito, e più precisamente in conformità con uno degli obiettivi statutari, è nata questa iniziativa editoriale che esprime la volontà di supportare la conoscenza e l'approfondimento dei grandi temi dell'attualità da parte delle più giovani classi di età, al fine di favorire la comprensione del mondo sempre più complesso e problematico in cui viviamo.

Questa iniziativa si affianca a un'altra attività ormai tradizionale della Fondazione, che assegna borse di studio in favore degli studenti meritevoli per favorirne l'iscrizione all'Università.

Editore di successo, animato da una fede intatta nei valori della cultura e della lettura come strumento insuperato di comunicazione, Achille Boroli ha fortemente voluto che la Fondazione realizzasse la collana di libri che oggi presentiamo ai giovani, fiduciosi che l'informazione, la libera riflessione e il pensiero contribuiranno alla formazione dei cittadini del futuro.

# SOMMARIO

## **Premessa**

IDEA DI OCCIDENTE IN GRECIA E ROMA

saggio introduttivo di *Marta Sordi*

## **Il concetto di storia nel mondo antico e oggi**

- 13 1. Fatti e ricordo dei fatti
- 15 2. La storia, sapere o letteratura?
- 21 3. Cronologia e geografia
- 23 4. Le "cause"
- 24 5. L'aspetto educativo della storia

## **L'eredità politica, per l'Occidente, del mondo greco e romano**

- 27 1. L'ostilità dei greci all'integrazione multi-etnica
- 32 2. La politica d'integrazione dell'antica Roma

## **L'eredità etrusca di Roma e i rapporti con l'Oriente**

- 41 1. Le origini etrusche
- 43 2. Origini etrusche e origini di Roma
- 45 3. La dominazione etrusca su Roma
- 49 4. L'influenza etrusca su Roma sconfitta dai galli (IV secolo a.C.)
- 52 5. La rottura con gli etruschi

## **Europa e Occidente nel mondo greco-romano**

- 56 1. Europa da mito a continente
- 58 2. Il concetto di Europa in epoca ellenistica
- 60 3. Da Europa-Asia a Occidente-Oriente nel pensiero romano

LA NASCITA DELL'OCCIDENTE

di *Alessandro Corneli*

## **Un viaggio alla ricerca delle radici dell'Occidente**

- 71 1. Un libro come turismo intellettuale
- 75 2. Che cos'è l'Occidente

## PREMESSA

|     |  |
|-----|--|
| 85  | 1. Civiltà occidentale: trascendenza, territorio e scrittura |
| 86  | 2. La sedentarizzazione                                      |
| 90  | 3. L'invenzione della scrittura                              |
| 97  | 4. La scrittura come rivoluzione sociale                     |
| 100 | 5. L'eccezionalità dei sumeri                                |
| 105 | 6. La politica inizia con la regalità                        |
| 113 | 7. La consapevolezza della storia                            |
| 116 | 8. Inizia la politica  |
| 118 | 9. Politica ed economia                                      |
| 120 | 10. Ebla e la "globalizzazione" antica                       |
| 122 | 11. La nascita del mercato                                   |
| 129 | 12. Il diritto, la legge e la giustizia                      |
| 137 | 13. C'è anche l'Egitto                                       |

### La Grecia

|     |   |
|-----|---|
| 143 | 1. La Grecia apre il tempio della filosofia |
| 145 | 2. Intermezzo ebraico                       |
| 152 | 3. Lo Stato, soluzione provvisoria?         |
| 155 | 4. Tra spinte centrifughe e centripete      |
| 169 | 5. Atene e Sparta                           |
| 177 | 6. La vittoria non sfruttata                |
| 187 | 7. Il cosmopolitismo                        |
| 195 | 8. Il ritorno al privato                    |

### Il cristianesimo

|     |                             |
|-----|-----------------------------|
| 199 | 1. Dalla ragione all'anima  |
| 203 | 2. Le due città             |
| 209 | 3. Una civiltà spezzata     |
| 217 | 4. L'individuo nuovo centro |

### L'uso del passato

|     |  |
|-----|--|
| 219 | 1. Dall'ideale classico al razzismo                    |
| 241 | 2. Superare i luoghi comuni: i meriti dell'archeologia |
| 249 | 3. Ineliminabile trascendenza                          |
| 252 | 4. La nuova scrittura: il computer                     |

### 257 Bibliografia

### 259 Indice dei nomi

Questo volume dedicato alla nascita della civiltà occidentale si compone di due contributi. Il primo è dovuto a Marta Sordi, professore emerito di Storia greca e romana dell'Università Cattolica di Milano. L'autrice ha pubblicato numerosi volumi sulla storia antica greca, romana, etrusca e del cristianesimo. Il suo saggio sulle origini greco-romane della civiltà occidentale, oltre a essere un distillato di decine di anni di ricerche, è anche una appassionata difesa della necessità di tenere vivo l'insegnamento della storia antica nella nostra scuola perché l'identità di una nazione è la sua storia.

Per questi motivi si è ritenuto opportuno farlo precedere al testo di Alessandro Corneli, che colloca la civiltà occidentale nel grande fiume della civiltà sbocciata oltre seimila anni fa in Mesopotamia. Una civiltà fondata sulla trascendenza, sulla città e sulla scrittura, che ha gettato le fondamenta su cui il pensiero greco, l'organizzazione romana e il cristianesimo hanno poi perfezionato l'edificio della civiltà in cui viviamo.

Senza entrare nel dibattito non nuovo, ma che si ripropone oggi, del "tramonto dell'Occidente", lo scopo del volume è quello di fare riflettere sull'antichità e profondità delle radici della nostra civiltà, che ha attraversato tante vicissitudini sapendo rinnovarsi ogni volta che ha cercato in se stessa la forza per farlo.

IDEA DI OCCIDENTE  
IN GRECIA E ROMA

saggio introduttivo di *Marta Sordi*

# IL CONCETTO DI STORIA NEL MONDO ANTICO E OGGI

L'esigenza a cui la storia dà risposta è un'esigenza umana fondamentale: quella di conoscere, con certezza, ciò che l'uomo ha fatto o subito nel passato. Il problema è, in un certo senso, uguale per la storia antica come per la storia moderna e contemporanea: perché il fatto, l'avvenimento, quello del giorno o dell'anno prima, come quello di 2000 o 3000 anni fa, non esiste più se non nelle testimonianze di coloro che l'hanno vissuto, nelle tracce che ha lasciato, nelle conseguenze che ha provocato.

Con il termine di storia noi, come i francesi, gli inglesi e altri, intendiamo sia gli avvenimenti, i fatti, che i romani indicavano come *res gestae* (fatti compiuti o imprese compiute), sia il ricordo di questi fatti, che i romani chiamavano *memoria rerum gestarum* (ricordo dei fatti compiuti, o ricordo delle imprese compiute).

## 1. Fatti e ricordo dei fatti

Il problema del rapporto fra *res gestae* e *memoria rerum gestarum* è ben vivo nella coscienza degli antichi: ci sono, a questo riguardo, due passi particolarmente significativi nella *Congiura di Catilina* di Sallustio (III,2 e VIII, 2/4), nel primo dei quali egli loda sia coloro *qui fecere* (che compirono le imprese), sia *qui facta aliorum scripsere* (sia quelli che scrissero le imprese degli altri), mentre nel secondo, confrontando ateniesi e romani, con il tipico orgoglio romano, dice che le imprese dei primi sono ritenute grandi perché furono narrate dagli storici, mentre a Roma “i migliori preferivano operare piuttosto che raccontare”, cosicché imprese ancor più grandi di quelle dei greci, compiute nei primi secoli della storia di Roma, rimasero sconosciute. Con questo giudizio di Sallustio sembra polemizzare Plutarco in un passo dei *Moralia* (*De gloria Atheniensium*, 1 ss.), secondo il quale, se si eliminano coloro che compirono le imprese, non ci sarebbero più quelli che ne scrivono: Tucidide e Cra-

tippo non avrebbero scritto le loro opere se non ci fossero stati Pericle, Formione, Nicia, Alcibiade, Trasibulo e Archino. Non ci sarebbero storici se non ci fosse la storia.

Il confronto, probabilmente e consapevolmente polemico, fra Sallustio e Plutarco è il problema a cui abbiamo accennato del rapporto fra *res gestae* e *memoria rerum gestarum* e quello dell'inizio della storia, che non può essere risolto semplicemente collegando tale inizio con l'inizio della scrittura: ci sono popoli che conoscevano la scrittura, ma la usavano non per narrare avvenimenti, ma per fare elenchi di derrate come i micenei, e popoli che scrissero la loro storia, ma le cui opere andarono perdute, come gli etruschi.

La storia comincia per noi con il racconto dell'avvenimento collocato nel tempo e nello spazio, non in un passato indefinito ("c'era una volta") né in un anonimo paese lontano; nel mondo greco essa comincia alla fine del VI secolo con le storie di viaggi (periegesi) e di fondazioni di città, con le genealogie e la cronologia; comincia, in Grecia come a Roma, e già prima nel Vicino Oriente e in Egitto, come *memoria rerum gestarum*, come presa di coscienza di un passato che si vuole ricordare; si sviluppa poi, in Grecia e in Occidente, come *historia*, come indagine tesa ad accertare l'attendibilità delle testimonianze a noi giunte dell'avvenimento.

In questa volontà di ricordare si manifestano modelli diversi: Erodoto nelle sue *Storie*, citando Ecateo, un logografo di Mileto vissuto tra la fine del VI e gli inizi del V secolo e autore di narrazioni di viaggi e di genealogie, ricorda un dialogo fra Ecateo e i sacerdoti egizi in Tebe, nel quale al greco, che, facendo l'elenco dei propri progenitori, poneva gli dei sedici generazioni prima della sua, gli egiziani mostrarono 345 statue di sommi sacerdoti che li avevano preceduti, tutti uomini eccezionali, che non erano né dei né eroi, tutti figli gli uni degli altri; solo prima di essi tutti i sovrani d'Egitto erano stati dei. Tenendo conto del calcolo greco per generazioni, intese come intervallo fra padre e figlio, di 25/33 anni, l'inizio della storia degli uomini cominciava per Ecateo da 528 a 400 anni prima del 500 circa a.C., cioè fra l'XI e il IX secolo a.C. (poco dopo la guerra di Troia), mentre per gli egiziani cominciava fra 11.385 e i 7625 anni prima della stessa data, cioè fra il XII e l'VIII millennio a.C. La *memoria rerum gestarum* egiziana era dunque enormemente più lunga di quella greca, anche se il calcolo appare a noi certamente esagerato: difficilmente infatti si può risalire, sia per gli egiziani sia per le grandi civiltà del Medio Oriente, molto oltre il III millennio, per l'esistenza di memorie scritte.

Erodoto ci fornisce dunque un modello greco e un modello egizio per l'origine della storia; la stessa pretesa del greco Ecateo di far risalire all'XI o all'VIII secolo il principio della storia presso i greci appare esagerata: l'epoca immediatamente posteriore alla guerra di Troia e quella successiva dei *nóstoi* (ritorni) degli eroi greci alle loro dimore e della cosiddetta precolonizzazione ci conservano infatti un ricordo ancora leggendario degli avvenimenti, in cui personaggi e fatti storici sono trasmessi dall'epica e trasfigurati nel mito; sono le epoche per le quali Tuciddide, nella sua archeologia procede solo per indizi, quelli forniti appunto dai resti muti, dall'epica, dalle leggende, dalla toponomastica, dagli usi e dai costumi conservati da un passato più antico.

Non si tratta ancora della storia come la intendeva Tuciddide nella *Guerra del Peloponneso*, fondata sull'analisi critica del racconto dei testimoni oculari, *historia* come indagine, esente da quei racconti favolosi di cui Erodoto si compiace, ma, almeno, di una volontà consapevole di ricordare il proprio passato, di collocarlo nel tempo e nello spazio: nasce in Grecia (e solo più tardi a Roma) la *memoria rerum gestarum*.

Fare storia come *memoria rerum gestarum* resta in fondo il modello a cui guarda Erodoto, nonostante il suo ripetuto richiamo al termine "indagine": egli scrive, come dichiara nel suo proemio del libro I delle *Storie*, "affinché le azioni degli uomini non vengano cancellate dal tempo e le imprese grandi e degne di ammirazione dei greci e dei barbari non restino senza gloria". Allo stesso fine mira Tito Livio, quando afferma nella *Prefazione* ai suoi *Libri ab Urbe condita* che a lui non importa imitare "coloro che vogliono arrivare alla certezza dei fatti", ma solo "provvedere egli stesso, per quel che può fare un uomo, al ricordo del primo popolo del mondo".

Soltanto Tuciddide, ponendo come punto di partenza della ricerca il dovere dell'accertamento della testimonianza, la "certezza" che non interessa a Livio, pone anche le fondamenta del modello scientifico di storiografia, che, recepito da molti storici fino al tardo antico e accolto anche dai cristiani (come rivela il prologo del Vangelo di Luca), giungerà attraverso l'illuminismo fino a oggi.

## 2. La storia, sapere o letteratura?

Il termine *historia*, dalla radice che contiene, nel mondo latino come nel mondo greco, l'idea di "vedere", "sapere" è, come pa-

rola e come concetto, una scoperta greca. Nel mondo greco è nata la metodologia critica della ricerca storica e sulla storia romana è risorta e si è esercitata, dal XVIII secolo in poi, la nuova storiografia critica dell'età moderna. Credo opportuno sbarazzare subito il campo dalla convinzione, suscitata da una famosa definizione di Cicerone (*De legibus* 1,5), che la storia fosse, per la cultura greca e romana, un settore della retorica e “soprattutto un genere letterario”, più che un metodo di indagine del reale: Cicerone, pur attribuendo grande valore al rapporto forma-contenuto nell'opera dello storico e pur cercando di definire lo stile letterario proprio della storiografia: “fluente con una certa dolcezza” (Cicerone, *De oratore* II, 62 ss.), non ha mai ritenuto – come, del resto, nessun altro nel mondo antico – di poter escludere dal numero degli storici quelli che si rivelassero deboli nella forma e che si limitassero a “non essere menzogneri”.

In realtà, al di là della perfezione formale, alla quale Tito Livio nella sua *Prefazione* (par. 2) mostra di non essere particolarmente interessato, ciò che discrimina il genere storico dagli altri generi letterari antichi e moderni collegati con la narrativa (epica, romanzo, novella, favola) è il suo contenuto: come ben sapeva Aristotele (*Poetica*, 1451 b) “lo storico e il poeta non differiscono fra loro per il motivo che l'uno scrive in versi e l'altro in prosa (giacché l'opera di Erodoto, se fosse posta in versi, non per questo sarebbe meno storia, in versi, di quanto non lo sia senza versi)”: storico e poeta differiscono perché l'uno racconta “ciò che è accaduto e l'altro ciò che potrebbe accadere”. E Polibio, in una dura critica allo storico Filarco, da lui accusato di drammatizzare gli avvenimenti, ricorda gli scopi diversi della storia e della tragedia, che, al pari della storia, tratta delle azioni umane (*Storie* II, 56, 11):

“Il poeta tragico deve, attraverso discorsi persuasivi, colpire e trascinare gli animi degli ascoltatori con l'impressione di un momento, lo storico deve informare e persuadere per sempre, con la verità dei fatti e dei discorsi che narra, coloro che desiderano apprendere, perché nella tragedia conta ciò che è verosimile, anche se è falso, per l'inganno degli spettatori, nella storia ciò che è vero, per l'utilità di coloro che vogliono apprendere.”

La storia così concepita, con la distinzione, che Aristotele e Polibio percepiscono da posizioni diverse, ma che risale già a Esiodo (*Teogonia* 26 ss.), fra vero poetico e vero storico, è una scoperta integralmente greca, nel nome e nel concetto che esprime: non perché le an-

tiche civiltà orientali e il mondo preclassico abbiano ignorato la narrazione di avvenimenti umani realmente accaduti o presunti tali e non abbiano manifestato la volontà di ricordarli (la memoria è, anche nel mondo greco e romano, alla radice della storia), ma perché solo i greci si posero con chiarezza, sin dall'età arcaica, il problema della *historia*, cioè dell'indagine tesa ad accertare, al di là delle diverse versioni, l'esistenza del fatto e a ricostruire attraverso la critica “ciò che di esso può essere provato”, come afferma Tucidide.

È stato osservato che il termine con cui, da Erodoto in poi, si indicherà l'indagine storica, deriva dal linguaggio della controversia giuridica e del dibattito civico: in Omero (*Iliade* 18, 501; 23, 486) *histor* è l'arbitro a cui spetta giudicare nelle liti, il giudice a cui i contendenti si affidano perché assegni un premio conteso; egli è pertanto colui che decide, dopo avere ascoltato le versioni delle due parti e dopo averne vagliato le ragioni. Questa funzione, che è alla radice di ogni attività giudiziaria, non era, evidentemente, una scoperta greca ed era stata naturalmente esercitata in modi diversi nelle grandi civiltà che avevano preceduto quella greca; ma è nel mondo greco, con Erodoto – e forse – già con Ecateo, che il termine *historia* caratteristico della controversia giudiziaria viene trasportato nella sfera intellettuale dell'indagine storica.

È proprio Erodoto (*Storie* II, 113 ss.) che, discutendo del mito di Elena, ci rivela la polivalenza che i termini *historia* e *historeo* avevano ancora al tempo in cui egli scriveva: *historeo* è il domandare di chi indaga, *historia* è la risposta a questa domanda, l'informazione frutto dell'indagine. Qui e in un altro celebre passo (*Storie* II, 99, 1) Erodoto distingue la conoscenza per testimonianze altrui e in base alle informazioni ricevute, dalla conoscenza diretta, autoptica, e dichiara che egli si sente obbligato a riferire “ciò che gli viene raccontato”, ma che non si sente obbligato a crederci. Di qui le narrazioni contrapposte, e spesso ricche di elementi favolosi, con cui Erodoto riferisce, senza prendere posizione, ma affiancando versioni diverse, antichi conflitti, e con cui descrive i costumi di popoli lontani.

Il passaggio ulteriore e definitivo nella formazione del metodo storico come critica della testimonianza è compiuto da Tucidide (*Guerra del Peloponneso* I, 22) quando, dopo aver preso atto della deformazione insita in ogni testimonianza, per effetto della *éunoia* (la “benevolenza”, che indica qui ogni forma di tendenziosità e di partigianeria) o della *mnéme* (la “memoria”, dietro cui possiamo cogliere tutte le omissioni e deformazioni involontarie derivate dallo spirito di

osservazione, dal punto di vista, dalla capacità di ricordare del testimone), afferma la necessità di sottoporre a critica e di vagliare con *akribèia* (acribia, precisione) non solo le informazioni ricevute da altri, ma anche ciò che si conosce per conoscenza diretta, e fonda scientificamente, lui che fu per eccellenza storico contemporaneo, la ricerca storica relativa a un passato anche remoto.

Affermando di aver voluto raccontare gli avvenimenti di una guerra che aveva vissuto in prima persona e di cui aveva intuito fin dal primo momento l'importanza raccogliendo informazioni non dal primo che capitava, "né come pareva a me", Tucidide mostra di avere lucidamente percepito la soggettività, non solo di ogni testimone, ma anche dello storico e prende contemporaneamente le distanze, non solo dall'ingenuo "positivismo" di Erodoto, per il quale ciò che egli conosceva per esperienza diretta (autopsia, testimonianza oculare) era senz'altro la verità storica, ma anche dallo scetticismo della sofistica, per cui tutto era sempre e soltanto opinione, e nessuna verità era possibile.

Con Tucidide nasce così la storia critica, come euristica (ricerca di tutte le testimonianze possibili); come critica, presa di coscienza della deformazione della testimonianza ("gli stessi fatti sono narrati in modo diverso da testimoni diversi") e individuazione della linea di deformazione; come ricostruzione fondata su prove, nei "limiti del possibile", di ciò che è avvenuto; con Tucidide nasce la storia come scienza del *probabile* (nel senso di attendibile), non del *verosimile*: di "ciò che è accaduto", e di cui si possono fornire le prove che è accaduto, non di "ciò che può accadere", in base alla condizione ribadita, dopo Tucidide, da Aristotele e da Polibio. A questa condizione, che diventa dopo Tucidide *conditio sine qua non* per fare storia, si attengono, almeno nelle intenzioni, tutti gli storici greci e romani sino ad Ammiano Marcellino; a questa esigenza non si sottrae neppure la nascente storiografia cristiana. Il terzo Vangelo, del greco Luca, inizia con una dichiarazione di metodo che, nelle parole usate e nei concetti, è integralmente tucididea:

"Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti (*prágmata*) successi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio (*hói ap'archés autóptai*) e divennero ministri della parola, così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato (*akribôs*), illustre Teòfilo, perché ti possa rendere conto della solidità (*asfáleia*) degli insegnamenti che hai ricevuto."

C'è la raccolta delle testimonianze di chi ebbe conoscenza diretta degli avvenimenti, c'è l'analisi *akribôs*, che richiama l'*akribèia* di Tucidide ed è termine tecnico della storiografia scientifica greca; c'è l'*asfáleia* che corrisponde esattamente alla "certezza di ciò che è avvenuto" di Tucidide.

La fase euristica riguarda la raccolta delle testimonianze: nel linguaggio della storia le testimonianze si chiamano fonti e gli storici sono abituati, dal grande storico tedesco Johann Gustav Droysen (1808-1884) in poi, a classificare le loro fonti, per comodità e per convenzione, in tre grandi categorie, quella dei *resti muti*, che sono tracce del passato giunte fino a noi (come gli avanzi di un antico muro o di una strada, una tomba, un vaso, un toponimo, un vecchio uso popolare), quella dei *documenti*, che puntualmente fissano per iscritto un atto del passato (come un trattato di pace o di alleanza, un contratto privato, una legge, una lettera personale, una moneta con la sua legenda), quella infine della *tradizione*, che è il racconto che il passato ci ha tramandato di sé attraverso le opere degli storici.

Quanto maggiore è l'oggettività della fonte, tanto maggiore è il rischio della soggettività nell'interpretazione: questo vale sempre per il *resto* e spesso anche per il documento, che per essere utilizzati correttamente dallo storico devono essere innanzitutto collocati in un contesto preciso nel tempo e nello spazio: un errore in questa collocazione può portare a fraintendimenti pericolosi. Lo studio dei resti e dei documenti è collegato, come è noto, con tecniche particolari, che sono il compito specifico di quelle che, in passato, erano definite discipline ausiliarie della storia, archeologia, epigrafia, numismatica, papirologia ecc.

La tradizione, che comprende le grandi opere di storiografia antica, ma anche le notizie di carattere storico contenute nella rimanente letteratura antica, è la più importante, ma anche la più soggettiva delle nostre fonti: nella tradizione gli avvenimenti ci pervengono già collocati e interpretati secondo la tendenza e la capacità di comprensione dell'autore che li tramanda. Lo storico moderno che si occupa di storia antica non può, come Tucidide, interrogare i testimoni contemporanei e vagliarne l'attendibilità: eppure, solo prendendo contatto in qualche modo con i testimoni contemporanei lo storico può giungere a una ricostruzione criticamente attendibile: di qui la cosiddetta "analisi delle fonti", che permette di rintracciare, al di sotto delle confusioni e spesso dei duplicati degli autori che lavorano di seconda mano, le fonti primarie, gli autori contemporanei in

esse confluiti, di coglierne la tendenza, di individuare la linea di deformazione. Non si tratta di un lavoro erudito, destinato solo a delineare un ipotetico stemma di fonti, ma di ritrovare le passioni e gli interessi dell'ambiente dello storico, di entrare nel vivo di un'epoca. Alla fase euristica segue la fase critica. La premessa metodologica di Tucidide resta, nel mondo antico, la discriminante fondamentale del genere storico. Nel *De Oratore* (II, 51) di Cicerone, Catulo risponde alla domanda di Antonio sulle doti necessarie per scrivere storia: "non c'è bisogno di un oratore; basta non essere bugiardo". Cicerone è ben consapevole di avere ridotto all'essenziale i requisiti dello storico e confronta subito dopo la primitiva storiografia romana, per la quale l'*historia* era "nient'altro che la compilazione degli annali", e la stessa storiografia greca preerodotea, con la storiografia di Erodoto, di Tucidide, di Filisto; egli non si rende conto però che, riducendo il requisito dello storico al dovere di non raccontare il falso – o come prima di lui scriveva Polibio (*Storie* II, 56, 10) "di raccontare secondo verità tutte le cose compiute o dette, anche se sono del tutto comuni" –, semplifica e banalizza il precetto tucidideo, che metteva in guardia non solo dal falso deliberato, ma anche dalla verità del "come a me sembra" e invitava a sottoporre a critica ogni testimonianza e a prendere coscienza della propria soggettività.

Delle due fonti di questa soggettività, la *éunoia* e la *mnéme*, la storiografia classica post-tucididea ha preso in considerazione soprattutto la *éunoia*, mettendosi al sicuro, con severe dichiarazioni di principio, contro la parzialità che nasce dal favore o dall'odio e dall'adulazione che deriva dall'asservimento a un potente: di qui le dichiarazioni, così frequenti negli storici classici, di voler scrivere "senza odio e senza amore" (Tacito *Annali* I, 1, 4) e la condanna delle storie "false per timore" o composte "per odio recente". Ma il problema della parzialità e dell'imparzialità, che diventa il problema dominante della storiografia antica, è un problema morale, non scientifico; è una premessa necessaria, senza la quale la critica non può neppure cominciare, ma non è la critica di cui parla Tucidide. Alla deformazione volontaria della *éunoia* Tucidide affiancava, come si è visto, la deformazione involontaria della *mnéme*, di tutti i condizionamenti, collegati con la sua stessa natura, che l'uomo subisce nel suo modo di conoscere gli avvenimenti e di riferirli. Il superamento del "come a me sembra" appare del resto così difficile anche a Tucidide, che egli sente il bisogno di aggiungere: "secondo il possibile". E, su questo punto, nessuno storico onesto si sentirebbe oggi, se non

cadendo nel più rozzo positivismo, di essere più ottimista di Tucidide stesso.

### 3. Cronologia e geografia

Il momento critico rappresenta la seconda fase del procedimento metodologico scoperto dalla *historia*: la terza fase, la ricostruzione, è collegata con la "messa in rapporto" (o "messa in serie", secondo il linguaggio degli epistemologi moderni).

La prima "messa in rapporto" è costituita, naturalmente, dal nesso temporale, la cronologia: anche se è vero che la storia non nasce necessariamente dalla cronologia (nelle civiltà orientali precedenti alla greca c'era la cronaca, ma non la storiografia critica), è anche vero che non c'è storia senza cronologia e che ciò che distingue la leggenda e la favola dalla storia è innanzitutto la atemporalità del "c'era una volta". Il modo con cui il mondo greco e romano stabilisce il nesso temporale non è diverso da quello di molte civiltà pregreche e da quello che ancora è in uso presso i popoli primitivi: il calcolo per generazioni, la lista degli eponimi (si pensi agli arconti ateniesi e ai consoli romani); il calcolo per intervalli di anni in rapporto a una data chiave; il computo in base alle ere, come il calcolo *ab urbe condita* o post *Christum natum* (dopo la fondazione della città, o dopo la nascita di Cristo). Anche qui, però, la novità che i greci portano rispetto alle civiltà preclassiche, scaturisce da una diversa sensibilità critica: Tucidide (*Guerra del Peloponneso* V, 20, 2) spiega la sua scelta del calcolo per estati e inverni, rispetto a quella per arconti o efori o sacerdotesse eponime, e trasforma in questo modo l'uso empirico di una cronologia in un metodo. L'uso del calcolo per Olimpiadi, già presente forse nella storiografia occidentale, da Filisto a Timeo e adottato da Polibio, permette ai greci di sganciare la cronologia dalla relatività degli usi locali e di agganciarla a una norma panellenica, mentre l'uso del sincronismo, a cui la storiografia greca ricorre, per avvenimenti relativi al mondo romano già nel IV secolo e che la nascente storiografia romana adotta, a quanto sembra, già con Fabio Pittore, permette di fondare su basi critiche una storiografia potenzialmente universale.

Con la diffusione del dominio di Roma si fa strada l'idea che la storia non può più essere quella di una sola città o di un solo popolo o di un'epoca particolare, ma "di tutto il mondo come se fosse una sola città" (Diodoro *Biblioteca Storica* I, 3, 6): lo schema cronologico in

cui questa storia viene inserita combina sincronisticamente gli eponimi ateniesi con gli eponimi romani, secondo lo schema annalistico ormai preminente in Roma, e con gli anni olimpici.

Un passo ulteriore in questa direzione è compiuto dalla storiografia cristiana con quella generale revisione critica del problema cronologico e quella costruzione di una rete di sincronismi, non più relativi solo al mondo greco e romano, ma anche alle vicende giudaiche e orientali, che è la cronaca di Eusebio, fondata sull'opera di cronografia di Sesto Giulio Africano e punto di arrivo della scienza cronologica antica.

Altrettanto importante della cronologia si rivela, per la messa in rapporto dell'avvenimento storico, la geografia: l'avvenimento entra nella storia quando è inserito, oltre che nel tempo, anche nello spazio, diversamente da quello che avviene nella favola, che rifugge da determinazioni spaziali precise e colloca le vicende dei suoi personaggi in paesi lontani e sconosciuti. Non per caso, pertanto, in Grecia la conoscenza geografica precede e accompagna, come si è visto, la nascita della storia: la *ktisis* (storia della fondazione delle città) e la *periégesi* (descrizione geografico-etnologica dei territori) si rivelano, nell'evoluzione letteraria del VI e V secolo a.C., le matrici originarie della nascente speculazione storica e di quella geografica, che, nate nello stesso ambiente culturale e portate avanti dagli stessi autori, procedono poi per cammini autonomi, senza rinnegare mai, peraltro, la comune origine. Il legame che nell'età augustea Strabone (*Geografia* I, 1, 22/23) riconosce fra la sua opera storica (per noi perduta) e la sua opera geografica non è il risultato di un inconsueto accostamento operato dallo storico-geografo di Amasea, ma l'esplicitazione di un rapporto che la storiografia greca aveva percepito strettissimo fin dalle sue origini e che la storiografia romana perpetuava. Se la collocazione nello spazio e nel tempo è il primo e fondamentale aspetto della messa in rapporto, una collocazione senza la quale nessuna storia è possibile, gli antichi sono anche consapevoli che cronologia e geografia non fanno da sole la storia. Sempronio Asellione, uno storico romano dell'età dei Gracchi, scrive in un frammento a noi conservato da Gellio (*Noctes Atticae* V, 17, 7): "Scrivere sotto quale console una guerra sia iniziata e finita e chi sia entrato in trionfo da quale guerra e quali imprese siano state compiute in guerra [...] questo è raccontare favole ai fanciulli, non scrivere storia"; e in un altro frammento, citato subito prima, spiegando la differenza fra gli annali e la storia, dice: "Non basta narrare quello che

è avvenuto, ma dimostrare anche con quale intenzione e con quale intendimento ciò è stato compiuto".

#### 4. Le "cause"

La scoperta del cosiddetto nesso causale, come momento più vero e avanzato della messa in rapporto, è opera della storiografia greca: Erodoto scrive la sua storia per dimostrare "per quale causa greci e barbari combatterono fra loro"; Tucidide (*Guerra del Peloponneso* I, 23, 5) indica fin dall'inizio le *aittai* (cause) della guerra del Peloponneso, affinché non ci si domandi ulteriormente perché sia scoppiata una guerra così importante. In realtà egli sapeva che la voce pubblica attribuiva alla guerra cause diverse (il decreto contro Megara) da quelle che egli giudicava determinanti (l'accrescimento dell'impero ateniese e la paura da parte di Sparta).

Le cause di cui parlano gli antichi sono i condizionamenti oggettivi e i motivi soggettivi dell'azione umana, da individuare, al di là delle motivazioni proclamate e propagandate per tali azioni; non sono cause deterministicamente intese: di qui la distinzione, già frequente in Erodoto, fra i "motivi enunciati a parole" e quelli "per i quali in realtà si opera". Ne consegue che le "cause" possono essere colte in modo diverso da autori diversi, che è possibile cioè una messa in rapporto diversa degli stessi avvenimenti, a seconda del giudizio degli storici che ne affrontano la narrazione, come intuisce con acutezza il cristiano Orosio (*Storia contro i pagani* III, praef. 1): "Gli scrittori ebbero davanti gli stessi fatti, ma non individuarono le medesime cause". Orosio aggiunge che intende dare delle vicende non un'*imaginem*, l'aspetto esteriore, apprezzabile a un osservatore superficiale, ma la *vim*, cioè il significato.

Ciò che costituisce nella mentalità antica, pagana e cristiana, il metodo della *historia* e fonda la conoscenza storica è dunque l'accertamento, mediante la raccolta e la critica delle testimonianze, della attendibilità del fatto narrato (il *tò safès tôn ghenoménon* di Tucidide) e la capacità critica di mettere in rapporto tale fatto inserendolo in un sistema spaziale e temporale coerente e in uno sviluppo "causale" tale da dare al fatto stesso, il suo significato. Su questo punto il mondo antico è concorde e la sua eredità metodologica è giunta intatta fino a noi. La scientificità della storia non deriva dunque, come è stato affermato da alcuni epistemologi moderni, che non hanno esperienza di ricerca storica, dalla scientificità delle leggi che lo sto-

rico assume da altre discipline: se così fosse, infatti, il romanzo storico potrebbe essere più “scientifico” della storia, che, come già sapeva Aristotele, deve occuparsi non di ciò che può avvenire in base alla corretta applicazione delle “leggi” della psicologia, della sociologia, dell’economia, ma di ciò che è avvenuto, spesso nel modo più imprevedibile (gli antichi sapevano bene che il paradosso fa parte della storia), e qualche volta, in seguito alla follia degli uomini, ma sempre in base alla concomitanza delle circostanze. La “scientificità” della storia nasce dalla completezza della fase euristica, dalla acutezza dell’analisi critica, dalla capacità intuitiva dello storico, che è tanto maggiore, quanto maggiore è la sua conoscenza di un determinato periodo storico e dell’ambiente all’interno del quale deve cogliere i nessi rivelatori per la sua messa in rapporto. La “scientificità” della storia è, come per ogni scienza, nella sua verificabilità, nella capacità di fornire le ragioni del suo procedimento. Ma non si ripeterà mai abbastanza che la storia è fondata sul *probabile*, nel senso letterale del termine, non sul verosimile o sul possibile: i momenti più deboli di ogni ricostruzione-interpretazione storica sono quelli in cui lo storico è costretto a “dedurre”, sulla base di “leggi” generali o di presunte evidenze, ciò che non riesce a documentare in base alle fonti. Nel mondo sublunare, che è il mondo in cui viviamo e agiamo, il mondo della storia, regna il divenire e il divenire è contingente. Le sue leggi non sono che probabili; contro lo scientismo in storia e lo storicismo “uno studio di epistemologia storica può tranquillamente nutrirsi – come è stato detto paradossalmente dal Veyne – delle sole poche briciole cadute dalla tavola di Aristotele e di Tucideide, con l’aggiunta della lezione del lavoro degli storici da un secolo a questa parte”.

## 5. L’aspetto educativo della storia

Se dall’aspetto metodologico passiamo a quello educativo della storia, vediamo che, nell’insegnamento elementare e medio, la storia è ridotta o alla più nozionistica delle discipline, o a quella più soggetta alla manipolazione ideologica.

Per poche discipline, infatti, come per la storia, il problema educativo si presenta così strettamente connesso con il problema politico: i regimi totalitari di tutti i tipi tendono a sostituire la storia ideologica alla storia critica. Dovunque gli aspiranti all’instaurazione di regimi totalitari partono dalla manomissione ideologica della storia, che si

attua – vale la pena di ricordarlo – nella manualistica elementare e media prima che in quella universitaria. La spiegazione è facile: nessun argomento logico, nessuna affermazione di principio ha tanta forza di convinzione e capacità di indurre all’azione come la conoscenza di ciò che è stato fatto dagli uomini, o si dice e si ritiene che sia stato fatto dagli uomini.

La verità di questa affermazione dovrebbe risultare evidente a tutti per quel che riguarda il passato più vicino e immediatamente trascorso: la diffusione abilmente orchestrata di notizie e informazioni su ingiustizie e su violenze vere o presunte compiute in parti anche lontane del mondo, ha potere di mobilitare ogni giorno masse di manifestanti uniti nella protesta, di alimentare campagne di stampa, di stimolare nell’opinione pubblica il consenso o il dissenso.

Essa è valida però anche per la storia antica: la storia del passato si presta in effetti a due manipolazioni possibili. La prima, la più semplice, è quella della *soppressione del passato*, in nome della sua non attualità. L’interesse degli allievi è attirato solo sull’attuale con il pretesto che solo esso può interessare e servire all’uomo di oggi. La soglia dell’attuale viene progressivamente abbassata fino a escludere dalla visuale dello studente tutto ciò che non tocca il mondo contemporaneo o, più propriamente, gli interessi e le lotte che la cultura dominante nel mondo contemporaneo vuole affermare. In questo caso, la soppressione del passato serve a impedire ogni confronto, serve a eliminare perfino il sospetto che l’umanità abbia potuto vivere valori diversi da quelli propugnati dalla cultura dominante.

La seconda forma di manipolazione è più sottile, ma mira allo stesso scopo: il passato è presentato agli allievi secondo tematiche precostituite, come trasposizione nel passato del modo di pensare e di agire, degli interessi e degli obiettivi del mondo contemporaneo e della cultura in esso dominante.

Questo metodo è caratteristico dei manuali più ideologizzati, che molti decenni fa parlavano per il mondo antico di salvaguardia di interessi nazionali e di purezza razziale, e più di recente parlano di borghesia, di capitalismo e di lotta di classe. Si tratta di un metodo ben noto anche all’antichità: l’annalistica romana del II e del I secolo a.C., strettamente legata all’oratoria politica, lo praticava tranquillamente attribuendo ai patrizi e ai plebei del V e del IV secolo gli obiettivi dei *populares* del tempo dei Gracchi o di Cesare e trasformando quella che era stata una lotta per i diritti civili e politici, per lo *ius connubi* (il diritto alle nozze fra patrizi e plebei), per la par-

tecipazione alle cariche pubbliche, in un conflitto incentrato invece sulla questione agraria, giudiziaria e colonaria.

Anche i greci, del resto, non ignoravano questo tipo di manipolazione, quando gli oratori del IV secolo si appellavano a documenti falsi (il giuramento di Platea o il decreto di Temistocle) per trovare nel passato un precedente autorevole a ciò che essi chiedevano all'assemblea di approvare. Nei casi qui esaminati la manipolazione serve a costruire nella mente dell'allievo una concezione dell'uomo, la concezione imposta dalla cultura dominante.

Io credo che l'adozione nell'insegnamento medio di alcuni principi del metodo universitario potrebbe rivelarsi un'efficace difesa contro quella sottile manipolazione della coscienza che rappresenta l'insegnamento della storia descritto sopra, e potrebbe trasformare nello stesso tempo la storia in uno strumento formativo di grande valore, in una forma di educazione alla libertà.

La storia antica, nell'ambito della quale è stato elaborato nel corso del XIX secolo il metodo storiografico moderno, e che, forse per la selezione che il tempo e il caso hanno operato fra le sue fonti, si presenta tuttora come la più rigorosa nell'applicazione del metodo storico, si presta a mio avviso in un modo preminente a questo tipo esemplare di educazione a un lavoro critico. Preliminare a questa educazione è la comunicazione della consapevolezza del valore della fonte, unico strumento per attingere la conoscenza della *res gesta* e, nello stesso tempo, strumento deformato dalla soggettività del testimone, dai suoi limiti psicologici nell'osservazione, nella competenza, nella memoria e dai condizionamenti consapevoli e inconsapevoli imposti a lui dalla sua tendenza, dai suoi interessi, dalle sue simpatie, dalla sua ideologia (la *mnéme* e la *eunoia* di Tucidide).

La verifica dell'affermazione di Tucidide, che scriveva di storia contemporanea e interrogava testimoni oculari su avvenimenti dei quali egli stesso era stato contemporaneo o addirittura protagonista, può essere fatta con il giornale. Qualsiasi fatto di cronaca, confrontato nelle versioni di tre o quattro giornali diversi, analizzate nelle loro componenti fondamentali, può dare in concreto allo studente la possibilità di sperimentare le varianti che osservatori diversi introducono anche in buona fede nella relazione del medesimo avvenimento, di cercare i motivi delle varianti e di trarre nello stesso tempo tutte le conseguenze di questa esperienza, che vanno dall'identificazione del duplicato all'impostazione del problema della oggettività del fatto, e della sua trascendenza, alla soggettività delle interpretazioni.

## L'EREDITÀ POLITICA, PER L'OCCIDENTE, DEL MONDO GRECO E ROMANO

Il fattore caratterizzante della storia greca nell'età classica (V e IV secolo a.C.) è la polis, la città, che fa del greco un animale politico, un cittadino, diverso dal barbaro, che è suddito. La polis condiziona gli aspetti non solo politici, ma anche culturali, morali, religiosi della sua vita. Nata dalla riforma del VII secolo e dallo spirito di solidarietà che la anima, la polis è fondata sull'uguaglianza di diritti di tutti gli uguali (*isonomia*), sulla partecipazione di questi uguali al governo della comunità e sulla adesione di essi a culti comuni.

### 1. L'ostilità dei greci all'integrazione multiethnica

Nella storia greca le guerre persiane rappresentano il momento in cui la polis prende coscienza di sé e dei suoi valori, l'autonomia e la libertà. Non è un caso che la decisione di consegnare a Serse, alla vigilia della grande spedizione, acqua e terra, simbolo della sottomissione alla Persia, sia venuta soprattutto dagli *éthne* (popoli) che facevano parte dell'Anfizionia delfica e che la resistenza sia stata decisa invece dal primo congresso delle 31 città "che pensavano il meglio per la Grecia", come dice Erodoto, e i cui nomi furono incisi, dopo la vittoria di Platea, nella colonna serpentina dedicata ad Apollo delfico: a parte Atene, Platea e Tespie, si tratta pressoché esclusivamente di città del Peloponneso, perché tutta la Grecia settentrionale e centrale aveva ceduto alla Persia.

La guerra fra i greci e l'impero persiano è entrata nella storia come un conflitto epocale, il primo scontro, dopo la guerra di Troia, fra Europa e Asia, come afferma Erodoto, fra l'Occidente, con i suoi valori di libertà, e un Oriente sentito come simbolo della schiavitù. La trasfigurazione del conflitto in epopea non è opera dell'idealizzazione dei posteri, ma degli stessi contemporanei, che all'indomani dei fatti promossero la guerra dalla sfera contingente a quella uni-

versale dei simboli. Eschilo, che nei suoi *Persiani*, rappresentati nel 472 a.C., presentò la guerra come lo scontro di due concezioni dell'uomo e dello Stato e la vittoria greca come la risposta divina alla superbia umana, era stato testimone oculare e combattente di Maratona e di Salamina e scriveva nel 472 a.C., 18 anni dopo la prima, 8 dopo la seconda guerra persiana. Nel 423 a.C., circa 50 anni dopo Eschilo, Aristofane nelle *Nuvole* ricorda ancora con appassionato lirismo i "Maratonomachi", i combattenti di Maratona, come il frutto di un'educazione civile e morale fondata sulla virtù.

In realtà la prima guerra persiana (491-490 a.C.) scoppiò come rapresaglia per l'aiuto dato da Atene agli abitanti delle città ioniche d'Asia ribellatesi al dominio persiano, ma era stata preceduta dalla spedizione scitica di Dario, primo sintomo dell'interesse della Persia a una espansione in Europa, essa fu per i persiani solo una spedizione punitiva finita con un parziale insuccesso: la vittoria degli opliti ateniesi a Maratona ebbe però l'effetto d'infondere nei greci una grande fiducia nelle proprie forze. La seconda guerra persiana, iniziata nel 481 a.C. su sollecitazione dei Tessali, che speravano di recuperare con l'appoggio del Gran Re persiano il prestigio, che per le sconfitte subite a opera dei tespiesi e dei focesi avevano perduto nella Grecia centrale, comportò da parte della Persia un grande sforzo bellico, terrestre e navale, fu una vera invasione e costrinse quelli tra i greci che volevano mantenere la loro libertà a coalizzarsi nella resistenza. Nel congresso di Corinto del 481 a.C. il nuovo "panellenismo" delle polis si contrappose al vecchio panellenismo dell'Anfizionia filopersiana controllata dai tessali: non per caso i greci del congresso si impegnarono con un giuramento a imporre dopo la vittoria la decima da pagare al dio di Delfi a quelle città e popoli greci che, senza essere costretti, si fossero dimostrati filopersiani. Dopo la resistenza alle Termopili, che permise alla flotta ellenica, soprattutto ateniese, di ritirarsi a Salamina attraverso l'Euripo, la Grecia centrale subì l'invasione persiana e l'Attica la devastazione. L'ateniese Temistocle riuscì a evitare i ripensamenti degli spartani, che avrebbero voluto impostare la difesa nel Peloponneso, e, avvertendo i persiani delle intenzioni dei greci, li costrinse a combattere nelle acque di Salamina, dove la ristrettezza dello spazio impedì la manovra delle più numerose navi persiane e dette ai greci una splendida vittoria navale (settembre 480 a.C.). Dopo la ritirata di Serse, il generale persiano Mardonio, che aveva svernato in Tessaglia con l'esercito di terra, scese di nuovo nel 479 a.C. nella Gre-

cia centrale, ma fu sconfitto dallo spartano Pausania nella memorabile battaglia di Platea. Nella stessa estate del 479 a.C. la flotta greca, formalmente comandata dallo spartano Leotichida ma di fatto sotto il comando dell'ateniese Santippo, sconfisse i persiani a Micala, a nord di Mileto, sulle coste asiatiche.

Con le vittorie di Salamina, Platea, Micala, l'offensiva persiana era definitivamente stroncata e la libertà delle polis assicurata. Nello stesso periodo (la tradizione dice nello stesso giorno, mese e anno di Salamina) siracusani e agrigentini sconfissero a Imera in una battaglia campale le forze cartaginesi; alcuni fra gli storici antichi ritengono – e io credo non a torto – che l'attacco a Oriente e a Occidente dei "barbari" al mondo greco fosse concordato.

Certo fu il pericolo cartaginese – e non come ritiene Erodoto meschini puntigli e pretese di comando da parte dei siracusani – a impedire ai greci di Sicilia di intervenire a fianco dei loro connazionali della madre patria contro la Persia. Di qui il significato epocale che le vittorie elleniche a Salamina e a Imera assunsero nella tradizione: di vittoria della libertà.

Punto d'arrivo di questa concezione è la democrazia che trova in Atene il suo nome (governo del popolo) e la sua attuazione più piena, come Pericle afferma nel famoso epitaffio per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso tramandato da Tucidide (*Guerra del Peloponneso* II, 37,1):

“Essa è chiamata democrazia perché è amministrata non già per il bene di poche persone, ma per una cerchia più vasta; di fronte alla legge tutti nelle controversie private godono di uguale trattamento; e, secondo la considerazione di cui uno gode, poiché in qualche campo si distingue, viene onorato, non per la sua parte politica, ma per il suo valore; né la povertà, se uno ha qualcosa di buono da fare per la città, trova impedimenti a causa dell'oscurità della posizione sociale.”

Nella concezione democratica di cui Pericle si fa portavoce, il *démos* non è una classe, i poveri contrapposti ai ricchi, come nella visione classista degli oligarchici della fine del V secolo, ma la totalità dei cittadini (esclusi naturalmente gli stranieri e gli schiavi), indipendentemente dalla nobiltà della stirpe e dal censo; la forza di questa democrazia è nella pace sociale che la caratterizza, nel vastissimo consenso popolare che la sostiene e nella meritocrazia, che annulla le differenze di nascita e di censo.

Istituita pacificamente, con le riforme alla fine del VI secolo dell'aristocratico Clistene, la democrazia si conserva pacificamente e, anche quando è abbattuta con il terrorismo o con le armi straniere, come nel 411 e nel 404 a.C., è restaurata da Trasibulo con una guerra "partigiana" che si affretta a ristabilire, con la prima amnistia della storia, la pace sociale, proprio perché la democrazia s'identifica con la tradizione, non solo politica, ma anche religiosa del popolo ateniese ed è la vera "costituzione dei padri".

In Atene il concetto di rivoluzione si associa sempre non con la democrazia, ma con l'oligarchia o con la tirannide. Ma Atene, la città più democratica al suo interno, è anche la città "tiranna" e detentrica di impero nei riguardi degli alleati della prima e poi, più copertamente, anche della seconda lega ateniese: così nei rapporti fra greci l'exasperazione, caratteristica della polis, degli ideali di autonomia e di *eleuthería* (libertà all'interno e all'esterno) provoca le interminabili guerre egemoniche che dilanano la Grecia nel V e nel IV secolo a.C. ed è alla radice della fine della libertà della Grecia delle polis vinta dalla monarchia macedone.

Il rifiuto di ogni mescolanza etnica si trasforma nell'incapacità di ogni integrazione. All'indomani di Salamina, il comandante persiano Mardonio offre agli ateniesi ottime condizioni di pace se abbandoneranno i greci, e gli spartani temono un tradimento, ma gli ateniesi rispondono essi non tradiranno mai, perché Atene non abbandonerà mai l'*Hellenikòn*, la grecità, che è di un solo sangue, di una sola lingua e ha in comune i culti sacrificali, gli dei e l'identità dei costumi. La Grecia delle polis, la Grecia classica, rifiuta con questa risposta la possibilità stessa della coesistenza, al suo interno, di culture e di etnie diverse. Eppure proprio Erodoto, che coglie qui l'identità monolitica della Grecia, mostra nella sua opera quanto la cultura greca fosse debitrice alla cultura egizia e alle sue antichissime tradizioni e rivela interessi etnografici, estranei agli autori successivi di storie puramente elleniche. Lo stesso Senofonte, che pure aveva vissuto con grande interesse l'avventura asiatica dei Diecimila (i mercenari greci che combatterono a fianco del re persiano Ciro nel 401 a.C.), mostra di temere per la purezza della lingua e dei costumi ateniesi la mescolanza con i meteci (gli stranieri residenti), che la politica marinara e commerciale di Atene attraeva in grande numero nella città attica, e attira l'attenzione sui rischi di questa mescolanza sia nella *Costituzione di Atene* – che, diversamente dall'opinione corrente, io ritengo autentica e appartenente al periodo giovanile di Senofonte –

sia nelle *Entrate* (II, 3), che sono la sua ultima opera. E i meteci, per lo più, erano greci di altre regioni e non barbari.

La grande esperienza democratica della polis classica, di Atene in particolare, con la partecipazione effettiva dei cittadini alla gestione della comunità, è inseparabile dalla rigorosa chiusura del corpo civico all'apporto di stranieri: Atene resta accogliente, per motivi commerciali, culturali o politici nei riguardi di greci e anche di barbari, ma costoro restano nella condizione di meteci, e il tentativo di Trasibulo nel 403 di dare la cittadinanza ai meteci che avevano collaborato in armi alla restaurazione della democrazia, è bloccato per illegalità. Lo stesso vale per gli schiavi liberati, anche quando, come era avvenuto nello stesso 403, si erano resi benemeriti della democrazia. Perfino i fedelissimi cittadini di Platea, inseriti provvisoriamente nel corpo civico dopo la distruzione della loro città nel 427, ne restarono al margine; lo stesso avvenne per i democratici abitanti di Samos, che, soli fra tutti gli alleati, erano stati fedeli ad Atene dopo Egospotami. La più democratica fra le città greche abbatté le barriere censitarie ma non quelle etniche.

Quello che si è detto per Atene vale anche per l'età classica (V e IV sec. a.C.) per gli altri greci, che, dominati dall'ideologia della polis, erano contrari a ogni mescolanza e consideravano il carattere misto di una popolazione un segno di inferiorità: Sparta era nota per le sue cacciate degli stranieri; quando Platea è costretta ad arrendersi, nel 427, i tebanici ricordano agli spartani, come loro merito verso tutti i beoti, quello di aver cacciato dal paese "gli uomini di sangue misto" (Tucidide, *Guerra del Peloponneso* III, 61, 2) che lo abitavano precedentemente; nel momento in cui in Atene si doveva decidere la spedizione in Sicilia, nel 415, Alcibiade, per convincere gli ateniesi della facilità dell'impresa, ricorda che le città della Sicilia sono popolose, ma "di masse di razza mista" (Tucidide, *Guerra del Peloponneso* VI, 17, 2) e aggiunge che di qui vengono a esse i cambiamenti di costituzioni e le frequenti rivoluzioni; la democrazia ateniese, proprio nel periodo della svolta radicale, nel 451-450 a.C., escluse con Pericle dalla cittadinanza coloro che non avessero ambedue i genitori ateniesi (Aristotele, *Costituzione degli ateniesi* XXVI, 3).

Diverso è il caso della Sicilia greca, dove già i Dinomenidi, agli inizi del V secolo a.C. e poi, soprattutto, Dionigi I e Dionigi II nella prima metà del IV secolo, avevano favorito e continuarono a favorire, con l'arruolamento di mercenari provenienti da tutto il bacino del Mediterraneo e con la concessione a essi della cittadinanza, un note-

vole incremento della popolazione e il sorgere di quella società multietnica nella quale già Alcibiade vedeva la ragione dell'instabilità e della debolezza delle città siciliane e della stessa Siracusa. Ma la Siracusa dei Dinomenidi e dei Dionisii, anche se manteneva le forme esteriori della democrazia, era una tirannide e la concessione della cittadinanza ai mercenari serviva ad assicurare ai tiranni il consenso di assemblee numerose e devote. L'effetto di queste concessioni appariva devastante all'autore (forse Platone stesso) della settima lettera platonica, che profetizza la fine della grecità linguistica in una Sicilia sommersa dagli oschi e dai fenici.

Si sa che Alessandro Magno, il quale, essendo macedone e figlio di una epirota, Olimpia, che fra i suoi antenati vantava la troiana Andromaca, era già per le sue origini indifferente ai pregiudizi greci contro gli stranieri anche "barbari", tentò di superare le diffidenze del suo esercito verso i persiani, adottando egli stesso costumi persiani e programmando la grande celebrazione nuziale di Susa del 324 in vista di una completa fusione fra vinti e vincitori; ma, a parte il fatto che anche in questo caso, come in quello dei tiranni siracusani, la fusione mirava soprattutto a equiparare tutti i sudditi davanti al sovrano, la reazione dei macedoni e degli altri greci di fronte alle iniziative del loro capo fu decisamente negativa.

Se un processo di fusione finì per verificarsi in età ellenistica, esso avvenne con il superamento della realtà della polis, che nei regni ellenistici sopravvisse solo come fatto urbanistico, privo di una vera consistenza politica.

## 2. La politica d'integrazione dell'antica Roma

Completamente diverso nei riguardi della mescolanza etnica fu il comportamento di Roma: e vale la pena di cogliere subito questa differenza nella prassi in uso a Roma da sempre nei riguardi degli schiavi liberati, che, proprio perché tradizionale e fondata sulla consuetudine, appare del tutto immune da ogni influsso intellettuale di origine greca.

Gli schiavi, che il diritto romano sapeva originati dal diritto di guerra e a cui, diversamente dalla filosofia greca classica, non attribuiva una natura diversa dai loro padroni, ottenevano, una volta liberati, la cittadinanza e potevano perfino accedere alle magistrature: Tacito (*Annales* XI, 24, 9), parafrasando il discorso di Claudio del 48 d.C. ricorda che questo non era un uso recente, come alcuni erronea-

mente affermavano, "attuato già dal popolo più antico". Alla fine del IV secolo a.C. il caso di Gneo Flavio, schiavo e poi liberto di Appio Claudio divenuto edile, conferma l'affermazione di Tacito, che trova un'ulteriore conferma negli argomenti usati da Filippo V di Macedonia nel 214 in una lettera agli abitanti di Larissa, afflitti da una crisi demografica, ai quali il re ricorda l'esempio dei romani, allora nemici (siamo al tempo della prima guerra macedonica), e attribuisce la loro inesauribile disponibilità di uomini per le operazioni militari e per la colonizzazione all'uso da essi praticato d'integrare nella loro cittadinanza gli schiavi liberati e di affidare a essi cariche pubbliche. All'uso romano di liberare gli schiavi "temperanti e diligenti" dopo sei anni di servizio, accenna Cicerone nell'VIII Filippica (11, 32) e il "sono soliti" usato dall'oratore per questa pratica rivela che essa doveva essere molto antica e risalente al *mos maiorum* (costume degli antenati). Il dilagare delle manumissioni (concessione della libertà) negli anni dell'ultima repubblica, sia per l'affermarsi di ideologie umanitarie, sia per la demagogia delle guerre civili, fece temere ad Augusto che la concessione *ipso facto* della cittadinanza a persone di dubbia moralità portasse a un pericoloso incremento di quella plebe cittadina che gli oppositori, all'interno della stessa famiglia imperiale, usavano preferibilmente come massa di manovra, e lo indusse a limitare con la *Lex Fufia Caninia* del 2 a.C. il numero degli schiavi a cui concedere la manumissione per testamento, e a stabilire con la *Lex Aelia Sentia* (del 4 d.C.) che gli schiavi che avevano subito condanne non potessero diventare, dopo la manumissione, cittadini romani, ma solo *dediticii* (vale a dire equiparati ai nemici arresi a condizione, dopo aver combattuto Roma). Più tardi, nel 19 d.C., Tiberio con la *Lex Iunia Norbana* definì la posizione giuridica di questi schiavi in quella dei *Latini Iuniani* (dal nome della *Lex Iunia*, che prevedeva alcune limitazioni nei loro diritti); Dionigi di Alicarnasso (*Antichità Romane* IV, 24, 4-6) spiega che misure di questo genere miravano soprattutto a evitare che il corpo civico fosse contaminato da persone coinvolte in atti di banditismo, di rapina e in adulterio.

Anche al tempo di Augusto e di Tiberio, però, l'unica preoccupazione per l'integrazione nel corpo civico sembra quella morale, non quella etnica: la stessa che Cesare, nel discorso a lui attribuito da Salustio nella *Congiura di Catilina* (LI, 37 ss.), attribuisce ai *maiores nostri* (nostri antenati) per l'adozione "di istituzioni straniere, purché oneste", e che il cristiano Ambrogio, contraddicendo Simmaco, met-

te in bocca alla stessa Roma, che non arrossisce di “convertirsi da vecchia”, purché si tratti di “passare a cose migliori”.

La disponibilità a integrare nel corpo civico gli schiavi, in generale stranieri ed ex prigionieri di guerra, e ad adottare, assimilandole, istituzioni straniere ritenute valide, sono le due facce di un unico atteggiamento, quella capacità di innovazione nella continuità e quella fedeltà a una tradizione in cui è insita la capacità di rinnovarsi, che sono le caratteristiche di Roma e la radice del suo universalismo: Polibio aveva colto queste caratteristiche già nel II secolo, affermando che i “romani, più di ogni altro popolo, sono pronti a cambiare i loro costumi e a imitare ciò che ritengono migliore”; Cicerone gli fa eco, ricordando che “molte cose, anche prese da altri popoli, sono diventate, presso di noi, migliori di quel che erano nei luoghi da dove erano state trasferite” (Cicerone, *De Republica* II, 16, 30).

In questa fortissima coscienza della propria identità, di una *sapientia maiorum*, capace non solo di assimilare, ma anche di migliorare le acquisizioni provenienti dall'esterno, la mescolanza etnica non suscita alcun timore e diventa, anzi, consapevolezza di una vocazione d'impero. Non sorprende, pertanto, che sia proprio l'età cesariana e augustea quella che più insiste sul carattere misto della popolazione romana delle origini, della natura politica, oltre che morale e sacrale, e non etnica, dello Stato romano.

Riprendendo il discorso di Erodoto (*Storie* VIII, Ibid 3), secondo cui dopo Salamina gli ateniesi non tradiranno i greci tutti, perché consapevoli di avere con gli altri greci lo stesso sangue, la stessa lingua, gli stessi costumi, vediamo che è proprio questo tipo di unità che Sallustio nega agli inizi della storia di Roma, quando, parlando della fondazione della città e dell'incontro tra troiani e aborigeni, osserva: “Questi, dopo che si riunirono all'interno delle stesse mura, diversi per stirpe, per lingua, per costumi, è incredibile a ricordarsi, come facilmente si siano fusi”. Un papiro di Ossirinco del V secolo d.C., più antico di tutti i codici pervenuti, e un passo di Agostino (*Epistole* 138,10) permettono di aggiungere una conclusione: “Così in breve tempo una moltitudine diversa ed errabonda diventò una comunità civica grazie alla concordia”.

È possibile che, riprendendo testualmente, ma per negarla, la comunità di sangue, di lingua e di costumi, che Erodoto aveva posto alla base dell'unità fra i greci e che dichiara con forza del tutto assente nella Roma delle origini, Sallustio abbia ben presente il passo di Erodoto e intenda polemizzare apertamente con esso, come fa nel con-

fronto fra le grandi imprese dei greci, esaltate dai loro storici, e le imprese altrettanto grandi dei romani dei primi secoli, di cui nessuno storico aveva parlato, perché essi a differenza dei greci preferivano “agire piuttosto che parlare e che le loro imprese fossero lodate dagli altri, piuttosto che narrare le imprese degli altri”.

Della loro differenza con i greci sul problema della purezza etnica i romani erano, del resto, ben consapevoli e addirittura fieri: Tacito, parafrasando il discorso di Claudio del 48 d.C. cita esplicitamente, come causa principale del fallimento degli ateniesi e degli spartani, la loro diffidenza contro gli *alienigenae*, i diversi di stirpe (*Annales* XI, 24, 7):

“Che cosa portò alla rovina gli spartani e gli ateniesi, sebbene potenti in guerra, se non il fatto che tenevano lontani i vinti, perché di altra stirpe? Il nostro fondatore Romolo, invece, fu così saggio, da trasformare, nello stesso giorno, molti popoli da nemici in cittadini.”

Sallustio dunque può avere avuto presente Erodoto nel passo della *Congiura di Catilina* da cui siamo partiti; anche se vogliamo concludere però che il richiamo fra i due passi è del tutto involontario, dobbiamo ammettere che la loro contrapposizione è reale e che ci presentano due modelli diversi e contrapposti di comportamento di fronte al problema della purezza etnica e dell'integrazione degli stranieri: il modello greco e il modello romano. Roma nasce, in effetti, come *urbs* e come *civitas* all'epoca dei Tarquini: l'incontro in una città urbanisticamente nuova di stirpi diverse (latini, sabini, etruschi) fissa il carattere di “popolo misto”, di cui Sallustio esalta la *concordia* e a cui Giove, nell'*Eneide* virgiliana, promette l'impero. Il mito troiano, che è la trasposizione dell'incontro effettivamente avvenuto in Roma fra le popolazioni italiche e gli etruschi (diversi per lingua e per costumi e provenienti, secondo la tradizione, dall'Asia), diventa il simbolo di una realtà nuova, che presuppone l'incontro dell'Europa con l'Asia e con l'Africa ed è diversissima da quella della polis greca, che cerca nella purezza etnica la sua identità. Roma, al contrario, fin dalle origini sa propagare la sua *civitas* al di là dei confini dell'*urbs* e trova in questa sua capacità di espansione e di assimilazione di tutto ciò che è valido, la sua vera identità. L'integrazione nel corpo civico degli schiavi liberati, attuata sin dalle origini della sua storia, il superamento fra il V e il IV secolo a.C. del conflitto fra patrizi e plebei, l'avanzata, fra il II e il I secolo a.C. degli *homines novi*,

l'integrazione degli Italici nella cittadinanza agli inizi del I secolo a.C., l'assimilazione progressiva dei provinciali attraverso l'esercito e la colonizzazione fino alla *Constitutio Antoniana* del 212 d.C., sono le tappe di uno sviluppo che ha momenti di sosta e d'involuzione, ma che nasce da premesse connaturate nella situazione delle origini e di cui i romani hanno piena consapevolezza come rivela il discorso di Cesare nella *Congiura di Catilina* di Sallustio, il secondo libro del *De republica* di Cicerone, con la cosiddetta costituzione di Romolo, il discorso del tribuno Canuleio in Tito Livio, il discorso dell'imperatore Claudio nel 48 d.C. per l'ammissione in senato dei notabili galli.

Il progetto di un impero ecumenico si sviluppa esplicitamente nei romani solo dopo la fine della seconda guerra punica, il più grande pericolo corso da Roma per la sua sopravvivenza, e diventa cosciente, con la tematica della successione degli imperi, dopo le vittorie sulle grandi monarchie ellenistiche, ma trova ancora la sua legittimazione nel mito troiano, come incontro di continenti e riconciliazione di antichi conflitti. È ciò che percepisce Dante nel *De Monarchia* (II, 3,17), quando indica nella discendenza di Roma da Enea, sulla linea di Virgilio, il segno della scelta divina dei romani all'impero universale.

Siamo partiti sull'affermazione del cesariano Sallustio sul carattere misto della Roma primitiva; anche in Cicerone, però, che certamente non condivideva le aperture cesariane in fatto di cittadinanza, troviamo l'affermazione che proprio perché Romolo fondò la città "per la speranza dell'eternità e di un impero" (*De republica* II, 3, 5), lasciando alla sua morte un popolo nuovo, si poté avere un *Numa rex alienigena* (re di altra stirpe) e un Servio Tullio, nato *ex serva Tarquiniensi* (da una schiava tarquiniense).

Nell'*Eneide* virgiliana la promessa dell'impero è fatta da Giove "alla stirpe mista che nascerà da sangue italico" e Tito Livio, nel discorso del tribuno Canuleio, osserva come "l'impero romano crebbe finché non ebbe disprezzo per nessuna stirpe in cui brillasse la virtù".

Lo scontro fra Asia ed Europa, di cui Erodoto vede l'inizio nella guerra di Troia e l'attuazione storica nelle guerre persiane, trova in Roma la sua conciliazione già in Licofrone, ma soprattutto in Virgilio: l'incontro fra aborigeni e troiani di cui parla Sallustio, fra troiani e latini di cui parla Virgilio sono la premessa per la fondazione di un impero in cui, come dice il Claudio di Tacito (*Annales* XI, 24, 3-6), "non solo i singoli, individualmente, ma la terra e le genti si fon-

dano nella nostra realtà [...] e non sono inferiori a noi nell'amore verso questa patria", contribuendo al benessere comune con il loro lavoro e il loro denaro "mescolati a noi nei costumi, nelle tecniche, nelle parentele" (*Annales* XI, 24, 13).

Queste argomentazioni, che si collocano soprattutto fra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. e in particolare nell'età augustea, potrebbero essere ritenute, almeno in parte, il risultato di un'abile orchestrazione propagandistica, affidata a poeti e a scrittori di altissimo livello: a esse si potrebbe obiettare che non sempre l'attaccamento dei romani al *mos maiorum* (costume degli antenati) sboccò nei sapienti adattamenti di quella tradizione innovatrice di cui parlano Tito Livio nel discorso di Canuleio e Claudio del 48 d.C. Si potrebbe osservare, anzi, che la concessione ai plebei dello *ius connubii* (diritto di matrimonio) chiesta da Canuleio e la concessione ai notabili della Gallia Comata di accedere al senato, sollecitata da Claudio, presuppongono durissime resistenze e forte avversione. Dopo l'inizio della repubblica passarono quasi due secoli prima che la plebe si vedesse riconosciuti con la *Lex Ogulnia* del 300 a.C. tutti i diritti civili e politici fino all'eleggibilità anche alle cariche religiose; l'integrazione dei latini e poi delle altre popolazioni dell'Italia nella cittadinanza *optimo iure* (di pieno diritto), avviata nei primi secoli della repubblica con la costituzione di sempre nuove tribù territoriali, subì un arresto dopo il 241 a.C., e nel 90 a.C. gli italici dovettero affrontare la sanguinosa guerra sociale, prodromo delle guerre civili, per ottenere la cittadinanza romana e successivamente l'inserimento effettivo nelle 35 tribù e la possibilità di esercitare veramente il diritto di voto. La presunta incapacità dei plebei di prendere gli *auspicia* (i segni divini che il collegio sacerdotale degli auguri traeva dal cielo), l'asserita illiceità di ammettere estranei nell'arce capitolina, fondata con riti augurali, la pretestuosa identificazione della comunità politica con una comunità sacrale, tenuta insieme da norme immutabili, fornirono di volta in volta il pretesto nella storia di Roma a un conservatorismo intransigente, che, respinto di volta in volta dalla forte concretezza politica e giuridica dei romani, cercò proprio nel *mos maiorum*, assunto come criterio unico di verità, il suo fondamento.

Io credo però che, nonostante tutte le involuzioni e i momenti di arresto, l'apertura intelligente al diverso e la tradizione innovatrice siano nel DNA di Roma e non debbano essere attribuiti, in modo né esclusivo né prevalente, alla propaganda cesariana o augustea, ma alla consapevolezza delle proprie origini, che si riflette nel mito troiano.

Il mito troiano non fu soltanto per i romani un grande mito di parentela, grazie al quale potevano stabilire rapporti amichevoli con popoli lontani, dagli elimi di Segesta ai lampsaceni e agli iliensi d'Asia, ma anche il mito che contiene, in un certo senso, il progetto di sviluppo di Roma. In realtà, dietro il mito troiano si nasconde una realtà, storica ben precisa, che sta alle origini di Roma, come *urbs* e come *civitas*: l'incontro, avvenuto in due momenti storici circoscritti ma decisivi per la storia romana, con gli etruschi, diversi "per sangue, per lingua, per costumi" dai latini, dai sabini e dalle altre popolazioni che abitavano l'Italia, ma coinvolti in modo inseparabile con Roma. Il primo periodo è quello della "grande Roma dei Tarquini", che la tradizione fissa fra il 616 e il 509, ma che può essere prolungato con Porsenna e i suoi successori fino al 474, quando la sconfitta di Cuma allontanò definitivamente gli etruschi dall'Italia meridionale e dal Lazio: un secolo di dominazione etrusca portò, come rivelano gli scavi, all'urbanizzazione, con un fervido incremento edilizio e artigianale, agli scambi commerciali con il mondo greco e fenicio, all'espansione militare sino al Circeo. Della trasformazione di Roma nel periodo etrusco sono testimoni due fatti di grande importanza, il primo trattato con Cartagine e l'ordinamento centuriato. Il secondo periodo è quello del trentennio postgallico (386-356 a.C.), quando Roma, distrutta dai galli e abbandonata dai latini, si trovò strettamente legata a Cere e a una parte della lega etrusca e, con l'appoggio etrusco, ristabilì la sua potenza sul Lazio e tornò a manifestare, come al tempo del primo trattato con Cartagine, interessi mediterranei.

Come la Roma dei Tarquini, di Mastarna, di Porsenna, così anche la Roma del trentennio postgallico, la Roma dei Fabii e dei Licinii, manifesta quella straordinaria capacità di assimilazione sociale e d'integrazione etnica che fornirà le linee portanti della sua lunga storia: è questo il periodo del superamento del conflitto fra patrizi e plebei, della costituzione di nuove tribù territoriali, della felice innovazione di nuove formule di coesistenza, come la cittadinanza senza il diritto di voto (*civitas sine suffragio*). Ma su questi momenti della storia di Roma in cui fu più intenso e decisivo l'incontro con gli etruschi tornerò più avanti.

Nel mito delle origini troiane, simbolo della presenza etrusca e dell'incontro tra popoli diversi che sta alle origini dell'esperienza romana, va cercata dunque quella capacità d'integrare nel proprio corpo civico popoli diversi e quella tradizione innovatrice che i romani sen-

tirano come caratteristica della loro storia e che attribuirono alla *sapientia maiorum*, la saggezza dei loro padri.

Concludendo e riepilogando, quell'unità, che per la Grecia classica veniva soprattutto dalla comunità della stirpe e per la Siracusa di Dionigi, arconte di Sicilia e dinasta d'Europa, dalla contiguità territoriale o addirittura continentale, viene per Roma dall'identità dei valori morali, religiosi e politici per cui "una moltitudine diversa ed errabonda diventò una comunità civica grazie alla concordia". Ma questa comunità civica capace di propagarsi fin dall'inizio al di là dei confini dell'*urbs* fa sì, come abbiamo visto, "che non solo i singoli individui, ma le regioni e i popoli si fondessero nel nostro nome", come dice Tacito rielaborando in forma splendida, ma con fedeltà alla sostanza delle cose dette, il discorso di Claudio del 48 d.C. (*Annales* XI, 24, 3).

# L'EREDITÀ ETRUSCA DI ROMA E I RAPPORTI CON L'ORIENTE

Il problema delle origini etrusche, che è rimasto al centro, fino a circa mezzo secolo fa, degli studi etruscologici, ha perduto gran parte della sua importanza dopo un famoso studio del Pallottino, che ha identificato nella cultura villanoviana, presente dal IX secolo in Italia dall'Emilia alla Campania, la prima attestazione degli etruschi, su una linea di sviluppo autoctono.

## 1. Le origini etrusche

La storia dell'autoctonia, secondo cui la civiltà etrusca è nata e si è sviluppata in Italia, ha soppiantato così le precedenti teorie su un'origine settentrionale o orientale dell'etnos etrusco, anche se resta sempre viva, specialmente fuori d'Italia, la convinzione che l'iscrizione di Lemno in una lingua affine all'etrusco e le attestazioni, in piena età storica, sulle coste dell'Egeo orientale, in Tracia, nelle isole e sulle coste dell'Asia minore, di tirreni e pelasgi, indichi un rapporto assai più profondo con l'Oriente di quello attestato da una fase orientaleggiante della civiltà etrusca in Italia.

Certo il problema etnico del popolo etrusco si presenta estremamente complesso non solo sul piano archeologico, ma su quello linguistico e dei costumi; già a Dionigi di Alicarnasso, nelle sue *Antichità romane* (I, 26-30), l'etnos tirrenico appariva come un popolo antichissimo, autoctono e diverso per lingua e per costumi da tutti gli altri. La lingua etrusca, in effetti, nella quale non mancano acquisizioni indoeuropee, spiegabili con la convivenza in Italia con gruppi linguistici indoeuropei, come gli umbri, appare imparentata esclusivamente con la lingua di Lemno, a causa della famosa stele, e con quella dei reti, la cui parentela con gli etruschi, riconosciuta anche da molti moderni, era ben nota agli antichi, che la spiegavano con un imbarbarimento dell'etrusco, al tempo della conquista tirrenica della valle Padana fino alle Alpi, nel VI secolo a.C., o della fu-

ga seguita all'invasione gallica del IV secolo. La sostituzione del principio di derivazione con il principio di formazione induce ora a vedere negli etruschi storici "il risultato di una progressiva stratificazione, nella quale diversi fattori, in momenti diversi, hanno avuto la loro parte" (Briquel).

Accantonando perciò il problema, non del tutto risolto, del nucleo originario del popolo etrusco, può essere importante porsi il problema dal punto di vista degli antichi, greci e romani, che lo avevano affrontato prima dei moderni, e, soprattutto, della consapevolezza che di questo problema avevano gli stessi etruschi, in momenti diversi della loro storia. Al VI secolo a.C. sembra risalire, con la presenza a Veio di quattro statuette fittili di Enea giovane con Anchise sulle spalle e con la massiccia importazione in Etruria di vasi greci con Enea e la guerra di Troia, la pretesa degli etruschi di discendere dai troiani, una pretesa ripresa apertamente tra la fine del II e gli inizi del I secolo a.C. da un'iscrizione etrusca di Cartagine con il nome di dardani e dalla leggenda di Dardano, originario di Cortona e fuggito in Asia, fatta propria da Virgilio, secondo il quale Enea doveva cercare in Italia l'antica madre.

Nella seconda metà del IV secolo, ormai nemici di Roma, che aveva fatto sua l'origine troiana, gli etruschi si considerano pelasgi e, in quanto tali, secondo la nuova interpretazione diffusa in Grecia sui Pelasgi, greci: è il momento della tomba François di Vulci e di numerosi specchi e sarcofagi in cui l'immolazione dei prigionieri troiani a opera di Achille serve a rappresentare l'immolazione dei prigionieri romani nel foro di Tarquinia, durante la guerra con Roma. Nell'Alessandra di Licofrone, della fine del IV secolo, Tarconte e Tirreno sono figli del re di Misia Telefo, originario dell'Arcadia, terra dei Pelasgi; nel III secolo per Mirsilo di Metimna, i tirreni, cioè gli etruschi, avevano abitato nella loro terra in Italia in età antichissima, ne erano poi fuggiti per una pestilenza e vi erano più tardi ritornati come pelasgi. Il mito dell'autoctonia, combinato con quello del ritorno, dall'Oriente (Lidia, secondo Erodoto, oppure Frigia, o Misia) diventa e rimane il mito che gli etruschi antichi accettavano per le proprie origini: nati in Italia alle origini del mondo (nel frammento di Vegoia si dice che Giove, dopo aver separato la terra dalle acque, divise, con sacri confini, la terra degli etruschi), essi erano stati costretti ad abbandonarla per fuggire in Oriente e dall'Oriente erano ritornati intorno al IX secolo, secondo il calcolo dei secoli della loro storia e secondo ciò che rivela la cultura villanoviana, nella stessa Italia.

## 2. Origini etrusche e origini di Roma

I rapporti con l'Oriente, che gli etruschi ammettevano e conciliavano con l'affermazione della loro autoctonia, e che i romani, sotto l'influenza degli etruschi, affermavano con il mito troiano e la leggenda della immigrazione di Enea in Italia, vanno ben oltre, a mio avviso, le influenze artistiche rivelate dall'aspetto orientaleggiante della civiltà etrusca. Nel settore della religione e del costume ci sono nella civiltà romana istituzioni e idee, esplicitamente o implicitamente collegate con il mondo etrusco, che rivelano influenze profonde dell'Asia Minore e del Vicino Oriente. Innanzitutto l'*Etrusca disciplina*, che già Cicerone considerava "religione pubblica del popolo romano" e che l'imperatore Claudio proclamava nel 47 d.C. *antiquissima Italiae disciplina*. Rivelata da Tages, il bambino dai capelli bianchi scaturito da una zolla di Tarquinia, e conservata in libri sacri, trova la sua origine nel mondo caldaico con l'aruspicina e la divinazione attraverso le viscere. Il concetto di *pax deorum* (pace degli dei), fondamentale per la religione romana è derivato da riti espia-tori etruschi, si configura come un'alleanza con la divinità, da cui sola dipende la salvezza di Roma e del suo impero come nella preghiera di Cicerone e nell'editto di Milano di Costantino, e ricorda in qualche modo l'alleanza con Dio che sta alla base della religione ebraica. Al mondo ebraico ci rinvia anche l'iniziazione alla vita adulta, che, diversamente dagli altri popoli indoeuropei, per i quali era un'iniziazione alla guerra e al mestiere delle armi, a Roma, con l'assunzione della toga, si configurava come simbolo della vita civile, un'iniziazione alla legge: e la toga virile e l'abbandono della bulla, che i bambini portavano sino all'ingresso dell'età adulta, era di origine etrusca (Dionigi di Alicarnasso ne conserva il nome etrusco, *tebennos* e la statua dell'arringatore di Cortona il modello). Interessante è anche l'uso romano, attestato da Cicerone nelle *Filippiche* (VIII, 11, 33) di lasciare liberi gli schiavi onesti dopo il sesto anno, che ricorda un'analogha prescrizione della legge mosaica (*Deuteronomio*, 15,12).

Ma c'è qualche cosa forse anche più importante: fra tutti gli eroi dell'antichità classica il troiano Enea, eroe "nazionale" di Roma, è quello che più assomiglia al biblico Abramo, nelle sue virtù essenziali, la fede nella divinità che chiama e l'ubbidienza alla sua chiamata. Come Abramo egli è costretto ad abbandonare la sua terra, dove i vinti potrebbero in qualche modo ricostruire una vita, ad abbandonare

terre accoglienti, dove altri troiani, come a Butroto e in Sicilia, sono pronti a offrire ospitalità, ad abbandonare la donna amata, Didone, per un penoso vagabondaggio verso una terra sconosciuta. La grandezza del popolo che da lui nascerà gli è concessa solo in visione ed egli dovrà morire prima che essa cominci a realizzarsi, come Mosè prima di entrare nella Terra Promessa. Diversamente dagli eroi omerici, dotati di grandi passioni, Enea non è popolare, perché è un eroe ubbidiente e sofferente, che accetta consapevolmente un comando divino, che si rivolge sempre – questo è il Fato virgiliano – alla sua razionalità e alla sua responsabilità. Eroe religioso, l'Enea di Virgilio, è *fortis*, perché la *fortitudo*, nell'ideale veteroromano, è “difendere i luoghi secondo il comando ricevuto” (*Eneide* X, 238), non affrontare con furia selvaggia il nemico.

La versione che Virgilio coglie della storia romana è una versione etrusca e i contatti che Roma rivela con l'Oriente dipendono certamente dall'influenza etrusca, da un incontro che è avvenuto sin dalle origini: questi contatti andrebbero, a mio avviso, approfonditi in una ricerca interdisciplinare, che parta dalla conoscenza del mondo etrusco-romano e di quello orientale. Io credo, in effetti, che spesso si sottovaluti l'incidenza che la mentalità alla cultura etrusca ebbe su Roma.

In un noto passo del primo libro delle sue *Antichità romane* Dionigi di Alicarnasso (I, 29, 2), tutto teso a dimostrare la greicità di Roma e dei pelasgi, “erroneamente” per lui identificati con gli etruschi, ci conserva, proprio mentre vuole smentirla, un'importante testimonianza di “molti” storici, greci, secondo cui Roma era una *polis tyrrenis*, una città etrusca. Non è facile identificare i “molti” autori a cui Dionigi intende alludere, ma è possibile che fra essi si trovasse il siceliota Alcimo, che nel IV secolo a.C. ricordava Romolo, come figlio di Enea e di Tirrenia. Diversamente da quello che pensava Dionigi, non erano in ogni caso in contrasto con questi autori quelli che, sempre nel IV secolo, consideravano Roma, al pari di Eraclide Pontico una polis greca: nello stesso periodo, infatti, anche l'etrusca Cere era considerata una *hellenis polis*, cioè in definitiva una “città civile”, di civiltà affine a quella greca (Plutarco, *Camillo* 21; Giustino, *Storie Filippiche* XX, 1, 12). Né si può dire con Dionigi che la definizione di Roma come “città etrusca” dipendesse solo dall'ignoranza e dalla mancanza di notizie su una città lontana, per cui i greci avrebbero indifferentemente chiamato etruschi, oltre ai romani, anche i latini, gli umbri, gli ausoni e tutti gli altri: in realtà è proprio in connesio-

ne con il periodo dell'espansione etrusca del VI secolo che i greci sembrano accorgersi per la prima volta di Roma, di cui conoscono, sia pure in modo leggendario, le vicende dell'ultima monarchia, ma non quelle del primo secolo della repubblica; ed è ancora in connessione con la presenza etrusca in Roma, all'indomani della catastrofe gallica, che si delinea nel IV secolo la “riscoperta” greca dei romani.

Costituiscono da sempre un problema, come è noto, l'incertezza dei primi cinque secoli della storia di Roma, che, fondata nell'VIII secolo a.C., ebbe una storiografia solo alla fine del III secolo a.C. In quest'incertezza generale, i due periodi in cui Roma fu conosciuta come una città etrusca, il VI e il IV secolo a.C., sono i due periodi dell'età arcaica in cui Roma appare, anche per noi, meglio conosciuta sia attraverso documenti e dati archeologici, sia attraverso fonti letterarie non romane; sono anche i periodi in cui si delineano le caratteristiche che segneranno poi tutta la sua storia: è durante il VI e il IV secolo, infatti, che Roma nasce come *urbs* e soprattutto come *civitas* e rivela quella vocazione universalistica, quella capacità di assimilazione di genti diverse e di sintesi di esperienze eterogenee che sarà il suo contributo più alto e duraturo nella storia delle civiltà umane.

### 3. La dominazione etrusca su Roma

Dal punto di vista cronologico il primo periodo viene circoscritto, come già accennato, dalla tradizione leggendaria negli anni fra il 616 e il 509 a.C.: dall'avvento al trono di Tarquinio Prisco alla caduta di Tarquinio il Superbo, con l'aggiunta di qualche anno per la dominazione di Porsenna originario di Chiusi.

I dati archeologici sembrano ritardare di qualche decennio l'inizio e la fine della dominazione etrusca in Roma: il 575 a.C. è la data indicata dagli archeologi per la pavimentazione in pietra del foro, che segna l'urbanizzazione di Roma, prima costituita da insediamenti di capanne sparsi sui colli, e dà inizio alla “Grande Roma dei Tarquini” attestata, oltre che dai resti di grandi costruzioni in pietra, anche dal ritrovamento di due iscrizioni etrusche. La fine del primo quarto del V secolo, che coincide pressoché esattamente con la sconfitta etrusca di Cuma del 474, segna la fine in Roma della vasta attività edilizia che caratterizza, specie nel settore templare, i primi decenni del V e l'ultimo del VI, la drastica diminuzione dell'impor-

tazione di vasi greci, la cessazione quasi completa della fabbricazione di terracotte architettoniche di tipo etrusco non solo a Roma ma anche a Lanuvio, a Satrico, a Faleri. Solo intorno al 475, e non intorno al 509, Roma esce dunque dall'influenza etrusca; questo non significa, come è stato a torto sostenuto da alcuni, che la repubblica romana sia nata solo nel 475, come la pavimentazione del foro non implica che Roma sia stata fondata solo nel 575. Implica piuttosto che l'influenza di Porsenna o dei suoi successori si protrasse di parecchi anni dopo l'espulsione dei re e che il passaggio di Roma dalla monarchia alla repubblica avvenne nell'ambito del controllo etrusco, come rivelano del resto i nomi etruschi di molti fra i primi consoli e dei primi dittatori conservati dai *Fasti*, la cui attendibilità, grazie alla sostanziale coincidenza di tutte le fonti, non sembra da mettere in dubbio.

Vale la pena ora domandarsi che cosa abbia comportato per il giovane stato romano, un secolo circa di dominazione etrusca. Oltre agli indubbi vantaggi dell'urbanizzazione e alle conseguenze che ne derivarono sul piano socioeconomico e che sono rivelate dagli scambi commerciali con il mondo greco e dal fervore edilizio e artigianale, ci sono due fatti, uno di politica estera e l'altro di politica interna, su cui siamo informati con sufficiente certezza dalle fonti antiche, e che ci forniscono della "grande Roma dei Tarquini" un'immagine coerente con quella rivelata dagli scavi: si tratta del primo trattato fra Roma e Cartagine e dell'ordinamento centuriato.

Del primo trattato fra Roma e Cartagine ci informa Polibio (*Storie* III, 22): la difficoltà che lo storico greco dice di avere affrontato per la comprensione della lingua in cui era scritto e lo ha costretto a ricorrere a interpreti specializzati ci assicura dell'antichità del documento, che Polibio consultò negli archivi romani. Il confronto con quello che Polibio indica come il secondo trattato (*Storie* III, 24) e che, per la menzione di Tiro indipendente, non può essere più tardo del 345-344 a.C., esclude che il primo trattato possa appartenere al IV secolo e conferma la data del 509-508 fornita da Polibio: delle tre indicazioni conservate dallo storico greco (28 anni prima del passaggio di Serse in Grecia, sotto il consolato di Marco Giunio Bruto e di Marco Orazio, nell'anno della consacrazione del tempio Capitolino) solo quest'ultima si trovava probabilmente sul testo del trattato e ci porta a un momento successivo alle idi di settembre del 509, quando il tempio fu consacrato. Il fatto che Ardea faccia ancora parte, a questa data, dello Stato romano a cui è "soggetta", induce a

supporre che il trattato sia stato concluso prima della espulsione di Tarquinio il Superbo: tutta la tradizione infatti è concorde nel vedere nella guerra contro Ardea l'occasione che permise la congiura dinastica che lo depose, né, dopo la rivolta, c'è spazio per una risottomissione a Roma di Ardea, che con altre città latine entrò subito a far parte della lega antiromana del *Lucus Dianius*. Concluso all'inizio della repubblica o ancora sotto i re, come a me pare più probabile, il trattato fra Roma e Cartagine documenta in ogni caso la potenza della Roma dei Tarquini: una città che al pari di Cartagine è al centro di una lega egemonica e che considera tutto il Lazio, sino al Circeo e a Terracina, sua sfera di influenza, preoccupandosi di escludere da esso ogni interferenza cartaginese, garantendo la non aggressione alle città e ai popoli "soggetti" (gli ardeati, gli anziati, i laurentani, gli abitanti del Circeo e quelli di Terracina) e assicurandosi la restituzione, senza distruzione e saccheggio, di quelli ancora non soggetti nel Lazio. In cambio di queste garanzie i romani s'impegnano a non oltrepassare con navi da guerra il promontorio Bello (Capo Farina, Capo Bon) e ad andarsene entro cinque giorni, senza prendere niente, fatta eccezione per ciò che serve per riparare le navi e per sacrificare agli dei, nel caso che vi siano sbattuti dalla tempesta; s'impegnano inoltre a non commerciare in quelle zone e, in generale, in Africa e in Sardegna, se non sotto il controllo pubblico dello Stato cartaginese. Piena libertà è invece assicurata al commercio romano nella Sicilia controllata da Cartagine. Simile alle convenzioni che Cartagine era solita concludere, secondo Aristotele (*Politica* III, 9, 1280) con le città etrusche, il trattato del 509-508 rivela che alla fine dell'età regia Roma era non solo una grande potenza territoriale, ma anche una potenza navale e commerciale con interessi mediterranei, in possesso di una flotta da trasporto e da guerra, dotata di una larga autonomia di navigazione.

Pienamente adatto a una città di questo tipo, ormai uscita da un tipo di economia agricolo-pastorale e da una struttura sociale di tipo tribale, è l'ordinamento centuriato a carattere timocratico, che la tradizione concorde attribuisce a Servio Tullio, identificato dalle fonti etrusche, secondo una famosa citazione di Claudio confermata dagli affreschi "storici" della tomba François di Vulci, con un "condottiero" vulcente, Mastarna, compagno di Aulo e Celio Vibenna.

La storicità di quest'attribuzione è ormai uno dei punti fermi della storiografia moderna sull'antica Roma, che accetta, sia pure con divergenze profonde nei particolari, Servio Tullio-Mastarna come il

creatore dell'*exercitus centuriatus* e come l'autore della sostituzione delle nuove tribù territoriali alle vecchie tribù genetiche.

L'esercito centuriato, che nella tradizione romana è il risultato della divisione dei cittadini in cinque classi di censo, divise a loro volta in centurie di *iuniores* (fino a 45 anni) e *seniores* (dai 45 ai 60), è strettamente collegato con l'introduzione a Roma della tecnica oplitica, che nell'Etruria meridionale compare già verso la metà del VII secolo. Non c'è dubbio che la riforma di Servio Tullio-Mastarna rappresentò una vera rivoluzione non solo nel settore militare, ma anche in quello sociale e politico, condizionando il reclutamento con il censo, creando un *populus* di uguali, in cui ciascuno era interscambiabile e solidale con i suoi commilitoni, e indebolendo con le nuove strutture territoriali le vecchie strutture gentilizie.

Non per caso, forse, il nome con cui gli etruschi designavano Servio Tullio, Mastarna, era quello di un *magister*, cioè di supremo capo militare, non di re: e non è escluso che il "regno" di Servio Tullio debba essere considerato una di quelle magistrature vitalizie e straordinarie che preannunciano e anticipano, a Roma come nell'Etruria del VI secolo, l'avvento di forme repubblicane.

L'affermazione con cui Tito Livio conclude il suo primo libro (I, 60, 4), secondo cui dopo l'espulsione di Tarquinio il Superbo, i due primi consoli furono eletti nei comizi centuriati "in base alle note di Servio Tullio", potrebbe non essere, come sembra, un ridicolo anacronismo, ma il ricordo autentico del precedente giuridico e politico, della forma di governo inaugurata dopo la cacciata dell'ultimo Tarquinio.

Si è visto che dal punto di vista urbanistico Roma nasce con la pavimentazione del foro e la costruzione della prima cinta muraria dell'epoca dei Tarquini; nasce come una città etrusca e come una città conosce sviluppo artigianale ed edilizio e si apre ai traffici mediterranei.

Con Servio Tullio-Mastarna la città si sviluppò politicamente in una vera comunità civica, uscendo dalle antiche strutture tribali e organizzandosi con più moderne strutture territoriali e amministrative, con funzione fiscale e militare, che fornirono la base della grande assemblea, i *comitia centuriata*, rimasti attivi sino alla morte di Augusto. Ma soprattutto fu sotto i re e i magistrati etruschi che Roma sperimentò la convivenza, nello stesso corpo civico, di uomini diversi per costume, per lingua, per razza: ciò che Sallustio (*La congiura di Catilina* 6, 2) dice della Roma delle origini e della convivenza fra i

legendari aborigeni e i troiani può essere detto, con perfetta aderenza storica, della Roma dei Tarquini e di Porsenna:

“Quando si trovarono riuniti nelle stesse mura, questi uomini diversi per stirpe, differenti per lingua, dissimili per costumi, si fusero e si integrarono con una facilità incredibile: così in breve tempo una moltitudine diversa ed errabonda diventò una comunità civica grazie alla concordia.”

Diversamente da quello che avviene nel mondo greco, dove l'unità etnica è il fondamento dell'unità della polis (e della polis per eccellenza, Atene), che esclude dal suo corpo civico non solo i non greci, i barbari, ma anche i greci di stirpe diversa e, ad Atene anche i figli di padre, ma non di madre, ateniese, l'unità della *civitas* romana è fondata sin dall'inizio non su una base etnica, ma morale e politica, la "concordia". La consapevolezza di questo fondamento nasce dall'esperienza della Roma etrusca.

#### 4. L'influenza etrusca su Roma sconfitta dai galli (IV secolo a.C.)

Il secondo periodo dell'influenza etrusca su Roma è rappresentato dal trentennio postgallico (386-356 a.C.), una costante cronologica presente nella più antica tradizione romana, che Polibio (*Storie* II, 18,6 ss.) attinge da Fabio Pittore e che questi, come poi Catone, Varrone e Virgilio, traspone nella leggenda di Enea, nel trentennio (simboleggiato dai trenta porcellini visti dai Troiani al loro sbarco nel Lazio) che doveva trascorrere fra la fondazione di Lavinio e quella di Alba.

Fuori della finzione leggendaria, il trentennio è colto anche da Polibio (e certamente già da Fabio) soprattutto nei rapporti fra Roma e i latini: è il periodo nel quale, dopo l'attacco gallico del 386 a.C., "i romani ricuperarono la loro potenza e sistemarono di nuovo la loro posizione nei riguardi dei latini". In effetti i latini, che avevano rotto il trattato con Roma all'indomani della catastrofe gallica, si rapacificarono con essa circa trent'anni dopo, quando con la caduta di Dionigi II di Siracusa venne meno l'invio dall'Apulia dei mercenari gallici con cui il tiranno siciliano appoggiava la resistenza latina, incentrata nella zona dei colli Albani e sostenuta soprattutto da Tivoli e Preneste.

L'insistenza di tutte le fonti su questa riconciliazione romano-latina del trentesimo anno e la sua trasposizione nella leggenda, nonostan-

te la breve durata e la scarsa importanza che ebbe sul piano politico e militare rispetto alla successiva e definitiva sottomissione dei latini nella guerra romano-campano-latina, induce a ritenere che si sia dato a essa un profondo significato sacrale: è a quest'epoca che risale in effetti la riconciliazione fra Roma e Lavinio (che non partecipò alla successiva guerra dei latini contro i romani) e che Roma pose le basi per quella restaurazione e trasformazione dell'antica lega religiosa dei *Populi Albenses*, attraverso la quale strutturò più tardi i suoi rapporti con il Lazio sottomesso. Il trentennio postgallico, pur essendo determinato dai rapporti fra Roma e i latini nel suo inizio e nella sua fine, è storicamente il periodo della massima intesa romano-etrusca: poco prima della rottura con i latini, all'indomani della catastrofe gallica, Tito Livio riferisce la concessione agli abitanti di Cere di quegli onori, che egli esprime con la pubblica ospitalità, ma che dobbiamo intendere, in base ad altre fonti, come cittadinanza senza diritto di voto; e nello stesso anno della riconciliazione con i latini, alla fine del trentennio, Livio riporta l'inizio della guerra fra Roma e Tarquinia, nella quale furono coinvolti anche gli abitanti di Cere.

Come nel primo periodo "etrusco", così anche nel secondo l'intesa fra Roma e gli etruschi è strettamente collegata, in politica estera, con la rottura con i latini e con la guerra con i tiranni di Siracusa e, in politica interna, con l'avanzata della plebe.

In realtà l'intesa fra Roma e una parte della lega etrusca, in particolare Chiusi e Cere, risaliva a qualche anno prima della catastrofe gallica, all'ultima guerra di Roma contro Veio. Nella tradizione annalistica che noi conosciamo soprattutto attraverso Tito Livio, questa guerra, decennale come quella di Troia, sembra a un lettore superficiale una guerra di Roma contro tutti gli etruschi: se leggiamo più attentamente, ci accorgiamo che Tito Livio è ben consapevole che la lega rimase neutrale e che addirittura fu ostile a Veio (*Libri ab Urbe condita* V, 1, 3 ss.; 5,10; 17,7). Al di là dei motivi di carattere religioso (il re di Veio era accusato dagli etruschi di empietà per aver violato i giuochi federali) e costituzionale (Veio era monarchica mentre le rimanenti città etrusche erano repubblicane), ci furono forse degli interessi economici di cui Cere e Chiusi si fecero portavoce: il possesso della contesa Fidene, sulla sponda sinistra del Tevere, avrebbe permesso a Veio di controllare il commercio fluviale fra Roma e l'Etruria interna. Attraverso il Tevere arrivarono nel 204 a Roma da Arezzo, Chiusi, Perugia e Ruselle i rifornimenti di grano, armi e le-

gname necessari per la guerra contro Cartagine; attraverso il Tevere erano arrivati nel V secolo a Roma e continuarono ad arrivare nel IV i rifornimenti di pietre da costruzione e legname, ma soprattutto di grano, necessari per fronteggiare le frequenti carestie. Se la libertà di navigazione sul Tevere serviva a Roma per evitare il soffocamento, non era meno importante per le ricche città dell'Etruria settentrionale e interna, per la cui produzione agricola e artigianale Roma era un ottimo mercato. Questo spiega l'atteggiamento di Chiusi ostile a Veio. L'atteggiamento di Cere era forse più complesso. L'Etruria non era il solo paese produttore di grano in Italia e, venendo meno il mercato etrusco, Roma poteva essere un ottimo sbocco commerciale per il grano della Sicilia, dove proprio negli anni della guerra di Veio la tirannide tornava con Dionigi I a rafforzare l'avversaria di sempre per gli etruschi, Siracusa. Nello stesso anno della caduta di Veio, che secondo la cronologia più corretta avvenne nel 388, Dionigi tentò effettivamente, attraverso il suo "luogotenente" Timasiteo di Lipari, di allacciare rapporti amichevoli con Roma: il timore che Roma fosse spinta nell'alleanza siracusana fu forse determinante nell'atteggiamento di Cere.

La caduta di Veio, che non portò alla distruzione della città, ma alla sua incorporazione nel territorio romano con l'integrazione nel corpo civico di Roma della sua popolazione e la costituzione di quattro tribù nuove (la Stellatina, la Tromentina, la Sabatina e l'Arniensis, le prime tribù territoriali istituite dopo la ritirata degli etruschi da Roma intorno al 475) fu seguita due anni dopo dalla caduta di Roma per opera dei Galli, che, superate le Alpi nel 388 a.C., travolsero gli etruschi della pianura Padana e raggiunsero Chiusi e Roma, spingendosi poi verso il sud, dove furono arruolati come mercenari da Dionigi I di Siracusa.

Sconfitti all'Allia, i superstiti dell'esercito romano si rifugiarono a Veio, dove organizzarono la resistenza; Roma fu sgombrata dalle donne e dai bambini, che trovarono accoglienza a Cere assieme ai sacerdoti, alle vestali e agli oggetti sacri di Roma, mentre l'*urbe* veniva occupata per sei mesi dai galli, che la lasciarono solo dopo il pagamento di un riscatto. Fu l'ospitalità concessa da Cere che permise la continuazione del culto pubblico e, quindi, nella mentalità sacrale arcaica, la sopravvivenza di Roma. Per questo all'indomani della catastrofe gallica Roma, isolata nel Lazio, rovinata finanziariamente e impegnata in una difficile opera di ricostruzione, si legò strettamente alla vicina città etrusca: la concessione, certamente reciproca, del-

la cittadinanza senza il diritto di voto, tra popoli che mantenevano intatta la loro sovranità, era una formula che forse esisteva già nei rapporti etrusco-cartaginesi e che comportava lo scambio del diritto di residenza e di tutti i diritti civili con essa connessi (in particolare di quelli, importanti per città marinare e commerciali come Cartagine e Cere, di proprietà e di commercio), ma dovette assumere una rilevanza eccezionale tra città così vicine, per le quali la reciprocità dei diritti non doveva riguardare, a causa della facilità degli spostamenti, pochi individui, ma un grande numero di persone. Venendo a Roma o recandosi a Cere, ceriti e romani si comportavano da cittadini della città di destinazione, come ha rivelato la scoperta a Cere della tomba di un ramo dei Claudii, che, immigrati nel IV secolo nella città etrusca, assunsero, naturalizzandosi, prenomi etruschi.

Legata a Cere, Roma si trovò coinvolta, fin dall'inizio, nella lotta di Dionigi I e poi di Dionigi II contro gli etruschi e negli attacchi combinati che i tiranni siracusani lanciarono per terra con i mercenari gallici provenienti dal sud e per mare con le navi greche, sulle coste tirreniche e adriatiche, per sostituire la loro egemonia a quella degli etruschi nell'Italia centrosettentrionale. Roma si trovò anche coinvolta nella politica marinara e commerciale di Cere: come la Roma dei Tarquini, la Roma della prima metà del IV secolo aveva una flotta propria o, almeno, partecipava alle imprese navali della vicina Cere; Teofrasto, scrivendo prima del 314 a.C., parla di un'impresa coloniarie romana in Corsica (*Storia delle piante* V, 8, 2), e Diodoro ricorda, sotto il 378-377 a.C., un invio di coloni in Sardegna.

## 5. La rottura con gli etruschi

La rottura con gli etruschi nel 356 a.C. comportò la rinuncia a questa politica: nel secondo trattato con Cartagine del 344 Roma s'impegna infatti a non esercitare la pirateria, a non commerciare e a non fondare colonie al di là del Promontorio Bello, di Mastia e di Tartesso, e a non commerciare e a non fondare colonie in Africa e in Sardegna in cambio del riconoscimento della sua zona d'influenza nel Lazio e alla non belligeranza di Cartagine in quella regione. Non c'è dubbio però che era stata l'intesa con Cere a permettere la ripresa di Roma dopo la sconfitta da parte dei galli e quel potenziamento economico e militare che le consentirà lo slancio espansionistico della seconda metà del IV secolo.

Dal punto di vista della politica interna, l'intesa con Cere provocò la definitiva vittoria dei plebei nella lotta contro il patriziato: la conquista del consolato con le *Leges Liciniae Sextae* del 366 a.C. è, secondo la tradizione, il frutto dell'intesa matrimoniale fra il tribuno della plebe Gaio Licinio Stolone e il patrizio Marco Fabio Ambusto, che accettò di dare sua figlia in sposa al plebeo.

Al di là dei particolari novellistici, l'alleanza matrimoniale che viene a stabilirsi in questo periodo fra una gente plebea di sicura origine etrusca, i Licinii, e genti patrizie filoetrusche, come i Fabii, nemici di Veio e legati a Chiusi, e i Manlii, forse essi stessi di antica origine etrusca, appare molto significativa. A rafforzare gli elementi etruschi della plebe romana dovettero contribuire anche le quattro tribù nuove, formate da cittadini originari di Veio e la forte immigrazione da Cere, che affluiva in Roma per la *civitas sine suffragio*. Non è quindi casuale che la rottura di Roma con gli etruschi alla fine del trentennio postgallico coincida con la condanna di Licinio Stolone, con la scomparsa dei Licinii dalle liste consolari, con la momentanea eclissi dalle stesse liste dei Fabii e dei Manlii e con l'immediata, anche se provvisoria, rivincita del patriziato. La Roma "etrusca" del trentennio postgallico manifesta quella straordinaria capacità di assimilazione sociale e di integrazione etnica che fornirà le linee portanti della sua lunga storia.

## EUROPA E OCCIDENTE NEL MONDO GRECO-ROMANO

La più antica menzione di Europa come personaggio mitico è in Esiodo, che la conosce come figlia, insieme ad Asia, di Oceano e di Teti e non ancora, come nel mito che diverrà comune in tutta l'antichità, come la fanciulla fenicia figlia di un re, rapita da Zeus sotto forma di toro e portata a Creta, dove ebbe come figli Minosse, Radamante e Sarpedone, o, secondo un'altra tradizione, in Beozia, dove venne anche Cadmo, suo fratello fondatore di Tebe. Il mito di Europa e del Toro, anche se attestato nella letteratura greca da fonti posteriori a Esiodo, sembra addirittura miceneo, come rivelano una tavoletta di Pilo (XIV-XII sec.) con la menzione di *E-re-wi-jo-po-ti-ni-ja* e alcune testimonianze archeologiche.

Il mito di Europa, rapita da Giove trasformato in toro, era già noto in Etruria nel VI secolo a.C, quando è attestato in un'idria ceretana di fabbricazione locale, ma, sembra, opera di artigiani greci; uno specchio tarquinense del IV secolo, di sicura fabbricazione etrusca e con la scritta etrusca *Euru* (per *Eurupa*), mostra invece la fanciulla su un ariete e rivela la deliberata sostituzione di Europa a Elle e il collegamento, stabilito nella versione etrusca, fra il mito di Europa con quello degli Argonauti alla conquista del vello d'oro, ben noto in Etruria già dal VII secolo a.C.

L'ariete dal vello d'oro aveva in effetti per gli etruschi un significato profondo: Virgilio lo ricorda nella *Egloga IV* come uno dei segni dell'età dell'oro e Macrobio (*Saturnalia III 7, 2*) spiega che in un libro di divinazione etrusco il mutamento del vello dell'ariete in porpora o in oro preannunciava felicità ed espansione della stirpe: il mito degli Argonauti con la ricerca e la conquista del vello d'oro nella lontana Colchide simboleggiava anche la ricerca dei metalli, a cui gli etruschi erano molto interessati: Aithale era uno dei nomi di Lemno e Aethaleia era il nome dell'Elba; Aithalides era uno degli Argonauti e uno dei pirati tirreni che rapirono Dioniso.

## 1. Europa da mito a continente

La prima menzione di Europa come continente (o, semplicemente, come regione geografica) è nell'*Inno pseudomerico ad Apollo delfico* (VII-VI secolo a.C.), la cosiddetta *Suite pitica* (versi 231 e 291), che la ricorda, insieme al Peloponneso e alle isole circondate dal mare, tra le terre i cui abitanti invieranno scelte ecatombi a questo “oracolo degli uomini”, e intende con il termine Europa la Grecia centrale, come sostengono i più, o, in senso più lato, tutto il continente (dai confini non ancora ben definiti a oriente, a occidente e a settentrione) a sud del quale si trova il Peloponneso. Con il progredire delle conoscenze geografiche, l'Europa è già per Pindaro e per Erodoto, ambedue nel V secolo, il continente che si estende dal Tanai (l'attuale fiume Don), alle colonne d'Ercole (lo stretto di Gibilterra), ma i cui confini, a occidente e a settentrione, restano ancora oscuri e incerti. Per gli autori del V secolo e per molti autori del IV secolo questa estensione continentale conserva però un significato puramente geografico, mentre sul piano politico, l'Europa che i greci hanno presente nel V e IV secolo e ripropongono nell'età ellenistica è la regione fra l'Adriatico e il Mar Nero (Tucidide, *Guerra del Peloponneso* II, 97, 5), l'Europa “balcanica” comprendente la Grecia, la Macedonia, l'Illiria e la Tracia: l'uso dello stesso teonimo per una regina Tracia e per una dea beotica (Demetra Europa onorata a Lebadea) ci illumina forse sulle origini del continente “europeo” e, segnando i limiti orientale e occidentale del periplo di Cadmo, sembra rivelare il cammino di un'immigrazione che, provenendo dall'Oriente e passando per la Tracia e la Calcidica, raggiunse la Grecia centrale e la regione a nord del Peloponneso, di cui parlava, già alla fine del VII secolo, l'autore dell'*Inno pseudomerico ad Apollo*.

L'origine del nome della terra “che ora i greci chiamano Europa” sfuggiva agli antichi, costituiva già un problema per Erodoto (*Storie* IV 45, 4-5) e costituisce un problema anche per i moderni, al pari dell'etimologia e del significato originario di tale nome. Il tentativo di collegarlo con una radice semitica indicante il tramonto del sole, l'occidente, portato avanti in passato da illustri glottologi, sembra oggi, anche da un punto di vista storico, assai dubbio; esso avrebbe il vantaggio di spiegare sia la marcia del fenicio e “orientale” Cadmo verso Delfi e la Beozia, alla ricerca dell'Europa, “l'occidente”, sia l'affermazione sorprendente, attestata in ambiente punico-siceliota, che Cartagine era “la maggior potenza d'Europa”. Una falsa etimo-

logia popolare potrebbe spiegare il passaggio dalla radice semitica indicante il tramontare del sole a quello della mitica eroina: Delfi è il luogo dove il fenicio Cadmo viene a cercare la sorella Europa e il luogo in cui, per la prima volta, Europa è ricordata come un'entità geografica. Nel VII secolo Delfi è in rapporto con Creta e la probabile origine micenea del mito, che indica per Europa un passaggio dalla Fenicia a Creta e in Beozia, può spiegare, con l'influenza cretese, l'affermarsi a Delfi della leggenda di Europa, che compare già nella prima metà del VI secolo nel cosiddetto tesoro dei sicionii a Delfi, centro spirituale dell'Ellade.

Comunque sia nato il nome di Europa, per una falsa etimologia popolare o per una corretta intuizione linguistica, è certo che l'Europa nella tradizione greca restò per secoli quella fissata a Delfi verso la fine del VII secolo a.C. e si sviluppò, in un'immagine riduttiva dell'Occidente, nella contrapposizione con l'Asia. A Erodoto, che pure conosce l'Europa come continente esteso fino alle colonne d'Ercole, dobbiamo la prima idea politica di Europa, di un'Europa contrapposta politicamente all'Asia (già nella guerra di Troia e poi nelle guerre persiane), come terra della libertà di fronte alla terra della servitù (*Storie* I, 1 ss.; 5,1 e VII, 5,4). Tale contrapposizione ritorna nell'autore lisiano dell'*Epitafio* (II, 27-28; 47; 53), che attribuisce alla Grecia il merito di avere reso sicura la libertà dell'Europa. Ma l'Europa dell'*Epitafio*, come quella di Erodoto e poi di Tucidide, è la Grecia e, con essa, quella regione del continente europeo che la resistenza ellenica aveva salvato dalla conquista persiana, la regione, cioè, fra il Mar Nero e l'Adriatico.

Il conflitto fra Asia ed Europa, di cui Erodoto (e più tardi Isocrate) coglievano il preludio nella guerra di Troia e la realizzazione storica nelle guerre persiane e di cui, tra la fine del IV e il III secolo a.C., Licofrone, nella sua Alessandria, coglieva la riconciliazione nell'incontro fra Roma, erede di Troia, e un Alessandro (il Magno o il Molosso), discendente di Achille, nell'antichità è collegato con il motivo del “re d'Asia”, di cui l'autore dell'*epitafio* lisiano (II, 60) teme il trionfo sulla Grecia, simbolo dell'Europa, raffigurata come una donna in lutto e con la testa rasata, orfana dei suoi eroi. Si tratta di un motivo che in chiave antigreca risale almeno al tempo di Dario I e di Serse, e si ritrova più tardi, in chiave antiromana, nei *Libri sibillini* e nell'oracolo di Istaspe. Qui vale la pena di ricordare che, mentre i greci della madrepatria mantengono nel V e IV secolo l'immagine riduttiva dell'Europa politica identificata, come in Erodoto, nella

Grecia e nella regione fra l'Adriatico e il Mar Nero, la grande espansione siracusana durante la tirannide dei due Dionisii porta a un allargamento e addirittura a uno spostamento del concetto politico di Europa verso l'Occidente, con le definizioni, presenti in Diodoro Siculo, di Dionigi I come "dinasta d'Europa" e dei cartaginesi da lui vinti come "il popolo più forte di Europa". Queste definizioni di Diodoro risalgono, io credo, a Filisto, storico, ammiraglio, consigliere di Dionigi I e di Dionigi II, che ispirò un progetto d'impero "continentale", fondato su un esercito multietnico, in cui militavano come mercenari, assieme ai greci, italici, celti e siculi, caratterizzati anche nell'armamento dalla loro identità nazionale (Diodoro Siculo, *Biblioteca* XIV, 41, 4-5). Filisto appare l'ispiratore dell'espansione siracusana, in funzione antietrusca e in rapporto con l'invasione gallica del IV secolo a.C., sulle coste dell'Adriatico e del Tirreno fino all'Italia centrosettentrionale, e in funzione, sia pure per breve durata, antispartana, sulla coste illiriche, ma è pure l'ispiratore di una propaganda tendente ad assimilare, con il motivo della parentela dei popoli, le varie popolazioni anche barbariche che, in modo diverso, erano venute a far parte dell'impero di Dionigi I.

## 2. Il concetto di Europa in epoca ellenistica

Coniata per Dionigi, l'espressione "maggiore potenza di Europa" venne ripresa da Teopompo e da Eforo per Filippo II di Macedonia. In un frammento dell'encomio di Filippo, scritto probabilmente verso il 343-342 a.C., al tempo delle sue campagne illiriche e epirotiche e della caduta definitiva di Dionigi II di Siracusa, Teopompo dice che, se Filippo fosse rimasto fedele alla sua linea di condotta, avrebbe regnato "anche su tutta l'Europa". Con quell'*anche* e quel *tutta* Teopompo suggeriva l'idea che l'Europa sottomessa fino a quel momento dai macedoni era solo una parte dell'Europa e invitava Filippo ad approfittare del pericoloso vuoto di potenza che la caduta della dinastia siracusana aveva creato in Sicilia e nell'Italia greca.

Distinguendosi dal suo maestro Isocrate, che nel 346 aveva esortato Filippo a riprendere l'antico scontro con l'Asia, Teopompo proponeva a Filippo un'espansione occidentale, secondo la linea che Platone aveva suggerito ai greci nella VII e nelle VIII lettere e che il corinzio Timoleonte iniziava, con la lotta a oltranza contro i cartaginesi di Sicilia, proprio in quegli anni.

L'ambasceria che, secondo Tolomeo Lago, i galli stanziati – io credo da Dionigi – sulle coste dello Ionio inviarono nel 335 al giovane Alessandro Magno, con il carattere da essa assunto di visita di circostanza al successore di un re con il quale erano stati già stabiliti rapporti e con la richiesta di amicizia, rivela che Filippo, pur avendo concesso priorità all'espansione asiatica, non aveva dimenticato il suggerimento di farsi continuatore in Occidente della dinastia siracusana. Sulla stessa linea si pongono, dopo la sua morte, la partenza nel 334 di Alessandro il Molosso in soccorso di Taranto e i progetti occidentali di Alessandro Magno. Dopo la morte di Alessandro, nella politica dei diadochi (i suoi generali che gli succedettero e si contesero la corona) come nella storiografia che ne narrava le imprese, la concezione di Europa torna a ridursi alla Grecia, alla Macedonia e alla Tracia, cioè alla "strategia" di Europa, affidata inizialmente ad Antipatro, che poi scompare, quando i diadochi assumono intorno al 307 il titolo regio. Eliminata la "strategia" di Europa, si torna al regno di Macedonia e la Grecia stessa diventa terra da tenere sottomessa.

L'identificazione del regno dei macedoni con la signoria dell'Europa, intesa in senso riduttivo di Europa "balcanica", riaffiora però, già agli inizi del III secolo, nella storiografia su Antigono I Monofthalmo, succeduto ad Alessandro sul trono di Macedonia (in Diodoro Siculo, *Biblioteca* XIX, 51, 6, Olimpia è ricordata come la moglie di Filippo, il più potente di coloro che, prima di Antigono, avevano regnato sull'Europa) e nelle pretese Filippo V, il maggiore degli Antigonidi, avversario di Roma. Ma contro l'identificazione dell'Europa con l'Europa "balcanica", presente nella storiografia antigonide polemica Polibio (*Storie* I, 2, 4-6):

"I macedoni dominarono l'Europa dalle regioni lungo l'Adriatico al Danubio, una porzione del tutto insignificante della predetta regione. Essi non cercarono di impadronirsi della Sicilia, della Sardegna e dell'Africa e neppure conoscevano i più bellicosi popoli dell'Europa occidentale."

La polemica si rafforza quando Polibio osserva (*Storie* II, 2,1) : "In quel periodo i romani passarono in Illiria e in quelle parti di Europa". Qui l'area dell'influenza macedone è presentata solo come "una parte dell'Europa". L'esperienza di una più concreta e precisa conoscenza del mondo che la conquista romana aveva aperto, inducono Polibio a rifiutare la concezione riduttiva dell'Europa caratteristica

della tradizione greca (a eccezione di quella siracusana) e a suggerire una visione più ampia e occidentalistica dell'Europa. Ma i romani non sembrano aver accolto il suggerimento di Polibio, tendente a una valorizzazione politica del concetto di Europa: per la cultura romana Europa resta una figura mitica, immersa, come in Ovidio, nell'atmosfera fantasiosa di un'avventura galante creata dalla letteratura alessandrina, o diviene il simbolo, come nelle tombe del II secolo d.C., delle varie fasi del percorso iniziatico di una giovane donna, o fornisce lo spunto per la tematica del viaggio, come nelle grandi rappresentazioni musive. Europa continua a essere, naturalmente, un concetto geografico, ma non si trasforma in un'idea politica, capace di suscitare passioni e affetti, anche se Plinio (*Storia naturale* III, 5) ricordando l'Europa come nutrice del popolo vincitore di tutte le genti, la dice "la più bella di tutte le terre". Il motivo della contrapposizione fra Europa e Asia, che è un luogo comune di tutta la letteratura antica, si ripresenta, come si è visto, anche nell'*Alessandra* del greco Licofrone e nell'*Eneide* di Virgilio, in cui l'Europa è l'avversaria dell'Asia nella guerra di Troia (*Eneide*, VII, 224; IX, 91): diversamente da Erodoto e dall'autore dell'epitafio lisiano, però, Licofrone e Virgilio non identificano Roma con l'Europa, ma ne fanno anzi l'erede dell'Asia e dei vinti troiani. Virgilio inoltre sente il contrasto Europa-Asia come già risolto: nella profezia di Giove che conclude l'*Eneide* l'impero del mondo è promesso al popolo misto, che nascerà dall'incontro dei troiani, venuti dall'Asia, ma originari dell'Italia con Dardano, con i latini. Per i romani, così, Europa è solo una delle parti del mondo, la zona temperata in cui si trova l'Italia: ma Roma, che, grazie al mito troiano, è l'erede dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa, è al di sopra dei conflitti etnici e non s'identifica con una delle parti della terra, ma con l'ecumene.

### 3. Da Europa-Asia a Occidente-Oriente nel pensiero romano

Al contrasto Europa-Asia i romani tendono a sostituire il contrasto Oriente-Occidente: la parte, che in Erodoto e nell'autore dell'epitafio lisiano aveva l'Asia, è assunta in Virgilio dall'Oriente (*Eneide* I, 289; VIII, 687), antagonista di Ottaviano ad Azio e da lui vinto con le forze dell'Italia, e dell'Occidente. Il conflitto diventa drammatico negli autori cristiani del III e IV secolo, in Commodiano e in Lattanzio, con la ripresa dell'oracolo di Istaspe e del III libro degli oracoli sibillini: il "il re che viene dall'oriente", la cui venuta

porta la fine del mondo, corrisponde al re d'Asia di Erodoto e dell'*Epitafio* di Lisia. Il timore apocalittico dell'Oriente come simbolo della servitù ripropone il motivo dell'Occidente come polo della libertà. La contrapposizione Europa-Asia e Oriente-Occidente procedono così nell'antichità su due binari diversi e rappresentano punti di vista diversi che hanno la loro origine nelle diverse sintesi culturali e politiche operate dal mondo greco e dal mondo romano. Diversamente dall'Europa dei greci, infatti, l'Occidente dei romani non è un concetto etnico, ma un costume e un cammino irreversibile (i troiani venuti dall'Oriente in Occidente s'identificano ormai con Roma), come nel XVI Epodo di Orazio e nel suo *Carme secolare*, che, in un certo senso, è la ritrattazione dell'epodo, un cammino compiuto verso la libertà e in nome della *pietas*.

La sovrapposizione di Oriente su Asia e di Occidente su Europa (o Roma) si coglie nella storiografia romana già in età augustea. Significativo è il confronto tra Tito Livio e Gneo Pompeo Trogo, uno storico romano dell'epoca di Augusto, sulla progettata invasione dell'Italia da parte di Alessandro Magno e sulla venuta in Italia di Alessandro il Molosso: Livio (*Libri ab Urbe condita* IX 16, 19) dice di Alessandro Magno che sarebbe stato affrontato da Papirio Cursor "se dopo aver domato l'Asia fosse venuto in Europa", Pompeo Trogo (nell'epitome delle *Storie Filippiche* fatta da Giustino, XII 2, 1) dice di Alessandro il Molosso che il re di Epiro era venuto chiamato dai tarentini "come se nella divisione del mondo, ad Alessandro, figlio di sua sorella Olimpia, fosse toccato in sorte l'Oriente e, a lui, l'Occidente". Si tratta di due avvenimenti pressoché contemporanei (la venuta del Molosso risale al 334 a.C., la progettata invasione di Alessandro Magno al 323), ma la terminologia è già diversa, nonostante la contemporaneità dei due autori: Livio parla di Europa e di Asia, Trogo di Occidente e di Oriente.

Ma lo stesso Livio, che già nei primi libri ricorre spesso, in base alla tecnica divinatoria e agrimensoria comune nella tradizione etrusco-romana, alla menzione dei punti cardinali (*Libri ab Urbe condita* I 18, 7-8: "l'augure determinò le regioni dall'oriente al tramonto, e chiamò le parti a destra mezzogiorno e quelle a sinistra settentrione") comincia a usare con frequenza le indicazioni di oriente e di occidente in chiave politico-geografica dal momento in cui, in rapporto allo scontro con Filippo V di Macedonia, osserva: "Come se già la Fortuna promettesse ai romani l'impero dell'Oriente" (*Libri ab Urbe condita* 26, 37, 5). Con Pompeo Trogo l'uso di questa terminologia

logia diventa costante: in particolare oriente è usato non solo per indicare i re persiani (Giustino, epitome delle *Storie Filippiche* I 8, 1: “Ciro, sottomessa l’Asia e ridotto in suo potere tutto l’Oriente”), ma anche – e questo appare più significativo – per indicare la Macedonia nel suo conflitto con i galli di Brenno e di Belgio (Giustino, epitome delle *Storie Filippiche* XXIV 6, 1) “preda ricca e carica delle spoglie dell’Oriente”. L’accostamento della Grecia all’Asia, intese ambedue come Oriente, colpisce in modo particolare nel ricordo della pace di Naupatto conclusa da Filippo con gli etoli per evitare il pericolo derivato dal fatto che “sorgevano da Occidente i nuovi imperi cartaginesi e dei romani” e per scongiurare il passaggio dei vincitori “ad Oriente” (Giustino, epitome delle *Storie Filippiche* XXIX 2, 8-9). In questo caso, però, Pompeo Trogo non fa che riprendere un’immagine che era stata già di Polibio quando, nel 217 a.C., di fronte alla notizia della sconfitta romana sul Trasimeno, fa dire all’etolico Agelao che i greci devono saper prevedere la grandezza della guerra che sta sorgendo in Occidente e porre fine alle discordie e alle guerre che li dividono, se vogliono mantenere la libertà di fare la guerra e la pace a loro piacimento. Ma Polibio scrive a Roma e la sua terminologia presenta già l’impronta del mondo romano. Oriente e Occidente e, più raramente, Settentrione e Mezzogiorno, tornano di frequente accanto a Europa e Asia nella problematica, che traversa tutto il mondo antico, della successione degli imperi e della loro fine. Essa è collegata con il motivo dell’impero universale che nasce in Oriente, dove si sviluppa per la prima volta anche il tema della successione degli imperi.

Quest’idea, in qualche modo anticipata da Erodoto, che parla di una successione ai medi dei persiani e colta come atto imprevisto e imprevedibile della Fortuna nella fine imposta dai macedoni all’impero persiano, ha la sua trattazione più ampia in un famoso passo del profeta Daniele (2, 31 ss.) sul sogno di Nabucodonosor, in cui la statua dalla testa d’oro, dal petto e dalle braccia d’argento, dal ventre e dalle cosce di bronzo, dalle gambe di ferro, dai piedi di ferro e d’argilla, rappresenta la successione dei persiani ai babilonesi, di Alessandro ai persiani, dei regni dei successori di Alessandro al conquistatore macedone. La stessa idea ritorna, applicata a Roma, in un frammento di Emilio Sura citato da Velleio Patercolo (*Storia romana* I 6, 6):

“I principi assiri si impadronirono di tutti i popoli; per i medi per i persiani, per i macedoni; poi, dopo la sconfitta di Filippo e di

Antioco, non molto dopo la sottomissione di Cartagine, l’impero universale giunse al popolo romano. Tra questo tempo e l’inizio del regno e di Nino sugli assiri, c’è un intervallo di 1995 anni.”

La citazione di Sura si trova all’interno di una brevissima storia del mondo mirante a sottolineare, non solo la durata degli imperi del passato, ma anche la vicinanza nel tempo fra la legislazione di Licurgo, la fondazione di Cartagine, la fondazione della dinastia macedone emigrata da Argo e gli inizi di Roma. Ciò che colpisce nel frammento di Sura è, da una parte, il calcolo degli anni, dall’altra, l’inserimento di Cartagine, passaggio fondamentale per la sottomissione a Roma della Macedonia e della Siria e per l’inserimento di Roma nella serie degli imperi.

Vale la pena di ricordare che era stata proprio la vittoria su Cartagine a permettere a Filisto di attribuire a Dionigi I il titolo di dinasta d’Europa, spostando verso Occidente il concetto politico di Europa, e di dare nuovo senso alla vecchia contrapposizione di Europa e di Asia.

L’inserimento di Roma nella teoria della successione degli imperi porta anche, come abbiamo visto, alla sostituzione dell’alternativa Europa-Asia, caratteristica del mondo greco, con l’alternativa Oriente-Occidente, presente già in Tito Livio e in Pompeo Trogo e confluita attraverso di loro nel cristiano Paolo Orosio (IV-V secolo): tale alternativa si manifesta nella contrapposizione, attuata da Trogo, fra i discorsi di Filippo V e di Flaminio prima di Cinoscefale. Nell’imminenza della battaglia, narra Trogo (Giustino, epitome delle *Storie Filippiche* XXX 4, 6 ss.), Filippo “cominciò a esortare i suoi ricordando la sottomissione dei persiani, dei battriani, degli indiani e l’Asia intera sino all’estremità dell’Oriente da parte dei macedoni”; mentre il condottiero romano Tito Quinzio Flaminio (Giustino, epitome delle *Storie Filippiche* XXX 4, 8 ss.) “incitava i suoi, mostrando, da una parte Cartagine con la Sicilia, dall’altra l’Italia e la Spagna domata dal valore romano”, affermava che Annibale non era inferiore ad Alessandro né i macedoni attuali erano da paragonare con quelli del tempo di Alessandro Magno “che aveva vinto tutto l’Oriente”, invece l’esercito romano era quello che aveva vinto Annibale e i cartaginesi e aveva sottomesso “quasi tutto l’Occidente”. Incitati da queste esortazioni,

“i soldati si slanciano nella battaglia, gloriandosi, gli uni dell’impero di Oriente, gli altri dell’Occidente, e portando nella guerra

gli usi e l'antica gloria dei loro antenati, gli altri il fiore del loro valore provato di recente ma la Fortuna romana vinse i Macedoni.”

La dinamica *Fortuna-Valore* presente qui in Pompeo Trogo non sottintende, a mio parere, nessuna svalutazione della vittoria romana: di fronte alla gloria ormai obsoleta della vecchia Macedonia sta il “giovanile valore” di Roma, forte della vittoria su Cartagine, e la sanzione divina assicurata dalla *Fortuna*. La stessa concezione, accentuata dal significato provvidenziale della storia caratteristica del mondo cristiano, si ritrova in Paolo Orosio e nella sua valutazione dell'impero di Roma (*Storie contro i pagani* II 1, 3-6):

“Se i poteri vengono da Dio, tanto più i regni distribuiti con inefabile ordinamento nelle quattro parti del mondo, il regno babilonese a oriente, a mezzogiorno il cartaginese, a settentrione il macedone, a occidente il romano; dei quali, tra il primo e l'ultimo, come tra il padre vecchio e il figlio piccolo, cioè tra il babilonese e il romano, l'africano e il macedone piccoli e brevi, vennero come il tutore e il curatore, non ammessi al potere per diritto di eredità.”

E più avanti, capovolgendo l'oracolo di Istaspe, Orosio confronta le sorti di Babilonia e di Roma, che nello stesso periodo furono l'una soggiogata da Ciro, l'altra liberata dai Tarquini, e conclude (*Storie contro i pagani* II 2, 10): “Quella, allora, come morendo, lasciò l'eredità; questa, giungendo alla pubertà si riconobbe erede; allora morì l'impero di Oriente e nacque l'impero di Occidente”. Su quest'idea egli torna più avanti (*Storie contro i pagani* VII 1, 2; 2, 8): l'impero cartaginese e quello macedonico, cioè gli imperi del Sud e del Nord, durarono l'uno poco più, l'altro poco meno di 700 anni, mentre l'impero babilonese, l'impero d'Oriente, durò 1400 anni, e Roma, compiuti i suoi 700 anni con la nascita di Cristo, ancora dura, cosicché ribadisce che fra l'impero di Oriente e quello di Occidente, l'impero macedone e quello africano ebbero solo la funzione di reggenti. E, dopo aver dichiarato che “a ragione si parla dell'impero romano e di quello babilonese come rispettivamente d'Occidente e d'Oriente”, conclude che anche il calcolo dei tempi rivela “solo Dio è arbitro di tutti i secoli, di tutti i regni di tutti i luoghi”.

Nell'importanza che il cristiano Orosio dà al calcolo dei tempi si ritrova, stranamente, l'importanza che Emilio Sura dava al calcolo degli anni nella sua opera, significativamente intitolata *Sugli anni del*

*popolo romano*. Per Sura il “sommo impero” giunse in potere dei romani 1995 anni dopo l'inizio dei più antichi imperi universali; per Orosio l'impero di Roma è *novissimum* (recentissimo), ma, come “figlio piccolo”, è il legittimo erede rispetto al “vecchio padre”, che resta l'impero di Babilonia. Per Emilio Sura, come per Paolo Orosio, gli imperi macedonico e cartaginese fungono solo da intermediari, *tutores* e *curatores*, degli imperi universali, quello dell'Oriente e quello dell'Occidente.

Ma Orosio va oltre nel suo calcolo dei tempi: l'anno 752 di Roma, che per lui è anche l'anno della nascita di Cristo, segna grazie ad Augusto il ristabilimento della pace in tutto il mondo: (VI 22) “dall'oriente all'occidente, dal settentrione al mezzogiorno e per tutto il cerchio dell'oceano”. Questo passo famoso, collegato con la chiusura “per la terza volta” del tempio di Giano, viene a coronare un altro passo famoso, quello sulle ambascerie dall'Oriente che Augusto riceve in Spagna al termine della guerra cantabrica e sul confronto tra Augusto e Alessandro Magno, tutto a favore del romano (*Storie contro i pagani* VI 21, 19-20):

“Intanto gli ambasciatori degli indi e degli sciti, dopo aver traversato tutto il mondo, trovarono infine a Tarragona, città della Spagna Citeriore Cesare [Augusto] e fecero confluire su Cesare la gloria di Alessandro Magno; come le ambasciate degli spagnoli e dei galli presso Babilonia, sperando nella pace, si recarono presso Alessandro, così l'orientale indiano e il settentrionale scita chiesero supplici la pace a Cesare con doni delle loro genti.”

Ad Alessandro “padrone insanguinato” a cui giungono gli ambasciatori “delle provincie atterrite” viene contrapposto Augusto, che, dopo aver “dato all'intera Spagna una pace eterna”, chiude la porta di Giano “dopo aver assicurato a tutte le genti un'unica pace”; mentre Alessandro riceve in Medio Oriente le ambascerie di galli e di ispani, Augusto riceve ai “confini ultimi dell'Occidente” i doni degli sciti e degli indiani.

Il motivo delle ambascerie dei popoli occidentali ad Alessandro deriva di peso a Orosio da Pompeo Trogo: anche nelle *Storie Filippiche* (epitome di Giustino XII 13, 2) è il terrore del nome di Alessandro a spingere “tutte le genti ad adularlo come un re a loro destinato” e la menzione del terrore e dell'adulazione colloca in una luce sinistra Alessandro “re ostinato”. Lo stesso Pompeo Trogo conclude la sua opera proprio con la sottomissione della Spagna da parte di Augu-

sto, presentata come quella di un “popolo barbaro e feroce, portato con le leggi a una vita più civile” (*Storie Filippiche*, epitome di Giustino XLIV 5, 8), offrendo una valutazione delle leggi augustee uguale a quella che ritroviamo in Orosio (*Storie contro i pagani* VI 22, 3): “le leggi grazie alle quali il genere umano possa seguire, con libero rispetto, l’abitudine alla disciplina”. L’unità di un impero universale, romano e cristiano, entusiasma Orosio, che pure sperimenta nella sua vita le invasioni barbariche e la necessità della fuga: confrontando la situazione attuale con quella delle guerre dell’antica repubblica, dichiara (*Storie contro i pagani* V 2, 2-3):

“Ora l’Africa tanto volentieri mi accoglie, quanto fiduciosamente vi entrai; questa Africa mi ricevette in pace e sincerità [...] con imparzialità del diritto [...] l’ampiezza dell’oriente, la grande estensione dell’occidente, l’espansione del mezzogiorno, delle grandi isole sono le immense e sicurissime sedi del mio diritto e del mio nome, perché i cristiani e i romani io, romano e cristiano, raggiungo.”

E Orosio conclude, in tono trionfalistico, tornando, come l’antico Emilio Sura, ma in chiave cristiana, al calcolo degli anni (*Storie contro i pagani* V 2, 5):

“un solo Dio, che, nei tempi in cui egli stesso volle essere conosciuto, stabilì questa unità di regno, è da tutti amato e temuto; le stesse leggi che sono soggette a un solo Dio, dominano dovunque.”

Nonostante la caduta di Roma nel 410 per opera di Alarico, Orosio, come del resto il pagano Rutilio Namaziano, che scrisse nella stessa epoca, pensa all’*aeternitas* di Roma e all’importanza ecumenica dell’impero romano. Nel tardo antico riaffiora peraltro, in chiave amministrativa e non politica, l’antico concetto dell’Europa limitata alla zona fra l’Adriatico e il Danubio: essa è presente nella definizione di “europei” per i soldati illirici di Settimio Severo, contrapposti ai fiacchi “siri” (Dione Cassio, *Storia romana* 76,12) e si ripresenta nelle riforme amministrative di Diocleziano, che costituì la provincia di Europa nell’estremità orientale della diocesi della Tracia: a questa provincia apparteneva Bisanzio, che Costantino scelse come nuova capitale con la fondazione di Costantinopoli. Nella divisione dell’impero in una *pars Orientis* e in una *pars Occidentis*, che Teodosio rese definitiva, l’Europa era nella *pars Orientis*.

Nella crisi che precede e accompagna la caduta dell’impero romano di Occidente all’idea di Europa continente, concetto geografico mai venuto meno, si sovrappone, però, in alcuni scrittori gallici del IV e V secolo d.C. un’Europa che s’identifica soprattutto con l’Europa occidentale, in cui la Gallia assume una nuova centralità. Tale idea si diffonde in questo periodo anche in Spagna, in Italia e nelle isole britanniche: Gregorio Magno, in una lettera all’imperatore Maurizio nel 595 contrappone implicitamente l’Europa (evidentemente quella occidentale) occupata dai Barbari all’impero bizantino; san Colombano, scrivendo nel 600 sempre a papa Gregorio Magno lo paragona a un fiore “di tutta l’Europa”. L’anonimo compilatore della *Historia Brittonum* (Storia brettoni), composta fra il VII e l’VIII secolo, definisce il potere dell’usurpatore Magno Massimo, l’uccisore dell’imperatore Graziano, sulla Britannia, la Spagna e la Gallia, *imperium totius Europae* (governo su tutta l’Europa). Così, nell’alto Medioevo, come forse alle origini, l’Europa torna a identificarsi con l’Occidente, in una prospettiva ormai ben diversa da quella degli antichi fenici e della leggenda di Europa, da cui siamo partiti.

LA NASCITA  
DELL'OCCIDENTE

di *Alessandro Corneli*

# UN VIAGGIO ALLA RICERCA DELLE RADICI DELL'OCCIDENTE

Dio è morto.  
*Firmato:* Nietzsche.

Nietzsche è morto.  
*Firmato:* Dio.

Shafique Keshavjee, *Il re, il saggio e il buffone*

## 1. Un libro come turismo intellettuale

Come leggere questo libro, il cui contenuto non può certo corrispondere alle ambizioni del titolo? Perché dire “Occidente” o “civiltà occidentale” significa riferirsi a circa 6000 anni di storia di idee, forme organizzative, vicende così diverse tra loro, che non è possibile comprimerle in poche pagine e in schemi che non siano superficiali o, peggio, ideologici. Faccio perciò ricorso a un’analogia per spiegare il contenuto e il metodo.

Quando si decide di visitare una città dalla lunga storia si parte, come è inevitabile, da una strada, o da una piazza, eventualmente quella dell'albergo dove abbiamo preso alloggio. Così dopo un po' ci s'imbatte in un museo che raccoglie opere d'arte non sempre solo relative a quella città; si entra, ci s'immerge tra le opere esposte nelle varie sale, che rimandano ad autori, periodi, paesi, stili; poi si esce e, fatta un po' di strada, si vede una chiesa romanica o gotica o con una facciata settecentesca e l'interno assai più antico: altra visita, con immersione in mondi del tutto diversi; ancora qualche passo ed ecco un palazzo rinascimentale, e più avanti un'area con i resti archeologici di un lontano passato; e così via. Visitando una città, si passa rapidamente da un secolo all'altro, talvolta da un millennio all'altro. E le immagini, i confronti, i collegamenti si susseguono liberandosi dallo spazio e dal tempo, ma facendo emergere corri-

spondenze e legami a prima vista insospettati. Niente poi ci obbliga a vedere e visitare tutte le chiese, tutti i monumenti, tutti i musei e tutti i siti archeologici. Non è necessario vedere tutto, anzi, è impossibile. Eppure non rinunciamo a visitare una città o un Paese. Vediamo qualcosa, leggiamo qualcosa, gustiamo qualcosa, ci facciamo un'idea. E allo stesso tempo siamo immersi nel presente di quella città, che è anche il nostro presente.

Se sorvolassimo quella città, potremmo vedere con un solo colpo d'occhio, posti sullo stesso piano orizzontale, fianco a fianco, a poca distanza l'uno dall'altro, giacere i resti di un anfiteatro, svettare torri e campanili, emergere tratti di mura medioevali, ampliarsi cupole di chiese, innalzarsi moderni grattacieli, dipanarsi un reticolo di binari che convergono su una stazione ferroviaria, e poi i ponti sul fiume, le massicce costruzioni dei palazzi sede dei pubblici poteri, mercatini e centri commerciali, svincoli autostradali su diversi livelli e, in lontananza, un aeroporto.

Tuttavia, ciò che è consentito all'occhio, cioè di abbracciare in un solo istante, con una sola immagine, i prodotti di secoli o millenni di attività umana, e di formattarli in una specie di cartolina, non è consentito alla mente che dà un nome alle cose viste, ma le scandisce in una successione temporale, le inquadra in una dimensione culturale, confronta e, in una parola, fa storia, cioè parola, cioè scrittura. A differenza dell'immagine che è istantanea, parola e scrittura si muovono nel tempo, consumano tempo nella produzione e nel consumo. La storia è tempo: chi non ha, o non vuole spendere tempo, rinunci alla storia. Non tutti, anzi solo pochi, sentono il bisogno di capire e sapere. Un libro che aiuta a capire è sempre per pochi.

Come rappresentare una civiltà? Tutto costituisce una civiltà, e se ha una storia millenaria, non bastano migliaia di immagini e migliaia di parole per descriverla. Eppure i popoli si sono sempre compiaciuti di descriversi, di confrontarsi con altri popoli, di scoprire somiglianze e differenze, con lo scopo di andare al cuore di ogni singola civiltà, di capirne i motivi che la fecero grande e la fecero tramontare. Militari ed economisti, diplomatici e storici dell'arte, viaggiatori e giornalisti, oltre agli storici veri e propri, si sono cimentati in questa impresa, che non ha per fine solo la conoscenza, ma anche una maggiore consapevolezza della propria identità. Ciò che tento in questo libro non è un manuale di storia della civiltà occidentale, impresa ormai impossibile, ma una visita turistica, di turismo intellettuale, dove alcune questioni sono trattate in modo approfondito, altre appe-

na accennate, altre ancora (e sono la maggioranza) trascurate del tutto; dove si parte da un punto e si finisce lontano, per poi tornare al punto a riprenderlo sotto altri aspetti e altre prospettive. Perché noi, in questa civiltà, ci viviamo e possiamo esplorarne solo qualche aspetto. Nel migliore dei casi, questo libro assomiglia a una di quelle mappe dove una segnalazione indica: "Tu sei qui".

Quanto al metodo, ricorro di nuovo all'analogia. Immaginiamo di trovarci in un museo ferroviario e di fermarci di fronte a una grossa locomotiva a vapore, tirata a lucido. Pensiamo alla storia di questo mezzo di locomozione con cui per la prima volta l'uomo nei suoi spostamenti sulla terraferma (altro discorso per la navigazione) non faceva ricorso all'energia propria, camminando, o a quella degli animali, ma utilizzava risorse materiali (legna o carbone) per produrre energia termica, che trasformava in moto con opportuni accorgimenti tecnici e in applicazione di conoscenze scientifiche nel frattempo accumulate sugli effetti della temperatura sui corpi (trasformazione dell'acqua in vapore e comprimibilità delle sostanze gassose).

Viene spontaneo considerare gli sviluppi ulteriori del trasporto ferroviario: dalla trazione elettrica fino ad arrivare ai treni ad alta velocità e a quelli che utilizzano la forza magnetica e viaggiano sollevati da terra. In poco tempo facciamo scorrere due secoli di storia, ma possiamo estendere la nostra riflessione a che cosa ha significato la ferrovia per i commerci, per lo spostamento e la mescolanza delle popolazioni, per la guerra.

Possiamo così "deviare" verso la strategia della Germania, che nella seconda metà del XIX secolo costruì la propria rete ferroviaria disegnanola in modo da facilitare il trasporto rapido di truppe verso i propri confini in caso di guerra sui diversi fronti; o della Russia, che ideò un sistema di linee convergenti su Mosca per assicurare il controllo sui vasti territori circostanti e limitare i loro contatti diretti, poi costruì la Transiberiana per facilitare il popolamento dei vasti domini asiatici con terminale a Vladivostok, sull'Oceano Pacifico. Possiamo pensare anche all'Italia, che quando decise di unire per ferrovia la nuova capitale, Roma, con Torino, dovette superare la preoccupazione dello stato maggiore dell'esercito: la linea, infatti, costeggiando il mar Tirreno e il mar Ligure, sarebbe stata esposta a eventuali bombardamenti dal mare da parte della flotta francese (a quell'epoca le relazioni tra Italia e Francia non erano buone).

Da un'innovazione tecnologica siamo così passati all'economia, all'industria, alla politica militare e a quella internazionale dell'800.

Viene in mente l'impegno profuso negli Stati Uniti per unire, grazie alla ferrovia, la costa atlantica dell'Est e quella pacifica dell'Ovest: la fine delle carovane, le guerre indiane. Non basta. Sempre osservando quella lucente locomotiva, passiamo a immaginare l'*Orient Express*<sup>1</sup>, quel treno straordinario che univa Parigi a Istanbul attraversando mezza Europa, con i suoi scompartimenti di lusso, velluto e ottone, il suo vagone ristorante, il pubblico particolare dei viaggiatori, le storie e gli intrighi veri che vi si svolgevano e quelli inventati da Agatha Christie (1890-1976)<sup>2</sup> con le loro trasposizioni cinematografiche.

Ecco il cinema, un'altra grande invenzione che ha rivoluzionato la vita: scorrono le immagini del muto, del sonoro, del bianco e nero, del colore, degli attori, dei registi, di Hollywood, delle notti degli Oscar. Dal cinema alla televisione, a Internet, ai telefonini, all'iPod, all'iPhone. Cambia la comunicazione; cambia il nostro modo di esprimerci, il ruolo della stampa, del libro, del giornale; cambia il senso del tempo.

Partendo dall'osservazione di una locomotiva, i pensieri sono andati in tante direzioni. Perché in ogni cosa sono contenute tutte le cose: nel microcosmo c'è il macrocosmo. Naturalmente possiamo anche fare il percorso inverso e dalla locomotiva risalire fino all'invenzione della ruota, che subito ci rimanda alla circonferenza, alla geometria, al  $\pi$  e ai numeri irrazionali, ma anche alla sezione aurea, e da questa ai concetti di proporzione e armonia, e quindi all'arte greca, ma anche alle piramidi egizie, alle meraviglie di Babilonia, ai templi maya... Di sicuro anche la locomotiva è un'opera d'arte.

Ecco il metodo che ho seguito: partendo da alcuni fatti collocati nel tempo e nello spazio, ho sviluppato i collegamenti e le ramificazioni che mi sono sembrati più stimolanti, cercando di non perdere il filo

<sup>1</sup> "Orient Express" è il nome che fu dato a un treno passeggeri che fu messo in servizio dalla Compagnie Internazionale des Wagons-Lits e collegava Parigi a Istanbul. Iniziato nel 1883, il servizio si interruppe per le due guerre mondiali e cessò definitivamente nel 1977 a causa della concorrenza del trasporto aereo. Attualmente è un servizio quotidiano tra Parigi e Vienna. La sua epoca d'oro fu quella degli Anni Trenta: l'Orient Express divenne famoso per il suo comfort e lusso, in particolare le carrozze notturne con servizio permanente e le carrozze ristorante note per la loro raffinata cucina. A servirsene, anche a scopo di piacere e turismo, per i paesi che attraversava, erano soprattutto reali, nobili, diplomatici, uomini d'affari e ricchi borghesi. Il servizio si estese a Londra con carrozze letto che, attraverso la Manica, giungevano a Calais e quindi a Parigi.

<sup>2</sup> Il vero nome della celebre scrittrice inglese di romanzi "gialli" era Agatha Mary Clarissa Miller, Lady Mallowan. Qui si fa riferimento al romanzo *Assassinio sull'Orient Express* del 1934, dal quale è stato tratto nel 1974 un film con lo stesso titolo.

logico dei caratteri fondamentali della nostra civiltà occidentale. Un metodo aperto, che lascia libero il lettore di fare altri percorsi, secondo la sua cultura e i suoi interessi.

## 2. Che cos'è Occidente?

Il termine "Occidente" ha subito nel corso del tempo profondi mutamenti di significato. Oggi designa l'Europa, Israele, il continente americano, l'Australia, la Nuova Zelanda e, secondo alcuni, anche il Giappone e altri paesi asiatici: le caratteristiche comuni a questi Paesi sono, dopo il crollo del sistema comunista nell'Europa dell'Est e in Russia, la democrazia pluralista (dove, per le cariche pubbliche, competono liberamente più candidati e partiti), lo Stato di diritto (che riconosce, almeno teoricamente, una serie di libertà fondamentali per gli individui e ai gruppi liberamente costituiti), e l'economia di mercato (cioè il sistema economico fondato sul diritto di proprietà privata). Fino al 1989-91, quando è crollato il comunismo, il termine "Occidente", oppure "Ovest", aveva un significato prevalentemente politico e ideologico e designava l'alleanza politico-economico-militare guidata degli Stati Uniti, e includeva i paesi sotto l'egemonia di alcuni degli Stati dell'alleanza, come le colonie anche dopo che avevano ottenuto l'indipendenza.

Esiste anche la categoria dei paesi cosiddetti filoccidentali, ma si tratta di una classificazione valida nel campo della politica internazionale con cui si designano quei Paesi che sostengono, almeno nelle linee essenziali, la politica estera degli Stati Uniti. Ne fanno parte, per esempio, l'Arabia Saudita, l'Egitto e il Pakistan.

C'è molta artificiosità in queste definizioni: è ben vero che il Giappone, la Corea del Sud o Taiwan condividono con l'Occidente molte strutture politiche ed economiche (sistema democratico ed economia di mercato), ma il loro patrimonio culturale è profondamente diverso. Allora si potrebbe dire che anche la Cina, con il suo sviluppo economico "all'occidentale" degli ultimi due decenni, sia entrata a far parte dell'Occidente, ma sarebbe una forzatura. I Paesi dell'Europa e gli Stati Uniti, ma questo vale, anche se è meno esplicitamente affermato, per l'America Latina, riconoscono di avere un legame diretto con la democrazia della Grecia antica, con l'ebraismo, il cristianesimo e l'illuminismo, ma questo legame ereditario non è condiviso da altri paesi e popoli che pure sono aggregati all'idea di Occidente, come è il caso del Giappone.

Procedendo a ritroso nel tempo, l'Europa occidentale percepì in modo più preciso la propria identità a partire dalla scoperta del Nuovo Mondo: non si riconobbe più come l'estremo limite occidentale della Terra, ma come una terra di mezzo che si proiettava verso nuovi spazi. Ma anche prima, e per circa 2000 anni, si era sentita distinta e diversa dall'Oriente, con cui pure aveva intensi rapporti. E senza dimenticare che l'Oriente, grazie alle conquiste arabe, era penetrato in territorio europeo, in Spagna e in Francia.

La prima cesura, tuttavia, risale alla fine dell'unità dell'Impero Romano quando, con la morte dell'imperatore Teodosio nel 395 d.C., fu resa definitiva la divisione dell'impero stesso: l'Impero Romano d'Occidente andò al figlio Onorio e l'Impero Romano d'Oriente (o bizantino, dal nome della capitale Bisanzio/Costantinopoli) andò al figlio maggiore Arcadio. Il primo si esaurì nel 476 sotto i colpi delle invasioni dei popoli cosiddetti "barbarici" e si rigenerò, a partire dall'800, come Sacro Romano Impero (o impero carolingio perché il primo imperatore fu Carlo Magno), che durò formalmente fino al 1806, quando l'imperatore dei francesi Napoleone I obbligò l'ultimo detentore del titolo, Francesco II d'Asburgo, a scioglierlo e a diventare semplicemente imperatore d'Austria. L'impero bizantino, che aveva sempre rivendicato di essere l'erede dell'intero impero romano, durò fino al 1453, quando Costantinopoli fu conquistata dai turchi ottomani, che estesero i loro domini anche sull'Europa balcanica.

Tradizionalmente si fa risalire l'idea di Occidente dal punto di vista dell'eredità culturale in ampio significato, all'eredità di Roma e della Grecia con il contributo dei popoli germanici e, per quanto riguarda la religione, al giudaismo e al cristianesimo. Ma queste radici sono forse troppo limitate perché – soprattutto grazie alle scoperte degli ultimi due secoli – i collegamenti e i rapporti culturali, politici ed economici della Grecia, e in parte anche di Roma, con l'antico Vicino Oriente, Egitto incluso, hanno mostrato una continuità nei principi costitutivi di una stessa civiltà, che si può fare risalire ai sumeri, 4000 anni prima di Cristo. Non solo: in queste civiltà che consideriamo antiche, rispetto a quelle greca e romana, che consideriamo classiche, si ritrovano strutture politiche, religiose, giuridiche, culturali, scientifiche, amministrative, economiche che, pur attraverso successive modificazioni, scambi, integrazioni, sono arrivate fino a noi. Per questo ho deciso di accomunare nel concetto di Occidente trattato in questo libro i 6000 anni di storia che partono dai su-

meri, cercando di mettere in evidenza proprio gli aspetti di continuità, senza trascurare i cambiamenti più significativi.

Sono passati circa novant'anni dall'apparizione del libro *Il tramonto dell'Occidente*, che il filosofo e storico tedesco Oswald Spengler (1880-1936) pubblicò tra il 1918 e il 1922<sup>3</sup>. La prima edizione fu pubblicata nel dicembre 1917, quando la prima guerra mondiale durava da quasi tre anni e mezzo e sarebbe proseguita ancora per quasi un anno. Una guerra scoppiata all'improvviso, quasi casualmente, sicuramente fratricida, costata milioni di soldati morti nelle trincee, soldati provenienti in massima parte da tutti i principali paesi europei. Erede di una tradizione culturale che risaliva a Goethe<sup>4</sup> e fortemente influenzato da Nietzsche<sup>5</sup>, Spengler si propose in quest'opera di scoprire e descrivere le leggi dell'evoluzione universale delle civiltà e affermò che ciascuna di esse attraversa un ciclo naturale in tre tappe: sviluppo, massima fioritura e inevitabile decadenza. Come scrive Julius Evola nella prefazione alla sua traduzione del saggio spengleriano, "noi viviamo, secondo lo Spengler, nella fase di civilizzazione del ciclo euro-occidentale (o 'faustiano'), iniziatosi verso il 1000 d.C. Anche l'Occidente vivrà la fine del suo ciclo nelle forme che già altre civiltà avevano percorse"<sup>6</sup>. Quindi non si tratta di prevedere una fine specifica per l'Occidente: tutte le civiltà hanno lo stesso destino, come per l'individuo che conosce le fasi della giovinezza, della maturità e del declino nella vecchiaia. Ma Spengler va oltre: constatando che la civilizzazione dell'Occidente si era già estesa in pratica a tutto il resto del mondo, pronostica la crisi finale come "planetaria".

Più precisamente, Spengler descrive quelli che, a suo giudizio, sono i sintomi del decadimento dell'Occidente: "Dopo che la civiltà tecnica, il regno della macchina e dei tecnici ha trionfato su tutto il resto, su di questo saranno le potenze della finanza e del capitale a dominare (essenzialmente nel segno della democrazia), e alla fine si accenderà una lotta a morte fra i signori del denaro e gli *individui cesarei*, identica alla lotta fra economia e pura politica. Gli individui cesarei spezziranno la tirannia dell'oro e instaureranno l'epoca della politica assoluta". Prosegue Evola: "Qui s'incontra una curiosa,

<sup>3</sup> Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957.

<sup>4</sup> Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), massimo poeta, scrittore e drammaturgo tedesco, la cui opera più celebre è *Faust*.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900), filosofo tedesco.

<sup>6</sup> Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 14.



**L'impero romano da Costantino alla vigilia delle invasioni barbariche (306-401)**

L'organizzazione politico-amministrativa nel IV secolo  
 Prefetture (dal 337 al 396)

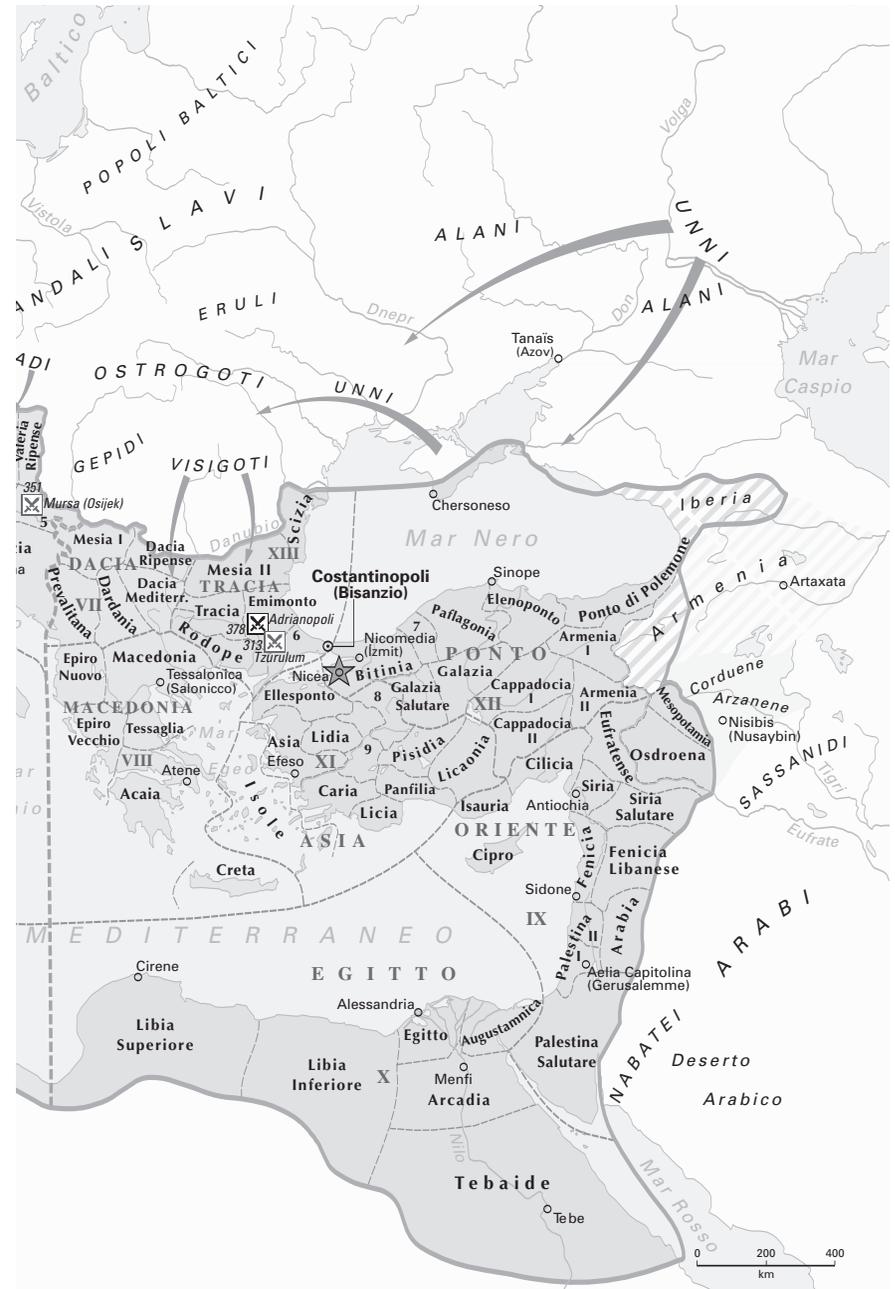
- Oriente
- Italia-Africa-Illirico
- Gallie
- Territori ceduti ai Sassanidi nel 363
- Spartizione romano-sassanide dell'Armenia
- ASIA** Diocesi
- Cipro** Province
- 397 Principali guerre civili o data
- L'Impero alla morte di Teodosio (395)
- Divisione dell'Impero tra Arcadio (Oriente) e Onorio (Occidente) nel 396

**L'impero e i barbari nel IV secolo**

- 378 Principali battaglie contro i barbari e data
- UNNI** Invasioni e incursioni barbariche

**L'impero e il cristianesimo nel IV secolo**

- Editto di Milano (313)
- Concilio di Nicea (325)



contraddittoria interferenza di motivi: perché a tal punto secondo lo Spengler risorgerebbero anche, miracolisticamente, valori etici, di razza e di tradizione, valori che non si sa come possono essere sopravvissuti alle distruzioni che caratterizzano tutta la fase di civilizzazione<sup>7</sup>.

Non posso qui entrare nel dettaglio di un'esposizione che si ramifica per oltre 1500 fitte pagine, alcune di grande suggestione intellettuale, altre fondate su dati che oggi appaiono incompleti o smentiti, ma il punto è che la prospettiva spengleriana si affaccia su forme di totalitarismo che, cacciando la potenza dell'oro (mito faustiano), sarebbero in grado grazie a particolari "grandi individui" di ripristinare i valori tradizionali di ordine e di responsabilità.

Quando apparve, anche sotto l'effetto della grande guerra mondiale e la sua conclusione, il libro di Spengler ottenne un enorme successo di pubblico. Che cosa avrebbe scritto se avesse potuto vivere anche l'esperienza della seconda guerra mondiale e assistere a quel "successo" della tecnica che fu la bomba atomica? Un'invenzione, tuttavia, che ha risparmiato al mondo (almeno finora) una nuova, globale e forse definitiva tragedia. Non mi pronuncio con un giudizio sull'opera, il cui solo titolo è divenuto un luogo comune, ma possiamo accettare senza discutere che l'Occidente si riduca alla tecnica? Il suo vestito lo è, ma la sua lunga storia forse lascia sopravvivere qualche speranza. Se si parte da una visione eurocentrica, e se si parte dall'assunto che Europa e Occidente coincidono, è difficile sottrarsi all'idea di un tramonto: alla fine del XIX secolo pochi Paesi europei dominavano gran parte del mondo, ma probabilmente la fine del dominio politico-coloniale diretto non è l'unico criterio di giudizio, e forse una classifica in base al solo PIL (prodotto interno lordo) non fornisce tutti gli elementi per valutare il peso di un Paese o di un gruppo di Paesi.

Quando, all'inizio degli anni '90, crollò il comunismo, che aveva cercato di realizzare un progetto alternativo a tutto ciò che fino ad allora era stato sperimentato in tema di organizzazione politica e sociale, il politologo americano Francis Fukuyama (1952-), docente di economia politica internazionale, pubblicò (1992) un saggio intitolato *La fine della storia e l'ultimo uomo*, che riscosse grande risonanza. In esso sosteneva che la storia mondiale costituisce un processo evolutivo unico che ha toccato il suo culmine alla fine del XX seco-

lo con l'epilogo dell'ultimo esperimento totalitario, quello del comunismo, dopo che la seconda guerra mondiale aveva eliminato dalla contesa il fascismo. Non restava pertanto che il liberalismo politico ed economico. Per Fukuyama, la caduta del muro di Berlino (9 ottobre 1989), che annunciava anche simbolicamente la fine dell'impero sovietico, costituiva la premessa per il raggiungimento del traguardo comune delle società occidentali, ovvero lo Stato liberale e democratico, fondato sul riconoscimento dei diritti dell'uomo, oltre il quale non si poteva più andare: da qui, la "fine della storia" considerata come tensione verso la libertà degli individui. Anzi, sarebbero proprio i principi del liberalismo a dettare le leggi dell'evoluzione della società e, quando le libertà sono compresse dallo Stato, si sviluppa una resistenza che alla fine travolge qualsiasi sistema totalitario.

Una visione ottimistica, dunque, sicuramente influenzata dal repentino e inaspettato, oltre che incruento, crollo del comunismo. Una vittoria dell'Occidente. Ma proprio su questo punto, pochi anni dopo, nel 1999, pubblicando *La grande distruzione*, Fukuyama ha modificato questo ottimismo e proprio riguardo al futuro dell'Occidente.

Concentrando l'attenzione sui cambiamenti sociali indotti dalle nuove tecnologie mediatiche, e in particolare dallo sviluppo della comunicazione telematica, il politologo afferma che gli Stati industrializzati, avendo raggiunto il massimo sviluppo economico, si stanno avviando a costruire un nuovo tipo di società fondata sull'informazione telematica e sui mezzi di comunicazione. Ma questo cambiamento fa emergere alcuni aspetti negativi: la diminuzione del peso culturale occidentale, il deterioramento morale indotto da uno sfrenato individualismo, l'indebolimento dell'istituzione familiare e la correlata diminuzione delle nascite, l'aumento della criminalità, l'aumento della disoccupazione dovuto alla chiusura di molte fabbriche e alla loro delocalizzazione in altri Paesi che presentano condizioni più convenienti (per esempio, salari più bassi).

Si può ammettere che le cronache degli ultimi anni abbiano dato ragione a Fukuyama, che tuttavia scorge segnali positivi, affidati allo sviluppo di quello che definisce "capitale sociale", cioè l'insieme delle norme di comportamento condivise dalla maggioranza degli appartenenti a un gruppo sociale e che consentono una cooperazione effettiva e una grande capacità di autogestione che a sua volta rende meno necessaria l'azione dello Stato. Secondo Fukuyama il passag-

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 18.

gio dall'era industriale, protrattasi per gran parte del XX secolo, all'era postindustriale (o era dell'informazione), che caratterizza l'ultimo scorcio del XX secolo e l'inizio del XXI, altro non è che la manifestazione della riorganizzazione dell'ordine sociale su altri valori, poiché l'essere umano, naturalmente socievole, rifugge dall'anarchia, sostituisce un nuovo ordine a quello che tramonta e all'irrazionalità emergente impone di nuovo la razionalità. È appena il caso di notare che questa idea di *ordine*, che sconfigge la *disordine*, era a fondamento del sistema politico dell'antico Egitto, dove spettava al faraone celebrare i riti che assicuravano l'ordinato sviluppo della vita. Il prolifico Fukuyama non si è fermato qui e nel 2002 ha pubblicato un nuovo saggio, intitolato *Il nostro futuro postumano*. La sua attenzione questa volta si è concentrata sulle ricerche biogenetiche ed eugenetiche, che potrebbero portare a una radicale e permanente mutazione della natura umana intervenendo sui geni; tutto ciò non rimarrebbe senza conseguenze sulla democrazia liberale, poiché metterebbe a rischio il suo principio fondamentale, quello dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani. A parte gli effetti sul prolungamento della vita e il conseguente aumento della percentuale di anziani, con le sue ricadute sull'economia, Fukuyama paventa la diffusione di pratiche di discriminazione embrionale, attraverso selezioni di tipo sessuale o genetico: in pratica, la nascita di un nuovo razzismo a scopi eugenetici<sup>8</sup>. Una visione futuristica, in una società burocratiz-

<sup>8</sup> L'*eugenetica* (dal greco che significa "buona nascita") è quella disciplina che mira al perfezionamento della specie umana attraverso lo studio, la selezione e la promozione dei caratteri fisici e mentali ritenuti positivi (*eugenetica positiva*) e la rimozione di quelli negativi (*eugenetica negativa*). Il primo ad affrontare questo tema fu Platone nel *Politico* (458 ss.). Nel Rinascimento, Tommaso Campanella nella sua utopica *Città del Sole* sostenne la necessità di preordinare i matrimoni e controllare la vita sociale degli abitanti. Nei secoli XVIII e XIX, gli studiosi di frenologia sostennero di potere individuare, dalla forma del cranio, le tendenze psicologiche delle persone, e in particolare quelle relative alla criminalità e alle diverse forme di devianza sociale. Partendo dalla teoria evuzionistica darwiniana, Herbert Spencer ne applicò i principi alle scienze sociali, sostenendo la necessità delle differenze sociali per assecondare il naturale processo di selezione dei più adatti e giustificarne la supremazia sui meno adatti. Francis Galton, cugino di Charles Darwin, propugnò l'intervento delle pubbliche istituzioni al fine di favorire interventi selettivi per i più adatti. In Inghilterra, grazie alla Massoneria di Rito scozzese, e negli Stati Uniti, grazie all'impegno della Fondazione Rockefeller, le teorie eugenetiche ebbero molto successo tanto che a Londra, nel 1912, si tenne il primo Congresso internazionale di eugenetica. Ma fu soprattutto nella Germania nazista che queste idee si diffusero e portarono ad applicazioni concrete su vasta scala. La sterilizzazione, principale forma di eugenetica negativa, fu adottata nella legislazione di diversi Stati a partire dalla fine del XIX secolo e in particolare nel corso degli anni Trenta del XX secolo: Stati Uniti, Svezia, Finlandia, Norvegia, Danimarca, Canada, Svizzera e, naturalmente in Germania dove fu applicata a circa 400 mila individui. Nonostante le leggi "in difesa della razza", il Fascismo italiano non adottò leggi di questo tipo.

zata e totalitaria, dell'applicazione dell'eugenetica positiva era stata anticipata dallo scrittore Aldous Huxley (1894-1963) nei suoi romanzi *Il mondo nuovo* (1932) e *Ritorno al mondo nuovo* (1958)<sup>9</sup> che consiglio di leggere.

Indubbiamente Fukuyama si è lasciato influenzare da questi precedenti sull'eugenetica per formulare i suoi timori riguardo alle conseguenze di un'applicazione incontrollata (o controllata da pochi) della ricerca scientifica a fini di potere, che potrebbero annullare il "successo" storico dell'Occidente: la vittoria dello Stato di diritto, della democrazia pluralista e dell'economia di mercato. Se Spengler non immaginava questi sviluppi, la sua ipotesi della conquista del potere da parte del "puro principio politico", nel nuovo contesto potrebbe avvalersi non tanto della forza delle armi (potere militare) o dell'oro (potere economico), ma della forza della scienza. Questa ipotesi era già stata anticipata e descritta dal filosofo e uomo politico inglese Francis Bacon (1561-1626) nella *Nuova Atlantide* (pubblicata postuma nel 1627, ma la cui prima stesura risale probabilmente al 1614-1617, mentre egli svolgeva l'ufficio di *attorney general*, cioè procuratore generale della Corona).

Attualmente ci troviamo nel pieno della rivoluzione informatica e comunicazionale (era dell'informazione), della globalizzazione economica, che abbatte le frontiere degli Stati e riduce il loro potere, delle spinte autogestionali da parte dei gruppi (per esempio, sotto forma di federalismo ma anche di economia no-profit), delle continue scoperte e applicazioni dell'ingegneria genetica. Intanto il potere fa meno affidamento sulla forza delle armi e si concentra sul controllo delle fonti di energia (petrolio, gas naturale, materie prime) e delle vie attraverso cui queste fluiscono dai luoghi di produzione a quelli di consumo (oleodotti, gasdotti, grandi linee per il trasporto dell'energia elettrica, eventualmente prodotta in centrali nucleari), nonché sul potere finanziario (spostamento di ingenti capitali da un mercato finanziario all'altro, investimenti colossali in ricerca e capacità produttive, acquisizioni e fusioni di banche e industrie) e sul potere mediatico (concentrazioni proprietarie e conseguente riduzione del pluralismo informativo).

Certe previsioni di Spengler e certe constatazioni di Fukuyama (per esempio, sull'aumento della criminalità e il parallelo aumento della

<sup>9</sup> Aldous Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2000<sup>13</sup>.

domanda di sicurezza, che per un verso s'indirizza ai poteri pubblici, e quindi allo Stato, e per altro verso cerca soluzioni autogestite a livello di comunità locali) sono diventate cronaca quotidiana. E non mancano i riflessi sul piano politico-istituzionale con i dubbi sul sistema democratico occidentale: si può esportare in culture con radici profondamente diverse? Dove è radicato da decenni o secoli, funziona ancora bene e i cittadini sono soddisfatti del meccanismo elettorale-rappresentativo? È in grado di accogliere e gestire le novità che vengono dalla scienza, le sfide dell'economia, le conseguenze psicologiche e sui conti pubblici che emergono dai cambiamenti demografici o dalla riduzione della sovranità nazionale, per cui i cittadini si attendono dai poteri pubblici interventi e decisioni che questi non sono più in grado di prendere? La prospettiva che entro 20-30 anni, o al più tardi nel 2050, il Paese-cardine dell'Occidente, gli Stati Uniti, saranno superati dalla Cina, con la sua storia più che trimillennaria, con una cultura dalle radici profondissime e diverse da quelle occidentali, affiancata da un altro Paese-continente, l'India, anch'essa portatrice di una cultura originale e profonda, è una prospettiva inquietante che fa pensare a un secondo (e definitivo?) tramonto dell'Occidente.

Per tentare una risposta a questa domanda, ho spinto più a fondo le "radici dell'Occidente", come ho sopra indicato. Di quanto dirò, anticipatamente mi giustifico con le parole che Spengler scrisse nella prefazione all'edizione definitiva:

“Un pensatore è un uomo chiamato a esprimere simbolicamente il suo tempo mediante il suo potere di visione. A lui non è dato di scegliere. Egli pensa come deve pensare e, in ultima analisi, il vero per lui è ciò che come immagine del mondo scopre in sé medesimo. È lui stesso, il suo essere espresso in parole, il senso della sua personalità sotto forma di dottrina, invariabile per la sua vita perché identica a questa stessa vita. Solo questo elemento simbolico, ricettacolo ed espressione di umana storia, ha carattere di necessità. Ciò che ne può derivare come puro lavoro filosofico erudito è accessorio e va semplicemente ad accrescere il fondo di una letteratura specialistica”<sup>10</sup>.

Ciò basta come introduzione a questo volume.

<sup>10</sup> Oswald Spengler, *op. cit.*, p. 26.

## IL VICINO ORIENTE

### 1. Civiltà occidentale: trascendenza, territorio e scrittura

La civiltà occidentale si regge su tre pilastri: trascendenza, territorio e scrittura. Da circa mezzo secolo questi pilastri hanno cominciato a sgretolarsi. Le idee, le istituzioni, le forme di vita, elaborate in circa 6000 anni con il contributo di popoli diversi, vacillano sotto la spinta di tre forze: la secolarizzazione biologica, che tende a eliminare la trascendenza; la globalizzazione economica, che tende ad annullare i confini territoriali; e la comunicazione fondata sul computer, che afferma una logica orizzontale, o relazionale, al posto di quella verticale, o causale.

Il cambiamento è forte e profondo, il vecchio e il nuovo si confondono e si fondono, come le acque di un fiume quando incontrano il mare. L'età neolitica<sup>11</sup>, e più precisamente la sua parte finale, detta eneolitica o calcolitica<sup>12</sup>, cioè il periodo che inizia con la lavorazione dei metalli nel VI-V millennio a.C., prosegue con il passaggio alla vita sedentaria e la fondazione di città e culmina con l'invenzione della scrittura in una piccola regione della Terra, nel Vicino Oriente, detta per la sua forma Mezzaluna Fertile, 6000 anni fa.

La civiltà occidentale viene fatta discendere dall'incontro tra la civiltà greco-romana e la religione ebraico-cristiana, con l'aggiunta del contributo delle popolazioni germaniche e di quelle arabo-islamiche.

Non si deve però dimenticare che prima gli ebrei e poi i greci vissero a stretto contatto con civiltà molto più antiche, quelle sorte in Me-

<sup>11</sup> L'età *neolitica* è l'ultimo periodo dell'età della pietra antica o età *paleolitica* (dal greco *paleos*, antico, e *litos*, pietra). Il termine *neolitico* è composto dalle due parole greche *neo* (nuova) e *litos* (pietra) e si riferisce in particolar modo alla scoperta dell'uso dell'argilla e all'invenzione della ceramica.

<sup>12</sup> Si dice età *eneolitica* dal latino *aes* che significa rame oppure calcolitica dal greco *calchos* che pure significa rame, il primo metallo a essere stato fuso e lavorato nel Vicino Oriente e nei Balcani.

sopotamia e in Egitto, da cui ricavarono contributi originali. È perciò in queste prime civiltà che bisogna volgere lo sguardo per scoprire le radici dell'Occidente.

L'epoca iniziata con la *rivoluzione neolitica*, fondata sulla “invenzione” dell'agricoltura e sul passaggio di alcuni gruppi umani alla vita sedentaria, quindi sulla priorità data alla terra e al suo possesso attraverso la delimitazione dei *territori* su cui si esercita una autorità e vive un popolo unito da una lingua parlata e poi scritta, volge al tramonto.

A farla tramontare è la spinta dapprima dalla *rivoluzione industriale*, poi dalla *rivoluzione informatica*, strettamente connessa a quella particolare rivoluzione economica che è la *globalizzazione*. Queste trasformazioni socioeconomiche a loro volta producono una *rivoluzione istituzionale*, modificando radicalmente la struttura complessa della civiltà occidentale, cioè lo Stato, e il suo strumento, il *diritto*. La confluenza, in un arco di tempo molto ristretto, di queste rivoluzioni imprime una svolta radicale alla storia dell'umanità quale è stata sperimentata e conosciuta finora. Siamo nel mezzo di un secondo “diluvio universale”, questa volta provocato dall'uomo e non dal castigo divino.

Quale futuro dell'umanità ne verrà fuori, non è dato sapere: scenari di lucente razionalità e benessere si confrontano con foschi timori di desolazione e distruzione. Occorre fare il punto, pensare con uno sguardo d'insieme la civiltà occidentale per capire che cosa potrebbe o dovrebbe sopravvivere e che cosa potrà o dovrà essere innovata perché essa continui.

## 2. La sedentarizzazione

La civiltà occidentale ha pressappoco 6000 anni. È nata in una regione relativamente piccola, la Mezzaluna Fertile, quella specie di ferro di cavallo allargato il cui ramo occidentale è costituito dalla valle del Nilo e il ramo orientale dalla terra fra il Tigri e l'Eufrate, uniti superiormente da un arco che comprende i territori della Palestina, del Libano, della Siria e dell'Anatolia. Questa civiltà nasce grazie allo sviluppo parallelo di due fenomeni: la formazione di ampi insediamenti stabili (le città) e l'invenzione della scrittura in una cornice statuale (inizialmente: città-Stato). Ciò avvenne per la prima volta in una piccola area, di circa 20.000 km<sup>2</sup>, meno estesa della Lombardia, situata nella zona meridionale dell'attuale Iraq, deno-

minata Sumer, dal nome dei sumeri<sup>13</sup>, un popolo dalle oscure origini (sia per l'etnia, sia per il luogo di provenienza), che definiva se stesso come “uomini dalle teste nere”. Stando ai risultati delle scoperte archeologiche, fu qui che questi due fenomeni si produssero nello stesso tempo per la prima volta, anche se qualche città era già sorta più a nord, nell'Anatolia, l'odierna Turchia. Poche centinaia di anni più tardi il modello sumero, “città più scrittura”, è reperibile nel delta e lungo la valle del Nilo, dove però evolve rapidamente verso il modello di grande Stato accentrato con l'unificazione dei due regni dell'Alto e Basso Egitto. In meno di un millennio, tutta la più vasta regione che chiamiamo Vicino Oriente si popolò rapidamente di città, legate tra loro non solo da commerci, ma da forti reciproche influenze culturali e soprattutto dall'adozione della scrittura<sup>14</sup>.

La diffusione dell'agricoltura costituì la premessa alla civiltà storica, sebbene tecniche di coltivazione di alcune piante si fossero già diffuse anche altrove da almeno 5-6000 anni. Si trattava di tecniche di un'agricoltura erratica, seminomade, praticata da gruppi più o meno numerosi che disboscavano con il fuoco un terreno, lo sfruttavano e, dopo averlo esaurito, lo abbandonavano e spostavano i loro insediamenti. La differenza fu il passaggio all'agricoltura stanziale, che trasformò gli insediamenti itineranti in strutture urbane permanenti; ciò modificò l'idea di territorio, associandolo in modo permanente a un gruppo sociale, che viveva in città e si considerava in certo modo *sovrano* sulla campagna circostante da cui traeva le risorse nutritive indispensabili. La stanzialità divise una terra su cui tutti i gruppi umani potevano muoversi liberamente in singoli *territori* intorno alle città che li controllavano, cioè esercitavano su di essi un'autorità che escludeva gli altri gruppi, anche se dello stesso gruppo etnico e parlanti la stessa lingua. Con la città/territorio, cioè con la vita urbana e il suo prolungamento in uno spazio ritenuto necessario e difeso, nacquero il concetto di “sovranità” e la “politica” (dal greco *politeia*, condizione di cittadinanza) come nuovo modo di vivere in comune e di elaborare le idee e le istituzioni atte a garantire sicurezza

<sup>13</sup> Sui sumeri si possono leggere due libri un po' datati: Averardo Chierici, *I sumeri*, Rusconi, Milano 1980; Helmut Uhlig, *I sumeri*, Garzanti, Milano 1982; e due più recenti: Giovanni Pettinato, *I sumeri*, Rusconi, Milano 1992; Pietro Mander, *I sumeri*, Carocci, Roma 2007.

<sup>14</sup> Sul Vicino Oriente in generale: Hans J. Nissen, *Protostoria del Vicino Oriente*, Laterza, Bari 1990; Jean-Claude Margueron, *La Mesopotamia*, Laterza, Bari 1993; Mario Liverani, *Antico Oriente*, Laterza, Bari 1991.

e sopravvivenza. Al di fuori dei territori agricoli e pastorali posti sotto il controllo delle città restava il vasto mondo dove si muovevano i gruppi nomadi, degli allevatori di bestiame che spostavano le loro tende seguendo le mandrie alla ricerca di pascoli, o degli agricoltori ancora non stanziali.

Quella grande distinzione che circa tre millenni più tardi fecero i greci contrapponendo sé stessi – gli elleni – ai barbari, aveva un precedente: la distinzione tra i popoli che avevano adottato la vita sedentaria nelle città circondate da un territorio da esse controllato e i nomadi che scorrazzavano oltre quei confini, ma spesso la oltrepassavano sia per commerciare, sia per fare razzie. È probabile che le prime guerre siano scoppiate proprio tra i sedentari, che difendevano il loro territorio e munivano di mura le proprie città, e i nomadi, solo in seguito scoppiarono anche le guerre tra le città per questioni commerciali ed egemoniche. In genere, ad aprire le ostilità erano i popoli o i gruppi con un livello di vita meno organizzato.

Tenendo ben fermo che la sedentarizzazione (la fondazione di città che traevano sussistenza dal territorio circostante) cominciò a manifestarsi circa 5000 anni dopo la scoperta delle prime tecniche agricole, è abbastanza facile ricostruire la complessità sociale che essa implicava: divisione delle funzioni sociali e conseguente sviluppo di gerarchie economiche, culturali e politiche. Infatti un gruppo nomade di allevatori o di agricoltori itineranti concentrava di volta in volta tutte le sue energie nell'attività dominante: lo spostamento del bestiame, il disboscamento, la semina e raccolta. Più che gruppi sociali articolati erano clan, soprattutto per quanto riguarda i nomadi pastori, uniti da legami familiari in cui sicuramente predominava la figura del capo clan o patriarca, assistito dagli anziani nelle poche ed essenziali decisioni da prendere. Occasionalmente vari clan potevano confluire e decidere di migrare insieme in una direzione, ma poi le decisioni particolari restavano nell'ambito di ciascun clan.

Nelle città cambia tutto, a partire dal numero: da poche decine o centinaia di persone si passa a migliaia o anche a decine di migliaia di persone. Le funzioni si specializzano, poiché solo alcuni vanno a lavorare nei campi, altri si dedicano a pascolare il bestiame, altri lavorano a costruire case (e poi templi e palazzi), altri esercitano i più diversi mestieri. Soprattutto vivere in uno spazio comune dà la consapevolezza della necessità di decisioni che valgano per tutti, cioè decisioni *politiche*.

Il punto da mettere in evidenza è che tra sedentarizzazione, nascita delle città e organizzazione sociale complessa non sembra quasi esserci distanza temporale, poiché quasi all'improvviso ci troviamo di fronte a civiltà mature, non solo sul piano materiale, ma anche su quello intellettuale, come quelle dei sumeri, degli egizi e degli altri popoli che li seguirono rapidamente nelle forme organizzative. L'elemento di differenziazione veramente significativo tra i modi di vita dei gruppi rimasti nomadi rispetto a quelli che vivono in una città non è solo materiale: è l'invenzione della scrittura. Per il semplice fatto che la scrittura *dà un'identità durevole a un popolo*, gli fornisce un nuovo mezzo nuovo e particolarmente efficace per conservare e trasmettere la memoria del gruppo, cioè del proprio passato. Non solo, la scrittura trasforma la forza in diritto, la consuetudine e le conoscenze ancestrali in un patrimonio di sapere trasmissibile attraverso le generazioni e quindi in un potente strumento di autoidentificazione e di differenziazione rispetto a chiunque "altro". Possiamo così identificare la nascita di una civiltà e la sua definizione con la "delimitazione di un territorio per opera di un gruppo urbanizzato nel quale si applica un sistema di scrittura". Almeno per gli ultimi 6000 anni.

Gli scavi archeologici confermano in ogni città l'esistenza di "recinti sacri", sia quelli cosiddetti *templari*, cioè dei templi dedicati al dio o agli dei, sia quelli cosiddetti *palatini*, cioè dei palazzi in cui risiedevano i monarchi o comunque chi esercitava il supremo potere politico e militare. Difficilmente sarebbe sorta la nozione di recinto sacro, se la delimitazione del territorio non avesse già acquisito un particolare valore, cioè un particolare significato simbolico. I riti di fondazione delle città – valgano per tutti quelli tradizionali di Roma o di Cartagine, ma si pensi anche alla fondazione delle colonie greche come prolungamento delle città di origine – sono riti di delimitazione di un territorio, con la recitazione di formule, la fissazione sul terreno di cippi, la costruzione di templi e palazzi secondo schemi prestabiliti. In certi spazi, come la stanza interna della dimora del dio (in effigie), solo pochissimi potevano accedere e solo in particolari circostanze; altri spazi godevano di privilegi; altri infine erano accessibili a tutti, ma accadeva anche che, al calare del sole, tutti gli stranieri dovessero uscire dalla città, come agli stranieri veniva fatto talvolta l'obbligo di non entrare, di fermarsi in un luogo prestabilito, in genere per procedere agli scambi commerciali. La stessa città e il suo territorio erano considerati "proprietà del dio", e le decisioni prese

dai governanti erano presentate come manifestazione della volontà del dio della città.

### 3. L'invenzione della scrittura

L'origine della scrittura è un tema che affascina. Dal punto di vista materiale, si può immaginare che, confrontando tra loro le orme lasciate da animali diversi, fosse possibile formarsi l'idea degli animali stessi, e cioè pensare che un segno poteva rappresentare un soggetto. Le figure stilizzate di esseri umani, come pure le rappresentazioni realistiche di animali o di scene di caccia istoriate sulle pareti delle caverne 15-20.000 anni fa testimoniano la propensione umana all'elaborazione simbolica. Se ci atteniamo ai dati storici, risulta che la straordinaria invenzione della scrittura fu vissuta consapevolmente dai suoi autori, che si resero conto del salto di qualità che essa rappresentava.

Non a caso diverse tradizioni mitologiche dei popoli che usarono la scrittura spiegano la sua invenzione come un dono all'umanità di qualche dio, in genere apportatore anche degli altri fondamenti della civiltà.

Siamo noi, a distanza di millenni, ad attribuire alla scrittura l'origine della civiltà come se quella invenzione fosse il risultato di una lunga evoluzione vissuta quasi inconsapevolmente dai popoli che la produssero. Ma risale al popolo che realmente inventò la scrittura la convinzione che scrittura e civiltà siano la stessa: il popolo dei sumeri. Scrive l'archeologo Giovanni Pettinato: "All'origine della civiltà c'era, per gli antichi abitanti della Mesopotamia, la scrittura"<sup>15</sup>. E ne fornisce la prova analizzando un poema epico sumerico in cui si spiega non solo il modo, ma anche le motivazioni che resero necessaria la scrittura, non come dono degli dei, ma per volontà di Enmerkar, re della città sumerica di Uruk. Il poema è denominato *Enmerkar e il signore di Aratta*.

Siamo alla fine del IV millennio a.C. e due città, Uruk e Aratta, sono arrivate nei loro rapporti a uno stadio di tensione; per risolverla ci sono stati scambi di proposte affidate a messaggeri dell'una e dell'altra parte, veri e propri negoziati diplomatici tra città-stato. A questo punto l'anonimo autore racconta la circostanza che indusse al-

l'invenzione della scrittura quando l'inviato del re Enmerkar avrebbe dovuto riferire al re (o "signore") di Aratta un messaggio complicato:

"Il messaggero aveva la "lingua pesante", non era capace di ripeterlo:  
poiché il messaggero aveva la "lingua pesante", e non era capace di ripeterlo,  
il signore di Kullab [Uruk] impastò l'argilla e vi incise sopra le parole come in una tavoletta;  
prima nessuno aveva mai inciso parole nell'argilla.  
Ora, quando il dio sole risplendette, ciò fu manifesto;  
il signore di Kullab incise le parole come in una tavoletta, ed esse furono visibili."<sup>16</sup>

Commenta Pettinato:

"In queste poche righe lo scriba sumerico descrive con parole semplici una delle invenzioni più grandi della mente umana, l'invenzione della scrittura, il mezzo di comunicazione per eccellenza degli esseri umani, senza il quale la nostra stessa civiltà sarebbe incomprendibile. Nei versi sopra citati vengono rivelate e l'esigenza del nuovo mezzo di comunicazione e la novità dell'introduzione della scrittura: l'esigenza è data dalla delicatezza del messaggio da riferire, per cui la scrittura va preferita al messaggio orale... Lo scriba [l'autore del poema] ci informa inoltre che il primo materiale scrittoria utilizzato dall'inventore della scrittura è l'argilla, e in effetti l'argilla rimase per circa 3000 anni il materiale privilegiato della scrittura cuneiforme<sup>17</sup>, precisamente dal 3000 a.C. al 50 d.C., le date cioè in cui sono attestate le prime e le ultime tavolette scritte. L'informazione infine che la scrittura fu visibile allo splendore del sole è comprensibile soltanto agli addetti ai lavori: io ne feci l'esperienza la prima volta che presi in mano una tavoletta cuneiforme. Avevo studiato il cuneiforme all'università di Heidelberg per quattro anni, e leggevo correntemente i testi in autografia. Recatomi al British Museum di Londra per controllare gli originali, ebbi la sgradita sorpresa di non riuscire ad identificare la scritta delle tavolette, appunto perché l'occhio non era abituato a leggere le incisioni. Allora i colleghi

<sup>16</sup> Cit. da *Ibidem*, p. 39.

<sup>17</sup> Si dice *cuneiforme* perché i segni hanno la forma di un chiodo che in latino si dice *cuneus*. Si tratta infatti delle impressioni lasciate sull'argilla da uno stilo di canna con sezione triangolare allungata, cioè a forma di cuneo.

<sup>15</sup> Giovanni Pettinato, *I sumeri*, cit., p. 34.

inglesi mi spiegarono che dovevo fare arrivare la luce radente sulla tavoletta, perché solo così i segni diventavano visibili. La stessa esperienza la feci in seguito sul campo di scavo a Tell Mardikh-Ebla al momento del ritrovamento della *Biblioteca Reale* con circa 20.000 tavolette: dovendo approntare il catalogo ragionato dei documenti riportati alla luce, fui costretto a lavorare intensamente a lungo. Ebbene, nonostante io volessi leggere le tavolette già prima del sorgere del sole, doveti rinunciare a questo proposito, poiché la scrittura non era visibile al chiarore dell'alba, così come all'imbrunire, ma soltanto con la luce solare: allora le incisioni comparivano quasi dal nulla in tutto il loro splendore. Quanto quindi lo scriba ha voluto sottolineare con la menzione della luce solare è corroborato dalla nostra esperienza quotidiana: la scritta sulle tavolette è visibile e conseguentemente leggibile soltanto con una luce appropriata, una luce che riproduca nelle nostre sale-studio quella emanata dal dio Sole<sup>18</sup>.

La ricostruzione di questo straordinario momento della nascita/invenzione della scrittura e della civiltà non finisce qui. Pettinato riporta una frase idiomatica tratta dal poema: “apprendi il cuore della sua parola” e la commenta asserendo che, con essa, lo scriba sumerico introduceva il tema del rapporto tra segno espressivo e *parola* come enunciazione del pensiero:

“È indubbio, infatti, che la scrittura esiga un atteggiamento nuovo della mente umana e dei suoi organi percettivi: mentre nell'oralità è l'orecchio l'organo di percezione, ora, con la scrittura, balza in primo piano l'occhio; mentre prima c'era la possibilità del colloquio, ora l'interlocutore è solo: da qui l'invito a penetrare, scandagliandolo, il segreto del segno che però è già parola. L'impatto del nuovo mezzo di comunicazione, la scrittura, è innanzitutto di natura psicologica, e ciò non sfugge allo scriba sumerico, che è molto attento nella scelta delle parole e nella descrizione delle reazioni del sovrano di Aratta, al momento in cui riceve dal messaggero di Uruk la tavoletta scritta:

‘Il signore di Aratta, dall'araldo,  
prese la tavoletta lavorata artisticamente;  
Il signore di Aratta scrutò la tavoletta:  
– la parola detta ha forma di chiodo, la sua struttura trafigge –,  
il signore di Aratta scruta la tavoletta lavorata artisticamente.’

È indubbiamente molto poetico l'accostamento della parola incisa con la micidiale *arma-miritum*: la ‘parola detta’, appunto perché a forma di ‘chiodo’, è atta a trafiggere, quasi fosse un'arma, penetrando così nella mente dell'interlocutore. L'approccio con il nuovo mezzo di comunicazione ha qualcosa di traumatico<sup>19</sup>.

Mi fermo qui nella citazione, anche se vorrei continuare per rallentare la mente del lettore e costringerla a gustare questo momento magico della storia, ma soprattutto a rivivere l'emozione di chi per la prima volta lo raccontava come se vi avesse assistito e fosse consapevole degli effetti di questa invenzione. Lo scriba era il personaggio-chiave della civiltà nascente: era il privilegiato che sapeva scrivere e leggere, che sapeva tradurre in segni le parole e poi decodificare quei segni restituendo loro il suono, il significato, la vita. Pettinato parla di un approccio “traumatico”, cioè di una consapevolezza piena di fronte alla novità: qualcosa di analogo a ciò che poté provare Enrico Fermi (1901-1954) quando con il suo gruppo realizzò la prima reazione nucleare a catena controllata, avendo progettato e costruito il primo reattore nucleare a fissione, qualcosa di analogo alla tavoletta di argilla, da cui si sprigionò un'energia mai vista prima e dalle conseguenze traumatiche.

Stando alle attuali scoperte archeologiche, è dunque ai sumeri che va il merito di avere posto le fondamenta della civiltà occidentale nella quale ancora viviamo. E questo cominciò nella città di Uruk, approssimativamente intorno al 3000 a.C.

Tuttora irrisolto, e oggetto di appassionati dibattiti, è il perché l'essere umano sia arrivato – e per di più abbastanza tardi rispetto all'inizio delle pratiche agricole – a esprimere concetti e parole mediante segni grafici. Lascio la parola a Pettinato, che riassume i risultati degli studi sulle fasi che precedettero l'invenzione della scrittura a Uruk:

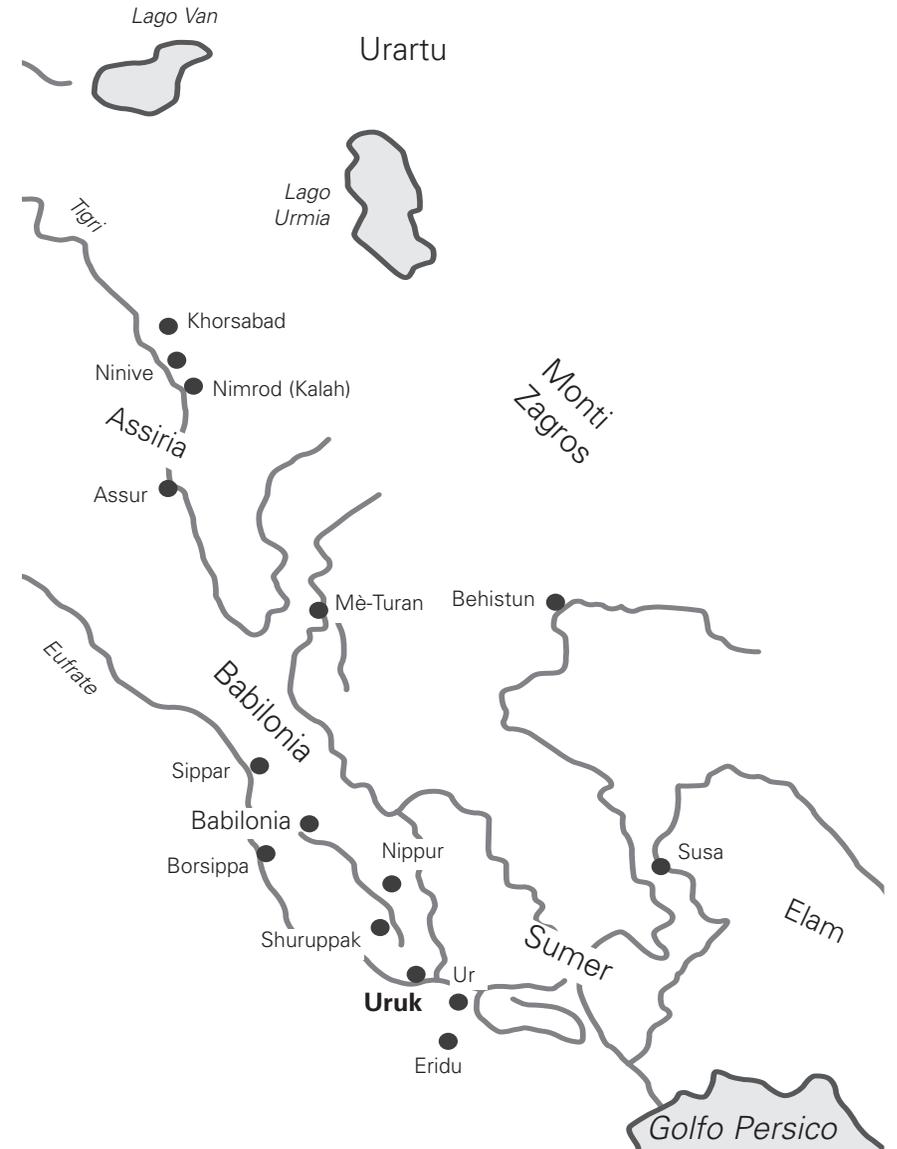
“In questa città, infatti, a causa della complessa struttura organizzativa e della sua stessa grandezza, si era avvertita già da tempo la necessità di registrare le complesse attività amministrative e contabili in una maniera tale che fosse resa possibile, in qualche modo, la verifica delle transazioni economiche. Questa necessità, avvertita in maniera impellente nel momento in cui si sviluppa la prima urbanizzazione, è per così dire legata inscindibilmente alla

<sup>18</sup> Giovanni Pettinato, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>19</sup> *Ibidem* p. 41.



**Le civiltà del Vicino Oriente e Uruk**



città stessa: è qui, infatti, che per la prima volta si vuole trasmettere, graficamente, una serie di concetti astratti assai complessi e sofisticati; è qui che si creano le prime liste di segni e parole; è qui, infine, che nascono la scuola e l'accademia. Fu soltanto questa strutturazione complessa e voluta che consentì alla scrittura cuneiforme di acquisire quel prestigio che le permise di diventare il sistema scrittorio per eccellenza nel corso dei tre millenni che seguirono. Quello che vogliamo sottolineare è la differenza sostanziale che sussiste tra la scrittura, intesa nel senso complesso che abbiamo ora tratteggiato, e i sistemi contabili finalizzati alla semplice registrazione di passaggio di beni.<sup>20</sup>

Le ricerche archeologiche hanno finora dimostrato che, nell'area del Vicino Oriente, nel periodo compreso tra il 15000 e il 3000 a.C. si svilupparono sistemi di contabilità. Sia i cacciatori-raccoglitori (15000-8000 a.C. circa) usavano incidere tacche sulle ossa, sia gli agricoltori (8000-3100 a.C. circa) usavano incidere su tavolette dei segni che permettevano di "contare", ma il meccanismo era di collegare una tacca a un oggetto, quindi tre tacche significavano tre oggetti o tre quantità unitarie dello stesso oggetto: non c'era ancora il concetto astratto di numero – per esempio 3 – che potesse essere applicato anche a oggetti diversi. Intorno al 3300 a.C. furono inventate le cosiddette "buste", sfere di argilla munite di un contrassegno e contenenti un certo numero di "gettoni" di un certo bene: bastava aprire una busta per sapere quante unità di un bene erano disponibili. Queste buste si trasformarono in tavolette in quanto su di esse rimasero i contrassegni del bene cui si riferivano. Sotto questo aspetto, la diffusione e lo sviluppo dell'agricoltura furono decisivi, poiché richiedeva in qualche modo di "contare" quanto si poteva consumare, quanto ridistribuire e quanto e di quali piante si doveva conservare per la semina.

Più che di un'origine strettamente economica, si deve parlare di un'origine pratica ma che implica un pensiero astratto, qual è quello della distribuzione o della separazione tra consumo e risparmio per investimento.

Osserva ancora Pettinato:

“La preoccupazione dei cittadini di Uruk poteva essere sì quella di registrare il passaggio di beni, ma essi avevano altrettanto ben chiaro in mente, adottando il sistema di scrittura, il problema del

trasferimento del pensiero e della parola che lo esprime in una nuova dimensione quale è lo scritto. Il fatto che i simboli scelti per indicare le parole siano per lo più pittografici, in cui, vale a dire, c'è un rapporto diretto e univoco tra l'immagine e il concetto, potrebbe far sottovalutare l'entità della scoperta che, in effetti, è di portata sconvolgente. Il simbolo scelto intanto a volte non ha relazione alcuna con l'oggetto indicato, segno chiaro che si è avuta una metafora logica verso l'astrazione; in altre parole..., un sistema puramente pittografico viene gradatamente sostituito da un sistema a carattere più propriamente ideografico, in cui cioè il simbolo grafico esprime un concetto astratto; il simbolo, inoltre, è strettamente legato al suono fonetico della parola intesa, sicché si impone la conclusione che la scrittura cuneiforme è frutto di un elaborato processo mentale, che, ben a ragione, qualifica la sua invenzione come uno degli apici raggiunti dal pensiero umano.<sup>21</sup>

#### 4. La scrittura come rivoluzione sociale

La scrittura rivoluziona i rapporti sociali e la struttura psicologica dell'individuo. Sotto il primo aspetto, stabilisce una disuguaglianza non più fondata solo sugli attributi fisici e la semplice accumulazione di esperienza-conoscenza personale: getta le basi della disuguaglianza culturale che a sua volta crea due categorie sociali, vere e proprie caste.

La prima casta è formata dai possessori-trasmettitori-produttori di cultura (per intenderci in senso generale: il corpo accademico, di cui fanno parte, per usare termini moderni, gli intellettuali, gli scienziati, i filosofi) e dagli utilizzatori di cultura a scopo professionale, gli scribi, in altre parole i burocrati, il personale subordinato che lavora nelle strutture organizzative templari o palatine.

Un esempio dell'uso della scrittura per trasmettere informazioni pratiche viene dalla decifrazione di una tavoletta ritrovata a Nippur (città del III millennio a.C. che sorgeva a circa 160 km a sud-est di Baghdad) e che sembra essere il primo manuale contenente una serie di istruzioni rivolte da un contadino – probabilmente un proprietario terriero importante – a suo figlio sulle attività agricole da svolgere con cura per ottenere un buon raccolto:

<sup>20</sup> *Ibidem* p. 43.

<sup>21</sup> *Ibidem* pp. 47-48.

“Nel tempo che fu, un fattore diede questi consigli al proprio figlio: sul punto di coltivare il tuo campo, abbi cura di aprire i canali d'irrigazione in modo che l'acqua non raggiunga nel campo un livello troppo alto. Quando l'avrai vuotato dell'acqua, vigila sulla terra umida perché resti piana; non permettere che la calpesti alcun bove vagante. Caccia le bestie randagie e tratta questo campo come un terreno compatto. Dissodalo con dei martelli pesanti non più di 2/3 di libbra ciascuno. La stoppia [?] del campo dovrà essere strappata a mano e legata in covoni. Le sue crepe dovranno essere colmate con l'erpice e i quattro lati verranno recintati. Mentre il campo brucia al sole estivo sia diviso in settori uguali. Gli attrezzi vibrino di attività [?]. La sbarra del giogo dovrà essere rinforzata, la tua nuova frusta fissata con chiodi e il manico di quella vecchia riparato dai figli dei braccianti.”<sup>22</sup>

Imparare a scrivere era tutt'altro che facile. Anzi, era molto faticoso. Qui di seguito c'è il racconto di una tipica giornata di uno scolaro sumero, ritrovato su una tavoletta, che dimostra quanto fosse severa e rigida l'educazione scolastica.

“Quando mi alzavo presto la mattina,  
mi volgevo a mia madre e le dicevo:  
'Dammi la colazione, devo andare a scuola!'  
Mia madre mi dava due focacce e io uscivo;  
mia madre mi dava due focacce e io andavo a scuola.  
A scuola l'incaricato della puntualità diceva:  
'Perché sei in ritardo?'  
Io ero impaurito e il cuore mi batteva,  
entravo davanti al mio maestro e facevo l'inchino.  
Il mio direttore leggeva la mia tavoletta, diceva:  
'Ci manca qualcosa', mi bastonava.  
L'incaricato del silenzio diceva:  
'Perché parlavi senza permesso?', mi bastonava.  
L'incaricato della condotta diceva:  
'Perché ti sei alzato senza permesso?', mi bastonava.  
L'incaricato della frusta diceva:  
'Perché hai preso questo senza permesso?', mi bastonava.  
L'incaricato di sumerico diceva:  
'Perché non hai parlato sumerico?', mi bastonava.  
Il mio maestro diceva:  
'La tua mano non è buona', mi bastonava.”

La cultura fondata sulla scrittura, su tutto il sapere che può essere scritto, genera a sua volta una gerarchia di potere parallela alla gerarchia fondata sulla ricchezza e a quella politico-militare. Si stabilisce quindi nelle società a civiltà matura una tipica tripartizione di funzioni (o *trifunzionalità*), che il linguista e filologo francese Georges Dumézil (1898-1986), studiando la religione e la società dei popoli indoeuropei, indicò come funzione giuridico-sacrale, funzione guerriera e funzione produttiva, con le tre figure simboliche del sacerdote, del guerriero e del contadino/artigiano. Una tripartizione analoga a quella che fa Platone, secondo il quale gli uomini “si dividono in tre fondamentali categorie, l'amante del sapere, l'amante della vittoria e l'amante del guadagno”<sup>23</sup>.

Scandagliando i miti e le tradizioni dei popoli nordeuropei, indoiranici e romano, Dumézil individuò la costante divisione della società in gruppi con funzioni diverse: coloro che fondavano la propria forza, il proprio potere, il proprio prestigio sociale sulla conoscenza sia delle cose sacre, sia delle cose terrene, riuniti nella funzione sacerdotale; coloro che fondavano il proprio potere sul coraggio e la forza nel combattimento, cioè i guerrieri, che detenevano anche il potere politico e avevano la funzione di garantire la sicurezza del gruppo; coloro che basavano il loro potere sulla ricchezza, sul possesso di terre o di bestiame, che mettevano a profitto mediante il lavoro proprio o di dipendenti o di schiavi, cui si aggregavano gli artigiani. Dumézil si ispirò largamente, ma non esclusivamente, al sistema delle caste introdotto in India dagli arii nel secondo millennio a.C. Di fatto l'istituzione delle caste avvenne in modo graduale e si consolidò circa un millennio più tardi: al vertice i *brahmani* (sacerdoti, sapienti e insegnanti in genere), poi i *kshatrya* (re, principi, amministratori e guerrieri), quindi i *vaishya* (mercanti, artigiani, uomini d'affari, agricoltori e allevatori proprietari), infine i *shudra* (servi), poi i cosiddetti “fuori casta”, i *paria* o *intoccabili*, esclusi dalle altre caste a causa dell'occupazione in attività spregevoli o perché avevano perduto, violandone le norme, l'appartenenza alla casta e conseguentemente i diritti sociali e i ruoli nella ritualità religiosa a essa collegati.

Dumézil paragonò i brahmani indù al gruppo sacerdotale romano dei flamini (*flamines*), che presiedevano ai riti in onore dei tre dei

<sup>22</sup> S.N. Kramer, *I sumeri alle radici della storia*, Newton e Compton, Roma 1997, p. 73.

<sup>23</sup> Platone, *Repubblica*, IX, 581c., in Platone, *Opere politiche*, Utet, Torino 1953, vol. I, p. 516.

Giove, Marte e Quirino, le cui funzioni corrispondevano a quella sacra e del comando, a quella militare e a quella produttiva. Una tripartizione riscontrabile anche più tardi, nel Medioevo europeo, che Dumézil ridefinì in *oratores* (cioè coloro che pregano e formano il clero), *bellatores* (dal latino *bellum*, guerra, cioè coloro che combattono, i cavalieri della classe dei nobili) e *laboratores* (lavoratori, coloro che producono attraverso il lavoro dei campi e le attività artigianali).

Di fatto, in tutte le civiltà si riscontra, con aggiustamenti locali, questa tripartizione funzionale, che tuttavia non possiamo riconoscere come un contributo specifico degli arii o indoeuropei, poiché, come si è visto, bisogna retrodarla di un paio di millenni e assegnarla già ai sumeri e agli egizi: due popoli che non appartengono interamente né al grande gruppo semitico né a quello indoeuropeo o caucasico. I sumeri inocularono i loro specifici elementi di cultura nelle nuove civiltà che si succedettero nel Vicino Oriente nell'arco dei successivi due millenni (elamita, akkadica, amorrea, hurrita, babilonese, mitannica, assira, caldea, persiana ecc.), sulle quali infine i greci e i romani edificarono la loro sintesi.

## 5. L'eccezionalità dei sumeri

Torniamo ancora sulla scrittura. Non ci interessa qui ricostruire l'evoluzione del cuneiforme, il passaggio dal sistema pittografico (in cui a ogni carattere corrispondeva una parola) al sistema dell'ideogramma (uso dello stesso pittogramma per indicare parole che avevano un legame tra loro) e al sillabogramma (in cui ogni simbolo grafico corrisponde a una sillaba della parola) da cui alla fine si arrivò all'alfabeto fonetico, in cui i segni esprimono un singolo suono, e quindi sono in numero enormemente minore agli ideogrammi e ai sillabogrammi.

Gli archeologi concordano nel ritenere che i sumeri non fossero autoctoni della Mesopotamia. Ma da dove venivano? L'ipotesi più accreditata è quella di una migrazione, per via marittima navigando lungo le coste a partire dalla valle dell'Indo. Ne fornirebbe una prova il fatto che chiamavano se stessi "gente dalle teste nere", forse per il colore dei capelli e la pelle scura, come le popolazioni originarie di quella valle, ma il nero avrebbe anche potuto essere usato in senso simbolico. Altri studiosi sostengono che la loro patria d'origine si trovasse tra le montagne del Caucaso e si appoggiano, tra l'altro, sul

fatto che il nome del loro dio supremo, Enlil, significa "montagna". Né ci aiuta l'analisi della loro lingua poiché il sumerico è "ribelle ad ogni inquadramento di tipo linguistico"<sup>24</sup>. Il sumerico era comunque una lingua di tipo agglutinante, cioè modificava le parole con l'aggiunta di particolari terminazioni (agglutinare significa aggiungere), mentre la radice restava invariata; le terminazioni venivano apposte in un ordine fisso affinché il significato fosse inequivocabile (come, per esempio, nella parola latina *pueros*, che significa "i fanciulli", abbiamo la radice *puer*, invariabile, e il suffisso *-os*, che ci fa capire che si tratta di una parola maschile, plurale e che rappresenta un accusativo); i sostantivi erano divisi in due classi, una per indicare gli esseri umani o umanizzati o gli dei, e l'altra per indicare gli animali e le cose; il verbo è posto quasi sempre alla fine della frase, a indicare il punto verso cui converge tutta la morfologia sumerica e l'intenzione comunicativa.

Ciò che possiamo ritenere è che gli stessi sumeri fossero ben consapevoli della complessità della loro lingua scritta e della difficoltà che incontravano ad apprenderla. Pettinato riferisce di uno dei più prestigiosi sovrani della dinastia sumerica di Ur, il re Shulgi, che in un poemetto a lui dedicato si vantava di conoscere la difficile arte della scrittura, da lui acquisita in un lungo, complesso e faticoso curriculum di studi. Non meraviglia, commenta Pettinato, che anche i sumeri attribuissero in vari miti l'arte della scrittura alla rivelazione di un mitico saggio, Oannes, un essere mitico uscito dal mare a insegnare all'umanità l'arte di scrivere e, di conseguenza, la civiltà stessa. Cosa che tuttavia non riduce la consapevolezza dell'importanza e della novità dell'invenzione della scrittura, come prima abbiamo accennato. Analogo è il mito greco di Prometeo ("colui che riflette prima"), l'amico del genere umano, cui donò non solo il fuoco, ma anche l'intelligenza e la memoria.

Oltre che nei documenti contabili, e quindi con finalità economiche e amministrative, la scrittura fu ben presto adoperata per redigere quella che gli studiosi hanno denominato *Lista reale sumerica*, una composizione redatta tra il 2100 e il 1900 a.C. con l'intento di unificare tutta la tradizione – diciamo pure, la storia – del potere politico esercitato nel millennio precedente sulla terra di Sumer da parte delle città più importanti e delle dinastie che vi regnarono. Di

<sup>24</sup> Giovanni Pettinato, *op. cit.*, p. 59.

questa lista esisteva una redazione più antica, risalente al 2200 a.C. L'idea centrale del redattore della lista era di mostrare la continuità del sistema politico sumerico, fondato sulla regalità, annullando le differenze locali per arrivare a identificare il popolo sumerico “come una identità geografica, etnica e soprattutto politica”<sup>25</sup>: ciò che noi definiamo oggi come identità nazionale. I sumeri erano, e soprattutto si sentivano, una nazione. Nel ricostruire la loro “storia”, divisero il tempo in due parti: prima e dopo il Diluvio. Ai re antidiuviani sono assegnati regni di durata di decine di migliaia di anni, ma fin dall'inizio due sono i punti fissi. Il primo riguarda l'origine del potere regale: viene detto esplicitamente che “la regalità scese dal cielo”. Il secondo riguarda l'organizzazione sociale: nella ricostruzione della propria storia, i sumeri non accennano a uno stadio di vita preurbana, perché s'identificano totalmente nella civiltà urbana e si pensano come il popolo che vive nelle città, che sono rette da sovrani che fondano la loro autorità nel cielo. Per i redattori della lista non c'erano dubbi: “Città, civiltà e regalità si fondevano in una unità inscindibile”<sup>26</sup>.

Viene spontaneo pensare questa “idea di sé” dei sumeri come il risultato di una lunga evoluzione. Ma non sembra che sia così, perché l'idea che sta alla base della lista, nella quale di tanto in tanto a parlare è la stessa divinità principale, Enlil, è che la regalità (che in termini attuali potremmo definire come sovranità legittima) passa di città in città per volere dello stesso dio, che è unico, o quantomeno supremo, e migra da una città egemone all'altra, svolgendo quindi un ruolo ben diverso dagli dei protettori o fondatori delle città-stato greche. Ne risulta che la “nazione sumerica” fu consapevole di avere sperimentato una forma di governo sovracittadina o addirittura, sostiene Pettinato, sovraregionale al punto che “l'idea di impero universale faceva parte già attorno al 2500 a.C. del bagaglio culturale e intellettuale del popolo dei sumeri”<sup>27</sup>. Un'idea che fu ripresa circa 2000 anni più tardi dai persiani, che di fatto realizzarono il primo impero multi-etnico, multiculturale e multireligioso.

C'è qui tutto l'autocompiacimento dei sumeri per l'equazione civiltà=città=regalità; è questo un dono del dio Enlil, come dimostra il testo del racconto denominato *Diluvio sumerico*, nel quale la divinità suprema dice:

“Io desidero [por fine] alla confusione della mia razza umana,...  
Io desidero che il popolo esca fuori dalle sue caverne.  
Vengano costruite le loro città...  
Che i mattoni di tutte le città siano posti in luoghi puri...  
La terra sarà irrigata.”

Poi il dio cessa di parlare in prima persona e subentra il narratore, il quale dice che furono Enlil e gli altri dei a lui inferiori a creare le “teste nere”, cioè i sumeri, a fare discendere la regalità tra loro, a fondare le città – e la prima di esse, Eridu – dove gli uomini cessarono di vivere come bestie. Questo conferma la credenza dei sumeri nell'identità tra città e civiltà, che senza dubbio costituiva anche l'elemento di differenziazione con gli altri popoli.

Quest'equazione fu tanto convincente che anche i popoli succeduti ai sumeri nel dominio della Mesopotamia la fecero propria, oltre a continuare a usare la lingua e i caratteri della scrittura sumera. Così fecero i babilonesi; nel loro testo, denominato *La creazione di Marduk*, la città di Babilonia prende il posto di Eridu nel rivendicare il titolo di prima città fondata dagli dei, in questo caso da Marduk, che sostituisce Enlil e costruisce anche il primo tempio a lui stesso dedicato. Una tradizione così ben radicata da essere riferita quasi 3000 anni più tardi da Berossio (circa 350-270 a.C.), un sacerdote del dio Marduk, nella sua opera scritta in greco e intitolata *Babiloniaká*. L'obiettivo degli scribi e dei sacerdoti babilonesi era quello di assicurare al regno di Babilonia il ruolo di legittimo erede della civiltà dei sumeri, la prima a essere sorta in Mesopotamia. Marduk, sostituendo Enlil, assurge anche a fonte prima della regalità, cioè del diritto al legittimo esercizio del potere, del comando, della sovranità, che poi concede a chi vuole, ma nella sua città preferita, cioè Babilonia: quindi, “chi governa Babilonia, governa il mondo”.

La stessa convinzione che la regalità voluta dalla divinità avesse un legame con un luogo la ritroviamo secoli dopo a Roma, e più tardi ancora nel Medioevo, quando si formò la convinzione che l'*imperium* (il diritto al comando del mondo esercitato da Roma) fosse legato a una legittimazione che doveva avvenire in questa città, non solo attraverso l'incoronazione papale, ma anche attraverso l'acclamazione del popolo romano, così come era accaduto con gli imperatori. Non c'è dubbio che ci sia una sostanziale differenza – e un notevole sviluppo – tra l'idea che una misteriosa volontà divina scelga il detentore del potere e quella che legittima il suo titolare attraverso la manifesta espressione della volontà del popolo romano. Ma voglio

<sup>26</sup> Loc. cit.

<sup>27</sup> Giovanni Pettinato, *op. cit.*, p. 70.

sottolineare che siamo in entrambi i casi di fronte a due astrazioni che rappresentano una continuità nell'ambito della civiltà occidentale.

La prima astrazione, risalente ai sumeri, è appunto quella della regalità, che possiamo identificare con l'idea di *autorità*, per quanto riguarda l'esercizio del potere politico sulla città e quindi sui suoi abitanti, e con l'idea di *sovranità*, per quanto riguarda il territorio dove quel potere si esercita, quello della città stessa e della campagna circostante, su cui si esclude che altri possano esercitare una qualche forma di dominio. Alla base dell'idea astratta di autorità (o anche *ius imperii*, cioè diritto di comando) c'è la convinzione che non è la semplice forza a legittimare il comando (il potere politico), ma la sua forma, cioè la legittimità, il modo in cui si accede al potere, che deve essere riconosciuto sostanzialmente da tutti gli appartenenti alla comunità. Questo modo può essere un "segno divino", una "evidente superiorità" di qualcuno (si pensi alla tradizione dei *sette savi* o *sette sapienti* greci enumerati da Platone<sup>28</sup>, ma sembra che una tradizione analoga fosse presente proprio tra i sumeri alla fine del III millennio a.C.), la "unzione sacerdotale" (come nella consacrazione dei re da parte dei sacerdoti tra gli ebrei), la semplice "successione" di sangue (come nel potere ereditario monarchico), la *acclamatio* (cioè l'acclamazione da parte dell'esercito del loro comandante – *imperator* – e in fase successiva dello stesso imperatore) o del "popolo".

L'idea astratta di autorità implica il problema dell'origine dell'autorità stessa, cioè il suo fondamento legittimo, perché si deve obbedienza ai detentori del potere, alla legge. Per i greci dell'età omerica, il fondamento dell'autorità dei re era Zeus, il "padre degli dei e degli uomini".

Ma i greci non arrivarono al concetto astratto di potere: si fermarono, sia pure con grande acutezza e profondità, ai meccanismi di attribuzione dell'esercizio del potere, che nei regimi che definivano democratici consistevano nella decisione presa dalla maggioranza dei cittadini riuniti in assemblea. I greci tuttavia arrivarono a una definizione negativa della sovranità, nel senso che definivano *tiranno*

chi esercitava il potere di fatto, senza avervi avuto accesso con il consenso dei cittadini, oppure, dopo avere ricevuto legittimamente il potere, lo conservava con la forza appoggiandosi a una parte soltanto dei cittadini.

La seconda astrazione, che si deve in modo esplicito a Roma, è il concetto di "popolo" (*Populus Romanus*, o meglio ancora *Populus Romanus Quiritium*), che non è, come presso i greci, la somma aritmetica dei cittadini, né una somma di classi divise per censo o per titolo di nobiltà, ma è l'intera comunità dei cittadini che esprimono quella volontà che si traduce in una decisione politica, cioè riguardante tutta la comunità, anche se espressa attraverso un "sistema elettorale-decisionale" che favorisce le classi sociali più elevate. Inizialmente il *populus* era formato dai cittadini in armi, e su questo in seguito si fondò la legittimità del titolo imperiale, che era attribuito per acclamazione dai soldati riuniti in assemblea. In ogni caso, a Roma il *populus* non aveva distinzioni sociali, ma era assieme al Senato il depositario del potere e della legittimità, come esprime la formula SPQR (*Senatus Populusque Romanus*), vera e propria entità in grado di formulare in modo legittimo una volontà. In altre parole, con l'espressione *Populus Romanus* si indicava ciò che intendiamo con il termine *Stato*.

Anche in questo caso, il precedente più remoto è nei sumeri, perché il processo di autoidentificazione più sopra ricordato contiene il concetto di popolo.

## 6. La politica inizia con la regalità

Siamo abituati a fare iniziare la riflessione sulla politica, cioè sull'organizzazione e la legittimità del potere, dai pensatori greci, ma solo perché essi ne impostarono la riflessione in modo chiaro e soprattutto specifico, elaborando un linguaggio specializzato. In realtà troviamo le stesse preoccupazioni nella culla della civiltà occidentale, cioè tra i sumeri. Non si è lontani dal vero se si afferma che la *Lista reale sumerica* è la prima opera politica, in quanto ha consentito agli studiosi di capire il modo in cui i sumeri immaginavano l'evoluzione politica, cioè l'evoluzione del vivere in comune rispettando alcune regole.

Partendo dall'affermazione degli antichi testi che "la regalità discese dal cielo" e interpretando i resti archeologici di alcune costruzioni come templi, si è consolidata l'idea che nei primi tempi il potere po-

<sup>28</sup> Il filosofo greco Platone (427-347 a.C.), nel dialogo intitolato *Protagora*, dice: "Di questi vi era Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene e per settimo si diceva ci fosse anche Chilone spartano"; ma altri autori forniscono elenchi in parte diversi.

litico fosse in mano ai sacerdoti e che solo in un secondo tempo, con l'avvento del "re", si sia per così dire secolarizzato o laicizzato. In altre parole, colui che veniva definito sommo sacerdote avrebbe avuto anche la funzione di capo dello Stato. Secondo Pettinato, quest'interpretazione della struttura sociale nella più antica città, Uruk, "è falsata da quello che ormai è un luogo comune negli studi assirologici e sumerologici in particolare, e cioè che il termine che indica la massima autorità dello Stato a Uruk, *en*, abbia una connotazione di carattere religioso. In realtà, ... tale termine... non ha funzione alcuna di carattere religioso, ma indica al contrario la massima autorità statale della città"<sup>29</sup>.

Autorità per che cosa? Per rispondere a questa domanda bisogna affidarsi soprattutto all'archeologia, all'interpretazione dei reperti materiali, tra i quali spiccano i *sigilli* cilindrici, altra invenzione di Uruk: realizzati soprattutto in pietra o osso, venivano intagliati in negativo e fatti poi rotolare sull'argilla fresca su cui imprimevano un'immagine in positivo, in rilievo. Servivano a sigillare i contenitori dei diversi prodotti, ma anche a garantire la procedura usata o a identificare il proprietario.

Il ritrovamento di una lista di professioni ha consentito di stabilire che esisteva una accentuata divisione del lavoro:

"Anche se a tutt'oggi molti termini restano oscuri, il principio base della sequenza emerge chiaramente: dapprima vengono le designazioni dei più alti funzionari, poi quelle di funzionari secondari, sacerdoti e specialisti vari, quindi una serie di occupazioni più semplici. I nomi di mestieri specializzati sono numerosissimi, vanno dal cuoco al barbiere, dal carpentiere al vasaio, dal muratore al costruttore di case, dal fabbro all'argentiere, dal gualcherai al fabbricante di feltro, dal conciatore all'ingrassatore di bestiame, dall'intagliatore di sigilli al tagliapietre, dal pescatore al battelliere. Ci sono inoltre il pastore di pecore, il pastore di asini e il pastore di bovini. Nella lista sono anche elencati tipi particolari di funzioni, come quella del cantore, l'incantatore di serpenti, l'interprete dei sogni e varie altre particolarità dei sacerdoti ed esorcisti. Non mancano ovviamente né lo scriba, né l'interprete. Passando agli alti gradi dell'organizzazione cittadina, notiamo il *sanga*, interpretato comunemente come il capo dell'amministrazione templare, lo *shabra*, tradotto con 'prefetto', l'*ensi*, reso con 'governatore' – titoli questi che assumono una valenza diversa a

seconda delle città e dei periodi in cui vengono usati – e infine il capo dell'assemblea."<sup>30</sup>

Poiché spesso per ogni singola funzione erano indicati anche diversi gradi, l'immagine complessiva che ne risulta è quella, come ha rilevato Nissen, di "un modo di pensare gerarchico, con notevole consapevolezza di una divisione fissa delle incombenze e delle funzioni a seconda del rango"<sup>31</sup>. Anche l'idea di organizzazione/gerarchia nasce dunque tra i sumeri e ha per contenuto prevalente l'attività economica, tanto che Mario Liverani parla di "ideologia dominante" imperniata sul valore della "grande innovazione tecnologica e produttiva del lavoro organizzato"<sup>32</sup>.

Se si pensa quanto l'Occidente moderno abbia fondato la sua potenza proprio sull'organizzazione economica e sull'innovazione tecnologica a partire dal XVIII secolo, imponendone i principi e i metodi al resto del mondo, non si può fare a meno di pensare anche al fatto che la prima forma di attenzione all'organizzazione produttiva si manifestò nella terra di Sumer. Con l'aggiunta di un altro aspetto che emerge fin dai primordi della vita urbana: la grande importanza del commercio e la spinta che questo dava all'espansione economica, politica, culturale e anche militare. Soprattutto gli scavi archeologici degli anni '70 del '900 hanno documentato l'esistenza di colonie commerciali di Uruk, vere e proprie città, fondate dagli urukiti nei territori degli attuali Iran, Turchia e Siria-Palestina, ben al di là della confinante regione della Susiana, con cui era noto che Uruk intratteneva rapporti commerciali.

Per avere un'idea di che cosa fosse la città di Uruk intorno al 2900 a.C. basta osservare che la sua superficie entro le mura era di 5,5 km<sup>2</sup>; Atene, intorno al 500 a.C., al massimo del suo splendore, copriva un'area di 2,5 km<sup>2</sup>; Gerusalemme, intorno al 43 d.C. aveva raggiunto l'estensione di 1 km<sup>2</sup>; sotto Adriano Roma era grande solo il doppio di quanto Uruk fosse 3000 anni prima, cioè una vera metropoli, in grado di proiettare le proprie relazioni economiche e politiche anche molto lontano<sup>33</sup>. È stato calcolato che la popolazione della città sumerica raggiungeva a quell'epoca i 30.000 abitanti, una ba-

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>31</sup> Hans J. Nissen, *op. cit.*, p. 90.

<sup>32</sup> Mario Liverani, *L'origine delle città*, Roma 1986, p. 81.

<sup>33</sup> Cfr. Hans J. Nissen, *op. cit.*, p. 81.

<sup>29</sup> Giovanni Pettinato, *op. cit.*, pp. 118-119.

se più che sufficiente per giustificare una complessa organizzazione sociale, economica, politica e culturale, il cui modello si diffuse nell'intera Mesopotamia e oltre, con la fondazione di "città più piccole delle metropoli di origine, ma organizzate anch'esse secondo la specializzazione lavorativa e l'amministrazione centralizzata, dunque esemplari del nuovo modello trapiantato in zone che non avevano ancora prodotto nessuna organizzazione di quel genere e che sulla base delle proprie risorse e del proprio sviluppo non sarebbero ancora state in grado di produrre"<sup>34</sup>. In altre parole, il modello urbano e sociale di Uruk fu riprodotto in aree la cui popolazione non era in grado di svilupparsi autonomamente allo stesso modo. Fu una vera e propria esportazione di civiltà e di cultura che restò vitale per millenni anche dopo la scomparsa della città capostipite.

Un'esportazione consapevole, come si ricava dal poema *Enmerkar e il signore di Aratta*, nel quale la vicenda descrive "tutta la filosofia della I Dinastia di Uruk, che si basa sulla consapevolezza dei suoi sovrani di essere i civilizzatori del mondo. Così essi non soltanto fondano il primo Stato con sede ad Uruk, ma spargono il seme della civiltà e la stessa struttura organizzativa del nucleo originario nei paesi vicini"<sup>35</sup>.

Il poema è importante anche per capire le motivazioni delle decisioni politiche, inclusa la guerra, e quindi il livello di complessità raggiunto. La regione mesopotamica, priva di legname, metalli e pietre preziose, ma dotata di superiori conoscenze tecnologiche che consentivano la lavorazione di prodotti avanzati oltre all'esportazione del surplus di orzo e frumento, aveva assoluto bisogno di ottenere dagli altri paesi le materie prime che assicuravano il benessere della sua popolazione. Il re di Uruk, Enmerkar, vuole gli scambi, ma il signore di Aratta, città fondata probabilmente da urukiti sul modello di Uruk, rifiuta. Perché? Per la semplice ragione che le colonie, una volta raggiunta una ricchezza paragonabile a quella del paese di origine, non vogliono più restare sottomesse e ingaggiano guerre per decidere chi debba esercitare la supremazia. Circa 2000 anni prima della guerra di Troia, le cause del conflitto identificate dagli autori sumeri sono ben più realistiche e plausibili (e moderne) di quella immaginata dai greci, e cioè la riparazione del torto subito con il rapimento di Elena, regina di Sparta e moglie di Menelao, per opera di

Paride, uno dei figli del re di Troia, Priamo, aiutato in questa operazione dalla dea Afrodite (Venere) che egli aveva dichiarato essere la più bella.

Non è difficile scoprire nel "piccolo mondo" sumerico-mesopotamico un'anticipazione dei caratteri tipici della civiltà occidentale più tarda: la continuità è fin troppo evidente, quasi accecante. Ma vi sono altre particolarità che non si possono tralasciare.

Il re di Uruk, per convincere il suo interlocutore, il re di Aratta, gli ricorda i tempi antichi quando "l'umanità intera... parlava una sola lingua" e "non c'erano guerre tra i sovrani, i principi e i re", conflitti che attribuisce invece al dio Enki, definito "il promotore della guerra tra i sovrani, tra i principi, tra i re":

"E la causa della guerra tra i sovrani, tra i principi, tra i re,  
Proprio lui, Enki, il signore dell'abbondanza, il signore della parola giusta,  
Il signore della saggezza, che presiede al paese,  
Il saggio tra gli dei,  
Il signore di Eridu, che distribuisce saggezza,  
Ha messo nelle loro bocche una lingua confusa avendo istigato alla guerra,  
Mentre prima la lingua dell'umanità era unica."

Come interpretare questo passaggio? Formalmente, il re di Aratta afferma di godere dei favori del dio della sua città, che poi è la dea Inanna, che in tal modo afferma la sua autonomia da Enlil, il dio di Uruk, ne contesta la supremazia, trasferendo la situazione sul piano politico: il re si limita quindi a obbedire al suo dio. In ogni caso Inanna si presenta come antagonista del dio Enlil, e i re giustificano la guerra come atto di obbedienza alla volontà degli dei.

Si vuole vedere in questo resoconto una tipica trasposizione mitica di fatti realmente accaduti ma anche una prova dell'esistenza di una mentalità mitica contrapposta a una mentalità razionale non ancora sviluppata. Che i miti nascondano spesso fatti realmente accaduti è ormai accertato, non si possono quindi classificare come invenzioni della fantasia di popoli "fanciulli". Il punto in questione è di dare una base di legittimità, e quindi una base razionale, alla disputa, alla controversia tra due città-stato che ha per oggetto precisi interessi economici e politici, che sono di per sé concreti e razionali. Poiché il fondamento della legittimità del potere sia del re di Uruk, sia del re di Aratta è la regalità attribuita dal dio, mi sembra del tutto lo-

<sup>34</sup> Mario Liverani, *op. cit.*, p. 31.

<sup>35</sup> Giovanni Pettinato, *op. cit.*, p. 146.

gico che al dio stesso venga attribuita la responsabilità della decisione della guerra. Non si tratta di mitologia, ma di ideologia. Mi sembra inoltre che ci sia una certa riluttanza a scendere in guerra – valga il richiamo un po' retorico ai tempi in cui non c'erano guerre tra i sovrani – e perciò si fa appello a un'autorità, a una volontà di ordine superiore. Una volontà che non è imposta ai sudditi, o cittadini che fossero, ma che è condivisa dagli abitanti delle due città, perché è il fondamento dell'autorità del re, quindi il fondamento della stabilità sociale e la sola condizione perché ciascuna delle due città si impegni eventualmente a combattere: una serie di spiegazioni molto razionali.

Ma non è questo il punto più significativo, che è invece espresso nel verso “ha messo nelle loro bocche una lingua confusa avendo istigato alla guerra”. Sembra quindi che il re di Uruk accusi il re di Aratta di non parlare – o di non parlare più – la stessa lingua, cioè di non condividere più la stessa civiltà. Il non parlare la stessa lingua equivale dunque al non condividere la stessa civiltà, e questa appare la vera e profonda – e per niente superficiale, mitica o irrazionale – causa di guerra. Non è questo un concetto che si può trascurare. Lo riprenderò più ampiamente trattando del passaggio della scrittura all'era del computer, ma qui un accenno è necessario.

Fa parte della nostra cultura considerare “normale” la guerra tra “nemici”; ma chi sono i nemici? Anzitutto gli “stranieri”, coloro che parlano una lingua diversa perché l'incomunicabilità porta alla diffidenza, porta a spostare i rapporti sul piano della pura forza. Meno comprensibile, e sempre condannata, è stata la guerra tra chi parla la stessa lingua, che non a caso è stata definita guerra fratricida (o in senso più ampio guerra civile), nella quale a guidare l'azione è più l'odio che l'interesse. Ma quando si condividono la stessa lingua, gli stessi costumi – insomma la stessa cultura e la stessa civiltà – la guerra diventa innaturale, irragionevole, senza giustificazioni.

Il sovrano di Uruk sembra seguire l'ideale di pacifici scambi commerciali, fondati sulla diversa distribuzione delle risorse e delle capacità produttive, da cui le città e gli Stati traggono vantaggio. Siamo di fronte a una sorta di anticipazione della teoria del libero scambio, del commercio come fattore di pace tra i popoli. Il salto cronologico potrà sembrare enorme, ma in fondo quest'idea è alla base della globalizzazione nella quale siamo sempre più immersi da almeno tre decenni. Non tutti però ne traggono uguali vantaggi: alcuni imputano le disuguaglianze e le distorsioni nei rapporti tra i

popoli e gli Stati proprio alla globalizzazione, ma altri li attribuiscono al suo mancato completamento, alle barriere artificiali a difesa di specifici interessi che ostacolano il raggiungimento di una situazione di reciproco vantaggio, anche se non di uguaglianza di livelli di vita.

Il messaggio di re Enmerkar può anche essere interpretato come una presa d'atto che i tempi antichi sono passati, che l'epoca dei pacifici commerci è tramontata e gli interessi contrapposti emergono e vincono, portandosi dietro il fardello della guerra.

Come un razionalista, direi quasi come un kantiano *ante litteram*, il re di Uruk non comprende perché ciò che sembra razionale e utile, il pacifico commercio, debba cedere il passo all'irrazionalità della guerra. Per questo motivo ne attribuisce la responsabilità al dio Enki, che instilla nell'animo umano desideri difformi, ambizione, spirito egemonico; tenta però un'ultima carta, fissare per iscritto il suo pensiero, ritrovare una base comune di civiltà, poiché, abbiamo visto, scrivere significa pesare le parole e il loro significato, vuol dire riflettere: se le parole precedono l'azione, parole ponderate possono indurre a ponderare prima di agire. È tutto invano. Il re di Aratta rispose al messaggero: “La sottomissione di Aratta ad Uruk è fuori questione, riferiscigli ciò”.

La secca risposta consente di rivedere tutto il quadro. Il re di Aratta non crede alle buone parole di Enmerkar, non si lascia commuovere dal ricordo dei tempi antichi dei pacifici commerci, perché non crede che questi siano il vero obiettivo perseguito dal re di Uruk, che è invece l'egemonia e le sue belle parole nascondono un obiettivo concreto: Aratta deve riconoscere la supremazia di Uruk. Appare chiaramente il doppio uso che si può fare della parola, dello scritto, della comunicazione: per convincere, ma anche per ingannare.

Vale la pena di ricordare che nella Bibbia il primo dialogo riportato (Genesi, 3, 1-5) è quello tra il serpente e la donna (Eva) e viene avviato dal tentatore per ingannare prospettando un vantaggio (“diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”) mentendo sulle conseguenze (“Non morirete affatto!”). Il secondo dialogo (Genesi, 3, 6-13) avviene tra Dio e Adamo ed è un piccolo capolavoro per il modo in cui il primo uomo cerca di giustificarsi:

“Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò.

Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture.

Poi udirono il Signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno e l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino.

Ma il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: 'Dove sei?'. Rispose: 'Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto'.

Riprese: 'Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?'.

Rispose l'uomo: 'La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato'.

Il Signore Dio disse alla donna: 'Che hai fatto?'. Rispose la donna: 'Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato'."

È un brano straordinario che esprime tutto il meccanismo della comunicazione come prodotto della mente che opera secondo un fine. In primo luogo è descritta la psicologia della donna: ciò che conta è la sequenza dell'avvicinamento irrazionale della donna al frutto, che prima reagisce al senso del gusto (mangia il frutto), poi al senso della vista (il frutto è gradito agli occhi), e solo alla fine pensa (agli effetti positivi). Sembra perciò che la donna si muova seguendo l'istinto: prima agisce mangiando il frutto, poi ne apprezza la bellezza e infine pensa a che cosa succederà.

Spetta però ad Adamo scoprire, a proprio supposto vantaggio, e mettere in pratica tutti i meccanismi e i sotterfugi della comunicazione. Alle domande di Dio risponde dapprima con una invocazione alla pietà ("ho avuto paura"), rafforzata da una scusa ("sono nudo"), allo scopo di giustificare il fatto di nascondersi, ma sa bene che la ragione è un'altra: quindi il primo inganno è verso se stesso. Consapevole della debolezza di questo schema di difesa, Adamo scarica la responsabilità sulla donna e, anzi, cerca di attribuirlo a Dio stesso che gliel'ha data per compagna, come a dire che se non ci fosse stata la donna, non avrebbe disobbedito. Il tentativo di salvare la faccia è veramente meschino. Allora Dio interPELLA la donna, che si riscatta e dice la verità, ammettendo la propria colpa ma aggiungendo che il serpente l'ha ingannata.

Emerge con forza l'ambivalenza della comunicazione, che è poi l'ambivalenza della mente umana, docile strumento della volontà che opera in funzione di obiettivi: in questo caso, come prospettava il serpente, l'immortalità e la conoscenza del bene e del male. Obiet-

tivi che vanno al di là dell'esperienza e della conoscenza e rappresentano l'ansia, insita nella natura umana, di superare ogni limite, anche a costo di sfidare i precetti divini. È lo spirito d'avventura, lo spirito di Ulisse, in seguito espresso magnificamente in tanti miti greci, ed è anche lo spirito proprio della civiltà occidentale, una civiltà che non si chiude in se stessa, ma vuole esplorare la realtà in tutte le sue dimensioni.

C'è tutto il dramma esistenziale della finitezza dell'uomo e del suo desiderio di infinito.

## 7. La consapevolezza della storia

Questo dramma, ben noto anche ai sumeri, che lo trasmisero a tutti i popoli, semiti e non, succedutisi in Mesopotamia, è rappresentato nell'*Epopoea di Gilgamesh*. Gilgamesh è il più famoso dei re di Sumer (circa 2600 a.C.), nipote di Enmerkar. Il testo del poema è contenuto in dodici tavolette rinvenute nella cosiddetta "Biblioteca Reale" del re assiro Assurbanipal (668-672 a.C.) a Ninive, dove aveva fatto raccogliere e ricopiare circa 5000 tavolette (diremmo oggi volumi) contenenti le opere più rappresentative dell'intera letteratura mesopotamica.

Per inciso si deve rilevare che questa passione per il testo scritto, avviata dai sumeri 2000 anni prima, si sviluppò contemporaneamente anche in Egitto e culminò all'inizio del III secolo a.C. nella costruzione della Biblioteca di Alessandria, voluta dal faraone ellenistico Tolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.). Probabilmente era stato il padre, Tolomeo I Sotere (367-283 a.C.) ad avviarne la costruzione insieme a quella del tempio delle Muse, il Museo. Biblioteca e Museo, affidati ai maggiori letterati e artisti del tempo, fecero di Alessandria il maggiore centro culturale del mondo greco-romano. Si calcola che nella Biblioteca di Alessandria fossero contenuti quasi 500.000 "rotoli" (papiri e pergamene), purtroppo andati perduti. È bello però sottolineare la piena continuità tra la "civiltà della scrittura" sumerica e quella egizio-ellenistica. La terza grande tappa dell'accumulazione del sapere occidentale si svolse nei monasteri dell'alto Medioevo; la quarta iniziò con l'umanesimo e poté avvalersi dell'invenzione della stampa a caratteri mobili, che moltiplicò a dismisura la produzione di opere scritte. Oggi siamo appena entrati nella quinta fase, che vede il grande mutamento del supporto "materiale" della scrittura: il microchip.

L'*Epopèa di Gilgamesh* fu composta intorno al 2000 a.C. e più tardi, intorno al 1300 a.C., vi fu inserito il racconto del Diluvio<sup>36</sup>. L'epopea narra le imprese di Gilgamesh, che assieme al suo amico (o servo?) Enkidu, un barbaro civilizzato, cerca la gloria. Quando Enkidu muore, Gilgamesh davanti al cadavere dell'amico comprende che nulla contano le conquiste se un giorno la morte porta via tutto. Allora riparte e affronta enormi difficoltà con l'obiettivo di conquistare l'immortalità... senza successo. In una sezione dell'epopea Enkidu torna dagli Inferi dopo la morte e viene interrogato da Gilgamesh:

“Appena ebbe aperta una fessura negli Inferi,  
Già lo spirito di Enkidu, come una folata di vento, uscì fuori  
dagli Inferi.  
Allora essi s'abbracciarono e si baciaron l'un l'altro,  
Essi conversarono sospirando: 'Dimmi amico, dimmi amico,  
Hai visto gli ordinamenti degli Inferi?'  
'Io non te li posso dire, amico mio, non te li posso dire!  
Se io infatti ti dicessi gli ordinamenti degli Inferi che ho visto,  
Allora tu ti butteresti giù e piangeresti'  
'Io mi voglio buttare giù e piangere'.  
'Il mio corpo, che tu toccavi e del quale il tuo corpo gioiva',  
disse,  
'è mangiato dai vermi, come (un vecchio vestito).  
Il mio corpo che tu toccavi e del quale il tuo cuore gioiva,  
È come una fessura piena di polvere'.  
'Ahimè', egli gridò, e si buttò nella polvere.”

Il dialogo è drammatico. La morte appare come disfacimento. Spontaneo sorge il paragone con la tristezza di Achille, che dopo la morte risiede nell'Ade (l'oltretomba dei greci), dove viene incontrato da Ulisse, che domanda (Omero, *Odissea*, Libro XI):

“Ma, o forte Achille, uomo più beato di te non ci fu, né mai ci sarà.  
Da vivo, come un dio, ti onoravamo ed ora tu regni sopra i defunti.  
Come puoi lamentarti di essere morto?’  
'Non consolarmi della morte' ad Ulisse replicava Achille.  
'Preferirei piuttosto fare il servo d'un bifolco che campasse giorno per giorno di uno scarso e misero cibo,  
piuttosto che essere sovrano nel regno dei defunti'.”

<sup>36</sup> Cfr. Jean Bottéro, *Le plus vieux récit du Déluge*, in Jean Bottéro, *Au commencement étaient les dieux*, Hachette, Paris 2004, pp. 45-61.

Non dimentichiamo che il poema omerico è di almeno 1000 anni successivo all'*Epopèa di Gilgamesh*, eroe paragonabile all'omerico Achille, ma che in più ha in sé anche qualcosa di Ulisse. Nell'ultima parte del poema, intitolata *La morte di Gilgamesh*, il dio Enlil gli rivela che dovrà morire come tutti gli altri: “Oh Gilgamesh, tu sei stato destinato alla regalità; alla vita eterna non sei stato destinato”. Ma aggiunge con un tocco misericordioso: “A causa della mancanza della vita eterna il tuo cuore non sia triste. Non ti abbattere, non essere depresso”. Quindi gli elenca tutti gli straordinari successi e doni che la vita gli ha dato. Il poema si chiude con la descrizione dell'eroe morto. Il ritmo è agghiacciante:

“Colui che ha distrutto il male, giace, non si alza.  
Colui che ha stabilito la pace nel paese, giace, non si alza.  
Colui che ha reso tutto perfetto, giace, non si alza.  
Colui che ha i muscoli saldi, giace, non si alza.  
Il signore di Kullab, giace, non si alza.  
Colui che ha forme perfette, giace, non si alza.  
Colui che ha lo sguardo acuto, giace, non si alza.  
Colui che ha scalato le montagne, giace, non si alza.  
Nel letto del destino egli giace, non si alza.  
Nel letto variopinto egli giace, non si alza.  
Chi gli sta attorno non tace; chi gli siede accanto non tace, essi innalzano un lamento.  
Chi mangia cibo non tace; chi beve acqua non tace, essi innalzano un lamento.  
Namtar<sup>37</sup>, che gli gira attorno non tace.  
Come un pesce preso nella rete egli lo avvinghia:  
Come una gazzella presa in trappola egli lo tiene legato al letto.  
Namtar che non ha mani, non ha piedi, non beve acqua, non mangia cibo.”

Il demone Namtar, che rappresenta la morte, è scolpito con immagini che ricordano quelle dantesche: è senza mani e senza piedi, non beve e non mangia, cioè è privo degli elementi fondamentali di un essere vivente: l'attività (mani), la mobilità (piedi), la capacità di nutrirsi. Eppure l'estensore del poema fa dire a Enlil che bisogna accettare il nostro destino mortale. È logico che là dove era stata per la prima volta elaborata l'idea di civiltà fosse anche sviluppata la riflessione sul destino umano, poiché solo la coscienza di avere una storia

<sup>37</sup> Namtar, nella mitologia babilonese, appartiene alla categoria dei demoni malvagi e ha il ruolo di signore degli Inferi o anche di messaggero della morte.

stabilisce un prima e un dopo non solo per i popoli ma anche per gli individui. Gilgamesh pone per la prima volta il problema del senso della morte. Circa 1500 anni più tardi nella Bibbia Giobbe pone il problema del male, e dovranno passare altri 15 secoli prima che Francesco d'Assisi parli di “nostra sorella morte corporale”. E oggi?

## 8. Inizia la politica

L'epopea dedicata a Gilgamesh<sup>38</sup> consente di conoscere, almeno a grandi linee, anche la struttura organizzativa del potere nell'antica Uruk. Due sono i punti principali. Il primo è quando Gilgamesh deve decidere se muovere guerra ad Agga, re di Kish, una città a nord di Uruk che pretende di esercitare l'egemonia sull'intera regione. Gilgamesh convoca gli anziani della città ed esamina con loro la questione, ma gli anziani lo sconsigliano di muovere guerra, allora convoca una seconda assemblea, “quella dei giovani uomini della città”, che invece lo spingono alla guerra. Dice l'anonimo estensore dell'*Epopea*: “Allora il cuore di Gilgamesh si rallegrò. Per il discorso dei giovani uomini della sua città, il suo spirito gioì”. Gilgamesh voleva la guerra, ma aveva bisogno del consenso: in questo caso dei più intrepidi, contrapposto a quello dei prudenti anziani. In ogni caso sembra chiaro che Uruk era governata da un re, “ma tutte le decisioni importanti erano prese insieme all'assemblea dei cittadini”<sup>39</sup>.

Il secondo punto, ricavato da una testo pervenutoci molto frammentario, sembra riferirsi a un tentativo di Gilgamesh di modificare le istituzioni e anche di riformare la classe sacerdotale. Interviene la stessa dea Inanna per ricordare al re il dovere di rispettare le leggi vigenti. Da ciò è stato dedotto che il sovrano aveva potere su tutti gli abitanti di Uruk, ma non sui templi della città, che erano gestiti dai sacerdoti. Probabili alleati dei sacerdoti erano gli anziani, o gran parte di loro, mentre i “giovani uomini”, atti alle armi, erano legati alla classe militare, più vicina al re, ai suoi disegni e ai suoi interessi. Questo significa che i campi, le ricchezze, le scorte, molte attività artigianali dipendevano dalle scelte sia del Palazzo (sede del re), sia da quelle del Tempio (sede del gran sacerdote). È verosimile che in alcuni casi le valutazioni divergessero e sorgessero conflitti in ordine alla scelta politica.

<sup>38</sup> Cfr. Giovanni Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993. Cfr. anche: Mario Pincherle, *L'epopea di Gilgamesh*, Melchisedek, Milano 2008.

<sup>39</sup> Giovanni Pettinato, *I sumeri*, cit., p. 164.

Per comprendere questa dicotomia, bisogna ricordare che l'autorità politica, la regalità, veniva dagli dei e ne beneficiavano i sovrani: essere re significava essere scelto dalla divinità, e in particolare dalla divinità specifica della città. Quindi il re puntava su questa “elezione dall'alto” per imporre la propria volontà. I sacerdoti, invece, erano il tramite tra la divinità e gli uomini; a loro spettava compiere i sacrifici secondo il rito e interpretare i segni della volontà celeste, studiando le congiunzioni astrali o esaminando le viscere delle vittime dei sacrifici.

Sia il re, sia i sacerdoti godevano di grande considerazione presso il popolo e cercavano di mantenere o aumentare il consenso a proprio favore.

Siamo qui di fronte al problema fondamentale del potere politico, la sua legittimità. E già all'alba della civiltà è espresso, sia pure nella forma letteraria del poema eroico e non nel linguaggio filosofico utilizzato più tardi dai greci. Ma il problema era posto. E anche oggi è il problema centrale di ogni sistema politico, pur senza riguardare, almeno apparentemente, la dicotomia tra potere politico in senso stretto, o laico, e potere religioso. Il “rito” delle elezioni non è altro che il rito della periodica legittimazione del potere, e i nostri parlamenti sono un'evoluzione delle assemblee di cui parla l'*Epopea di Gilgamesh*; delle adunate dei soldati achei sulla spianata di fronte a Troia, chiamati dal re Agamennone per decidere se continuare l'assedio o se tornare a casa dopo dieci anni di inutili assalti; delle riunioni dei germani in armi di cui parla lo storico romano Tacito (55-117) nella sua *Germania*.

L'esame degli scritti mesopotamici – dei sumeri come dei babilonesi, degli assiri come degli eblaiti – mette in evidenza già in quei tempi remoti l'uso politico della scrittura, o più in generale della comunicazione.

Afferma Pettinato che gli scribi che compilarono la *Lista reale sumerica*, prima opera storiografica a noi pervenuta,

“furono dei grandi politici. Soltanto così si spiegano le esclusioni dalla Lista di intere e prestigiose dinastie il cui ruolo fu importante per la storia di questo periodo... Ma anche per quanto riguarda le dinastie elencate nella Lista Reale, la fedeltà degli schemi è messa a dura prova, e non si tratta di mancanza di memoria o di irreperibilità di fonti. Sovrani, infatti, di cui possediamo iscrizioni originali e che hanno avuto un impatto sicuramente determinante negli intricati giochi politici del terzo millennio, sono

stranamente 'dimenticati', mentre al loro posto troviamo una ple-tora di personaggi sconosciuti."<sup>40</sup>

Cosa che non sfuggiva a chi, in seguito, maneggiò la lista e la corresse. Avvenne così, per esempio, che gli scribi di un'altra importante città, Lagash, adirati per essere trascurati dalla *Lista* di Uruk, la riscrissero a proprio uso: rifece-ro la storia dell'umanità e della discesa della regalità sulla Terra, facendola posare a Lagash invece che a Uruk. Non solo: mentre nella *Lista reale sumerica* la maggior parte dei sovrani sono menzionati solo per nome, nella lista lagashita sono ricordate anche le decisioni più importanti di ogni sovrano, soprattutto quelle relative ai sistemi di irrigazione e la costruzione di templi e palazzi.

Emerge così la chiara consapevolezza del legame tra scrittura e potere: la scrittura fissa per le generazioni future certi fatti, li seleziona, li trasforma in patrimonio culturale funzionale al consenso e alla legittimità del potere. Difficile ammettere, come pensava Giambattista Vico (1668-1744), che l'alba dei popoli fosse dominata dalla fantasia ingenua. Vediamo invece che fin dall'inizio domina, bisogna ammetterlo, un uso politico della storia. Per gli abitanti di Lagash era senza dubbio gratificante sentirsi ripetere che la loro città era stata la prima a ricevere il dono della regalità dagli dei. Non c'era solo il vantaggio che la classe dirigente lagashita, politica e sacerdotale, riceveva da questa ricostruzione, ma anche la mobilitazione di energie che questa convinzione diffusa produceva tra tutti i cittadini, qualunque fosse la loro attività, scribi o commercianti, soldati o artigiani. Vediamo in questi episodi la forza straordinaria di ciò che oggi chiamiamo nazionalismo, dell'importanza che ha sentirsi parte di un gruppo, di un popolo, che ha avuto particolari doni dal cielo o ha saputo distinguersi per la creatività e le imprese dei concittadini. Che poi tutto questo possa essere esasperato fino all'odio, è altro discorso. Ma dobbiamo riconoscere che la rivendicazione che i popoli fanno di alcuni primati è una costante.

## 9. Politica ed economia

Dalla decifrazione delle tavolette mesopotamiche non emergono solo dati relativi alla storia politica e all'organizzazione del potere, numerose sono anche quelle di carattere economico-ammi-

nistrativo. Grazie agli studi di Hans Nissen e soprattutto della studiosa americana Margaret Whitney Green è possibile scoprire nell'antica Uruk la manifestazione di quel particolare approccio all'attività economica che oggi definiamo produttività.

Studiando alcune tavolette in cui erano registrati separatamente animali di piccola taglia (pecore, capre) e animali di grossa taglia (bovini), si è visto che gli scribi sumerici prendevano nota della capacità riproduttiva di ciascun gruppo e della produzione di latte. Sappiamo così che 100 pecore davano 40 agnelli, con una percentuale del 40% che qualche volta arrivava al 50%; per capre e buoi il tasso di riproduzione è del 50%; quanto al latte, la produzione di una capra era sei volte maggiore di quella di una pecora. Questo significa che l'attività economica era seguita minuziosamente da uno stuolo di funzionari che stilavano una sorta di statistiche, in base alle quali si poteva non solo prevedere la produzione, ma anche prendere decisioni sul potenziamento o la riduzione di una linea di produzione. Quanto l'Occidente abbia proseguito su questa linea tracciata circa 5000 anni fa è sotto gli occhi di chiunque legga un giornale economico: oggi in tutto il mondo si ragiona in termini di produttività.

Altre tavolette rendono conto di compravendite di terreni agricoli, a dimostrazione dell'esistenza della proprietà privata. I contratti erano molto accurati: il prezzo veniva pagato in argento, ogni atto veniva stipulato di fronte a testimoni e conteneva clausole molto severe per impedire che le parti non si attenessero scrupolosamente alle disposizioni contrattuali.

È da notare inoltre che diversi testi un po' più tardi sono scritti in lingua semitica, a dimostrazione che nella Mesopotamia meridionale popoli semiti convivevano accanto ai sumeri. Ciò portò gli scribi a redigere per le loro scuole di formazione vocabolari bilingui, ciò che dimostra la convivenza di almeno due etnie diverse intorno al 2600 a.C., il grande rispetto dei sumeri per le differenti culture esistenti nel loro mondo, una politica che oggi definiremmo d'integrazione etnica. La popolazione semita, entrata in Mesopotamia centrale e meridionale forse dopo i sumeri, si concentrò prevalentemente nella città di Kish. Fu un sovrano di questa città, Mesalim, dal nome chiaramente semitico, che in un breve testo per la prima volta sottolineò lo speciale rapporto che lo legava alla divinità, avviando quel processo di elevazione dei re mesopotamici al rango di dei che si perfezionò più tardi.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 188.

La decifrazione, non sempre facile, di questi testi di carattere economico-amministrativo ha permesso d'individuare anche in questi documenti l'espressione "signore di Aratta". Così il conflitto tra Uruk e Aratta, sopra ricordato a proposito dell'invenzione della scrittura, a lungo interpretato come un racconto mitico, ha assunto carattere storico. Della città di Aratta, che sappiamo situata nell'attuale Iran, non sono stati ancora trovati i resti, ma forse anch'essa potrà essere riportata alla luce, come accadde a Troia, ritenuta mitica fino a quando, nel 1872, il suo sito fu scoperto dal commerciante tedesco Heinrich Schliemann, la cui fantasia era stata accesa dalla lettura dell'*Iliade*.

### 10. Ebla e la "globalizzazione" antica

Nel 1964 i ritrovamenti archeologici della città di Ebla, nella Siria settentrionale, operati da una spedizione italiana diretta da Paolo Matthiae, non solo ne hanno dimostrato l'origine sumera, ma hanno fatto venire alla luce una fittissima rete di rapporti economici e politici che copriva un'area ben più vasta della primitiva regione d'insediamento dei sumeri.

La decifrazione delle tavolette di Ebla ha consentito di arricchire il quadro dei modelli politici ed economici dell'area d'influenza culturale sumera. A Ebla la sovranità non era dinastica ma elettiva e durava un periodo di tempo fisso di sette anni. Il sovrano eletto, che aveva lo stesso nome *en* della massima autorità di Uruk, era quindi un *primus inter pares*, che al momento dell'elezione già godeva di un ruolo importante, che conservava, eventualmente modificato, dopo la fine del mandato. La caratteristica fondamentale di Ebla era quella di città manifatturiera e commerciale e il potere era concentrato in un'istituzione (che potremmo definire "erario") alla quale i personaggi più importanti (i *lugal*, tra i quali veniva eletto ogni sette anni l'*en*) fornivano i contributi più consistenti in termini di tasse<sup>41</sup>. Siamo perciò di fronte a una struttura di potere oligarchico-commerciale, simile a quello che si affermerà circa 3000 anni più tardi nella

<sup>41</sup> I termini *lugal* ("grande uomo"), *en* ("sommo sacerdote"), *ensi* ("governatore") non sono usati con lo stesso significato nelle varie città della Mesopotamia, che pertanto presentano differenze regionali quanto ai modelli politici. Così il termine *en* non sempre designa un'autorità religiosa, ma spesso politica e militare. A Ebla, secondo Pettinato, l'*en* (eletto per sette anni) era il coordinatore della politica della città-stato e in particolare della sua politica estera; potrebbe essere equiparato al doge di Venezia o al presidente di una moderna repubblica presidenziale come quella statunitense.

Repubblica di Venezia, la cui politica ruotava intorno a prevalenti preoccupazioni di ordine economico-commerciale. Ma il parallelo più convincente può essere tracciato tra Ebla e Atene, con lo scarto non trascurabile di 2000 anni.

Inizialmente la prosperità di Ebla si fondava sull'allevamento del bestiame. La grande produzione di lana e la sua lavorazione consentirono agli eblaiti di estendere il loro commercio e dargli una base "industriale": il pensiero corre alla prima fase di industrializzazione dell'Inghilterra del secolo XVIII. Nel III millennio a.C., Ebla appare come una società che trae i propri guadagni dal commercio dei prodotti manifatturieri, soprattutto dalla tessitura e dalla lavorazione dei metalli e delle pietre preziose grazie alla specializzazione della manodopera, alle innovazioni tecnologiche e all'afflusso di lavoratori da altri città. La sintesi tra eredità culturale sumera e apporto commerciale della popolazione semitica trasformò Ebla in un centro cosmopolita fondato sul commercio. Come dice Pettinato, per gli eblaiti di 4500 anni fa "non ci dovevano essere frontiere; essi, infatti, si muovono come cittadini del mondo, un mondo che quasi appartiene a loro"<sup>42</sup>: una globalizzazione *ante litteram*, ottenuta principalmente per via pacifica ma, se ritenuto indispensabile, anche per via militare. Sotto il primo aspetto, Ebla ha fornito i primi esempi di trattati bilaterali a sfondo commerciale della storia, ed è stato documentato che la città aveva rapporti con circa 80 regni più o meno equivalenti per ricchezza e potenza.

Per mantenere la *pax eblaita*, la città si affidava a una rete di ambasciatori che non solo curavano i suoi interessi, ma trasmettevano al centro tutte le informazioni sull'evoluzione della situazione del territorio in cui risiedevano: un vero e proprio servizio di spionaggio politico, analogo a quello organizzato dagli ambasciatori della Repubblica di Venezia, e per gli stessi scopi. Questo aspetto apre una finestra sull'idea di potere, che non poteva fondarsi sul semplice concetto di autorità personale, ma rimandava all'idea più profonda di una entità comune – in una parola, lo Stato – i cui interessi potevano essere garantiti solo da un sistematico coordinamento di energie attraverso una capillare organizzazione amministrativa e dalla

A Uruk, con il termine *en* si indicava una carica superiore a quella di *lugal* e forse addirittura esprimeva la figura e la vocazione a un potere sopranazionale, un po' come l'imperatore medioevale, che pur esercitando un potere diretto limitato ai territori "imperiali", rappresentava anche un'idea più alta, quella di Impero universale, espressione della volontà divina.

<sup>42</sup> Giovanni Pettinato, *Ebla*, Rusconi, Milano 1986, p. 168.

convinzione che questa entità fosse al di sopra e distinta da coloro che esercitavano le diverse segmentazioni del potere. Non ci sono testi che illustrino in modo teorico, e quindi con terminologia politologica o giuridica, queste convinzioni, come accadrà, ma solo 2000 anni più tardi, in Grecia con Platone e Aristotele e, dopo altri secoli, a Roma con Cicerone e sant'Agostino; ma i fatti parlano chiaro. Perciò possiamo fin d'ora fissare questo punto: i modelli fondamentali di organizzazione politica ed economica, da cui sono derivati tutti quelli successivi, compresi quelli moderni, hanno avuto le prime attuazioni in Mesopotamia su impulso dei sumeri.

### 11. La nascita del mercato

Il gran numero di tavolette ritrovate nella Biblioteca di Ebla consente di avere un quadro preciso del ruolo che vi svolgeva l'economia. Ruolo fondamentale, preponderante e innovativo perché il "mercato" è nato a Ebla, 45 secoli fa: qualcosa di più dei traffici già noti a Sumer, non un luogo fisico di scambi fondati sul baratto, ma l'idea della convenienza allo scambio secondo un confronto comparato di produttività e con un chiaro concetto del valore dei beni riferito a una unità di misura, quella che chiamiamo moneta. Per avere un'idea della sistematicità del mercato di Ebla, e delle decine di città-stato che con essa commerciavano condividendone i principi, è opportuno riportare alcuni brani del libro che Giovanni Pettinato ha dedicato a questa città.

L'illustre archeologo procede esaminando alcuni documenti da cui emerge l'accuratezza degli scribi nel registrare le transazioni commerciali:

«Il primo documento si riferisce all'acquisto di rame da fusione: 3 mine e 29 sicli di *dilmuniti*<sup>43</sup> d'argento, prezzo di 280 mine di rame; cioè il prezzo base è di un siclo *dilmunita* d'argento per 1 mina e 23 sicli *dilmuniti* di rame. Come si può osservare, lo scriba dapprima registra la quantità globale di rame comperato e la somma d'argento spesa, e poi specifica il prezzo base del minerale riferito a un siclo di argento. È inutile sottolineare che il conto è perfetto: ricordando, infatti, che una mina è uguale a 60 sicli, ripor-

tiamo e la quantità d'argento e quella di rame in sicli, cioè 209 sicli di argento e 16.800 sicli di rame; dividiamo ora 16.800 per 209 ed otteniamo 80,382 sicli di rame per un siclo di argento, con uno scarto minimo rispetto al dato fornito dallo scriba che è di 83 a 1. Il secondo documento riguarda l'acquisto di balle di lana: 56 mine e 20 sicli *dilmuniti* d'argento, prezzo di 5.790 balle di lana; cioè il prezzo base è di 1 siclo *dilmunita* d'argento per 3 balle di lana; 5.800 balle di lana, dal prezzo base di un siclo *dilmunita* d'argento per 4 balle di lana. Qui si tratta dell'acquisto di due partite di lana di valore e prezzo diverso: la prima partita di 5.790 balle viene acquistata al prezzo base di 3 a 1, quindi si spendono 1.930 sicli d'argento dell'ammontare complessivo di 3.380 sicli a disposizione; la rimanente quota di 1.450 sicli viene poi impiegata per l'acquisto di 5.800 balle al prezzo base di 4 a 1...

Un altro documento ci fa capire ancora una volta la cura degli scribi nel registrare le uscite d'argento dalla Tesoreria. Si tratta del resoconto definitivo di una somma iniziale di 1.200 mine d'argento, quindi circa 600 chilogrammi, spesa in diversi anni fino al suo azzeramento completo. Il testo [...] descrive tutti i movimenti dell'argento a partire dal 5° anno che si concludono nel 2° anno: 1.200 mine d'argento presenti (in cassa) nel 5° anno e uscita dal suo interno 471 mine per il 4° anno; cioè (restano in cassa) 729 mine d'argento, e uscita per il 3° anno, cioè (del) 3° anno l'uscita si esaurisce completamente (nel) 2° anno, cioè (per) il 1° anno la spettanza non è stata apportata.

La terminologia [...] non è delle più facili [...] eppure il documento è comprensibile. Lo scriba, infatti, in questo testo fa il conto dell'impiego di una determinata somma – per l'esattezza 1.200 mine d'argento – in vari anni, somma che si trova in cassa nel 5° anno dell'amministrazione. In base al bilancio di previsione 471 mine sono previste come uscita del 4° anno, sicché in cassa restano 729 mine d'argento. Tale somma restante viene devoluta per le spese del 3° anno, ma non viene completamente sfruttata nel detto anno in quanto solo nel 2° anno il conto si azzerava. Da qui l'annotazione che per il 1° anno non vi è più nulla in cassa.<sup>44</sup>

Al termine dell'esame di questi documenti, Pettinato osserva che gli scribi di Ebla erano provetti ragionieri. La città, per garantire il proprio successo, aveva una burocrazia veramente all'altezza della situazione, in grado di gestire anche una politica dei cambi, confron-

<sup>43</sup> Il termine *dilmunita* si riferisce al territorio di Dilmun, citato da fonti sumeriche attestanti scambi con questa regione. Cfr. Luca Peyronel, *Storia e archeologia del commercio nell'Oriente antico*, Carocci, Roma 2008, p. 91.

<sup>44</sup> Giovanni Pettinato, *Ebla*, cit., pp. 175-176. Ho riportato in corsivo i testi delle tavolette.

tando il prezzo, espresso in quantità di argento, che una data quantità di merce aveva a Ebla e in altre città, e decidendo dove convenisse di più comprare e dove convenisse di più vendere. Le autorità di Ebla assicuravano la stabilità dei prezzi ancorando il valore dell'argento a quello dell'oro e mantenendo fisso il rapporto di cambio. Gli stessi problemi monetari affrontati dal mondo moderno dopo la prima e la seconda guerra mondiale, e ancora non risolti.

Dagli archivi di Ebla emerge una verità che costringe a modificare le ipotesi di tutti gli studi precedenti: nel III millennio a.C. un singolo regno controllava economicamente e completamente la quasi totalità della regione della Mezzaluna Fertile. Tra gli strumenti di questa egemonia economica vi era la disseminazione negli altri regni di centri commerciali eblaiti che godevano dell'immunità territoriale in quanto sottostavano all'autorità di Ebla. Si tratta della stessa procedura delle "concessioni" che le potenze europee imposero alla Cina nella seconda metà del secolo XIX approfittando della sua debolezza. Lascio la parola a Pettinato:

"L'impressione che si ricava scorrendo i documenti a carattere commerciale è quella di una modernità sconvolgente. Altrove ho paragonato, senz'altro anacronisticamente, il fenomeno di Ebla a quello del Mercato Comune in Europa del dopoguerra, ma è comunque certo che nella metà del terzo millennio qualcosa di simile deve essere stato raggiunto nella Fertile Mezzaluna. Ebla indubbiamente dettava legge, stabiliva i prezzi, controllava i mercati, ma ciò fu possibile grazie ad accordi internazionali e soprattutto alle sue smisurate ricchezze in oro e di argento che costituivano un incentivo per gli scambi, ma al contempo un calmier naturale a tutte le spinte inflazionistiche e deflazionistiche che potevano venire da fuori."<sup>45</sup>

Una tale ricchezza e complessità di scambi commerciali, politici (e militari) non riguardava solo l'area della Mesopotamia, ma si estendeva anche all'Egitto, inoltre si accompagnava a intensi rapporti culturali. Dai testi della Biblioteca di Ebla emerge l'interesse degli eblaiti per tutti gli aspetti culturali e scientifici, anzitutto tramandando le conoscenze dei sumeri e poi integrandole con le proprie. Ebla divenne un centro culturale di tale importanza da attirare insegnanti e studenti da altre regioni e città, come testimonia la notizia dell'arri-

vo di un *visiting professor* dalla città sumerica di Kish per insegnare agli studenti eblaiti... la matematica algebrica. Di questo professore conosciamo il nome, in quanto al termine del problema che sottopose agli studenti si legge il suo nome: "Jšma-Ja, scriba di Kish". Dettaglio da non trascurare: Ebla, diversamente dal resto della Mesopotamia in cui vigeva il sistema sessagesimale, aveva adottato il sistema decimale. I circa 300 testi rinvenuti nella biblioteca riguardano scienze matematiche, fisiche e naturali oltre che opere letterarie e manuali per l'apprendimento delle lingue; non è dunque esagerato parlare di Ebla come la più antica città globalizzata, il cui raggio d'azione si estendeva fino a 2000 chilometri di distanza. La città doveva avere circa 30.000 abitanti e il regno dieci volte tanto: una piccola base demografica, senza dubbio, ma che fece pullulare l'intera Mesopotamia di pacifiche carovane di mercanti per molto tempo.

Un così complesso sistema sociale non avrebbe funzionato senza un efficiente sistema fiscale. Da quello che sappiamo, a Ebla il potere era organizzato in modo federale, poiché il territorio era diviso in unità amministrative, a capo di ciascuna delle quali era posto un *lugal*, o governatore. L'*en*, il sovrano *pro tempore*, pagava le tasse allo Stato (all'erario) prelevandole dai suoi possedimenti diretti e altrettanto facevano i 13 governatori, che erano anche giudici, cioè garanti del rispetto delle leggi e, quindi, della stabilità dell'intero Stato.

Curioso destino, quello di Ebla, il cui nome significa "pietra bianca" in riferimento al colore delle rocce calcaree sulle quali era stata costruita la città. La sua floridezza durò circa tre secoli, dal 2500 al 2300 a.C., quando fu conquistata e distrutta dal re di Akkad, Sargon; tornata a fiorire intorno al 1800 a.C., due secoli dopo scomparve definitivamente. La stranezza è il silenzio delle fonti coeve e successive. Dice Pettinato che è come se un velo di silenzio si fosse steso su Ebla. I contemporanei forse non amavano questa città e il suo imperialismo economico. Ma ci possono essere anche ragioni interne. Diversamente dagli altri sovrani mesopotamici, maestri nell'autoesaltazione, Ebla non ha mai ceduto al culto della personalità; tutti i documenti storici, dalle ordinanze ai trattati internazionali, sono siglati dal "sovrano di Ebla", "quasi l'autorità massima dello stato fosse concepita in maniera astratta", osserva Pettinato<sup>46</sup>. Questo anche perché,

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 315.

“a differenza dell'Egitto e della Mesopotamia sumerica, dove il sovrano o era incarnazione del dio o era suo rappresentante in terra, il re di Ebla non riceveva alcuna investitura dal mondo divino. È questa un'altra rivelazione degli Archivi Reali e forse la più suggestiva: per la prima volta nella civiltà della Fertile Mezzaluna si verifica che il potere politico è nettamente distinto da quello religioso. La sfera politica non si identifica e non si fonde con quella religiosa, ma ambedue coesistono indipendenti e autonome, senza commistioni o simbiosi, sicché siamo autorizzati a considerare non solo la gestione del potere, ma anche la stessa cultura e civiltà di Ebla prettamente laiche... Con ciò non si vuol negare una profonda religiosità degli eblaiti, si vuole solo sottolineare che essa non influiva almeno apertamente nella gestione del potere politico. Gli eblaiti, infatti, credevano nei loro numerosi dei, li onoravano nei templi e nella loro vita privata, portavano loro ricchi doni e offerte e celebravano regolarmente feste religiose.”<sup>47</sup>

Inoltre gli eblaiti onoravano non solo i propri dei, ma molto spesso anche gli dei di città e regni stranieri, dimostrando di avere una mente aperta e flessibile, pronta ad assecondare le esigenze delle genti con cui venivano a contatto e soprattutto a comprendere la loro cultura.

Questa caratteristica può farci capire come gli eblaiti fossero visti come quasi una anomalia e poco amati, pertanto da non citare nei documenti e, se possibile, dimenticare al più presto, una volta venuti meno gli interessi commerciali al rapporto con questa città e i suoi abitanti. Ma c'è dell'altro, e riguarda la concezione del divino propria della civiltà di Ebla:

“nonostante il politeismo più vasto, si era giunti quasi all'enotheismo ed al concetto astratto di Dio. È soprattutto la figura di Dagan, il dio principale del Pantheon, che assurge ad un ruolo di primato che sfiora l'unicità... Dagan compare... molto spesso non con il proprio nome, ma con l'appellativo di *Signore* che tradisce il termine *belu* semitico... Ma l'appellativo *Signore* usato al posto del nome Dagan ha risvolti storico-religiosi notevoli.”

Da qui la domanda:

“Ci troviamo forse davanti ad una concezione religiosa, certo diversa da quella mesopotamica, in base alla quale il nome del dio

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 332.

non poteva essere pronunciato, così come è il caso di altre importanti religioni dell'antichità? Questa domanda pregevole di contenuti, la cui risposta affermativa è implicita, ci fa capire quanto grande potrà essere l'apporto di Ebla per la spiegazione dei fenomeni storico-religiosi più recenti.”

Quindi “è lecito concludere che gli eblaiti del terzo millennio erano riusciti a concepire il divino come entità astratta”<sup>48</sup>, altro motivo di diffidenza verso questa città e i suoi abitanti. Ma forse gli eblaiti fecero solo un passo avanti rispetto alla concezione sumera del divino: i sumeri, scrive Giorgio Castellino, “vedevano gli dei non solo nel loro aspetto antropomorfo, ma mediante l'astrazione ne intravedevano la trascendenza. La quale era poi sottolineata e analiticamente scandita in altri attributi della divinità, che la collocavano in una ‘splendid isolation’”<sup>49</sup>.

Non è superfluo, a questo punto, riportare il giudizio di Pettinato sul messaggio di Ebla, sul significato del modello che questa città propose, e impose, al mondo circostante, coinvolgendolo in una fitta rete di interessi commerciali: “Ebla ha voluto parlare esplicitamente a tutta l'umanità, quando, come in un ritornello, sottolinea il rapporto di fratellanza esistente tra gli abitanti del regno siriano e gli abitanti del legno elamita”<sup>50</sup>. Sono le parole che leggiamo nella lettera diplomatica inviata al sultano di Hamazi:

“Tu sei mio fratello ed io sono tuo fratello,  
a te, uomo-fratello, qualsiasi desiderio che esca dalla bocca io  
esaudisco, così come tu esaudisci il desiderio che esce dalla mia.  
Irkab-Damu, re di Ebla, è fratello di Zizi, re di Hamazi,  
Zizi, re di Hamazi, è fratello di Irkab-Damu, re di Ebla.”<sup>51</sup>

È facile farsi prendere dall'entusiasmo, o piuttosto emozionarsi, di fronte a questo invito alla fratellanza che viene da un così lontano passato. Il “modello Ebla” fu però sconfitto, ma non distrutto, e ritorna periodicamente. Per esempio, quando Alessandro il Macedone mosse alla conquista dell'Asia, aveva in mente un nuovo universalismo, che non riuscì a radicarsi sul piano politico, ma certo si affermò sul piano culturale nel periodo ellenistico, grazie anche al lavoro di elaborazione culturale che nel frattempo era stato sviluppa-

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>49</sup> Giorgio R. Castellino, a cura di, *Testi numerici e accadici*, Utet, Torino 1997, p. 21.

<sup>50</sup> Elam era l'antico nome dell'attuale Iran.

<sup>51</sup> Giovanni Pettinato, *Ebla*, cit., p. 340.

to dai greci. L'universalismo di Roma riuscì invece, per un tempo non trascurabile, a riprodurre con la *pax romana*, su più larga scala, la *pax eblaita*, prima di passare il testimone all'universalismo cristiano.

In altre parole, dall'antica Mesopotamia il problema della convivenza tra popoli diversi ebbe due soluzioni/proposte. Vi è stata la soluzione fondata sui tentativi egemonici di un popolo (o uno Stato) da conseguire attraverso la guerra, la religione e la cultura, dove l'egemonia di uno assicura la pace (per un certo periodo) ma poi non riesce a controllare le spinte autonomistiche. Vi è stata la proposta fondata sulla convenienza di interessi materiali, economici, commerciali, da proteggere, quando necessario, con le armi, e da sostenere anche con la cultura e la religione.

È come una periodica oscillazione tra pulsioni aggreganti e disgreganti, tra pulsioni conflittuali e pulsioni collaborative. Una oscillazione presente anche nel nostro tempo.

Rispetto ai tre cardini della civiltà occidentale – trascendenza, territorio e scrittura – la soluzione di Ebla fu senza dubbio originale. Benché la religione fosse separata dalla politica, essa era parte costitutiva della vita della città; forse proprio perché separata dalla gestione del potere, fece un lungo percorso verso l'enotheismo (dal greco: “un solo dio”), in cui viene venerata in particolar modo una divinità suprema, senza tuttavia negare l'esistenza di altri dei, ma in una posizione subordinata. L'enotheismo si differenzia dal monoteismo (dal greco: “un dio unico”), perché quest'ultimo riconosce un solo dio ed esclude che esistano altri dei. A Ebla, le divinità assistono gli eblaiti in ogni momento della loro vita, guardano benevolmente dall'alto e promuovono il benessere dello Stato, sono i garanti della gestione amministrativa e politica (gli dei, infatti, sono testimoni degli atti ufficiali e davanti a loro si giura fedeltà), ma non interferiscono tramite i loro sacerdoti, anche se il consenso di questi attraverso la consultazione degli oracoli viene chiesto dal re prima di intraprendere qualsiasi iniziativa.

Circa il territorio, quello che si è detto è abbastanza: a Ebla lo si considerava anzitutto come uno spazio aperto ai commerci, ma suddiviso nel rispetto della sovranità dei singoli Stati, con i quali venivano stabiliti trattati bilaterali. Benché tutte le transazioni fossero registrate dalla burocrazia, l'attività economica era in mano ai privati. Se si volesse tracciare un confronto con la realtà odierna, troveremmo molte analogie, come la evidente centralità dell'impresa economico-

commerciale, ma anche una differenza forte, poiché oggi gli accordi sono prevalentemente multilaterali.

Non c'è molto da dire anche riguardo la scrittura (gli eblaiti si servivano del cuneiforme sumerico), che a Ebla assunse una particolare importanza, non solo come strumento essenziale dell'attività economica e burocratica, ma anche come strumento di conoscenza, accumulazione e diffusione del sapere di derivazione sumerica. La lingua di Ebla è senza dubbio semitica, ma diversa sia dal semitico orientale (assiro e babilonese), sia dal semitico occidentale (amorreo e cananeo). Anche a causa dei rapporti commerciali con gli Stati della Palestina, del Libano, della Siria stessa di cui faceva parte Ebla, dell'Anatolia, della Mesopotamia settentrionale e centrale, dell'Elam (l'attuale Iran) e dell'Egitto, l'eblaita viene considerato la lingua franca del III millennio, un'altra prova dello spirito universalistico che promanava da questa città.

## 12. Il diritto, la legge e la giustizia

Dobbiamo adesso esaminare un altro decisivo contributo delle prime civiltà mesopotamiche alla civiltà occidentale: mi riferisco al diritto, alla legge, alla dimensione giuridica della vita sociale. Certo i pensatori greci, soprattutto del V-IV secolo a.C., hanno riflettuto a lungo sul significato e ruolo della legge e annoveravano tra i loro saggi i grandi legislatori di cui avevano conservato memoria, l'ateniese Solone (638-558 a.C.) e lo spartano Licurgo (IX-VIII secolo a.C.); Roma è definita “culla del diritto”, e le sue prime leggi risalgono al re Numa Pompilio (715-673 a.C., secondo la tradizione). Tuttavia nel Vicino Oriente l'attività legislativa era iniziata almeno 2000 anni prima, e questo non deve meravigliare se si pensa che quella complessità dell'organizzazione sociale, politica, economica e culturale sopra delineata non poteva prescindere da un articolato sistema di leggi, di norme giuridiche.

I romani dicevano “*Ubi societas, ibi ius*”, dove c'è la società, c'è il diritto. Con questo detto esprimevano una verità elementare: non solo non esiste, ma non può esistere un gruppo sociale stabile senza l'osservanza di alcune regole. Forse le prime regole hanno un fondamento religioso: i riti sono le regole che presiedono alla messa in atto di un rapporto tra gli uomini e gli dei. Ma insieme alle norme religiose si svilupparono le regole che permettevano a un gruppo di esprimere una volontà, di decidere, per esempio, di spostarsi da un

territorio verso un altro, o di scegliere un capo e poi stabilirne la successione. I costumi sono l'anticamera delle consuetudini e, quando si ripetono nel tempo, assumono un valore obbligatorio per tutto il gruppo. La legge vera e propria si ha quando un soggetto – il re, un consiglio ristretto, un'assemblea allargata – dà forma a un comportamento che si suppone si ripeta in futuro per cui bisogna essere certi che segua un percorso prestabilito. Il fondamento della legge è la convinzione del gruppo sociale che sia legittima e debba essere rispettata. Una legge condivisa è il più sicuro strumento di ordine sociale e niente è più destabilizzante per un gruppo sociale di una legge sentita come illegittima, perché decisa da chi non ne aveva il potere, oppure perché radicalmente contraria alle consuetudini o al senso comune di giustizia. Per questo motivo una legge consolidata ha sempre più credibilità di una legge innovativa, benché in determinate circostanze (è il caso della rivoluzione) il consenso si sposti a favore di un cambiamento radicale delle leggi.

Grazie agli archeologi e alla decifrazione di migliaia di tavolette abbiamo a disposizione una vasta collezione di leggi dei popoli del Vicino Oriente, le cui raccolte, spesso incomplete, sono impropriamente definite codici.

Anche in questo caso la strada fu aperta dai sumeri: il loro re Ur-Nammu è il re "legislatore" più antico che conosciamo. Naturalmente Ur-Nammu fissò norme che esistevano da tempo e ne aggiunse altre in funzione dei nuovi bisogni che nascevano da una società sempre più complessa. È da notare che, se singole leggi possono prescrivere comportamenti opposti da un popolo all'altro e da un'epoca all'altra, è invece una costante il riferimento delle leggi all'idea di giustizia e il loro ancoraggio alla divinità che ne è garante. Per quanto riguarda lo sviluppo della legislazione che viene detta "positiva", cioè l'insieme delle leggi che sono messe in vigore dall'autorità politica, Claudio Saporetti, docente di assiriologia, che ha raccolto in un volume i testi legislativi del Vicino Oriente antico<sup>52</sup>, scrive:

"Se tentiamo di guardare quali sono stati, fondamentalmente, i caratteri e le esigenze degli uomini del Vicino Oriente antico, possiamo immaginare che da gran tempo prima che scrivessero le loro leggi abbiano vissuto in tribù, comandati da un capo avente poteri e diritti, ma dove ogni altro membro aveva diritti suoi, tra

cui quello di possedere dei beni. Il senso della proprietà, cioè della cosa personale a cui si tiene, era senz'altro vivo nei riguardi della propria donna (o donne), dei figli, del cibo, della casa, tana o capanna o tenda che fosse: beni che ciascuno era naturalmente portato a difendere. Si trattava dunque di esigenze comuni che hanno generato un vero e proprio "patto sociale", basato sul principio che il rispetto della persona e dei beni altrui costituiva la garanzia che il bene della persona propria venissero rispettati. Dunque condanna della sopraffazione, della violenza, del furto, dell'adulterio, del figlio che si ribella al padre, e così via: leggi fondamentali che sono rimaste nell'uomo, e che ovviamente non si adattavano (e ancor oggi stentano ad adattarsi) all'altro, al diverso, al membro dell'altro clan, insomma al nemico."<sup>53</sup>

Queste "leggi fondamentali" della convivenza hanno via via trovato formulazione giuridica, con le diversità specifiche in base alle consuetudini di ciascun popolo: per esempio, in Grecia si usava condannare il furto solo se il ladro veniva scoperto. Ma l'attività legislativa vera e propria si manifesta nel regolamentare i problemi nuovi, quando si crea un "caso". Saporetti ricorre a un esempio, quello dello scontro tra due navi:

"Quando sul Tigri, o sull'Eufrate, o su qualsiasi altro corso d'acqua utilizzato fin dalla più remota antichità, gli uomini navigavano su tronchi, o su zattere, o piccole imbarcazioni di giunchi, probabilmente non avvenivano scontri oppure, se avvenivano, il danno non doveva essere particolarmente rilevante. Ma quando, con l'andar del tempo, i mercanti impararono ad utilizzare le vie d'acqua per trasportare le loro merci, se due barconi carichi di ogni ben di dio si urtavano e affondavano, nasceva la "querelle", e dunque la necessità di risolverla. Ecco perché abbiamo antiche leggi sulla navigazione: se non si fosse creato il caso, nessuno avrebbe pensato ad emanarle."<sup>54</sup>

A monte delle regole per risolvere problemi – essenzialmente controversie tra privati – ci sono però convinzioni diffuse che riguardano i principi e modelli generali di comportamento. Il principale è quello di "agire nel giusto" o "agire nel modo giusto" o "agire in modo retto", al quale si accompagnano i principi della carità, della misericordia, dell'amore del prossimo. Possiamo anche parlare di valori a cui i membri di un gruppo attribuiscono particolare importanza

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>52</sup> Claudio Saporetti, *Antiche leggi*, Rusconi, Milano 1998.

perché li considerano fondamento dell'ordine sociale. Nei testi mesopotamici ed egizi questi valori si presentano spesso sotto forma di esortazioni rivolte dai padri ai figli (era nell'ambito familiare che venivano inculcati il senso della giustizia e della carità) e in genere raccomandano le più diverse forme di solidarietà verso le vedove, i viandanti, i poveri, nonché la devozione agli dei<sup>55</sup>.

Chi rispettava questi principi si attendeva una vita prospera e molti figli, anche se gli toccava rassegnarsi di fronte al vicino che, nonostante violasse quei valori, aveva successo. Abbiamo i testi di drammatici dialoghi tra l'uomo retto, ma povero e malato, e gli dei. Il giusto sofferente chiede ragione del suo destino, ma resta fedele ai principi e si rimette alla volontà divina, rinunciando a comprenderla ma mantenendo la speranza di una, ancorché tardiva, ricompensa. È questo il problema del male: perché i malvagi hanno spesso una vita di successo e i buoni soffrono. Problema che la filosofia e la religione hanno sempre cercato di risolvere. Può sorprendere il fatto che, nonostante la perenne diffusione della sofferenza e dell'ingiustizia, comune è la convinzione che la divinità è la depositaria della giustizia e ama, aiuta e favorisce chi si comporta in modo giusto, così come che le decisioni del potere sovrano sono legittime, per l'investitura, e giuste, per il contenuto, poiché il potere e la regalità vengono dalla divinità: alle leggi bisogna quindi obbedire.

In genere le leggi erano formulate in modo ipotetico: se qualcuno fa una certa cosa, se si verifica una certa situazione, *allora* si deve agire in un certo modo. Non mancano però forme dirette: colui che compie *questa* azione, sarà punito in *questo* modo; o forme imperative. Le raccolte di leggi più antiche sono dette "codici", sebbene in realtà non siano raccolte organiche come i nostri codici e spesso le norme si succedano in modo disordinato. Inoltre, pur avendo popoli diversi leggi diverse per gli stessi casi, è stato facile riscontrare l'esistenza di principi giuridici comuni nell'area del Vicino Oriente. Dal fatto che in questi codici sono spesso indicati casi che avevano scarse probabilità di verificarsi, mentre mancano casi sicuramente più frequenti, si è dedotto che per i casi comuni le soluzioni erano talmente note e accettate che non c'era bisogno di un particolare pronunciamento dell'autorità, e così si spiegano le lacune dei testi. Più interessante il fatto che alcune leggi contemplino il fattore tempo e che lo stesso reato sia punito in modi diversi in tempi diversi. Così, per

esempio, in una legge ittita si sancisce: "Se qualcuno ruba una pecora di razza, prima doveva dare trenta pecore, ora ne dia quindici"; oppure: "Se una persona acceca qualcuno oppure gli butta giù un dente, prima doveva dare una mina d'argento, ma ora dia venti sicli d'argento". Variazione del valore della moneta, senza dubbio, o di beni equivalenti, ma anche riconsiderazione del peso del reato. Che l'immutabilità della legge fosse subordinata alle circostanze significa anche che c'era un continuo aggiornamento dei codici e che, quindi, c'era alla base la riflessione giuridica dei magistrati, quella che noi chiamiamo giurisprudenza, cioè l'interpretazione dominante delle leggi da parte di coloro che devono applicarle.

Proprio l'esame di questi "aggiornamenti" ha condotto gli studiosi a scoprire una differenza importante tra i primi codici, di origine sumera, e quelli successivi, adottati dai popoli semitici: i primi, nei casi di danni inferti alla persona, prediligono il *risarcimento*; i secondi (tranne il primo di questi codici, quello di Ešnumma) prediligono il principio del *taglione*. La legge del taglione prevedeva di infliggere al colpevole, come pena, lo stesso danno da lui inferto alla vittima: "occhio per occhio, dente per dente". Ha molto stupito il fatto che, stando ai testi disponibili, il principio del risarcimento, senza dubbio più evoluto e più umano, sia venuto prima di quello del taglione, assai più rozzo. Ma alcuni non escludono che, prima di passare al risarcimento, anche i sumeri adottassero il taglione; d'altra parte il passaggio alla legge del taglione potrebbe essere stato dettato da un più acuto bisogno di giustizia e di ordine, in un periodo in cui giustizia e ordine erano più difficili da mantenere rispetto alla società sumera. Resta escluso che i popoli semiti, o accadici, non conoscessero i codici sumerici; le popolazioni semite entrarono gradualmente nella terra di Sumer e si mescolarono ai sumeri, ricevendone profonde influenze culturali. Proprio il codice di Ešnumma, il primo semitico, sarebbe la prova della lunga coabitazione e della transizione. Altri studiosi pensano invece che le legislazioni ispirate al taglione non sostituissero quelle legate al risarcimento, ma le completassero.

La superiorità del principio di risarcimento è infatti evidente, come spiega Saporetti, in quanto esso è "tanto più utile per la vittima di quanto non fosse un taglione, che non andava oltre al fornire la magna soddisfazione di vedere deturpato il deturpatore... così come è umano e naturale pretendere oggi che colui che ci ha sfasciato la macchina paghi il danno prodotto, piuttosto che esigere che i giudi-

<sup>55</sup> Cfr. l'ampia antologia *Testi numerici e accadici*, a cura di Giorgio R. Castellino, *op. cit.*

ci prendano a martellate la macchia sua”<sup>56</sup>. Dunque i principi a cui s'ispira la legislazione occidentale risalgono ai sumeri.

Il codice più famoso è quello di Hammurapi (spesso si trova scritto: Hammurabi), risalente al XVIII secolo a.C., ma il più antico è quello di Ur-Nammu, del XXI secolo a.C. Mentre i codici sembrano soprattutto orientati a garantire uniformità di comportamento della popolazione e di giudizio da parte dei magistrati (alcuni sembrano proprio raccolte di casi/sentenze in forma di manuale di rapida consultazione), l'attività di comando del re, quella che noi oggi chiamiamo attività normativa da parte del governo e che oggi come in passato assume la forma di legge (o di decreto o di editto), aveva una grande importanza. La traccia di questi comandi si trova soprattutto nelle iscrizioni reali, cioè in brevi documenti nei quali i sovrani fissavano sia le loro decisioni da attuare, sia il ricordo delle loro decisioni affinché se ne conservasse memoria.

Nella città sumera di Lagaš, intorno al 2400 a.C., il re Entemena dichiarò nelle sue iscrizioni di avere restituito il figlio alla madre e la madre al figlio.

“Che cosa significa? Significa che aveva ordinato che venissero condonati i debiti. I poveri debitori infatti, coinvolti in una tragica spirale di somme da pagare, di interessi e di scadenze, spesso erano costretti a cedere moglie e figli come pegno ai creditori, non sempre trovando, con questo mezzo, la soluzione dei loro guai. A meno che, naturalmente, non sopravvenisse un re che decidesse il condono; non a scapito dello Stato (che comunque lucrava), come oggi, ma dei creditori che si vedevano in tal modo beffati dell'affare. Lo Stato invece se ne avvantaggiava, perché il fallimento dei piccoli proprietari a vantaggio dei latifondisti, che si arricchivano sempre più, costituiva un grave turbamento all'ordine costituito, e bisognava porvi rimedio.”<sup>57</sup>

Ci troviamo qui di fronte a una legge di condono con straordinarie implicazioni sociali e politiche sullo sfondo di un chiaro regime di proprietà privata e di regole sui prestiti e sugli interessi. La concentrazione delle ricchezze nelle mani di pochi significava per lo Stato un pericolo, poiché il potere del re diminuiva di fronte a quello dei grandi proprietari. Condonando i debiti, il re ridusse il potere dei grandi del regno e risollevò le sorti dei piccoli agricoltori, che co-

stituivano la maggioranza della popolazione, attuando un'operazione politica e sociale allo stesso tempo. La questione dei debiti, sempre presente nelle legislazioni mesopotamiche, sarà motivo di profonde lotte e riforme in Grecia e a Roma, caratterizzerà gran parte dei rapporti politici e sociali nel Medioevo, sarà alla base della distinzione tra piccola borghesia e grande borghesia, con la monarchia di solito alleata alla prima per contrastare le pretese della seconda. Proprio in questi anni, in seguito alla crisi dei mutui, i governi di diversi Stati sono intervenuti per alleggerire la posizione dei cittadini indebitati e ripianare i debiti di grandi banche per evitare pericolose crisi sociali.

A dimostrare quanto gli antichi sumeri affrontassero gli stessi problemi che si sono poi presentati senza interruzione nel corso dei millenni, sempre a Lagaš il re Urukagina intorno al 2350 a.C. prese diverse decisioni per abbassare le tasse eccessive:

“di cui erano vittime battellieri, mandriani, pescatori, profumieri, persino chi portava a tosare le pecore a Palazzo, persino chi voleva divorziare o seppellire i propri morti; aveva combattuto anche gli abusi del potere: prima di lui l'ensi di Lagaš accumulava ricchezze e proprietà, e si serviva dei buoi del tempio per arare i suoi terreni, i quali non erano poi che quelli del tempio abusivamente requisiti; e le persone che detenevano il potere potevano permettersi di mettere le mani sulle case dei poveri senza pagar loro il dovuto, o di depredare dei frutti e dei pesci i loro frutteti e i loro stagni. Stando almeno a quanto leggiamo riuscì insomma davvero a ristabilire la giustizia, proteggendo le vedove e gli orfani..., e ‘restaurò la libertà’, quella libertà di proprietà e di commercio che gli abitanti di Lagaš avevano perduto durante il regno dei sovrani precedenti.”<sup>58</sup>

Ciò che emerge sia dalle codificazioni, sia dalle specifiche decisioni dei sovrani è una piena consapevolezza della portata politica di questi atti. Politica nel senso che riguarda tutta la comunità a cui si estende l'efficacia della legge, ma soprattutto nel senso della visione degli effetti che la decisione normativa ha su tutta la società nelle sue diverse componenti: sul ruolo dello Stato, dell'aristocrazia (o piuttosto della *plutocrazia*, cioè dell'insieme dei più ricchi), della classe media (piccoli proprietari agricoli, artigiani), così come sulla sorte dei poveri e degli schiavi. Ne emerge una società, diremmo oggi, “plu-

<sup>56</sup> Claudio Saporetti, *op. cit.*, p. 31.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 33.

ralista”, ben lontana dall’idea di un sovrano autocratico che tiranneggia una massa in cui tutti sono succubi della sua mutevole volontà. Ma proprio perché questi sovrani si proclamano restauratori della giustizia ed elencano una serie di provvedimenti concreti, emerge anche l’immagine di una realtà assai diversa: una realtà fatta di continue sopraffazioni da parte dei più forti a danno dei più deboli, molto vicina a quella società manzoniana di signorotti prevaricatori circondati dai loro “bravi”. Nasce quindi una dicotomia, una perpetua competizione, tra interessi privati e bene comune, un alternarsi tra momenti in cui i primi prevalgono e momenti in cui il secondo viene assunto a obbiettivo del potere politico da un monarca che vuole evitare la frammentazione e l’annullamento dello Stato.

Obiettivo che è comune sia ai re sumeri sia ai re semiti. Il re di Lagash, Gudea (intorno al 2140 a.C.), ha lasciato di sé l’immagine di un sovrano oltremodo pio, dedito a opere di pace, alla costruzione di templi e al miglioramento delle condizioni di vita dei sudditi. Grazie ai suoi provvedimenti le donne non furono più impiegate nei lavori pesanti, furono vietate la frusta contro i servi e le percosse ai bambini da parte dei genitori, furono sollevate le condizioni dei debitori. Alla figlia fu concesso il diritto di subentrare come erede al padre se mancava il figlio maschio. Decretò anche periodi (come le feste dionisiache o bacchiche in Grecia o forse come il carnevale) in cui i ruoli sociali venivano omologati: “la serva si accompagnò con la padrona, il signore si pose fianco a fianco con lo schiavo... il padrone non ha dato più il bastone in testa allo schiavo che ha mancato in qualcosa, e la padrona non ha schiaffeggiato più la sua schiava”. Sono periodi di allentamento della pressione sociale, che dimostrano anche la presenza di una psicologia delle masse all’opera fin da quei tempi, ripresa in modo sistematico con le feste e i divertimenti nella Roma imperiale con l’elargizione di *panem et circenses* (pane e giochi del circo), espressione coniata dal poeta Giovenale nella X delle sue Satire.

Dietro gli articoli dei codici si intravede la complessa rete di autorità preposte a fare osservare le leggi, o a emettere la giusta sentenza di fronte a un caso nuovo: giudici e sacerdoti, sovrani, governatori, capi di distretto. Dal codice di Hammurabi si deduce che la giustizia non era uguale per tutti; oltre alla differenza tra ricchi potenti e gente comune, ce n’era un’altra formale: da una parte c’era l’uomo libero, il cittadino con tanti doveri ma anche con precisi diritti; dall’altra c’era il *muškeum*, una sorta di dipendente del Palazzo il cui no-

me è arrivato fino a noi, attraverso l’arabo, nella parola “meschino”<sup>59</sup>. In altre parole, c’erano due classi di cittadini, una di serie A e una di serie B: per lo stesso reato, diverse erano le pene a seconda della categoria dell’offeso.

### 13. C’è anche l’Egitto

Quanto all’altro grande centro propulsore di civiltà dell’antico Oriente, l’Egitto, non ci sono codici, ma molti “consigli”, alcuni resoconti di processi e soprattutto le cosiddette “confessioni negative” contenute nei papiri funerari dove il morto afferma, di fronte al dio che lo giudica e determina il suo destino oltretomba, di non avere commesso crimini:

“Non ho privato un bambino del suo latte, non ho litigato con mio padre, non ho preso a botte mia madre, non ho commesso adulterio, non ho ucciso né sono stato mandante di un omicidio, non ho avuto relazioni sessuali con un ragazzo, non ho rubato bestiame.”

Ciò può indicare le colpe più infamanti, quelle per cui non c’era perdono. Ci sono anche varie disposizioni scritte sulle stele dei faraoni, come quella che condannava a morte i funzionari e i sacerdoti che, in qualità di giudici, non si dimostravano onesti. Secondo lo storico Diodoro Siculo (90 a.C.-27 d.C.) il faraone, Bocchoris (720-715 a.C.) avrebbe emanato un codice penale. Intorno al III secolo a.C. fu scritta in lingua popolare (demotico) una raccolta di leggi, ma già il re persiano Dario I, visitando l’Egitto nel 517 a.C., aveva ordinato la compilazione di leggi da fare rispettare in questo nuovo dominio conquistato dal padre Cambise nel 525 a.C.

L’Egitto rappresenta un modello di organizzazione piramidale del potere, al cui vertice c’è il faraone, considerato figlio del dio solare Ra e adorato come un dio<sup>60</sup>. Inizialmente il termine “faraone” indicava la “grande casa”, cioè la residenza regale, poi divenne titolo del-

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>60</sup> Per un rapidissimo e aggiornato sguardo sulla storia egizia si può ricorrere a: Hermann S. Schlögl, *L’antico Egitto*, Il Mulino, Bologna 2005. Esso consente di chiarirsi le idee sul fatto che il luogo comune dell’immobilismo e del conservatorismo egizio è infondato. La storia trimillenaria di quel Paese – dal periodo protodinastico che si fa risalire al 3150 a.C. fino alla conquista romana nel 30 a.C. – è densa di sconvolgimenti e di fasi anche culturali nettamente distinte che rappresentano la profondità e l’articolazione di una civiltà i cui aspetti non sono ancora del tutto stati esplorati e le hanno fornito, anche in passato, un tale aspetto di singolarità che si imponeva agli stessi contemporanei.

la suprema autorità. Considerato intermediario tra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, il faraone riuniva nella sua persona i poteri civili e militari, a lui rispondeva una complessa burocrazia, il cui elemento portante era lo scriba, analogamente a quanto avveniva nell'antica Mesopotamia:

“la capacità di leggere e scrivere apriva l'accesso a tutte le più alte posizioni dello stato. Quella di scriba era dunque una posizione ambita. Già dopo il 2000 a.C. sono attestate scuole, in cui entravano bambini appositamente selezionati, in un'età fra i cinque e i dieci anni, per imparare a leggere e scrivere.”<sup>61</sup>

La burocrazia egizia era imponente e capillare, concentrata sull'evento che due volte l'anno garantiva la vita e la prosperità della popolazione: la piena del Nilo che, straripando, lasciava il fertile fango (limo) nella fascia adiacente il fiume. Parallela ai burocrati prosperava la classe sacerdotale, con la propria burocrazia, la gestione dei templi e dei campi annessi. Tutte le scienze ricevevano in Egitto una grande cura: dall'astronomia alla medicina, dalla geometria (misurazione dei terreni) alla matematica, per non parlare dell'architettura. Qui c'interessa l'aspetto religioso per la sua indissolubile connessione con la vita pratica nel suo aspetto formale di rispetto delle norme di comportamento. La credenza in una sopravvivenza individuale oltre la morte, all'origine fu probabilmente un privilegio dei faraoni, ma poi fu estesa a tutti e assunse una misura superiore e diversa dalle sepolture preistoriche dove accanto al defunto si deponevano gli oggetti che aveva usato in vita o i corpi di persone sacrificate per servirlo nell'aldilà. Il mondo dell'oltretomba era una duplicazione di quello visibile e si proiettava in una dimensione senza tempo. Ma c'era un passaggio obbligato: il giudizio degli dei sul comportamento tenuto in vita. Un giudizio la cui attesa condizionava ogni atto della vita pratica. Si viveva in attesa di quel momento e, come testimoniano le “confessioni negative”, in funzione della memoria di sé che ciascuno avrebbe lasciato. Scrive l'egittologo tedesco Hermann Schlögl:

“Nessun popolo si è occupato della morte più di quello egizio; per gli egiziani la morte non era un punto finale ma un nuovo inizio in un mondo nuovo... L'aldilà fu localizzato nelle diverse epoche della storia religiosa egiziana prima nel deserto occidentale,

poi nel cielo, più tardi ancora nel mondo sotterraneo. L'aldilà come luogo presentava talvolta i tratti di questo mondo portati all'eccesso ed era abitato da numerose entità divine ma anche da presenze pericolose. Attraverso la morte si arrivava ad un contatto diretto tra uomini e dei... La ricca letteratura sui morti ci mostra che la morte apparteneva completamente alla vita, anzi che rafforzava la vita. L'ordine costituito alla creazione del mondo, la Maat, valeva anche nel regno dei morti.”<sup>62</sup>

Punto centrale della cultura egizia era proprio questo concetto di ordine, personificato nella dea Maat, al quale dovevano uniformarsi uomini e dei: e gli uomini venivano giudicati in base a questo. Il termine *maat* viene spesso tradotto con *verità*, *giustizia*, *diritto*, ma il suo significato va oltre:

“Maat incarna l'ordine universale costituito dal dio creatore al momento della formazione del mondo, significa il contrario del caos, contiene in sé la conformità alle leggi della natura e ordina la convivenza degli uomini tra loro. L'egiziano ha personalizzato questo concetto della forma della dea Maat, che era considerata la figlia del dio solare Ra. Maat è rappresentata come una donna che sul capo porta come attributo una piuma di struzzo, il segno con cui è indicata nella scrittura. Ma il compito degli dei e degli uomini non era solo quello di mettere in pratica la Maat: essi erano obbligati anche ad allontanare ciò che si opponeva alla creazione, la minacciava o la svuotava di significato. La parola *Isefet* esprimeva il concetto egiziano cumulativo delle forze negative e dei nemici della creazione. Includeva l'assassinio, la menzogna, la violenza e la morte insieme al dolore, al bisogno, alla guerra e all'ingiustizia.”<sup>63</sup>

Al faraone spettava il compito di garantire l'ordine di Maat e impedire il prevalere del caos di Isefet:

“Il sovrano rappresentava il principio vitale e il centro dello stato; era il figlio e l'immagine del dio creatore sulla terra [ma] nonostante si abbiano testimonianze impressionanti della natura divina del sovrano, il faraone però non può essere equiparato a un dio; il re come persona rimaneva un uomo. Divini erano esclusivamente la carica, gli ornamenti, le corone, le insegne del potere e le armi reali. Il faraone era garante che la Maat fosse realizzata in questo mondo, quando sosteneva la morale e il diritto ed

<sup>61</sup> Hermann S. Schlögl, *op. cit.*, p. 11.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 13.

esaudiva gli dei con sacrifici e i morti beati con offerte funebri. Naturalmente il re era costretto a delegare questi compiti a funzionari e a sacerdoti. In ultima analisi però la realizzazione della Maat sulla terra era compito di tutto il popolo. Si sapeva però che Maat, nella sua forma più pura, come era stata nel giorno della creazione non vi era più: il male, Isefet, si era diffuso ovunque, e non poteva più essere cacciato. Ingiustizia, menzogna e morte erano divenuti stabilmente parte costitutiva del mondo.”<sup>64</sup>

È possibile accostare l'idea di Maat a quella del Tao, fondamentale nella filosofia cinese. Il Tao significa, letteralmente, *Via* o *Sentiero* ma viene spesso tradotto come Principio. Il pensiero taoista fu elaborato da Laozi (si trova anche scritto Lao Tzu o Lao Tze; la sua vita è collocata tra il VII e il IV secolo a.C.) nell'opera intitolata *Tao The Ching*. Il Tao è concepito come la forza che scorre attraverso tutto l'universo caratterizzato, in ogni suo aspetto, da una duplice polarità; *Yang*, principio positivo (o più precisamente attivo), maschile, e *Yin*, principio negativo (o più precisamente reattivo), femminile. Yin e Yang non esprimono significati morali, ma differenziazione complementare e necessaria, che è la suprema polarità, o Tai Chi. Nella letteratura taoista, per spiegare il concetto, si fa ricorso a diverse immagini e analogie. Come quella del tempo che cambia, ora c'è tempesta e ora quiete, ma il cielo rimane sempre come supporto rispetto al mutamento; oppure a una persona che cammina su una strada, portando sulla spalla una canna di bambù sulle cui estremità sono appesi due secchi, che rappresentano lo Yin e lo Yang. Il bambù rappresenta il Tai Chi, cioè il mezzo (che poi si è tradotto in pratiche ginniche e di meditazione molto diffuse in Cina) mentre la strada è il Tao, che non si potrebbe percorrere senza avere imparato a portare in equilibrio sulla spalla i due secchi. Si dice anche che il Tao crea una trama, un ordine nel caos, ma un ordine tendenziale, un'aspirazione che spiega il cambiamento, un “flusso” che coinvolge tutte le cose. Questa idea di flusso (o energia) propria del taoismo ha portato gli scienziati che studiano i movimenti delle particelle subatomiche a sottolineare l'affinità tra i principi della filosofia taoista e la fisica dei quanti<sup>65</sup>.

La concezione egizia di Maat è tuttavia più esplicitamente etica rispetto a quella taoista, impegna l'individuo nel suo agire quotidiano,

lo rende responsabile dei suoi atti di cui dovrà rendere conto agli dei:

“Durante il giudizio del tribunale il cuore del defunto veniva pesato mettendo sull'altro piatto della bilancia la piuma di Maat. Se la bilancia si inclinava a sfavore del morto veniva consegnato a un'entità terribile, 'la divoratrice', la personificazione delle fauci dell'inferno, se i piatti rimanevano in equilibrio invece il defunto era salvato e poteva iniziare la sua vita ultraterrena.”<sup>66</sup>

Nella religione ebraico-cristiana è chiaro l'analogo concetto del dovere sempre presente di seguire Dio e la sua giustizia e del giudizio finale.

Il taoismo invece assume un prevalente aspetto di conoscenza, di studio della realtà e del mondo esterno, di comprensione degli eventi, di esercizio mentale e fisico per evitare e prevenire le difficoltà, di distinzione tra ciò che è immutabile e ciò che muta. In questo dà una prevalenza netta alla ragione rispetto alla fede e trova una grande analogia con la coeva filosofia di Parmenide (515-450 a.C.).

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>65</sup> A chi vuole approfondire questi legami tra taoismo e fisica quantistica suggerisco la lettura: Fritjof Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 2002.

<sup>66</sup> Hermann S. Schlögl, *op.cit.*, p. 17.

# LA GRECIA

## 1. La Grecia apre il tempio della filosofia

Ho chiuso la prima parte accennando a Parmenide, avviando così il discorso sulla Grecia entrando dalla porta della filosofia. Il suo pensiero è uno dei capisaldi del pensiero occidentale perché rappresenta l'esigenza insopprimibile di certezza e di verità, di superamento dell'apparenza, cui l'uomo occidentale non riesce a rinunciare anche a costo di sfidare la volontà divina.

Nel *Poema sulla natura*, spesso citato come *Della natura*, di cui ci sono giunti solo frammenti, Parmenide descrive il suo viaggio immaginario verso la dimora di Dike, la dea che nella mitologia greca personificava la Giustizia. Dike mostra al filosofo due strade: la strada dell'*opinione*, che conduce all'apparenza e all'inganno, e la strada della *verità*, che conduce alla sapienza e all'*Essere*. Che cosa sia questo Essere, viene detto solo così: "L'essere è, e non è possibile che non sia; il non-essere non è, ed è necessario che non sia".

La comprensione di questo principio non è facile. Il punto di partenza è l'osservazione della natura, dove tutto sembra soggetto al cambiamento: si nasce, ci si trasforma, si muore. Ma se c'è cambiamento, ci deve essere qualcosa che cambia, e che quindi precede il cambiamento stesso, qualcosa di immobile che costituisce il vero essere della realtà. Il cambiamento, il divenire, non è che apparenza. Questo ci dice la ragione che si distingue dai sensi, che seguono invece l'apparenza e raggiungono non la *verità* ma una semplice *opinione*: per questo diciamo che un bastone immerso nell'acqua e infilato sul fondo è spezzato, perché tale appare al senso della vista, ma in realtà è diritto e intero.

Si dice che i cittadini di Elea (provincia di Salerno), fondata dai Focei in fuga dagli eserciti persiani nel 545 a.C., chiesero al loro concittadino Parmenide di dare loro le leggi. Non sappiamo se questo avvenne, ma questa tradizione illustra il collegamento dei filosofi ai problemi concreti del loro tempo. Dare le leggi, infatti, è trovare il

punto di congiunzione tra l'Essere e il Divenire, tra ciò che deve restare immutabile – lo Stato e l'interesse generale dei cittadini – e ciò che è soggetto a continuo cambiamento, cioè la politica con le sue scelte quotidiane. Il legislatore appare quindi come colui che cerca di fissare la realtà – una realtà politica, sociale ed economica – entro norme da tutti riconosciute come inviolabili, ma al contempo sa che ogni individuo, ogni giorno, è mosso da interessi particolari e lo Stato stesso deve confrontarsi con una realtà esterna – i rapporti con gli altri Stati – in continuo cambiamento.

Il problema del valore della legge era comune ai Greci come agli altri popoli del Vicino Oriente. Ma i Greci mostrarono una particolare attitudine al ragionamento astratto, alla ricerca di principi in grado di spiegare la realtà, che essi chiamavano *natura* (physis), intendendo con questa parola tutto ciò che esiste, di visibile e invisibile, di materiale e immateriale, di umano e di divino. La loro ricerca era quella di un principio primo da cui tutto deriva. Principio che, a sua volta, quando è identificato e definito, diventa un criterio per la prassi, cioè per il comportamento umano.

Mentre i primi popoli mesopotamici avevano individuato nel concetto di *reagalità* il principio ordinativo della società, calato dagli dei tra gli uomini, i greci cercano invece di ricavare questo principio dall'osservazione stessa della natura (nel senso ampio sopra indicato, che pertanto include anche l'uomo e la società) servendosi di uno strumento specifico: la ragione.

Per questo si dice che la filosofia è nata in Grecia. Pur avendo uno scopo conoscitivo, essa nacque e sempre prosperò con intenti pratici, come dimostra la vita dei primi filosofi, coinvolti nelle vicende delle loro città. È questo per esempio il caso di Talete di Mileto, città della Ionia, nato tra il 640 e il 624 a.C. e morto intorno al 547 a.C. Considerato il primo filosofo, fu uomo di scienza (geometria, astronomia: prevede l'eclissi di sole del 28 maggio 585 a.C. e capì che essa derivava dal passaggio della Luna tra la Terra e il Sole) e politico. Secondo lo storico Erodoto, infatti, prevedendo la conquista delle città elleniche dell'Asia Minore da parte dei Persiani, suggerì la costituzione di uno Stato confederato della Ionia greca: “Un altro consiglio utile, anche prima che la Ionia fosse andata in rovina, era stato dato da Talete di Mileto, che era per origine di stirpe fenicia; egli consigliava agli Ioni di avere un solo consiglio e che questo fosse a Teo – poiché Teo si trova al centro della Ionia – e che le altre città, pur rimanendo ugualmente abitate, venissero considerate come se

fossero demi”<sup>67</sup>. Poiché i demi erano le suddivisioni territoriali dell'Attica, la regione di Atene, e tutti i cittadini venivano assegnati a un demo (oggi diremmo a una circoscrizione elettorale), la proposta di Talete era in grado di salvaguardare la gelosa autonomia delle singole città e al tempo stesso creare un legame confederale tra esse per rispondere in modo unitario alla pressione della Persia.

Il grande filologo tedesco Werner Jaeger (1888-1961) ha colto questo legame tra speculazione teorica e vita concreta nel pensiero di un altro filosofo, Anassimandro (610-546 a.C.) per il quale tutte le cose, viventi e non viventi, “contendono tra loro, come gli uomini in tribunale”<sup>68</sup> con la conseguenza che la rappresentazione della “natura” altro non è che una “proiezione della polis nell'universo”<sup>69</sup>, e viceversa: l'ordine dell'universo, o cosmo, si riflette a sua volta sulla vita della città-stato così che “le cose della natura, le loro forze e contrasti siano sottoposti a una giustizia immanente, come gli uomini, e che secondo questa se ne compia l'ascesa e il tramonto”<sup>70</sup>. La *dike* (giustizia) di Anassimandro è analoga alla Maat egizia e al Tao del pensiero cinese, ma la portata della riflessione avviata dai filosofi greci va al di là della scoperta di una correlazione tra ordinamento celeste e ordinamento umano cui erano pervenute le concezioni mesopotamiche, senz'altro conosciute in quell'Asia Minore dove i Greci avevano fondato colonie, e la stessa civiltà egizia, interessate a trovare una base di legittimità del potere sovrano.

I primi filosofi greci si lanciano alla ricerca di un principio unificante, di una legge valida per tutta la “natura”, di una causa prima che spieghi sia i fenomeni fisici in senso stretto, cioè naturalistici, sia la realtà umana, la vita sociale e politica quotidiana con le sue lotte incessanti, dibattuta tra il bisogno di stabilità (l'Essere di Parmenide) e i continui conflitti tra gli interessi contrapposti (il Divenire di Eraclito). Sotto questo aspetto, la riflessione greca – su cui tornerò più avanti – ci porta a un'altra componente essenziale della civiltà occidentale, quella ebraica.

## 2. Intermezzo ebraico

Accanto alle leggi egizie, da un lato, e alle leggi sumeriche, che ispirarono tutte le altre dell'area mesopotamica e, in parte,

<sup>67</sup> Erodoto, *Storie*, I, 170.

<sup>68</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, La Nuova Italia, Firenze 1953, I, p. 299.

<sup>69</sup> *Ibidem*, I, p. 303.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 300.

ellenica, alcune principalmente ispirate al principio del risarcimento e altre a quello del taglione, ci sono anche le leggi bibliche degli ebrei. Queste leggi sono ricapitolate nel Deuteronomio (che in greco significa “seconda legge”), il cui testo fu ritrovato nel 622 a.C. nel Tempio, durante alcuni lavori di restauro, dal sommo sacerdote Helkia, che lo consegnò al re Giosia, sovrano del regno di Giuda (l'unico regno ebraico rimasto dopo la conquista del regno di Israele da parte degli assiri nel 724). Secondo quanto narrato nel secondo Libro dei Re, Giosia lesse il libro (nel testo biblico “libro della legge” e “libro dell'alleanza”) di fronte ai sacerdoti e al popolo e a tutti presero l'impegno solenne di osservarne i precetti: “E tutto il popolo aderì all'alleanza” (II Re, 23, 3). Il Deuteronomio (che in ebraico s'intitola Devarim, “Parole”) è l'ultimo dei primi cinque libri della Bibbia, che formano, appunto, il Pentateuco<sup>71</sup>, come i cristiani chiamano quella che per gli ebrei è la Torah, cioè “insegnamento” o, più comunemente ma meno fedelmente, “legge”. È infatti in questi libri che sono elencate le regole cui il popolo d'Israele deve attenersi per conservare l'alleanza con JHWH<sup>72</sup>, regole che nel Deuteronomio vengono ripetute in modo più sistematico. Secondo gli storici e i biblisti, la composizione del Pentateuco avvenne attraverso fasi successive tra il IX e il V secolo a.C. Si tratta di una esposizione dettagliata di racconti, precetti, riti e prescrizioni varie che costituiscono l'insegnamento che secondo la tradizione, JHWH aveva consegnato a Mosè sul monte Sinai, all'epoca della peregrinazione nel deserto degli ebrei fuggiti dall'Egitto, durata quarant'anni perché lo scopo era quello di far loro dimenticare lo spirito di schiavi instillato durante i secoli di schiavitù: una sorta di purificazione collettiva.

Non entro nei dettagli della legislazione mosaica, che ha in comune con quelle dell'area mesopotamica molti elementi, compresa la leg-

<sup>71</sup> I cinque libri del Pentateuco sono: *Genesi* (che parla della creazione del mondo e dell'uomo, del diluvio e dei patriarchi fino a Giacobbe, a cui Dio assegna il nome di Israele), *Esodo* (che narra l'uscita degli ebrei dall'Egitto), *Levitico* (che tratta delle norme del puro e dell'impuro, dei riti e dei compiti dei sacerdoti), *Numeri* (prosegue il racconto della peregrinazione degli ebrei nel deserto prima di arrivare alla Terra Promessa) e *Deuteronomio*.

<sup>72</sup> È il tetragramma che nella Bibbia indica il nome, impronunciabile (e di cui non conosciamo l'esatta pronuncia), di Dio, impropriamente vocalizzato in “Jahvè”, o “Yahvè”, o “Jehova”, da cui “Geova”. Esso poteva essere pronunciato solo una volta l'anno dal sommo sacerdote all'interno del Santo dei Santi nel Tempio di Gerusalemme. Nella lettura biblica viene letto come *Adonaj*, cioè “Signore”, e così (oppure “Eterno”) viene tradotto nelle lingue attuali.

ge del taglione<sup>73</sup>. Obiettivo principale della legislazione è quello di proclamare l'esistenza di un dio unico (monoteismo) e di un patto tra questo dio (JHWH) e Abramo, capostipite del popolo d'Israele. Qui troviamo espressa per la prima volta in modo esplicito l'idea di contratto sociale o di patto sociale, concluso da tutto il popolo con il suo dio, che si fonda su un solo articolo: il divieto dell'idolatria, vale a dire l'esclusione dell'esistenza, della semplice possibilità di esistenza, di altri dei. Fu questo monoteismo assoluto, anche se qua e là interrotto da ricadute in forme di culto verso altri dei, a dare il fondamento d'identità al popolo ebraico, e non certo la razza, che condivideva con altri popoli dell'area. Questo è un caso tipico di influenza del fattore culturale nella formazione dell'identità di un popolo.

Quanto all'idea di contratto, iniziata sul piano religioso (nella Mesopotamia il contratto avveniva tra il dio e il re, in Israele tra JHWH e il popolo), è stata poi ripresa dapprima dalla scuola di filosofi greci chiamati “sofisti” e successivamente da pensatori politici per trovare una legittimazione all'esistenza dell'autorità e al dovere di rispettare le leggi, oppure per delegittimare un potere esistente.

Le istituzioni d'Israele meritano un approfondimento. Benché gli studi recenti abbiano sempre più messo in rilievo la profondità e l'articolazione dei rapporti degli ebrei con i popoli con cui ebbero intense relazioni spesso conflittuali – l'insediamento nella Terra di Canaan (che i romani chiamarono Palestina) li collocò in un'area sempre contesa tra l'Egitto e la potenza di epoca in epoca dominante nell'area mediorientale (babilonesi, ittiti, assiri) –, resta valido il grande studio condotto sulle istituzioni israeliane da padre De Vaux<sup>74</sup>, biblista e archeologo.

Anzitutto bisogna dire che gli ebrei non furono mai nomadi come i beduini (parola che significa “uomo del deserto”), perché i beduini erano allevatori di cammelli e vivevano nei territori dove le piogge annuali non superavano i 10 cm. Gli allevatori di pecore e capre, data la minore resistenza alla sete di questi animali, vivevano in territori semidesertici, con precipitazioni annuali comprese tra i 10 e i 25 cm di pioggia. Quando si aggiunse l'allevamento dei bovini, i pasto-

<sup>73</sup> Sui rapporti culturali tra Antico testamento e Mesopotamia, vedi Gianfranco Ravasi, a cura di, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990; sui rapporti politici tra Israele e i popoli e gli Stati della Mesopotamia, vedi Mario Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari 2003.

<sup>74</sup> R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964.

ri cominciarono a sedentarizzarsi e a sviluppare un'attività agricola stabile. Al loro affacciarsi alla storia, i patriarchi ebrei erano seminomadi già in via di sedentarizzazione.

A differenza dei beduini, gli ebrei non avevano una idea positiva del deserto: per loro era il rifugio dei fuorilegge, il riparo dei briganti, la dimora dei demoni e delle bestie selvagge. Comunque anch'essi, almeno per un certo tempo, avevano vissuto nel deserto e questo ha influito sull'organizzazione e i costumi. Nel deserto, infatti, "l'unità sociale deve essere abbastanza ristretta per rimanere mobile, ma abbastanza forte per assicurare la propria sicurezza: ecco la tribù. Nel deserto, un individuo fuori dal suo gruppo deve poter assolutamente contare sull'accoglienza dei gruppi che attraversa o ai quali s'aggrega; ognuno può aver bisogno di questo aiuto e ciascuno deve prestarlo: ecco il fondamento delle leggi d'ospitalità e d'asilo. Nel deserto infine, dove non esistono né polizia né giustizia superiori alla tribù, il gruppo è solidale nel delitto e nella sua punizione: ecco la legge della vendetta del sangue"<sup>75</sup>.

Il punto di partenza delle istituzioni israelitiche è il *popolo*, inteso come discendenza di Abramo, quindi riflettente la struttura dei legami familiari dei gruppi seminomadi, basati sul sangue e cioè sulla discendenza, ma non rigidamente etnici in quanto erano aperti a matrimoni con "stranieri". Scrive De Vaux:

"Di fatto, al di fuori della discendenza del sangue, sono molti gli elementi che possono intervenire nella formazione d'una tribù. La comunanza di soggiorno porta alla fusione dei gruppi familiari. Elementi deboli sono assorbiti da vicini più forti oppure più gruppi deboli si associano per formare una unità capace di rimanere autonoma, cioè di resistere agli attacchi. Quanto agli individui, la loro incorporazione in una tribù può avvenire o per l'adozione in una famiglia – ciò che accade frequentemente con gli schiavi affrancati – o per l'accettazione da parte dello sceicco [è il termine che presso gli arabi si dà al capo della tribù, che governa insieme ai principi capi famiglia; si richiede che sia prudente, valoroso, generoso ma anche ricco] o degli anziani. Ma il principio è salvaguardato, perché il nuovo venuto è innestato 'di nome e di sangue' alla tribù, cioè egli riconosce l'antenato della tribù come proprio antenato, si sposerà nella tribù e ivi avrà il suo ceppo... Allorché si tratta di tutto un clan, la fusione è più lenta, ma conduce al medesimo risultato e alla fine gli estranei sono

considerati come se fossero dello stesso sangue... Le tribù israelitiche non sono sfuggite a queste vicissitudini e anch'esse hanno assorbito dei gruppi d'origine diversa... È incontestabile che simili fusioni si siano prodotte spesso, soprattutto alle origini e che c'è una parte di sistematizzazione nella concezione delle 'Dodici Tribù', senza che si possa dire con esattezza in quale misura il sistema sia artificioso. In ogni caso, il numero e l'ordine delle tribù, talvolta i loro nomi, variano secondo i testi, e queste variazioni provano che non si è arrivati di primo acchito al sistema che ha prevalso."<sup>76</sup>

Ogni tribù vive in un territorio proprio e riconosciuto, entro il quale le terre coltivate sono generalmente divise in proprietà private, mentre i pascoli sono in comune. Evoluzione comune agli arabi e agli ebrei è, in molti casi, la sostituzione del nome della tribù derivato dal capostipite con il nome del luogo di stabile insediamento. Questo conferma l'importanza della sedentarizzazione nell'evoluzione dei costumi e della mentalità dei popoli: dopo l'insediamento stabile il legame di sangue si trasforma in un fattore sempre più culturale di autoidentificazione. C'è però da osservare la nascita e la sopravvivenza di un "ideale del deserto", un processo di idealizzazione del passato come età della semplicità, della purezza di costumi, una specie di età dell'oro in contrasto con la decadenza dei costumi propri della vita nelle città. Il fenomeno si manifesta in diversi profeti d'Israele, si trasferisce anche nel monachesimo cristiano e negli ultimi due secoli si diffonde nell'islamismo sotto forma di radicalismo o fondamentalismo, cioè di ritorno alle poche regole di vita fondamentali dei primi musulmani. D'altra parte il rimpianto del "buon tempo antico" è presente anche presso i romani dopo che le prime conquiste mediterranee avevano iniziato a portare benessere e soprattutto costumi stranieri nella città; ne fu interprete appassionato Marco Porcio Catone (234-149 a.C.)

Giungendo nella Cananea – la Terra Promessa da JHWH – intorno al XIII secolo a.C., gli ebrei avevano la memoria, anche se negativa, del grande e centralizzato Stato egizio. Nella nuova terra trovarono piccoli Stati "nazionali", cioè costituiti da popoli abbastanza omogenei – Edom, Moab, Ammon, Aram – retti da re che in genere rispettavano il principio di successione dinastica. All'inizio, gli ebrei formarono una confederazione fra le loro tribù, ma successivamente

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 16.

si eressero a regno, di cui Saul fu il primo re. Sull'istituzione della monarchia la Bibbia presenta due versioni: una favorevole (di stampo mesopotamico), secondo la quale l'iniziativa venne dallo stesso JHWH, che scelse Saul come liberatore del suo popolo e lo fece consacrare ("unto", in ebraico messia) re dal profeta Samuele (I Samuele 9, 16); l'altra, contraria, in base alla quale fu il popolo stesso a chiedere a JHWH di potere avere anch'esso un re, "come le altre nazioni" (I Samuele 8, 6). Dalla prima versione si ricava che Dio "sceglie" Saul, allo stesso modo in cui gli dei mesopotamici sceglievano i sovrani, e il popolo lo acclama e ne ratifica la scelta, aprendo la strada alla seconda versione. Nulla viene però deciso riguardo alla successione. Saul resta un capo militare, sicuramente carismatico, ma non organizza lo Stato in modo centralistico, per cui le tribù conservano autonomia amministrativa. È poi Dio a ritirare la propria protezione a Saul per le sue continue disubbidienze e a scegliere Davide, attraverso una complessa procedura; comunica a Samuele di avere ritirato la propria fiducia a Saul e gli ordina di ungere colui che sceglierà. Samuele si reca allora nella città o villaggio di Betleem e raduna gli anziani, dichiarando loro di fare un sacrificio a Dio, poi chiede a questi di presentargli i più valorosi, che sono tutti scartati finché gli è presentato il giovane pastore Davide, "fulvo, con begli occhi e gentile di aspetto" (I Samuele 16, 12). Allora Dio ordina a Samuele di ungerlo: lo spirito del Signore cala su Davide e si ritira da Saul. Da quel momento le cose vanno male per Saul, mentre Davide compie grandi imprese contro i filistei, conquistando il favore del popolo, ma cadendo in disgrazia presso Saul, che lo costringe alla fuga. Alla fine Saul cade in battaglia. Davide ne pronuncia l'elogio funebre e chiede a Dio che cosa fare, se cioè assumere formalmente il potere. La risposta è positiva e Davide si reca nella città di Ebron, nel territorio della tribù di Giuda, e qui gli "uomini di Giuda" (II Samuele 2, 4), cioè gli anziani, lo confermano re. Il trapasso di potere non è del tutto pacifico. Dice la Bibbia: "La guerra tra la casa di Saul e la casa di Davide si protrasse a lungo. Davide con l'andar del tempo si faceva più forte, mentre la casa di Saul andava indebolendosi" (II Samuele 3, 1).

La questione è che la tribù di Giuda, che si era stabilita nella parte meridionale del territorio, era più grande delle tribù che si erano insediate più a nord. Quindi, all'inizio – la Bibbia precisa 7 anni e 6 mesi – Davide fu solo re di Giuda; poi, dopo una guerra vittoriosa contro Israele, venne l'unzione anche da parte di tutti gli anziani di

Israele e, per 33 anni, Davide regnò "su tutto Israele e su Giuda" (II Samuele 5, 5). Questa dicotomia rimase anche quando Davide designò Salomone come suo erede, lo stabilì capo "d'Israele e di Giuda" (I Re 1, 35). Di fatto, dunque, il regno fu un sorta di unione personale, come il Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda del nord, o come l'Impero austro-ungarico. Da notare che, con Davide, lo Stato perse il suo originario carattere nazionale (etnico) poiché le guerre di conquista da lui condotte portarono all'annessione di altri territori e relative popolazioni. Nacque allora in Israele (Davide avrebbe regnato dal 1003 al 971 a.C.), in coincidenza con una crisi politica in Egitto che ridusse la propria influenza in Palestina, l'idea d'impero, cioè di grande Stato egemone su regni vassalli, analogamente a quanto era avvenuto nel millennio precedente in Mesopotamia. Furono quindi poste le basi di una organizzazione amministrativa sul modello egizio. Anche se sotto il regno di Salomone alcune delle conquiste di Davide furono perdute, il progetto imperiale fu perseguito e sotto molti aspetti la ricchezza crebbe, grazie anche all'attivazione di importanti commerci. A Gerusalemme, dove Davide aveva trasferito la capitale, Salomone fece costruire il Tempio.

Dopo la morte di Salomone, i due regni di Giuda e di Israele si divisero, accentuando la diversa concezione dello Stato che portavano in sé. In Israele il re fu sempre, in qualche modo, scelto da Dio e perciò non attecchì il principio dinastico. Nel regno di Giuda, invece, rimase in vigore il principio dinastico: all'inizio c'è scelta divina, ma la designazione è fatta con metodi umani. È infatti Davide morente che indica Salomone come suo successore, scegliendolo tra i suoi figli. Ma, seppure divisi politicamente, e talvolta in conflitto tra di loro, i due regni si considerarono sempre espressione di uno stesso popolo unito nella e dalla medesima fede religiosa. Dopo la scomparsa del regno d'Israele per opera degli assiri nel 722, Gerusalemme cadde nel 587 per mano del sovrano babilonese Nabucodonosor II (605-562 a.C.) che distrusse il Tempio e fece deportare i notabili della città a Babilonia. Questo fu il secondo *esilio* (il primo era stato quello in Egitto), durante il quale si fortificò la convinzione che il vero, autentico ed eterno re del popolo ebraico era JHWH e che i re hanno governato Israele solo come suoi vicari.

Secondo De Vaux, "non si può quindi parlare di *una* concezione israelitica dello Stato", anzi, "si può andare più oltre e dire che non c'è mai stata una concezione israelitica dello Stato... La monarchia, con forme variabili, s'è mantenuta per tre secoli per le tribù del

nord, per quattro secoli e mezzo per Giuda, ma è difficile dire in quale misura le sue istituzioni siano penetrate e abbiano modificato la mentalità del popolo<sup>77</sup>. E sebbene abbiano convissuto due tradizioni, una più favorevole e l'altra più ostile alla monarchia, entrambe

“si ispirano a una medesima concezione del potere che è fondamentale per il pensiero israelitico, la teocrazia: Israele è il popolo di Yahvè e non ha altro signore che lui. Per questo Israele, da un capo all'altro della sua storia, resta una comunità religiosa: è la religione che unisce in federazione le tribù installate in Canaan come riunirà gli esiliati tornati da Babilonia, è essa che mantiene la coesione del popolo sotto la monarchia, nonostante la divisione dei regni. I capi umani di questo popolo sono scelti, accettati o tollerati da Dio, ma gli restano subordinati e sono giudicati alla stregua della loro fedeltà all'alleanza indissolubile conclusa tra Yahvè e il suo popolo. In tale prospettiva, lo Stato, praticamente la monarchia, appare come un elemento accessorio e, di fatto, Israele ne ha fatto a meno durante la maggior parte della sua storia.”<sup>78</sup>

### 3. Lo Stato, soluzione provvisoria?

Per l'importanza che ha avuto l'ebraismo nella formazione dell'Occidente moderno, questi rilievi non sono da trascurare. Alcuni anni fa, un originale e anticonformista francese, manager e scrittore, Henri de Bodinat, pubblicò un volumetto dal titolo provocatorio, *L'Etat, parenthèse de l'Histoire?* (Lo Stato, parentesi della storia?)<sup>79</sup>. Erano gli anni in cui si pubblicavano molti libri sui prevedibili effetti della globalizzazione economica sulla struttura tradizionale degli Stati, la loro capacità di controllo sul territorio e sulle grandi imprese economiche, i nuovi protagonisti delle decisioni che interessavano milioni di persone, sempre più insofferenti nei confronti della burocrazia centralizzata e capaci di ridisegnare i confini e delineare le cosiddette *macroregioni transfrontaliere*, cioè a cavallo delle frontiere di due o più Stati, dotate di particolare dinamicità in campo economico. Ne furono opere pilota gli scritti di Kenichi Oh-

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>79</sup> Henri de Bodinat, *L'Etat, parenthèse de l'Istoire?*, Editions P.A.U., Condé-sur-Escaut 1995.

mae<sup>80</sup>. È anche significativo che a parlare del futuro dello Stato fossero, a fianco e in alcuni casi prima dei giuristi, manager e uomini d'affari con esperienza internazionale, cioè personaggi che vivevano in prima persona l'esperienza di trattare con diversi ordinamenti giuridici, di muoversi attraverso una rete intricata di regole nazionali e internazionali che avvertivano come un ostacolo alle loro attività imprenditoriali e commerciali. Bisogna tuttavia ricordare che da più di un decennio, quindi tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 del '900 si venivano pubblicando diversi studi che denunciavano l'insostenibilità dello Stato elefantino, dello Stato-providenza che si occupa di tutto e di tutti e che aveva nel modello del colosso sovietico, sempre più declinante e inefficiente, il suo prototipo. Si poteva scorgere quasi un lontano riflesso della comunità economica mesopotamica ai tempi di Ebla, in cui i poteri statali assecondavano le esigenze del commercio.

Contro questo modello statalista e centralista si esaltava quello dello Stato minimo (*Minimum State*) principalmente da intellettuali e politici conservatori britannici e americani. E sempre negli stessi anni, pur con motivazioni diverse, prendevano corpo rivendicazioni regionali, autonomiste, federaliste, secessioniste, che ottenevano successi anche in Stati a forte tradizione centralistica come la Francia, che introduceva le regioni con legge 2 marzo 1982, o la Spagna, che tornava alla democrazia e varava una Costituzione il 31 ottobre 1978 che dava largo spazio alle Autonomie.

Possiamo quindi vedere nell'esperienza degli ebrei una fondamentale diversità nella concezione dello Stato, non considerato come un fine in sé, bensì un semplice mezzo, di certo meno cogente nei confronti dell'individuo rispetto alla legge divina. Ed è forse questa radicale diversità che rese difficile il dominio di Roma su Israele e portò alle guerre giudaiche e alla distruzione di Gerusalemme, con la riduzione dello stato ebraico a colonia romana nel 135 d.C. a opera dell'imperatore Adriano. D'altra parte è esperienza quotidiana quella di una certa diffidenza verso lo Stato: la ritroviamo non solo presso i popoli europei, ma anche presso vaste comunità islamiche per le quali è più importante la comunità di appartenenza religiosa, la *Ummah*, che riguarda sia la struttura che unisce gli Stati islamici, in particolare quelli arabi, sia l'intera comunità dei credenti.

<sup>80</sup> Vedi per esempio, Henili Ohmae, *Il mondo senza confini*, Il Sole 24 Ore Libri, Milano 1991; *La fine dello Stato-nazione*, Baldini&Castaldi, Milano 1996.

De Bodinat fondava le sue affermazioni su un semplice calcolo: se consideriamo l'intera storia della società umana lunga un anno, la forma-Stato sarebbe apparsa solo a metà dell'ultima settimana e la sua diffusione sull'intero pianeta come forma organizzativa della società sarebbe apparsa solo l'ultimo giorno dell'anno, mezz'ora prima della mezzanotte. Benché così recente, la forma-Stato ha però a suo favore il fatto di essersi imposta. Ma la domanda è: fino a che punto essa è penetrata nella coscienza collettiva, in quella che lo psicoanalista svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961) chiamava "inconscio collettivo"? De Bodinat è drastico:

"In tutte le economie, da diverse centinaia di anni, la prosperità è sempre stata inversamente proporzionale al peso e all'intervento dello Stato... Lo Stato è nato e si è sviluppato non perché è utile, ma perché è un meccanismo ammirabile la cui capacità di riprodursi è straordinaria: lo Stato preleva delle ricchezze che gli permettono di rafforzare la sua capacità di prelevare le ricchezze. Un potere che permette di rafforzare il potere. Il sistema è perfetto. Anche quando è controllato da un folle o da un cretino, continua a funzionare."<sup>81</sup>

Secondo de Bodinat:

"Più un sistema è complesso, e questo è il caso delle nostre moderne economie, meno la pianificazione centrale è efficace, e più le decisioni devono essere prese a livello individuale nel quadro di regole che preservino l'integrità del sistema. Ci sono troppe variabili troppo aleatorie per il Grande Fratello (*Big Brother*). Più una società diventa complessa, più sarà necessario inventare un'organizzazione politica totalmente decentralizzata, eliminando lo Stato e il suo potere autoritario, che si appoggia su valori e regole consensuali. Le società relativamente semplici, che hanno preceduto l'apparizione dello Stato, e le società complesse, come le nostre società moderne, si congiungono così su un punto fondamentale: funzionano meglio senza regolazione autoritaria e centrale."<sup>82</sup>

Molte osservazioni di De Bodinat sono acute e pertinenti, ma la ricetta che egli propone – tutto verrà regolato dal mercato – non solo appare troppo semplicistica e utopistica, ma soprattutto risulta contraddetta dai fatti nazionali e internazionali dell'ultimo decennio, che

registrano un certo recupero da parte dello Stato nella gestione degli eventi, o almeno una richiesta da parte dell'opinione pubblica di un suo intervento, anche se sicuramente meno pervasivo e autoritario rispetto al passato, di fronte alle crisi economiche e finanziarie. Ora, se una previsione non è confortata dai fatti, bisogna dubitare anche dell'analisi che ne è alla base.

La soluzione proposta da de Bodinat, che la definisce "democrazia interattiva", sembra proprio una fuga in avanti, specie là dove attribuisce un ruolo decisivo alla democrazia diretta resa possibile dalla tecnologia. Nel volume *Potere e libertà*<sup>83</sup> ho cercato di dimostrare che in qualsiasi contesto sociale il problema del potere si riduce sempre a una questione di scelta tra possibili soluzioni alternative, e che ogni scelta favorisce inevitabilmente alcuni interessi (individuali e/o di gruppo) a detrimento di altri, per cui essa non solo è sempre conflittuale, ma, per non lasciare che prevalga sempre e solo la legge del più forte, presuppone un sistema di regolamentazione del meccanismo che presiede alle scelte stesse: un sistema che oggi si chiama Stato e Costituzione pur se inserito in una rete sempre più fitta e cogente di norme internazionali. Anche la soluzione tecnocratica finisce in una scelta e non risolve il conflitto tra gli interessi, allo stesso modo in cui non lo risolve la *democracy on line*, cioè l'ipotesi che i cittadini, grazie alle tecnologie telematiche, possano essere continuamente chiamati a decidere.

#### 4. Tra spinte centrifughe e centripete

Se mi sono soffermato sul pensiero un po' estremista di de Bodinat, in appendice a quello ebraico come contributo all'idea di potere e di Stato, è per dimostrare che l'invenzione dello Stato da parte dei sumeri è sì – d'accordo con de Bodinat – una vicenda recente nel lungo percorso della vicenda umana, ma ha compiuto un salto di qualità che, forse, corrisponde a un salto evolutivo e quindi non si è ancora del tutto radicata nel patrimonio genetico dell'umanità. Le stesse cicliche alternanze tra spinte centralizzatrici, che portano al rafforzamento dell'idea di Stato, e spinte centrifughe o decentralizzatrici all'interno di singoli Paesi o a livello internazionale con fasi d'intese e di tensioni, dimostrano la persistenza dei geni tri-

<sup>81</sup> Henri de Bodinat, *L'Etat, parenthèse de l'Histoire?*, cit., pp. 93-94.

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 123-124.

<sup>83</sup> Alessandro Corneli, *Potere e libertà*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007. In particolare la prima parte "Il potere come ordine".

ali. Nell'Europa occidentale dopo le vicende delle due guerre fratricide – 1914-1918 e 1939-1945 – si assiste da oltre mezzo secolo a una spinta centralizzatrice sotto forma di processo di unificazione economica, giuridica e politica, senza dubbio anche per reazione alle sofferenze provocate dagli estremismi nazionalistici, tuttavia si mostrano ben forti anche i sentimenti di autonomia sia a livello nazionale, sia a livello subnazionale. Fa parte dell'esperienza individuale e generazionale che le sofferenze e i sacrifici tendano a unire in nome della solidarietà e della speranza nel futuro; ma fa anche parte della stessa esperienza la constatazione che, passato il pericolo, gli interessi individuali e gli egoismi tornino a emergere.

È possibile qualche ulteriore approfondimento che ci consente di capire i contributi, lontani e vicini nel tempo, delle idee basilari (degli *archetipi*, direbbe Jung) su cui si fonda la nostra civiltà. Nel mondo antico era spesso attribuito al re, e per estensione allo Stato quale espressione di volontà suprema e unificante di una società e di un popolo, un potere salvifico e benefico nell'interesse del popolo e per la sua prosperità.

Questo è il leitmotiv della politica e in parte giustifica alcune considerazioni di de Bodinat, ma bisogna anche ammettere che nelle masse esiste la propensione, e direi quasi il bisogno, di questa credenza, che diventa fondamento di legittimità.

De Vaux<sup>84</sup> ricorda esempi comuni alla Mesopotamia, all'Egitto e a Israele. Anzi parla di una "idea orientale" che non esito a estendere a tutta la tradizione occidentale. Un inno dedicato al faraone Ramses IV (1151-1145 a.C.) dice :

“Quanti erano fuggiti ritornarono alle loro città, quanti stavano nascosti nuovamente si mostrano;  
 Quanti avevano fame sono saziati, quanti avevano sete sono dissetati;  
 Quanti erano nudi sono vestiti, quanti erano in cenci indossano belle vesti;  
 Quanti erano in prigione sono liberati, quanti erano in catene sono piedi di gioia...”

In Mesopotamia Assurbanipal (668-631 a.C.), ultimo re assiro, dice a sua volta: “Da quando Assur, Sin, mi hanno fatto salire sul trono, Adal fece cadere le sue piogge, Ea aprì le sue fonti, il grano crebbe fino a cinque cubiti alle spighe, il raccolto della terra fu abbondan-

te”. Un sacerdote gli rende omaggio: da quando gli dei lo hanno stabilito sul trono, il popolo gode di “un buon governo, giorni di giustizia, anni di diritto, piogge abbondanti, un buon commercio, ecc.”. E con queste parole nella Bibbia (Salmi 72, 4) si trova l'elogio del buon re:

“Ai miseri del suo popolo renderà giustizia,  
 salverà i figli dei poveri  
 e abatterà l'oppressore.”

Il collegamento tra re e divinità, lo sappiamo, era largamente ammesso. In Egitto il faraone – in relazione alla sua carica e non come uomo, abbiamo visto – era considerato un dio e chiamato semplicemente “il dio” o “il dio buono”: ritenuto figlio di Ra, durante la vita era un'incarnazione di Horus e dopo la morte era assimilato a Osiride. Benché nel caso egizio la divinizzazione del sovrano fosse spinta al massimo a livello di formule, il semplice fatto che questa operazione riguardasse tutti i sovrani indistintamente, e tenendo conto che la classe sacerdotale, cioè l'insieme delle persone che avevano come compito specifico quello di attivare il collegamento tra gli dei e gli uomini attraverso i riti, fosse a sua volta legata in modo stretto al potere politico del faraone, fa pensare a una sovrastruttura ideologica finalizzata al controllo sociale piuttosto che a una vera fede. Non si deve dimenticare che, a fronte degli Stati di ridotte dimensioni della Mesopotamia, l'Egitto fin dall'unificazione del Nord e del Sud, cioè del Basso e dell'Alto Egitto, rappresentava il modello alternativo del grande Stato, non di una confederazione di città-Stato e nemmeno della semplice espansione di una di queste città. Così, l'eccezionalità del sistema politico egiziano poteva facilmente scivolare in un'eccezionalità riguardo il suo vertice, cioè il faraone, almeno per come era visto dall'esterno.

Forse la classe dirigente egizia si rese conto che solo innalzando al massimo grado possibile il potere del faraone, cioè rendendolo un dio in terra, era possibile mantenere una salda struttura sociale, politica e amministrativa. Il fatto che l'immortalità dell'anima, la sopravvivenza dopo la morte, inizialmente fosse riservata solo ai faraoni e successivamente fosse estesa alla classe elevata e infine a chiunque fosse in grado di assicurarsi un adeguato trattamento del proprio corpo dopo la morte, potrebbe dimostrare che la pretesa divinità del sovrano era principalmente un mezzo di stabilità sociale.

<sup>84</sup> Cfr. per le citazioni seguenti: R. De Vaux, *op. cit.*, pp. 117-118.

Il “faraone eretico”, Amenofis IV, passato alla storia come Akhenaton (1372-1354, asceso al trono nel 1364), in appena un decennio rivoluzionò le credenze e la società egizie, esautorando il clero legato al culto di Amon e promuovendo il culto di un solo dio, Aton, rappresentato dal disco solare, al quale dedicò un inno, che ci è stato conservato e nel quale non traspare assolutamente una concezione divina di se stesso. Non solo, Akhenaton impose una modificazione dell'arte che rappresentava la principale forma di comunicazione del potere verso le masse: la rappresentazione del faraone e della regina persero l'immagine stilizzata e ieratica, di eccezionalità rispetto ai mortali, per assumere quella realistica con i difetti fisici umani che poco avevano di divino. Così egli appariva con tratti vagamente femminili, il ventre prominente, impegnato in comuni attività domestiche e familiari, seppure sempre in compagnia della bellissima moglie, la regina Nefertiti. Ancora giovane, Akhenaton morì in modo misterioso, forse vittima di una congiura di palazzo che portò alla restaurazione del potere del clero e al rafforzamento della casta militare, anche perché l'Egitto doveva affrontare, proprio in quegli anni, la minaccia del potente impero degli ittiti.

Ciò che voglio dire è che la divinizzazione del faraone era abbastanza chiaramente una finzione, di cui erano consapevoli gli stessi beneficiari, che conveniva sia al potere politico-dinastico, sia al clero, che alla sua ombra prosperava. Una dimostrazione indiretta viene dalla Mesopotamia, che aveva stretti rapporti con l'Egitto per cui sarebbe stato abbastanza naturale che, per consolidare il proprio potere, i re mesopotamici ne seguissero l'esempio. Nonostante la dichiarata filiazione divina, osserva De Vaux, il re mesopotamico “rimase uomo tra gli uomini”<sup>85</sup>. Più concretamente, e utilmente, come abbiamo visto, gli dei erano considerati i fondatori della regalità, erano loro che elevavano al trono i meritevoli e facevano decadere i non meritevoli, era in loro nome che i sovrani agivano. Allo stesso modo per secoli in Europa si è data legittimità al potere con la formula “re per grazia di Dio”, ma in base a una precisa elaborazione filosofica, espressa da san Paolo, per il quale “ogni potere viene da Dio”.

Nonostante i tentativi fatti da alcuni studiosi, non si può sostenere che nell'antico Israele avesse preso consistenza l'idea di una divinità del re. L'espressione contenuta nel Salmo 2, 7 “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato” e rivolta da JHWH al re consacrato non si rife-

risce a una figliolanza naturale, ma a una formula di adozione. Nel Codice di Hammurapi, l'adottante diceva a colui che adottava: “Tu sei mio figlio” e se l'adottato voleva rompere il legame così creato diceva: “Tu non sei mio padre”. De Vaux conclude:

“Il re è dunque adottato da Yahvè, ma ciò non vuole assolutamente significare che gli sia eguagliato, che sia divinizzato... La religione d'Israele, con la sua fede in Yahvè, Dio personale, unico e trascendente, rendeva impossibile ogni divinizzazione del re”<sup>86</sup>.

Si comprende perché gli ebrei erano esentati, fin dai tempi di Caio Giulio Cesare (100-44 a.C.) e per suo intervento, da certe prestazioni obbligatorie per gli altri sudditi di Roma, e poi perché i cristiani, sviluppatasi dal ceppo dell'ebraismo, non potevano accettare una qualsiasi forma di divinizzazione dell'imperatore.

Questa problematica della divinizzazione del potere offre lo spunto per qualche altra riflessione sul rapporto tra potere politico e potere religioso. Lo ritroviamo all'inizio della civiltà urbana, o semplicemente della civiltà da cui discendiamo. Soprattutto nel corso del XIX secolo da più parti è stata mossa una forte accusa contro l'alleanza fra il Trono e l'Altare. Non c'è dubbio che nei diversi popoli e nelle diverse epoche questa alleanza sia stata stretta a fini di stabilità e conservazione del potere, ma il problema è molto più antico e fin dall'inizio si presenta come una dicotomia. È ben vero che i re egizi, assiri o anche fenici erano anche sacerdoti in quanto presiedevano ad alcuni riti; quanto a quelli ebrei, di sicuro partecipavano a cerimonie religiose, svolgendo funzioni sacerdotali. È altrettanto vero che in Grecia e a Roma la religione era “civica”, cioè strettamente funzionale alle esigenze (politiche) della città.

Se dappertutto esistevano classi sacerdotali, dotate di una certa autonomia gestionale dei templi e dei loro possedimenti, il popolo più che i culti ufficiali degli dei protettori seguiva culti di particolari divinità legate ai luoghi o alle professioni.

Astraendo da tutte le diversità, alla fine troviamo un potere diviso – anche se spesso riunificato di fatto, per convinzione o per convenienza – tra una dimensione politica (o profana, o laica) e una dimensione religiosa. Troviamo re o gruppi dirigenti che strumentalizzano la religione e grandi sacerdoti, o classi sacerdotali (o ordini re-

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 120.

ligiosi), che strumentalizzano il potere politico. Ma questa distinzione resta ed è, va sottolineato, una primitiva e mai del tutto scomparsa forma elementare di pluralismo, una specie di dialettica interna alle società della civiltà di cui facciamo parte.

Lo stesso spirito laico, la rivendicazione dell'autonomia del potere politico, che trova in se stesso la propria giustificazione in quanto legittimo autore delle decisioni che valgono per tutta una comunità, nasce distinguendosi dal, e talvolta opponendosi al, potere religioso. Si tratta quasi di un rigetto istintivo contro l'idea di un potere monarchico o totalitario, che pretenda di essere politico e religioso allo stesso tempo.

Il totalitarismo, sotto qualsiasi forma, è infatti un potere che non ammette contropoteri, che non ammette limitazioni. Ed è un potere che non lascia scampo, non lascia alcuno spazio di libertà, all'individuo. Abbiamo documentazione, fin dai tempi remoti, della contrapposizione tra questi due poteri, già rilevabile in quella distinzione di funzioni che abbiamo visto in Dumézil. Non meraviglia che la distinzione di funzioni comporti distinzioni e distribuzioni di potere e quindi anche conflitti quando si devono prendere decisioni che, interessando tutta la comunità, finiscono per modificare la stessa distribuzione del potere.

Uno dei padri del liberalismo moderno, il francese Alexis de Tocqueville (1805-1859), analizzando la democrazia negli Stati Uniti, attribuì alla religione un ruolo decisivo nella protezione della libertà degli individui. Staccata dalla sfera politica – questo può avvenire sul piano formale e giuridico più che su quello individuale – la libera manifestazione del proprio credo religioso aiuta a rispettare l'altro, protegge i costumi, influisce indirettamente sulla cosa pubblica contribuendo con la pluralità di vedute a un pluralismo senza il quale non c'è dibattito e le scelte sono solo la manifestazione della volontà del più forte. Nella stessa Grecia e a Roma i culti tributati a singoli dei erano spesso la base di differenziazioni sociali e politiche e costituivano l'anima di veri e propri partiti, cioè contribuivano al pluralismo, che è una concreta manifestazione di libertà.

Quell'antica idea di regalità, che abbiamo visto sorgere in Mesopotamia, nello stesso modo in cui sembra unire potere politico e potere religioso, di fatto li divide. L'origine divina del potere politico è un punto di forza per i sovrani, ma è anche un punto di debolezza, allorché s'invoca il giudizio divino contro quello del sovrano, o dello Stato. E il potere politico, quando si libera dal fondamento divino,

va alla ricerca di un altro fondamento, che nel caso della democrazia è la volontà del popolo: si dirà che gli elettori votano, mettono delle schede materiali nell'urna, e questo Dio non lo fa. Ma il problema che viene in evidenza è un altro, il bisogno perenne di dare al potere un fondamento di legittimità che non sia il potere stesso.

In fondo, sostenere che l'opinione della maggioranza ha il diritto di prevalere e tradursi in una decisione valevole per tutto il gruppo solo per il fatto di essere maggioranza è una scappatoia che non convince fino in fondo.

Questo è il motivo per cui le società più antiche (quelle che hanno posto le basi della civiltà urbana o, se si vuole, della società complessa, dello Stato) hanno fondato il potere su una base multiforme: hanno fatto discendere la sovranità (regalità) dagli dei; hanno stabilito un rapporto preferenziale e unico tra gli dei e i sovrani da essi scelti o ripudiati; hanno circondato i re con le assemblee degli anziani, vale a dire dei capi delle tribù, che all'origine davano ai popoli una identità, e loro discendenti (l'aristocrazia, la nobiltà); hanno creato un canale alternativo attraverso cui la volontà divina si manifesta, i sacerdoti; hanno inventato i codici affinché la giustizia avesse un modello di riferimento; hanno creato il mercato, cioè l'economia fondata sulla produzione per lo scambio, affinché i diversi gradi di laboriosità e intelligenza dei singoli e dei popoli potessero esprimere nuove gerarchie di potere su scala cittadina, regionale o fino ai limiti del mondo allora conosciuto.

Con le varianti e gli specifici contributi dei singoli popoli si è costruito un patrimonio culturale in continua effervescenza, che ha sviluppato i concetti di trascendenza, di autorità, di territorio, di comunicazione fondata sulla scrittura: un patrimonio che, dopo circa 3000 anni, è stato filtrato dalle capacità critiche dei greci, un popolo che proveniva da un ramo dello stesso ceppo indoeuropeo a cui appartenevano alcuni popoli mesopotamici e iranici.

Con la differenza che i greci si erano fermati in una terra priva di estese pianure e di grandi fiumi – come il Tigri, l'Eufrate, il Nilo e, più a est, l'Indo –, ma montagnosa e con le coste frastagliate, ideali ripari per le imbarcazioni ma anche un invito al mare, ai viaggi, all'esplorazione. I diversi sottogruppi etnici dei greci – achei, ioni, eoli – conquistarono il territorio con le armi in pugno verso la fine del III millennio a.C., aprendosi intorno al 1600 a.C. ai benefici influssi della civiltà minoica, che fioriva nell'isola di Creta (2000-1400 a.C.), snodo dei traffici con l'Egitto e l'Asia che si affaccia sul Mediterra-

neo, e dando vita alla civiltà micenea (1600-1200 a.C.), quella degli eroi omerici e della guerra di Troia. A essa s'ispirarono i poeti della Grecia classica, emersa intorno al IX secolo a.C. dopo che la civiltà micenea era stata cancellata dall'invasione di un altro gruppo indoeuropeo, quello dei dori, che provocarono movimenti migratori di gruppi di greci verso le isole dell'Egeo e le coste dell'Asia minore, mettendoli a più stretto contatto con le superiori civiltà del Vicino Oriente. I rapporti con questi popoli più ricchi e progrediti favorirono il commercio e gli scambi culturali e una riorganizzazione generale delle società greche che videro la diffusione del modello della città-stato (polis).

Nell'VIII secolo a.C., la Grecia pullulava di città-stato, dominate da un'oligarchia del denaro e del commercio, che riproducono la struttura già vista nelle città sumere, ma con un grado più spinto di autonomia, favorito dalla conformazione montuosa del territorio che rendeva difficili i collegamenti via terra. Lo schema era lo stesso: città, cinte di mura, che controllavano un limitato territorio circostante adibito a pastorizia e agricoltura; in alto, l'acropoli ("città alta"), luogo fortificato, sede dei templi degli dei protettori della città, rifugio dei cittadini in caso di attacco; in basso, l'agorà, cioè la piazza dove si svolgono gli affari (mercato) e dove si tengono le assemblee dei cittadini per prendere le decisioni. Come i sumeri, i greci, pur divisi politicamente, avevano una forte consapevolezza della propria unità e identità culturale, che si manifestava nel culto in comune di dei "nazionali" e in alcuni eventi che avevano lo scopo di riaffermare questa unità, come i giochi che si svolgevano nella città di Olimpia ogni quattro anni ed erano dedicati al dio più importante, Zeus (il romano Giove), a partire dalla data tradizionale del 776 a.C., cioè una ventina di anni prima della fondazione di Roma.

Tra l'VIII e il VII secolo a.C. l'aumento della popolazione, le guerre frequenti tra le polis per il controllo di nuovi territori, le crisi politiche interne causate da forti lotte sociali tra le classi inferiori e quelle superiori, e in particolare tra i latifondisti e i piccoli agricoltori indebitati, provocarono una serie di forti ondate migratorie verso oriente (Tracia e coste del Mar Nero) e verso occidente (Italia meridionale e Sicilia, coste della Francia e della Spagna, oltre che libiche).

La civiltà micenea lasciò tuttavia una eredità importante alla civiltà greca vera e propria: non solo la memoria di gesta e imprese eroiche, ma l'abilità marinara, appresa durante i rapporti con Creta e la Fe-

nicia, e la scrittura alfabetica di una ventina di caratteri, di origine fenicia. I micenei avevano viaggiato in lungo e in largo – si pensi ai viaggi di Ulisse e degli altri eroi omerici – arrivando fino alla Sicilia, all'Italia meridionale, ma risalendo anche l'Adriatico fino al Veneto, e commerciando anche con i popoli nordici del mar Baltico, seguendo la "via dell'ambra"<sup>87</sup>. Inoltre, molte polis si svilupparono da antiche città micenee, altre furono fondate nelle piccole zone pianeggianti o in riva al mare.

Le polis avevano dimensioni limitate, ma erano indipendenti le une dalle altre. Da ciò sono derivati due concetti fondamentali della cultura greca: il culto e il valore supremo dell'*indipendenza*, in cui la libertà è intesa come la capacità di prendere decisioni in modo autonomo, e il valore della finitezza. Ciò che è limitato è gestibile, è, come si dice oggi, "a dimensione umana", e può quindi essere continuamente perfezionato. La città ideale tracciata da Platone aveva poche migliaia di cittadini (a pieno titolo), con una conseguenza pratica importante: che la democrazia greca era una democrazia diretta, in cui i cittadini (a pieno titolo) occupavano a turno una qualche carica politica, partecipavano alle discussioni e alle deliberazioni riguardanti tutta la città.

Alla base della formazione delle polis ci fu il processo detto *sinecismo* ("abitare insieme"), allorché alcuni gruppi, analoghi alle tribù e ai clan del Vicino Oriente, decidevano di mettersi insieme per fare fronte a esigenze di difesa o economiche. In qualche caso si trattava di piccoli centri che confluivano in un centro più grande già esistente (così, per esempio, avvenne per la città di Atene); in altri casi veniva decisa la fondazione di una nuova città. I capi dei clan diventavano automaticamente i maggiori della nuova entità politica, la cui dinamica interna era dettata dai rapporti tra le diverse "famiglie". Le polis, dopo un iniziale regime monarchico, tra l'800 e il 650 a.C., determinato dal prevalere del fattore militare, si trasformarono in oligarchie ("governo dei pochi"), caratterizzate dalla concentrazione del potere nelle mani degli aristocratici che detenevano la maggior parte delle terre: qualcosa di analogo ai comuni italiani del XII e XIII secolo. E come nei comuni c'erano i guelfi e i ghibellini,

<sup>87</sup> L'ambra è una resina fossile (ne esistono diverse varietà), molto ricercata nell'antichità (specie in Egitto) perché usata per fare gioielli. Se strofinata, ha la proprietà di elettrizzarsi: i greci la chiamavano *elektron* (da cui elettricità) e ne ebbero conoscenza grazie all'invasione dei dori che provenivano dal nord Europa (area baltico-russa) dove esistevano depositi di questa sostanza, cui venivano attribuite anche proprietà particolari, come quella di far passare il mal di testa o cacciare gli incubi.

i bianchi e i neri, così nelle polis greche c'erano le fratriche, derivanti dalle primitive aggregazioni tribali, ciascuna con i propri capi che si contendevano il potere politico e quindi l'egemonia all'interno della città.

Caratteristiche erano le anfitrazioni (alleanze sacre) tra diverse polis, spesso limitrofe, che all'inizio si limitavano a gestire in comune santuari e relative feste religiose, poi assunsero un profilo più politico che mirava a dirimere le controversie che sorgevano tra gli alleati o a piegare le polis riottose alle decisioni comuni: una specie di piccole ONU.

Molto spesso la limitata estensione dei territori, che riduceva le risorse disponibili, provocava guerre tra le polis allo scopo di conquistare i territori e le risorse di città vicine. La *cultura della guerra*, che è parte considerevole della civiltà occidentale, nasce proprio in Grecia e trova la sua espressione ideale nell'*Iliade*: nel poema l'esaltazione della guerra si scontra con l'appassionata esortazione a far prevalere i sentimenti di umanità, ma l'idea eroica che comunque trasmette ha costituito la spina dorsale della cultura greca classica.

L'alternativa alla guerra, che di per sé richiama la fondazione di città di stile sumerico nell'area siriana già nella metà del III millennio a.C., fu la fondazione di colonie. Una parte consistente della popolazione della polis decideva di emigrare in terre lontane, vi fondava una copia della città di origine e si dava proprie leggi affermando la propria indipendenza rispetto alla madrepatria, di cui conservava lingua, tradizioni e costumi. In alcuni casi queste migrazioni furono la conseguenza di lotte politiche interne per cui la fazione soccombente decideva di emigrare: lo stesso fenomeno per cui nell'Europa del XVII secolo minoranze soprattutto religiose, non volendo sottostare alla religione ufficiale, si risolsero a emigrare in America.

La colonizzazione si sviluppò sia verso oriente (Tracia e coste del Mar Nero), sia verso occidente (Sicilia, Italia meridionale, coste della Spagna e della Francia). Le conseguenze economiche e politiche furono notevoli. Lo sviluppo dei commerci tra colonie e città d'origine accrebbe in queste ultime il potere degli artigiani e dei commercianti a scapito della vecchia aristocrazia fondiaria (analogamente alla crescita di potere e influenza della borghesia nei comuni italiani rispetto alla nobiltà feudale e terriera). Gli scontri che ne seguirono – guerre sociali più che guerre civili – aprirono la strada a due figure politiche caratteristiche del panorama politico greco pre-democratico: il *legislatore* e il *tiranno*.

Il legislatore era un personaggio, la cui storicità non è sempre da tutti ammessa, che personalizzava l'approvazione di una costituzione posta a fondamento della vita della città, un patto sottoscritto dai capi dei clan e approvato dal *demos*, il popolo. In genere si ricorreva a un uomo famoso per saggezza e virtù di costumi, o per grande rigore e intransigenza. Così avvenne a Sparta con Licurgo e ad Atene con Dracone. Il tiranno (da *tyrannos*, "dominatore") è invece un personaggio che appartiene all'aristocrazia, conquista il potere in genere con un colpo di mano e lo mantiene con la forza, la corruzione e soprattutto con il favore dei ceti popolari più bassi, che si accontentano di distribuzioni di cibo e di feste.

Bisogna fare però attenzione: spesso il tiranno era un uomo di elevati principi e di alta formazione, interessato al bene della polis, agiva soprattutto per contenere le sopraffazioni degli aristocratici, che restavano impunte, e mettere fine alle lotte tra le loro famiglie. Poteva così essere apprezzato come pacificatore, ma spesso era anche un uomo di cultura, protettore delle arti, promotore di lavori pubblici, di cui beneficiavano artigiani e lavoratori in genere. Fu, per esempio, il caso dell'ateniese Clistene (565-507 a.C.), che, per contenere il potere degli aristocratici e aprire la strada al sistema democratico, attuò nel 501-500 a.C. una profonda riforma politica: l'Attica (la regione di Atene) fu suddivisa in dieci tribù delimitate su base territoriale, ciascuna delle quali era divisa in tre distretti, uno situato nella pianura, uno nella parte montuosa, uno nella zona costiera; ogni tribù eleggeva un magistrato, un arconte (supremo magistrato con compiti amministrativi e giurisdizionali) e uno stratega, che era il comandante del contingente di soldati (*opliti*) fornito dalla tribù. Inoltre ogni tribù eleggeva 50 rappresentanti che andavano a costituire il governo della città, detto *Bulé*, composto quindi di 500 membri. Inizialmente gli strateghi comandavano l'esercito a turno con eguale potere, poi il comando fu affidato a un solo stratega. La carica di stratega divenne sempre più importante, assumendo anche poteri politici, sia perché la sua elezione passò all'intera assemblea popolare (*Ecclesia*), sia perché era consentita la rielezione: in questo modo, per esempio, Pericle (495 a.C.-429 a.C.) fu eletto consecutivamente per quasi trent'anni e di fatto e di diritto fu la guida di Atene.

La riforma di Clistene fu indubbiamente un passo avanti verso la democrazia, poiché prima Atene era stata retta dalla costituzione data da Dracone, che era a base timocratica, cioè fondata sulla ric-

chezza: alle cariche più alte potevano accedere solo i rappresentanti delle tre classi più ricche. Dracone fece fare un passo avanti alla giustizia, limitando comunque il potere degli aristocratici, poiché vietò la vendetta privata per i delitti di sangue e ne affidò il giudizio ai tribunali.

Che cosa cogliamo da questi fatti? L'importanza attribuita alle "regole del gioco" politico, un principio fondamentale che è centrale anche nel moderno costituzionalismo: il potere si esercita legittimamente, quindi deve essere obbedito solo se è stato conquistato per via legale, cioè seguendo determinate procedure, l'elezione popolare nel caso specifico. Questo non escludeva che i più abili, i più eloquenti, i più ricchi potessero risultare avvantaggiati, non escludeva che fosse possibile corrompere e comprare i voti, ma imponeva il rispetto di una procedura, l'elezione, e quindi la partecipazione popolare. Questa era la democrazia greca, in particolare la democrazia ateniese, che non andava esente da difetti, come quando la volontà della maggioranza, opportunamente manipolata, cacciava dalla città cittadini illustri o scambiava per interesse generale quello che era l'interesse di un singolo individuo o del suo gruppo di appartenenza. Questa difficoltà non è stata mai risolta e ha costituito la causa della riflessione critica più approfondita da parte dei filosofi, come Platone e Aristotele.

A Sparta, invece, fu Licurgo a dare la costituzione. La sua vita è avvolta nel mistero e nella leggenda, ma in ogni caso gli fu sempre attribuita la legislazione spartana: due re, scelti all'interno di un consiglio di 30 anziani (*Gerusia*) di cui essi stessi facevano parte, e l'assemblea popolare (*Apella*) costituita dagli spartati, cioè dai cittadini di Sparta in grado di portare le armi.

Il termine *sparte* significa "dispersa" e, infatti, Sparta nacque nel X secolo a.C. per sinecismo, cioè per l'aggregazione di almeno quattro villaggi distinti di insediamenti dorici ciascuno dei quali riuniva più *fratrie*, a loro volta costituite da famiglie. Si trova traccia di quest'aggregazione nella formula dei due re e nella *Gerusia*, dove sedevano i discendenti dei capi di queste famiglie. Nel corso dell'VIII secolo Sparta iniziò a espandersi, conquistando i territori limitrofi e rendendo schiavi i loro abitanti. A parte la fondazione della colonia di Taranto, Sparta seguì una politica opposta a quella delle altre polis: anziché fondare colonie oltremare, puntò sull'espansione terrestre facendo affidamento sulla propria forza militare e sulla superiore organizzazione tattica: gli opliti combattevano schierati in forma-

zione chiusa (falange) e la loro forza d'urto risultava irresistibile, superando i duelli individuali, eroici, dell'età omerica<sup>88</sup>.

La potenza militare di Sparta si fondava su un modello di società che vietava ai suoi cittadini qualsiasi attività che non fosse legata alla preparazione militare. Dall'età di 7 anni i bambini venivano tolti alle famiglie e addestrati alla forza fisica, al coraggio e alla solidarietà tra commilitoni. Anche gli adulti facevano vita in comune e prendevano i pasti in comune (*sissizi*).

Secondo la tradizione, Licurgo assegnò a ciascuno dei 9000 spartati un lotto di terreno uguale, che veniva coltivato da *iloti* (schiavi): così ciascun cittadino aveva mezzi sufficienti per sopravvivere senza lussi, che erano vietati. Questi lotti erano inalienabili e rimanevano proprietà dello Stato, ma non così le terre successivamente conquistate e ripartite, che potevano essere oggetto di compravendita; ne derivava che, sotto l'apparente uguaglianza di tutti gli spartati, si registravano differenze economiche di fatto.

Ma in base a quali requisiti si era spartati? Occorreva anzitutto che entrambi i genitori appartenessero a famiglie spartiate. Coloro che nascevano da un padre spartiate e una madre di condizione ilotica erano detti *motaci*. Questi potevano ricevere la stessa educazione degli spartati e occasionalmente venivano ammessi ai sissizi (i pasti comuni consumati dai cittadini spartani, divisi in comunità di una quindicina di persone), ma non godevano dei diritti politici. I bambini che nascevano da genitori entrambi spartati venivano esaminati per stabilire la loro idoneità fisica; i neonati che non superavano l'esame venivano abbandonati sul monte Taigeto e lasciati morire, ma spesso erano raccolti e allevati dalle famiglie degli schiavi. La piena cittadinanza poteva essere conservata a patto di mantenere in forma il proprio corpo e non sperperare le proprie sostanze, altrimenti si era retrocessi in una classe inferiore, simile a quella dei motaci. Il servizio militare permanente durava dai 19 ai 60 anni. Non meraviglia, quindi, che gli spartani fossero rispettati e ammirati in tutta la Grecia e anche fuori dove talvolta servivano come mercenari.

Il sistema decisionale politico spartano era imperniato sul consiglio degli anziani, la *Gerusia*, che aveva poteri giudiziari e soprattutto politici. In questa sede si formulavano le proposte da sottoporre all'*Apella*, di cui facevano parte tutti gli spartati di oltre 30 anni e che po-

<sup>88</sup> Per una efficace illustrazione della tattica militare greca, vedi Victor Davis Hanson, *L'arte occidentale della guerra*, Mondadori, Milano 1990.

teva solo approvarle o respingerle per acclamazione. Plutarco (46-127 d.C.), autore tra l'altro delle *Vite parallele*, narrando la vita di Licurgo afferma che se il *demos* “fa una proposta aberrante”, gli anziani e i re “ne siano respingitori” e pongano “termine all’assemblea popolare”<sup>89</sup>. Il significato di questo passo di Plutarco sembra essere che quando la Gerusia presentava una proposta l'Apella poteva approvare, respingere o avanzare proposte correttive, ma in quest'ultimo caso la Gerusia si riuniva di nuovo per poi tornare di fronte all'assemblea o con la primitiva proposta immutata, o con l'accoglimento delle correzioni, e a questo punto l'assemblea popolare poteva solo approvare.

A prima vista sembra di trovarci di fronte a un sistema oligarchico puro, in cui sono i pochi a decidere, ma la Gerusia non era un organismo a cui si apparteneva per diritto ereditario: i suoi componenti erano eletti tra tutti gli spartati che avevano compiuto 60 anni e restavano in carica a vita. Anche in questo caso l'elezione avveniva per acclamazione e un consesso di giudici valutava l'intensità delle grida ed è presumibile che le famiglie e i clan di appartenenza dei candidati svolgessero un ruolo in queste elezioni, ma questo meccanismo esclude che a Sparta ci fosse una aristocrazia di nobili chiusa nei propri privilegi. Una base democratica era quindi presente, tanto più che il potere della Gerusia e dei due re era limitato dal consiglio dei cinque *efori* (ispettori, sorveglianti), anch'essi eletti dall'Apella tra gli spartati senza limiti di età. C'era quindi uno spiraglio anche per i più giovani, ma con il limite che gli efori restavano in carica un anno e non erano rieleggibili. In altre parole: a Sparta ci si fidava assai poco del giudizio dei giovani. I poteri degli efori erano molto ampi (avevano vaste competenze giudiziarie, ricevevano gli ambasciatori, firmavano i trattati, presiedevano l'assemblea, potevano ordinare la mobilitazione dell'esercito, rimuovere i magistrati dai loro incarichi, e in generale controllavano che gli altri organi, compresi i re, esercitassero i loro poteri nei limiti stabiliti dalla tradizione), ma le loro decisioni dovevano essere prese all'unanimità. Cicerone li paragonò ai tribuni della plebe, ma Aristotele ai tiranni. Comunque, una volta scaduto il mandato, il loro operato veniva esaminato dai successori con il rischio di punizioni fino alla condanna a morte. È innegabile l'originalità del modello politico spartano che restò stabile per cinque secoli, ammirato da molti ed esecrato da altri. Tecni-

camente distribuiva il potere tra i due re, gli anziani e l'assemblea popolare, e il meccanismo decisionale risultava orientato a funzionare con prudenza e ponderazione, un freno alle decisioni rapide e fondate sull'emozione.

Sparta, dopo la gloria conquistata nelle guerre contro i persiani e nella guerra del Peloponneso contro Atene, è gradualmente scomparsa dalla storia e, quando si pensa alla Grecia, si pensa ad Atene, alla sua filosofia, alla sua letteratura, alla sua arte, ma il modello politico spartano – per la verità molto spesso idealizzato – ha sempre colpito per il suo rigore morale, il rifiuto del lusso, il senso del dovere, il patriottismo spinto talvolta fino all'egoismo. Platone, che era un aristocratico e un antidemocratico, era un ammiratore di questo modello e nelle sue opere politiche cercò di fondarlo su basi razionali, spostando il potere dagli “anziani” ai “sapianti”. Una linea di pensiero arrivata fino a noi che da un lato si presenta come critica agli eccessi del consumismo e aspirazione all'uguaglianza e dall'altro lato, più importante, come soluzione tecnocratica e non ideologica al problema del potere.

## 5. Atene e Sparta

Le differenze tra Atene e Sparta sono numerose e profonde. Pericle (495-429 a.C.) non le vedeva solo nelle diverse organizzazioni costituzionali, ma più in profondità, nello spirito stesso dei due popoli: gli ateniesi erano ioni, gli spartani dori. All'inizio del suo discorso per ricordare i primi caduti nella guerra del Peloponneso, il grande conflitto che oppose ateniesi e spartani e i rispettivi alleati per quasi un trentennio (431-404 a.C.), vera e propria guerra fratricida tra i greci che aprì la strada pochi decenni più tardi all'egemonia macedone, Pericle sottolinea le differenze di ordine istituzionale<sup>90</sup>:

“Noi abbiamo una forma di governo che non guarda con invidia le costituzioni dei vicini, e non solo non imitiamo gli altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno. Quanto al nome, essa è chiamata democrazia, poiché è amministrata non per il bene di poche persone, bensì di una cerchia più vasta: di fronte alle leggi, però, tutti, nelle private controversie, godono di uguale tratta-

<sup>89</sup> Plutarco, *Vite, Licurgo*, 6. Cito dall'edizione Utet, Torino 1998, p. 43.

<sup>90</sup> Le citazioni che seguono del discorso di Pericle sono tratte da: Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, Libro II, 37-46, Mondadori, Milano 1963, vol. I, pp. 135-142.

mento; e secondo la considerazione di cui uno gode, poiché in qualche campo si distingue, non tanto per il suo partito, quanto per il suo merito viene preferito nelle cariche pubbliche; né, d'altra parte, la povertà, se uno è in grado di fare qualche cosa di utile alla città, gli è di impedimento per l'oscura sua posizione sociale.”

Per la prima volta viene adoperato il termine “democrazia”. Ma Pericle non ne riferisce l'essenza al metodo decisionale, bensì al fine: non è, dice, una forma di potere a vantaggio di pochi, “bensì di una cerchia più vasta”. Quindi non di *pochi* ma nemmeno di *tutti*: affermazione onesta, poiché nessun sistema politico avvantaggia tutti allo stesso modo e perciò la democrazia è un sistema che avvantaggia i più e, soprattutto, in questa cerchia di favoriti si può entrare grazie alle proprie capacità. L'uguaglianza tra tutti è spostata altrove, di fronte alla legge, di fronte ai tribunali: affermazione teoricamente ineccepibile, ma nella pratica spesso disattesa.

Nel bel volume di Fritz Schachermeyer su Pericle si trovano pagine illuminanti sull'uso politico dei processi per colpire gli avversari, con tanto di ricorso a false accuse e false testimonianze, a dimostrazione che la giustizia si lasciava influenzare da considerazioni politiche<sup>91</sup>. Il concetto pericleo di uguaglianza era quello di “uguaglianza delle opportunità”: un concetto facile da difendere e da condividere in un periodo di prosperità come era quello attraversato da Atene alla vigilia della guerra. Nella possibilità di cogliere le opportunità risiedeva sostanzialmente la libertà e l'uguaglianza veniva spostata psicologicamente in un futuro di uguaglianza di ricchi e benestanti. Perciò “disprezzato era solo lo stupido, il perdigiorno e il pigro a cui il miglioramento della propria esistenza stava altrettanto poco a cuore quanto la prosperità dello Stato”<sup>92</sup>. Da qui sorgeva la legittimità di chi eccelleva in qualche campo e otteneva l'elezione alle cariche pubbliche: ne derivava il ripudio di “prescrizioni educative statali di tipo spartano (che) erano per gli ateniesi una mostruosità”<sup>93</sup> in quanto avrebbero impedito lo sviluppo e la manifestazione delle singole e diverse personalità individuali.

In evidente polemica con il sistema di vita spartano, che mirava all'uniformità dei comportamenti, Pericle afferma: “Noi non ci sentia-

mo urtati se uno si comporta a suo gradimento, né gli infliggiamo con il nostro corruccio una molestia che, se non è un castigo vero e proprio, è pur sempre qualche cosa di poco gradito”. Legittimo, quindi, comportarsi come meglio piace, vestirsi alla moda, sfoggiare eleganza. Ma c'è un limite: “quando si tratta degli interessi pubblici abbiamo un'incredibile paura di scendere nell'illegalità”. Ecco spuntare il formalismo giuridico, il rispetto delle regole e delle procedure per non essere attaccati: tutte le decisioni devono essere fatte secondo le norme e nel rispetto del comune sentimento.

Posto questo punto fermo, Pericle torna a esaltare il modo di vita ateniese, il gran tempo dedicato agli svaghi e ai divertimenti, il piacere di avere “case fornite di ogni conforto, il cui godimento quotidiano scaccia da noi la tristezza”: sembra di assistere a uno spot pubblicitario che avvicina molto a noi l'antica Atene di Pericle. Tutto ciò è possibile grazie al libero commercio:

“Affluiscono poi nella nostra città, per la sua importanza, beni d'ogni specie da tutta la terra e così capita a noi di poter godere non solo tutti i frutti e prodotti di questo paese, ma anche quelli degli altri, con uguale diletto e abbondanza come fossero nostri.”

È l'elogio *ante litteram* della globalizzazione economica, della possibilità di fare affluire qualsiasi bene da qualsiasi parte del mondo per rendere più piacevole e comoda la vita.

Questa libertà non ha confini, anzi viene messa in mostra, è parte della strategia d'immagine del Paese anche quando è in gioco la sua sicurezza:

“Anche nella preparazione di guerra ci segnaliamo sugli avversari. La nostra città, per esempio, è sempre aperta a tutti e non c'è pericolo che, allontanando i forestieri, noi impediamo ad alcuno di conoscere o di vedere cose da cui, se non fossero tenute nascoste e un nemico le vedesse, potrebbe trar vantaggio; perché fidiamo non tanto nei preparativi e negli stratagemmi, quanto nel nostro innato valore che si rivela nell'azione.”

Il passaggio appena citato è fondamentale. Fa immediatamente venire alla mente la strategia adottata dagli Stati Uniti nei confronti dell'Unione Sovietica dopo la fine della seconda guerra mondiale: come questa si era chiusa nella segretezza, così quelli facevano conoscere tutto di se stessi a tutto il mondo.

Innegabile una buona dose di presunzione, fondata sul quel valore “innato” che vorrebbe far credere a una superiorità intrinseca del-

<sup>91</sup> Cfr. Fritz Schachermeyer, *Pericle*, Salerno Editrice, Roma 1985.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 83.

la gente ateniese sugli spartani. Alla fine, tuttavia, Atene perse la guerra.

Pronunciato a guerra appena iniziata, Pericle aveva molte ragioni di sentirsi orgoglioso e sicuro. Per questo passa a celebrare i caratteri del suo popolo:

“Noi amiamo il bello, ma con misura; amiamo la cultura dello spirito, ma senza mollezza. Usiamo la ricchezza più per l'opportunità che offre all'azione che per sciocco vanto di parola, e non il riconoscere la povertà è vergognoso tra noi, ma più vergognoso non adoperarsi per fuggirla.”

A questo punto Pericle ritorna sulla democrazia. Afferma che gli ateniesi sono del tutto in grado di curare gli affari personali e di interessarsi alla cosa pubblica, e chi non lo fa non è considerato un uomo pacifico, “ma addirittura un inutile”.

Quindi affronta la questione chiave del modo in cui in democrazia si prendono le decisioni:

“Noi stessi o prendiamo decisioni o esaminiamo con cura gli eventi: convinti che non sono le discussioni che danneggiano le azioni, ma il non attingere le necessarie cognizioni per mezzo della discussione prima di venire all'esecuzione di ciò che si deve fare... Agli altri, invece, l'ignoranza provoca baldanza, la riflessione apporta esitazione.”

La procedura è chiara: discussione, dibattito senza limiti, perché nella discussione emergono tutti gli aspetti di un problema e quindi la soluzione che emerge è la più informata possibile. Libertà d'informazione, pertanto, come base della discussione, ma libertà d'informazione tra “informati”, cioè tra cittadini che si interessano degli affari pubblici, non discussione a se stante, per partito preso, per il gusto di obiettare.

Ora è questo il bivio dove è arrivata la nostra democrazia: di sicuro il cosiddetto pluralismo informativo assicura la libertà d'informazione, ma le informazioni vere e decisive non sono sempre alla portata di tutti e perciò le decisioni prese non sempre si fondano sulla conoscenza. Pericle sorvola su questo punto e infiamma i suoi concittadini con il solo fatto che tutti possono partecipare alle discussioni e alle deliberazioni assembleari: questa è l'uguaglianza nella democrazia, che non ha bisogno di eroi o “di un Omero che ci lodi o di un altro poeta epico che al momento ci lusinghi”. E Pericle conclude:

“In una parola, io dico che non solo la città nostra, nel suo complesso, è la scuola dell'Ellade, ma mi pare che ciascun ateniese, cresciuto a questa scuola, possa rendere la sua persona adatta alle più svariate attività, con la maggior destrezza e con decoro, a se stesso bastante.”

Da questi brani tratti dall'orazione funebre di Pericle – riportata, o ricostruita, da Tucidide – grande è la luce, ma non mancano le ombre. Alla fin fine, anche Pericle era l'espressione di

“una vera e propria cerchia periclea, formata da antiche, stimate e ricche famiglie che avevano l'ultima parola nelle loro file e che tramite vincoli matrimoniali erano legate fra loro in modo molto più complesso di quanto sappiamo... Pericle dava importanza anche nella sua politica familiare a rapporti fondati sulla sicurezza e la fiducia. Ma questo non escludeva naturalmente che egli accogliesse con estrema libertà nella cerchia dei suoi collaboratori anche persone di famiglie minori, anzi veri e propri “uomini nuovi” e che li favorisse energicamente quando essi si segnalavano per capacità e meritavano la sua fiducia.”<sup>94</sup>

Dietro tanto scintillio di parole e di concetti, dietro la facciata della democrazia, il potere era competitivo tra gruppi e famiglie che si trascinavano dietro le masse popolari, ma oligarchico, in modo sostanzialmente vicino al sistema spartano e a quel sistema persiano che con tanto furore i greci avevano combattuto con le armi e con le parole fino a convincere contemporanei e posteri dell'esistenza di una reciproca e irriducibile contrapposizione. Proprio su questa guerra ideologica Atene aveva costruito la propria grandezza e la propria egemonia.

Si deve tuttavia restare ammirati di fronte alla grande costruzione ideale di Pericle, sotto la cui guida Atene raggiunse i vertici dell'espressione artistica, dimostrando la potenza della forza ideale che affronta tutte le difficoltà e gli insuccessi, ma sempre risorge. Esaminando le caratteristiche delle altre civiltà del Vicino Oriente, abbiamo visto come il consenso del popolo nei confronti del potere venisse cercato e giustificato attraverso vari meccanismi. A questo problema Pericle rispose teorizzando il modello democratico, la diretta partecipazione popolare al processo decisionale, anche se a questo processo, diversamente dai nostri tempi, potevano partecipare solo i cittadini della polis a pieno titolo. D'altra parte, anche le nostre mo-

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 142.

derne democrazie sono arrivate al suffragio universale, maschile e femminile, solo molto tempo dopo avere adottato il sistema rappresentativo.

Questa è infatti la differenza strutturale tra la “democrazia degli antichi” e la “democrazia dei moderni”. Quella dei primi era diretta: il popolo si riuniva in assemblea, ascoltava i diversi oratori, partecipava alle discussioni e poi deliberava in via esecutiva. La nostra democrazia è solo occasionalmente diretta – per esempio, quando si è chiamati a esprimerci nel referendum, il cui risultato è esecutivo – ma è principalmente *rappresentativa*: eleggiamo i nostri rappresentanti ed è a loro che spetta discutere e poi decidere. Al di là dell'apparenza, tuttavia, questa differenza non è poi molto grande, poiché alla base dell'una e dell'altra forma democratica c'è l'opinione. I cittadini greci che si recavano in assemblea per discutere e decidere, in parte erano pronti a cambiare opinione in base alle informazioni e ai ragionamenti che sarebbero emersi durante l'assemblea, ma in parte erano determinati a far prevalere comunque la loro opinione e a sostenere quella, ben più autorevole, di un qualche leader di riferimento.

In altre parole, se veniva accettato il principio per cui, diremmo in termini moderni, la sovranità appartiene al popolo (inteso come insieme dei cittadini di pieno diritto) e questo la esercita direttamente approvando a maggioranza le proposte, era anche chiaro che questa opinione maggioritaria, più che somma di tante riflessioni individuali, era il risultato dell'influenza, esterna, esercitata dagli oratori più abili, che con la loro abilità nascondevano gli interessi dei gruppi di potere (oggi diremmo: dei partiti).

Con opportunismo, poiché ne traevano un vantaggio personale in quanto maestri di eloquenza ben pagati e onorati, ma anche con una certa sfacciata brutalità, i sofisti misero in chiaro come fosse l'opinione il motore del meccanismo democratico. Lo sfondo storico su cui emerse il movimento dei sofisti è rappresentato dalle guerre persiane, la serie di conflitti combattuti tra il 515 e il 449 a.C. tra il re di Persia e le varie alleanze greche. La tensione era iniziata prima, nel 546 a.C., quando Ciro il Grande, fondatore dell'impero persiano, aveva invaso la Lidia e ne aveva annesso il territorio, ponendo così fine all'indipendenza di quasi tutte le colonie greche. Ma nel 515 a.C. Dario I decise di sbarcare sul continente europeo, invadendo la Tracia, con l'obiettivo di controllare lo stretto del Bosforo e quindi l'accesso al Mar Nero, sulle cui rive prosperavano molte colonie gre-

che. L'operazione di Dario si concluse però con un fallimento, ma il pericolo restava e in palio c'erano i prosperi commerci che alimentavano le ricchezze delle colonie e delle polis della madrepatria. Nel 499 a.C. per iniziativa del tiranno di Mileto, Aristagora, si formò la Lega Ionica, che sfidò la potenza militare persiana. Atene fornì un contingente di navi, ma dopo le prime vittorie della lega il successo arrise alla forte reazione dei persiani, che nel 494 a.C. conquistarono e distrussero la città di Mileto.

Questa fase del conflitto mise in luce un aspetto ideologico. L'impero persiano era multietnico e multireligioso, era un impero territoriale; perciò al “grande re” non appariva giustificato l'intervento di polis greche, in primo luogo Atene, a fianco delle colonie che si trovavano nel territorio dell'impero. Completamente opposta la posizione dei greci, secondo i quali la distinzione era etnica: se un territorio era abitato da greci, esso era automaticamente greco e quindi bisognava difenderlo. Ma ora Dario, nonostante avesse represso la rivolta delle città ioniche in territorio asiatico, si trovava ad avere il controllo solo su una parte delle città greche e sapeva che la restante parte gli era ostile, decise quindi di ritentare l'invasione nel 492 a.C., ma la sua flotta fu distrutta da una tempesta. Ci riprovò due anni dopo, ma Atene, rimasta sola a fronteggiarlo, assieme all'alleata Platea, che fornì 1000 opliti, sconfisse l'esercito persiano a Maratona (12 agosto o 12 settembre 490 a.C.) e la flotta persiana fece ritorno in patria, mettendo fine alla prima guerra persiana: saliva in alto il prestigio di Atene, che aveva difeso la libertà di tutta la Grecia.

Il successore di Dario I, Serse I, decise di vendicare la sconfitta. Organizzò con grande dispiegamento di mezzi una nuova spedizione, non più punitiva, ma di vera e propria conquista. Questa volta le polis greche si mobilitarono e formarono la Lega Panellenica (481 a.C.) sotto il comando del re spartano Leonida. Da notare, comunque, che non tutte le città aderirono: Argo, per esempio, perché nemica storica di Sparta; Siracusa, perché impegnata in una guerra contro i cartaginesi alleati dei persiani; diverse altre città più esposte all'imminente invasione persiana. Serse I inviò ambasciatori per proporre la sottomissione: a Sparta furono semplicemente uccisi e l'anno seguente iniziarono le operazioni militari con l'arrivo dell'esercito persiano in terra greca grazie a un ponte di barche sull'Ellesponto.

Gli alleati erano però in disaccordo sulla strategia da adottare: Sparta puntava a uno scontro sulla terraferma, dove sarebbe emersa la superiorità del suo esercito; Atene preferiva una battaglia navale,

avendo essa fornito la maggior parte delle navi. In caso di vittoria sulla terraferma il prestigio di Sparta sarebbe cresciuto in tutta la Grecia e con esso la sua influenza; in caso di vittoria navale a beneficiarne sarebbe stata Atene. La guerra contro il nemico esterno si intrecciava quindi a una competizione per l'egemonia sull'intera Grecia. Sulla terraferma, nonostante l'eroismo degli spartani alle Termopili (agosto 480 a.C.), l'esercito persiano dilagò in Grecia, devastando l'Attica e la Beozia. Atene fu saccheggiata e data alle fiamme, ma la popolazione era stata tratta in salvo dalla flotta per iniziativa del suo comandante, Temistocle, che a questo punto fece prevalere la strategia marittima, cogliendo il successo di Salamina (settembre 480 a.C.), che fu considerato un successo ateniese. L'esercito persiano, arretrato in Tessaglia, fu poi sconfitto definitivamente l'anno seguente a Platea dall'esercito greco guidato dallo spartano Pausania. Nel 478 a.C. le città greche dell'Asia furono liberate da una flotta greca guidata dallo stesso Pausania. Si concluse così la seconda guerra persiana con la vittoria dei greci.

Sparta si ritrasse nel Peloponneso per consolidare il proprio potere, mentre Atene rimase egemone nell'area del Mare Egeo e formalizzò quest'egemonia attraverso la Lega Delio-Attica in funzione antipersiana. Nei trent'anni successivi si verificarono altri scontri e una flotta ateniese corse, senza successo, in soccorso dell'Egitto che si era ribellato alla Persia, ma le posizioni restarono sostanzialmente immutate. Fu Pericle, nel 449 a.C., a contribuire alla firma della pace di Callia, che sancì la definitiva autonomia delle città greche dell'Asia minore. La Persia comunque non costituiva più una minaccia e lo scontro si spostò tra Atene e Sparta. A fianco della prima si schierarono le polis che avevano adottato il regime democratico e fondavano la loro prosperità sul mare e sui commerci; a fianco della seconda, le polis che avevano mantenuto il regime oligarchico fondato sulla solidarietà tra i grandi proprietari terrieri. Trent'anni dopo scoppiò la guerra del Peloponneso.

È fin troppo facile tracciare un'analogia (non puramente superficiale) con le vicende europee e mondiali del secolo XX, con la prima e la seconda guerra mondiale e il periodo della guerra fredda. La Germania guglielmina e poi la Germania hitleriana possono essere paragonate alla potenza continentale persiana che cerca la conquista territoriale ma viene sconfitta dalle potenze marittime e poi anche sulla terraferma. Il successivo confronto tra Sparta e Atene suggerisce l'analogia con la guerra fredda, con l'Unione Sovietica e

il suo regime totalitario e continentale, da una parte, identificabile con il regime immobilistico e conservatore di Sparta, e gli Stati Uniti, potenza marittima, nel ruolo di Atene alla guida di un'alleanza delle potenze democratiche dedite al commercio e all'innovazione<sup>95</sup>. Anche se non è quest'analogia elementare a contare, quanto invece la caratterizzazione ideologica dello scontro, ben delineata nel discorso di Pericle ma non sufficiente a nascondere gli interessi di potenza, la lotta per l'egemonia, le ragioni vere e quelle dichiarate dello schierarsi dei protagonisti da una parte o dall'altra, come appaiono senza veli nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, che vi aveva combattuto.

## 6. La vittoria non sfruttata

Le guerre persiane (515-449 a.C.) costituiscono l'oggetto principale delle Storie di Erodoto (484-425 a.C.): storie dedicate a una pubblica lettura e quindi volte a esaltare ed enfatizzare la grande impresa come scontro tra civiltà, tra Occidente e Oriente, tra i greci e i barbari, come egli stesso affermò nelle prime righe dell'opera:

“Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Turi, affinché le imprese degli uomini col tempo non cadano in oblio, né le gesta grandi e meravigliose delle quali hanno dato prova così i greci come i barbari rimangano senza gloria.”

Erodoto fece appena in tempo a vedere i primi anni della guerra del Peloponneso, quindi non poté comprendere lo sconquasso che questa avrebbe generato in tutta la Grecia; la sua visione rimase legata a un mondo dove i persiani erano stati bloccati nel loro tentativo di invadere l'Europa e i greci avevano conquistato una posizione di grande prestigio. Rimase fuori dal suo orizzonte il fatto che i greci non erano stati capaci di sfruttare un successo che in realtà era stato solo un'abile, coraggiosa e fortunata difesa non della libertà dell'intera Grecia ma delle singole polis, unite temporaneamente, ma incapaci

<sup>95</sup> Del resto, il primo grande pensatore strategico degli Stati Uniti, Alfred Thayer Mahan (1840-1914), pubblicò nel 1890 un ampio studio intitolato *L'influenza del potere marittimo nella storia*, 1660-1783 in cui essenzialmente analizzava l'ascesa dell'Inghilterra come prima potenza mondiale grazie alla superiorità conquistata nei mari, ma con riferimenti all'ascesa di Roma come potenza navale. L'esperienza della democrazia greca, e ateniese in particolare, era poi diffusa nella cultura politica americana fin dai tempi della rivoluzione.

di assurgere a un disegno di ampio respiro, come invece fu capace di fare Roma. Poco dopo la vittoria sulla Persia le città greche precipitarono nella fratricida guerra del Peloponneso, che fiaccò vincitori e vinti al punto che una sessantina di anni più tardi, nel 338 a.C., caddero sotto l'egemonia del re di Macedonia Filippo II. Filippo perseguiva l'obiettivo, poi raggiunto dal figlio Alessandro, di conquistare la Persia. Fu proprio Alessandro, attraverso un'operazione politico-ideologica di grande abilità, a convincere greci e macedoni che erano un unico popolo, che aveva la missione di conquistare la Persia, riallacciandosi alle glorie conquistate durante le guerre persiane, ma questa volta con un obiettivo universalistico che non era mai stato proprio dei greci. L'abilità di Filippo e poi di Alessandro fu di lasciare ai greci il prestigio intellettuale, forse anche l'orgoglio, ma di tenere per sé il potere. La stessa linea fu poi seguita dai romani dopo avere assoggettato definitivamente la Macedonia e la Grecia nel 146 a.C., ponendo fine alle ultime democrazie e trasformando la Grecia in una provincia romana.

La questione è di capire perché, dopo avere respinto l'invasione persiana, la Grecia non fu in grado di unificarsi, di elaborare un progetto all'altezza dell'ingegno che andava manifestando. Una risposta può essere trovata proprio nell'elaborazione del pensiero politico, filosofico e letterario di questo straordinario periodo. Si osservi la cronologia: in grassetto sono indicati i principali eventi politico-militari e in corsivo le date di rilevanti eventi culturali.

#### **Periodo delle guerre persiane (515-449 a.c.)**

- 580 – Nasce Pitagora, filosofo (m. 497)
- 570 – Nasce Senofane, filosofo (m. 478)
- 536 – Nasce Eraclito, filosofo (m. 480)
- 530 – Nasce Parmenide, filosofo (m. 444)
- 525 – Nasce Eschilo, tragediografo (m. 456)
- 518 – Nasce Pindaro, poeta (m. 438)
- 500 – Nasce Anassagora, filosofo (m. 428)
- 496 – Nasce Sofocle, tragediografo (m. 406)
- 495 – Nasce Pericle, politico (m. 429)
- 490 – Battaglia di Maratona**
- 490 – Nasce Empedocle, filosofo (m. 450)
- 490 – Nasce Zenone, filosofo (m. 430)
- 490 – Nasce Erodoto, storico (m. 425)
- 490-456 – Tragedie di Eschilo*

- 485 – Nasce Gorgia, filosofo sofista (m. 410)
- 480 – Battaglia di Salamina**
- 479 – Battaglia di Platea**
- 480 – Nasce Protagora, filosofo sofista (m. 373)
- 480 – Nasce Euripide, tragediografo (m. 406)
- 469 – Nasce Socrate, filosofo (m. 399)
- 469-405 – Tragedie di Sofocle*
- 460 – Nasce Democrito, filosofo (m. 370)
- 460-406 – Tragedie di Euripide*
- 461 – Pericle eletto stratega ad Atene**
- 449 – Pace di Callia fra Atene e la Persia**
- 431 – L'esercito spartano invade l'Attica**
- 431 – L'esercito Spartano invade l'Attica**
- Periodo della guerra del Peloponneso (431-404 a.c.)**
- 430-429: Peste ad Atene (muore Pericle)**
- 427 – Nasce Platone, filosofo (m. 347)
- 413 – Disastrosa spedizione ateniese in Sicilia**
- 411 – Colpo di Stato oligarchico ad Atene che dura un solo anno fino alla conquista romana (146 a.c.)**
- 404 – Resa di Atene. Sparta impone un regime oligarchico**
- 399 – Processo e morte di Socrate
- 387 – Platone fonda l'Accademia
- 384 – Nasce Aristotele, filosofo (m. 322)
- 360 – Nasce Pirrone, filosofo scettico (m. 270)
- 343 – Aristotele diventa precettore di Alessandro
- 341 – Nasce Epicuro, filosofo (m. 270)
- 338 – Filippo di Macedonia impone la sua egemonia sulla Grecia. Crea una lega panellenica antipersiana**
- 336 – Nasce Zenone, filosofo, fondatore dello stoicismo (m. 264)
- 331 – Alessandro sconfigge Dario**
- 330-262 – La "nuova commedia" di Menandro
- 323 – Muore Alessandro**
- 322 – Alessandria diventa la capitale intellettuale del mondo greco
- 306 – Epicuro fonda il "giardino"
- 300 – Elementi di Euclide
- 272 – La Bibbia viene tradotta in greco
- 215 – Primi interventi di Roma in Grecia**
- 197 – Roma sconfigge la Macedonia e proclama la libertà della Grecia**
- 146 – Grecia e Macedonia diventano province romane**

Il periodo dominato dalla guerra del Peloponneso funge da divisore tra il periodo dei successi sui persiani e quello della progressiva resa greca, prima alla Macedonia e poi a Roma. Questo significa che le ragioni cercate risiedono proprio in quel periodo.

Se osserviamo il contributo, principalmente dei filosofi e dei letterati del primo periodo, tenendo presente che alcuni di essi provenivano dalle colonie greche dell'Asia minore sotto influenza persiana, notiamo che essi concentrano la loro attenzione sull'individuo, sulla sua capacità di conoscere la "natura", cioè il mondo e le sue leggi, ma anche sull'introspezione, sulla capacità di guardare dentro di sé e ricavarne una regola di condotta.

I primi filosofi, come Anassimandro, cercano una corrispondenza tra cielo e terra, tra divino e umano, tra ordine delle cose e ordine sociale, ma il punto è che ciascuno cerca per proprio conto, facendo ricorso alla ragione, a una facoltà che è individuale e trova riscontro nella molteplicità delle polis, ciascuna gelosa della propria autonomia, con un proprio dialetto, proprie leggi. I sofisti, a cui ho accennato al fine di porli nel contesto delle guerre persiane, traggono la conseguenza ultima di questa impostazione e con Protagora, intimo di Pericle, che lo incaricò di preparare la costituzione della nuova colonia di Turio, affermano che "di tutte le cose misura è l'uomo"<sup>96</sup>.

La portata di quest'affermazione è enorme, poiché essa fonda la *razionalità dell'opinione*. In realtà l'affermazione è contraddittoria, poiché ciò che è razionale dovrebbe essere tale per tutti e non ridursi a un'opinione personale, tuttavia essa fonda il diritto alla libertà di opinione, che è alla base della democrazia, ma evita la conseguenza dell'anarchia (ognuno pensa e fa ciò che vuole coerentemente alla propria opinione) ponendo regole che devono essere rispettate da tutti. Si discuta quanto si vuole, si manifestino liberamente tutte le opinioni, poi si decida secondo quanto prescrive la costituzione politica, cioè della polis, dello Stato. Aristotele raccolse nella sua scuola, il Liceo (in onore del dio Apollo Liceo), 158 costituzioni vigenti in altrettante polis, e purtroppo ci è giunto solo il commento relativo alla *Costituzione di Atene*, scoperto nel 1890, che tuttavia resta fondamentale.

Il movimento dei sofisti fu la risposta al fallimento dei tentativi dei primi filosofi naturalistici di trovare un principio unico per spiegare

la realtà e trovò nell'Atene periclea le migliori condizioni di espansione, anche perché l'esito delle guerre persiane aveva dato ragione alle polis, alle loro individualità, che solo per fare fronte a una minaccia avevano messo insieme le proprie forze, ma con le riserve che abbiamo visto in funzione di strategie diverse: continentale quella spartana, marittima quella ateniese e con le altre città favorevoli o contrarie alla prospettiva di una egemonia spartana o ateniese o persiana.

È ben vero che gli ateniesi non avevano sconfitto i persiani a chiacchiere, ma in dure battaglie; ma ciascuna di esse era stata preceduta da lunghi dibattiti. Era stata quindi l'abilità nel capire la realtà e nel trovare i mezzi più adatti per dominarla che aveva trionfato; era stata essenzialmente una vittoria dell'intelligenza – unita al valore, retaggio della cultura omerica – sulla forza del numero, della qualità sulla quantità.

Terminata la guerra, l'abilità dialettica si sposta sul terreno politico interno, dove tutto può essere messo in discussione. A partire dalle leggi. Queste sono diverse da città a città, ma soprattutto appaiono più o meno fondate a seconda dell'opinione personale, perciò altro non sono che convenzioni, dettate dall'utilità, e poste dai più forti a loro maggiore beneficio. Se, infatti, tutto si fonda sull'opinione, anche le leggi sono frutto di opinioni (che nascondono più o meno bene gli interessi), e poiché le opinioni sono mutevoli, anche le leggi si possono cambiare a volontà. Una costituzione non è altro che un aggregato artificiale di disposizioni predisposte per certi fini. Scrive Jean-Louis Tristani: "Nella *Repubblica*, Platone usa il verbo *synistèmi* e il sostantivo *systasis* per indicare il pensiero politico in atto. La nostra parola sistema indica il risultato di 'far tenere insieme' [...] Le differenti costituzioni, *politeiai*, sono il prodotto di questa *systasi*"<sup>97</sup>. Analizzando i "sistemi" politici di Atene e Sparta, abbiamo visto come le relative costituzioni "tenevano insieme" segmenti di popolazione e organi istituzionali. E questo vale anche per le costituzioni moderne.

Platone in uno dei suoi dialoghi, *Gorgia*, che prende il nome dal celebre sofista (scritto quando aveva circa quarant'anni, e pertanto "subito prima o subito dopo il 388 a.C."<sup>98</sup>, a una quarantina di anni dalla fine delle guerre persiane e di altrettanto prima dell'inizio

<sup>96</sup> *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1999, t. II, p. 874.

<sup>97</sup> François Châtelet, a cura di, *Histoire des idéologies*, Hachette, Paris 1878, vol. I, p. 135.

<sup>98</sup> Platone, *Gorgia*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1998, p. 25.

della guerra del Peloponneso) illustra le tesi dei sofisti, che non condivide e confuta mettendo i suoi ragionamenti in bocca a Socrate. Ma queste tesi difese dai sofisti restano esemplari per comprendere la dinamica politica sia di allora, sia di oggi. L'obiettivo dei sofisti era quello di formare gli oratori (ricordiamo che il termine "oratore" usato da Platone indicava il ruolo del "difensore nei processi e soprattutto l'uomo politico"<sup>99</sup>), coloro che avevano intenzione di far carriera nei tribunali o nella vita politica, dove bisogna saper parlare e soprattutto saper convincere. Gorgia lo ammette: lo scopo dell'oratoria è "persuadere mediante i discorsi" e per questo deve fare leva sulle emozioni, sulle passioni. Le tecniche del marketing politico in cui siamo immersi hanno la loro origine nella sofistica.

Il punto è: in una Grecia dove per una parte dominava Sparta e il suo modello conservatore, e dove per l'altra parte dominava Atene con il suo modello democratico fondato sul potere dell'opinione, era possibile arrivare a una visione dell'interesse generale di una realtà – la Grecia – che nessuno percepiva come tale? A eccitare i greci era la differenza, tra individui come tra polis, non il coordinamento degli sforzi per un grande progetto. Anche da imprese condotte in comune, come le guerre persiane, ciascuna città ricavava, e voleva ricavare, la sua parte di gloria: l'eccellenza assumeva una dimensione estetica, alla fine narcisistica.

Ecco perché la vittoria sulla Persia non fu sfruttata e fu necessario attendere un barbaro ellenizzato, Filippo e poi Alessandro Magno, che dall'odiata Asia avevano tratto il senso di grandezza e di organizzazione per partecipare, prima con entusiasmo ma alla fine contro voglia, alla grande impresa interrotta solo dalla morte prematura di Alessandro Magno.

Platone, che pure vi assistette per tutta la sua durata, non aveva atteso la guerra del Peloponneso per sviluppare la sua critica alla democrazia, quella concreta, praticata secondo gli insegnamenti dei sofisti, che prima di lui Socrate aveva messo sotto accusa perché portavano all'anarchia. Socrate usa lo stesso strumento dei sofisti, la ragione o intelletto, ma all'oratoria sostituisce il *dialogo* e affronta un problema attraverso una serie di domande che non sono soddisfatte da risposte stereotipate, come spot pubblicitari, ma esigono riflessione; così, gradualmente, si arriva al cuore del problema a mano a

mano che ci si spoglia dei pregiudizi, dei luoghi comuni e degli interessi: il risultato è la verità intellettuale, a cui non resta che aderire con il proprio comportamento. Distrugge così il fondamento "razionale" dell'opinione, su cui si fondava la sofistica, e vi sostituisce il concetto: ogni uomo è chiamato alla *conoscenza*, raggiunta la quale diventa impossibile non applicarla, non trasformarla in *virtù*. La conoscenza restituisce fondamento ai valori assoluti e scaccia l'opinione. Così le leggi dello Stato non appaiono più come il prodotto dei più forti (e più forti sono talvolta semplicemente i più numerosi), ma l'essenza stessa dello Stato, per cui disobbedire alle leggi equivale a distruggere lo Stato, il fondamento della convivenza umana. Per non trasgredire le leggi dello Stato, Socrate accetta l'ingiusta condanna a morte e beve la cicuta.

Costruzione teoricamente ineccepibile ma contraddetta dalla realtà, il metodo dialogante di Socrate va bene tra amici sinceri e onesti, ma nella competizione per il potere prevalgono gli interessi ed è la *volontà* che domina.

Platone cercò di superare questa difficoltà partendo da una convinzione profonda e poco socratica: che gli uomini non fossero uguali tra loro, per cui non era nemmeno uguale la capacità di ragionare in modo onesto alla maniera socratica, per cui il dialogo non poteva portare alle scelte giuste.

Ma proprio perché gli uomini sono disuguali per capacità e attitudini personali, solo a un gruppo ristretto di loro, i sapienti o filosofi, spetta il compito di fare le scelte giuste per tutti, cioè guidare la polis. È questo il messaggio della *Repubblica*, un'opera che non ha mai cessato di fare riflettere e di influenzare il pensiero politico della civiltà occidentale. Platone, da buon aristocratico, aveva una forte simpatia per il modello spartano, ma sapeva anche di muoversi in un contesto, quello ateniese, molto diverso. Per questo non esita a indicare al filosofo il compito più alto: quello di partecipare alla vita politica, ben sapendo che per la mentalità ateniese, e greca in generale, la partecipazione alla vita politica era il più alto impegno di ogni cittadino.

Ma come aggirare la democrazia? La risposta, in sintesi, è questa: poiché il bene più alto per i cittadini coincide con il bene dello Stato, solo alcuni sono in grado di individuare questo bene e a essi spetta la direzione dello Stato. Infatti, "per Platone, la politica suppone la più alta conoscenza teoretica (la conoscenza filosofica), che è anche la più alta conoscenza pratica (conoscenza del Bene e dei valori

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 27.

morali; inoltre, suppone la facoltà e la precisa capacità di educare gli uomini nel senso più alto”<sup>100</sup>.

Sarebbe assurdo pretendere di ridurre in poche righe il pensiero politico di Platone, che rappresenta un'istanza permanente dello spirito umano: l'ideale (dice Giovanni Reale: “la forma più radicale di idealismo politico che si sia avuta”<sup>101</sup>) del sistema politico e sociale perfetto, ciò che viene detto di qualsiasi utopia. In realtà poco importa che questo ideale sia raggiungibile; importa che ci sia, come tensione permanente, come ricerca di mezzi sempre nuovi che possono avvicinarlo. Per questo il pensiero platonico è, nella sua essenza, anche un pensiero religioso. Ma il suo modello (utopia potremmo anche dire), se è applicato alla società imperfetta, dominata dalle passioni e dagli interessi, diventa *totalitario*, perché affida le scelte valide per tutto lo Stato a un gruppo ristretto che, in un modo o nell'altro, si rigenera per cooptazione. Ha illustrato questa conclusione totalitaria del platonismo il filosofo austriaco Karl R. Popper (1902-1994)<sup>102</sup>.

La costituzione al vertice dello Stato di un'élite che con vari accorgimenti deve restare immune da interessi e passioni personali non fu una elaborazione teorica. Dice Popper, elencando alcune geniali intuizioni di Platone, riscoperte in tempi recenti, come l'importanza attribuita al fattore economico, ripresa da Marx:

“Un terzo esempio è l'interessantissima legge platonica delle rivoluzioni politiche, secondo la quale tutte le rivoluzioni presuppongono una classe dirigente (o ‘élite’) disunita; una legge che forma la base della sua analisi dei mezzi atti ad arrestare il cambiamento politico e a creare un equilibrio sociale e che è stata recentemente riscoperta dai teorici del totalitarismo.”<sup>103</sup>

In altre parole, Platone si era accorto che è la disunione nella classe dirigente a creare quei contrasti che si riflettono poi verso il basso attraverso i diversi strati sociali e provocano sconvolgimenti e rivoluzioni. Perciò, assicurando all'élite dirigente stabilità e compattezza, si possono prevenire i cambiamenti rivoluzionari.

C'è però qualche altra cosa da dire sulla concezione platonica dello Stato e della politica, una visione che si può dire “organicistica”.

<sup>100</sup> Giovanni Reale, saggio introduttivo a *Gorgia*, cit., p. 16.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>102</sup> Cfr. Karl Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, Armando Editore, Roma 1973.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 67.

Così la riassume Popper:

“In opposizione a Socrate, Platone sostiene che l'individuo umano non può essere autosufficiente a causa delle limitazioni inerenti alla natura umana [...] Anche le ‘nature rare e non comuni’ che si avvicinano alla perfezione dipendono dalla società, dallo stato. Esse possono raggiungere la perfezione solo attraverso lo stato e nello stato; lo stato perfetto deve offrir loro l'idoneo ‘habitat sociale’, senza il quale esse finirebbero fatalmente col corrompersi e degenerare. Lo stato, quindi, deve esser posto più in alto dell'individuo, dato che soltanto lo stato può essere auto-sufficiente (‘autarchico’), perfetto, ed è in grado di compensare la necessaria imperfezione dell'individuo. La società e l'individuo sono così interdipendenti. La società deve la sua esistenza alla natura umana e specialmente alla sua mancanza di autosufficienza; l'individuo deve la sua esistenza alla società, perché non è autosufficiente.”<sup>104</sup>

Questo comporta l'identificazione dello Stato con un corpo organico, vivente, biologico, dove a ciascuna parte è assegnato dalla natura un compito; il concetto è espresso con estrema chiarezza nell'altra principale opera politica di Platone, le *Leggi*:

“Ma il principio che pare il più importante è [...] quello che ordina che chi è sapiente ed intelligente comandi e governi e guidi e che chi è ignorante lo segua. E questo, o sapientissimo Pindaro, io non potrei dire che avvenga contro natura, ma per natura.”<sup>105</sup>

In questo modo Platone cerca di ricollegarsi ai primi filosofi naturalisti, quelli che cercavano un principio assoluto di riferimento, ma il riferimento alla “natura” implica l'ammissione di una legge esterna alla volontà degli uomini, una specie di determinismo biologico, il riconoscimento di un principio di selezione naturale che opera automaticamente e fa emergere i “migliori”.

Perciò l'obiettivo di Platone si ridurrebbe a quello di giustificare razionalmente questa selezione naturale, ma con un limite: una volta che la selezione naturale ha fatto emergere una classe dirigente, la classe dei governanti, ogni sforzo deve essere fatto per cristallizzare questa situazione: perché “la formula idealistica è: *Bloccare ogni cambiamento politico!* Il cambiamento è male, l'immobilità è divi-

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>105</sup> Platone, *Leggi* 690b/c, cito da Karl Popper, *op. cit.*, p. 115. Lo Stato-organismo, paragonato al corpo umano, si trova anche in *Repubblica*, 462c.

na”<sup>106</sup>. Non era questa la visione politica di Pericle, che credeva, invece, nella società aperta, nella competizione, nel cambiamento.

Sul piano pratico, se fosse possibile realizzare il progetto politico disegnato da Platone, questo lo sarebbe solo in una città, uno Stato, dalle dimensioni ridotte: “La città-stato, egli dice, deve restare piccola e deve crescere solo finché la sua crescita non ne metta in pericolo l’unità”<sup>107</sup>. Il rigetto del modello persiano/asiatico/orientale non potrebbe essere più netto: no al grande Stato multiculturale e multietnico perché la sua amministrazione porta a una suddivisione/delegazione del potere che frantuma la classe dirigente e annuncia la rivoluzione/dissoluzione.

Questo modello di Stato ideale (e totalitario) di piccole dimensioni – che influenzò il pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) il quale aveva in mente la sua Ginevra – trova un limite al totalitarismo proprio nelle ridotte dimensioni. Questa idea dello Stato “a dimensione d’uomo”, condivisa da tutti i pensatori politici greci, non è scomparsa per il successo plurisecolare di organismi come l’impero romano, poi l’impero bizantino, il Sacro Romano Impero, il califfato islamico, l’impero asburgico e i grandi Stati nazionali dell’età moderna. Anzi, da qualche decennio si assiste al recupero del valore della dimensione ridotta delle organizzazioni politico-amministrative: basti pensare alle spinte autonomistiche con obiettivi talvolta secessionistici che si manifestano in Francia (Bretagna, Corsica), Spagna (Catalogna, Paesi Baschi), Regno Unito (Galles, Scozia); alle richieste di federalismo in Italia. Non solo aspirazioni: la dissoluzione, in parte pacifica e in parte cruenta, della Jugoslavia in 5-6 Stati, la divisione pacifica della Cecoslovacchia in due Stati, sono fatti concreti e confermano l’attualità del pensiero platonico, almeno per certi suoi aspetti. Infatti è un pensiero talmente vasto e articolato che ciascuno può cogliere gli aspetti che più gli interessano. Popper, comunque, ne riassume in pochi punti i tratti salienti:

- netta separazione tra governanti e governati;
- identificazione della sorte dello Stato con quella della sua classe dirigente;
- monopolio di alcune cose riservato alla classe dirigente (ma Platone escludeva il coinvolgimento in attività economiche);
- censura di tutte le attività intellettuali della classe dirigente (per

<sup>106</sup> Karl Popper, *op. cit.*, p. 129.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 119.

evitare il sorgere di divisioni) e continua attività propagandistica per modellare e unificare le menti;

- autarchia economica<sup>108</sup>.

L’analisi sul pensiero politico di Platone e il commento di Popper potrebbero proseguire all’infinito. Qui voglio citare una precisazione del filosofo austriaco:

“L’idealizzazione del grande idealista permea di sé non solo le interpretazioni, ma anche le traduzioni. Le drastiche osservazioni di Platone che non quadrano con l’opinione del traduttore su quello che un umanitario dovrebbe dire sono spesso attenuate o fraintese. Questa tendenza comincia addirittura con la traduzione del titolo della cosiddetta *Repubblica* di Platone. La prima cosa che ci viene in mente, quando udiamo questo titolo, è che l’autore debba essere un liberale, se non un rivoluzionario. Ma il titolo *Repubblica* è, *sic et simpliciter*, la forma inglese della traduzione latina di una parola greca che non ammette associazioni di questo genere e la cui traduzione inglese appropriata sarebbe *La costituzione* o *La città-stato* o *Lo stato*. La traduzione tradizionale *La Repubblica* ha senza dubbio contribuito a rinsaldare la convinzione che Platone non poteva essere un reazionario.”<sup>109</sup>

Avvertenza valida non solo per Platone.

## 7. Il cosmopolitismo

Ben diverso è il contesto storico in cui si muove il pensiero politico di Aristotele (384-322 a.C.). Il grande filosofo nacque in Macedonia, il padre era medico di corte; rimasto orfano in tenera età, si trasferì in Asia minore e solo a 17 anni poté recarsi ad Atene per frequentare l’Accademia fondata da Platone, che all’epoca si trovava però a Siracusa. I primi studi di Aristotele furono dedicati alla matematica. Nella sua prima opera, *Grillo* o *Sulla retorica*, scritta intorno al 360 a.C., seguendo il *Gorgia* platonico, Aristotele attaccò l’arte oratoria come arte della persuasione degli ignoranti.

Nel 342 a.C. tornò in Macedonia, dove Filippo lo aveva chiamato per fare da precettore al futuro Alessandro Magno. Sette anni dopo tornò ad Atene, che lasciò definitivamente quando, morto Alessandro, i filomacedoni non erano ben visti. Ad Atene però aveva fon-

<sup>108</sup> *Ibidem*, pp. 129-130.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 132.

dato una propria scuola, detta Peripato (“passeggiata”) dall’abitudine che aveva di insegnare passeggiando nel giardino. Molte opere di Aristotele sono andate perdute, altre furono dimenticate alla sua morte e ritrovate solo alla fine del II secolo a.C. nella cantina, dove erano finite, da un bibliofilo ateniese, tale Apellicone di Teo, che le portò ad Atene, dove vennero sequestrate da Silla (138-78 a.C.) durante il saccheggio della città dell’84 a.C. Portate a Roma, furono pubblicate a cura di Andronico da Rodi tra il 40 e il 20 a.C. e Cicerone se ne occupò in modo approfondito. Successivamente il pensiero aristotelico fu diffuso tra gli altri da Alessandro di Afrodisia (si sa solo che visse nel III secolo d.C.) e da Severino Boezio (476-525), autore di un’*Introduzione alle Categorie* di Aristotele che ebbe un’enorme diffusione nei secoli successivi influenzando la filosofia medioevale. Nel IX secolo alcuni studiosi arabi diffusero le opere di Aristotele nel mondo islamico in traduzione araba: tra questi, il più noto è Averroè (1126-1198), citato da Dante: “Averrois, che ’l gran commento feo” (*Inferno*, IV, 144). Grazie a queste traduzioni, oltre a quelle in ebraico dal siriano, nel XIII secolo l’Occidente latino “riscopri” Aristotele e san Tommaso d’Aquino (1225-1274) fece della sua filosofia il fondamento della filosofia cristiana.

Un po’ appannato durante il Rinascimento e nell’illuminismo, il pensiero di Aristotele – il “filosofo” per eccellenza di Dante, “il maestro di color che sanno” (*Inferno*, IV, 131) – ha ripreso vigore nel XIX e XX secolo.

Fin dall’inizio Aristotele mostrò una particolare attenzione al dato dell’esperienza, ma non si fermò a essa, elaborando la dottrina della *causa formale* e della *causa materiale* che governa le modalità di esistenza di ogni cosa che esiste e ha in sé i principi del proprio sviluppo e del proprio fine. Forse influenzato dal metodo dell’arte medica del padre, Aristotele aveva presente i termini contrapposti degli stati di salute e di malattia: lo stato di salute è quello proprio di un corpo sano in cui tutte le parti svolgono la funzione per cui esistono (principio di finalità specifica per ciascuna di esse e generale per quanto riguarda l’organismo nel suo complesso); lo stato di malattia deriva dal malfunzionamento di qualche parte e di questo bisogna ricercare le cause prossime o efficienti, che possono essere indotte da comportamenti errati (non virtuosi) dell’organismo stesso o da cause esterne, ambientali. E come è per il corpo umano, così è per il corpo sociale, dove solo una vita ordinata (dalle giuste leggi) può consentire il raggiungimento del benessere e del-

la felicità, mentre l’introduzione di fattori disordinanti produce la degenerazione.

Con queste premesse Aristotele rifuggì dall’esempio platonico di tracciare il profilo di uno Stato ideale, limitandosi alla descrizione del funzionamento dei diversi sistemi politici, con la loro fisiologia e la loro patologia. Benché ponesse al primo posto il valore della conoscenza intellettuale, Aristotele era ben consapevole dei limiti di ogni uomo e ne tracciò un modello intermedio, lontano sia dall’ideale platonico, sia dall’ideale eroico omerico. Così lo descrisse nell’*Etica*:

“Egli non espone se stesso inutilmente al pericolo, perché di poche cose si dà molto pensiero; ma nelle grandi crisi dà volentieri persino la vita, sapendo come, a certe condizioni, la vita non vale la pena di esser vissuta. È disposto a render servigi ai suoi simili, sebbene abbia vergogna di farsi egli stesso servire. Fare atto di generosità è segno di superiorità; riceverne uno è segno di subordinazione [...] Non prende parte a pubbliche pompe[...] Mostra apertamente preferenze e antipatie; parla e agisce con franchezza [...] Non è mai ardente di ammirazione, perché non esiste nulla di grande ai suoi occhi. Non può essere cerimonioso con gli altri, se non con un amico, poiché la cerimoniosità è la caratteristica dello schiavo [...] Non si sente mai malizioso, e dimentica sempre le ingiurie [...] Non gli piace molto discorrere [...] Non ha merito, né colpa se la gente lo loda [...] Non parla male degli altri, neppure dei suoi nemici, se non affrontandoli direttamente. Il suo portamento è composto, la voce profonda, il discorso misurato; non ha fretta, perché si affanna soltanto dietro a poche cose; non è proclive alla veemenza, perché non stima nulla veramente importante [...] Sopportava gli accidenti della vita con dignità e compostezza, ricavando il meglio dalle circostanze, come un abile generale che schiera le sue forze limitate con tutte le regole della strategia [...] È il miglior amico di se stesso e ha piacere di star solo, mentre la persona priva di virtù o di capacità è il peggior nemico di se stessa e teme la solitudine, ecc.”<sup>110</sup>

Non c’è posto per alcuna forma di superuomo nel pensiero politico di Aristotele, ma la visione resta aristocratica, limitata a una classe ristretta di gentleman, di persone colte, cortesi, riservate, che rifuggono dagli eccessi, che osservano più che partecipare al moto delle cose. Non c’è la furia platonica della centralità assoluta della politica

<sup>110</sup> Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, IV, 3.

nella vita del cittadino, anche perché il modello pericleo non si adice più ai tempi di Aristotele. La città-stato perde il confronto con lo Stato forte di Macedonia e presto scomparirà nei regni orientalizzanti dei successori di Alessandro e poi nel dominio di Roma.

Nessuna forma assoluta di regime politico, quindi, ma la ricerca della migliore possibile che deriva da una comparazione tra quelle esistenti, cioè concrete e quindi possibili. Ne deriva che la forma di governo ideale è una via di mezzo tra i modelli teorici di monarchia, aristocrazia e democrazia, ciascuno dei quali ha pregi e difetti. Al governo dovrebbero esserci i "migliori", senza dubbio, ma con una correzione democratica sia per consentire alla maggioranza di far sentire ai governanti le proprie esigenze sia per lasciare aperto ai meritevoli l'accesso alle cariche pubbliche.

Moderato conservatorismo che non esclude prudenti cambiamenti:

“Come per le altre arti, così anche per l'ordinamento politico è impossibile stabilire con precisione per iscritto tutte le disposizioni, perché le determinazioni scritte vanno fatte in termini universali, mentre le pratiche concrete vertono sulle cose individuali. Da queste considerazioni è evidente che le leggi, o almeno alcune di esse e in qualche caso, devono essere mutate, mentre a chi guardi da un altro punto di vista questo tentativo sembrerebbe richiedere molta cautela. Infatti quando il miglioramento è esiguo ed è cattivo consiglio introdurre l'abitudine ad abolire con facilità le leggi, allora è chiaro che bisogna lasciar sussistere alcuni errori dei legislatori e dei governanti; perché l'eventuale vantaggio che si potrebbe ottenere dalla modificazione non è pari al danno che si potrebbe arrecare introducendo l'abitudine a disobbedire ai governanti.”<sup>111</sup>

È stato spesso rilevato che è alquanto noioso leggere Aristotele, i suoi consigli di moderazione e di prudenza, ma egli aveva potuto costatare il fallimento della democrazia ateniese e capiva<sup>112</sup> che il futuro non era nella formula della città-stato. L'idealismo estremo di Platone non lo soddisfaceva dal punto di vista psicologico, ma soprattutto lo trovava irrealistico e anzi mortificatore di sentimenti umani legittimi e positivi. Per questo non gli piaceva quel "comunismo" nel quale, per proteggerli dalle tentazioni, Platone voleva confinare i reggitori dello Stato, come se lo stare insieme significasse alla fine so-

<sup>111</sup> Aristotele, *Politica*, II, 8. Cito da: Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di Carlo Augusto Viano, Utet, Torino 1955, p. 111.

<sup>112</sup> Aristotele, *Politica*, II, 3, cit., pp. 86-88.

spettare sempre l'uno dell'altro. Non conta chiamare fratello o sorella i coetanei perché, se tutti sono fratelli, nessuno è fratello. La critica al comunismo e la difesa della proprietà privata è netta e profonda nelle sue implicazioni psicologiche:

“Che tutti dicano la stessa cosa, in un senso è molto bello, ma impossibile e in un altro non garantisce affatto la concordia... perché in genere si presta pochissima attenzione a ciò che appartiene a tutti in comune, dal momento che ci si occupa di più di ciò che è privato che di ciò che è pubblico o, in questo, ci si occupa di quanto conviene a ciascuno di noi.”<sup>113</sup>

In queste poche parole c'è la condanna del comunismo e la previsione del suo fallimento se fosse realizzato. La prova della validità dell'analisi di Aristotele si è avuta nel secolo XX con il fallimento del sistema comunista nell'Unione Sovietica. Più precisamente:

1. Quando Aristotele dice che se anche tutti dicono la stessa cosa, questo non garantisce la concordia, prefigura una situazione storica che si è verificata. Il monopartitismo praticato in Unione Sovietica è stato una forma moderna di totalitarismo, ma non evitava che, dietro una verità ufficiale e uguale per tutti, ci fossero discussioni e divisioni proprio all'interno del gruppo dirigente. Quindi è "impossibile" che "tutti dicano la stessa cosa", ove per "dicano" si deve intendere "pensino".

2. Nella seconda parte della citazione viene demolita la pretesa superiorità della proprietà collettiva o dello Stato, per una ragione molto semplice: è nella natura degli uomini prestare più attenzione e cura a ciò che è proprio rispetto a ciò che "è di tutti". Non solo, e qui l'acutezza di Aristotele raggiunge un vertice: anche nel caso della gestione della cosa pubblica, o di una parte di essa, prevale l'interesse personale.

Caso pratico: il dirigente di un'impresa statale (chimica, per esempio), guarderà al successo di quell'impresa non in funzione del beneficio che essa porta all'economia generale del Paese, ma in funzione dei vantaggi (promozioni, encomi, prestigio) che egli ne ricaverà attraverso una buona gestione. Quindi cercherà di ottenere per la sua impresa più finanziamenti statali, più disponibilità di materie prime, i migliori ingegneri, tecnici e operai, e così via. Per questo una visione privatistica dell'interesse finisce per prosperare anche all'interno di un sistema pubblico. Questo è esattamente ciò che è acca-

<sup>113</sup> Aristotele, *Politica*, II, 1261b, cit., p. 87.

duto, nel pur breve arco di tempo di una settantina di anni, al regime comunista applicato in Russia e che alla fine è collassato proprio per le ragioni indicate da Aristotele 23 secoli prima.

Aristotele sarà noioso, ma è straordinariamente concreto quando osserva che

“il modello comunistico di legislazione si presenta ad un primo sguardo armonioso: infatti l'ascoltatore si mette nella migliore disposizione di spirito credendo che in quella città ideale una mirabile amicizia legherà tutti i cittadini tra loro, sentimento ravvivato dalle accuse contro i mali delle attuali costituzioni, dovuti alla mancanza di un sistema comunistico di proprietà... senonché nessuno di essi è dovuto alla mancanza di un regime comunista, ma piuttosto alla cattiveria umana, in quanto vediamo che tra coloro che hanno la proprietà in comune e in genere osservano un sistema comunistico, sorgono maggiori divergenze che tra coloro che posseggono privatamente la proprietà, sebbene quelli siano pochi, in confronto al numero di questi.”<sup>114</sup>

La storia ha confermato quest'analisi. Nei sistemi comunisti, in quei sistemi totalitari dove nel vertice ristretto dei dirigenti sono concentrati enormi poteri, la lotta che si sviluppa tra i componenti di questo vertice è feroce e spesso sanguinosa (si pensi alle “purghe” hitleriane o staliniane).

La proprietà privata è invece suddivisa tra un numero molto più ampio di individui, ciascuno dei quali detiene un potere relativamente più piccolo e perciò nella competizione mette in campo forze minori, poiché la posta in gioco è più limitata. Su questa osservazione si basa la lotta moderna contro i monopoli e per salvaguardare la concorrenza. E poco conta che Aristotele, come tutti i conservatori, sia tendenzialmente pessimista mentre tutti i radicali sono tendenzialmente ottimisti quanto ai risultati ottenibili se fossero applicate le loro idee: “Si formulano ipotesi su ciò che si desidera, ma non si devono formulare ipotesi assurde”<sup>115</sup>.

Invece, l'obiettivo che si deve perseguire è quello di una costituzione, di un sistema politico, che assicuri il migliore genere di vita per il maggior numero di cittadini: “È chiaro, dunque, che la miglior comunità politica è quella che si fonda sulla classe media... in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme o al-

<sup>114</sup> Aristotele, *Politica*, II, 1263b., cit., p. 92.

<sup>115</sup> Aristotele, *Politica*, II, 1265., cit., p. 97.

meno di una di esse”<sup>116</sup>, le due estreme essendo l'oligarchia (potere degli aristocratici e dei ricchi) e la olocrazia (potere della massa dei poveri). Questo è il punto centrale del programma politico di Aristotele: allargare il più possibile la classe media, poiché essa è una garanzia contro il prevalere degli estremismi, della reazione e della rivoluzione. Punto che fa di Aristotele il filosofo politico di riferimento dei moderati (perché combatte gli estremismi) e dei liberali (perché salvaguarda l'individualismo e la sua base materiale, cioè la proprietà privata).

Ma c'è un punto che ha dato luogo a interpretazioni controverse che si trova nell'*Etica nicomachea*, là dove Aristotele parla della giustizia, quando riprende l'*Elegia 147* del poeta Teognide e dice che “nella giustizia è compresa ogni virtù”<sup>117</sup>, ma afferma anche che “l'ingiusto è il disuguale, il giusto è l'uguale” (*Etica nicomachea*, V, 1131a), dando l'impressione, a chi prende le affermazioni fuori dal contesto, di propendere verso una uguaglianza di tipo addirittura platonico, ciò che non corrisponde assolutamente al suo pensiero.

Proprio per evitare l'equivoco, Aristotele distingue la *giustizia distributiva dalla giustizia commutativa o correttiva*. Questa distinzione è di solito trascurata nei manuali di storia della filosofia per i licei, ma è di fondamentale importanza per lo sviluppo del pensiero politico e dei sistemi giuridici dell'Occidente dal Medioevo in poi. Nella sua sintesi il filosofo e storico della filosofia Nicola Abbagnano (1901-1990) scrive:

“La giustizia distributiva è quella che presiede alla distribuzione degli onori o del denaro o degli altri beni che possono dividersi tra coloro che appartengono alla stessa comunità. Tali beni devono essere distribuiti a seconda dei meriti di ciascuno. Perciò la giustizia distributiva è simile a una proporzione geometrica, nella quale le ricompense distribuite a due persone stanno tra loro come i meriti rispettivi di esse. La giustizia commutativa invece presiede ai contratti; i quali possono essere volontari o involontari. Sono contratti volontari la compra, la vendita, il mutuo, il deposito, la locazione, ecc. Dei contratti involontari alcuni sono fraudolenti, come il furto, il veneficio, il tradimento, la falsa testimonianza; altri sono violenti, come le percosse, l'uccisione, la ra-

<sup>116</sup> Aristotele, *Politica*, IV, 1295, cit., p. 194.

<sup>117</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 1129b., cit., p. 191. L'affermazione di Teognide (nato da famiglia aristocratica a Megera Nisea, nel Peloponneso, tra il VI e il V secolo a.C.) aveva anche una ragione personale: infatti ebbe ogni bene confiscato e dovette fuggire dalla patria in seguito alla vittoria politica dell'avversa fazione democratica.

pina, l'ingiuria, ecc. La giustizia commutativa è correttiva: mira a pareggiare i vantaggi e gli svantaggi tra i due contraenti. Nei contratti involontari la pena inflitta al reo deve essere proporzionata al danno da lui arrecato. Questa giustizia è dunque simile ad una proporzione aritmetica (pura e semplice uguaglianza).<sup>118</sup>

La giustizia distributiva parte dalla differenze individuali – di capacità, impegno ecc. – e giustifica le disuguaglianze poiché è giusto che i “migliori” abbiano più degli altri, in potere, denaro, onore ecc.: è il riconoscimento della società verso le capacità dei suoi cittadini, che pertanto sono autorizzati a competere tra loro, a emularsi, cioè a superarsi nel bene e nella virtù. Il giusto, cioè il rispetto della giustizia, consiste allora in questo: che ci sia *proporzione* tra i meriti personali e il benessere di cui si gode. Caso concreto: se gli emolumenti dei massimi dirigenti delle grandi imprese devono essere proporzionali ai loro meriti (e in questo caso sono giusti), oppure senza proporzione, cioè superiori ai loro meriti (e in questo caso sono ingiusti). Nei contratti, invece, entra in gioco la giustizia commutativa o correttiva in nome del principio di uguaglianza. Un contratto di compravendita a un dato prezzo, l'accensione di un mutuo a un dato interesse sono giusti se tutti i contraenti applicano la stessa proporzione aritmetica, ma sono ingiusti – anche se legalmente sottoscritti – se il prezzo del bene venduto è superiore al suo valore medio o se lo è il tasso d'interesse praticato al mutuatario. In questo caso scatta il principio di uguaglianza, che è aritmetica: i rispettivi valori devono essere riportati al giusto. Questa è l'uguaglianza a cui mira la legge:

“La legge riguarda solo la differenza relativa al danno, e li tratta entrambi da uguali, chiedendosi soltanto se uno ha commesso o subito ingiustizia, e se ha procurato o subito il danno. Per conseguenza, poiché l'ingiusto così inteso è una disuguaglianza, il giudice cerca di ristabilire l'uguaglianza.”<sup>119</sup>

Ma come si deve comportare il giudice? Ecco un punto fondamentale che accomuna Aristotele ai principi giuridici di Roma:

“Coronamento della giustizia è l'*equità*. La legge, infatti, non può essere che universale e rigorosamente definita, mentre le situazioni concrete particolari sono infinite, sempre diverse e impre-

vedibili: è necessario, perciò, che si sappia, all'occasione, interpretare, più che la lettera, lo spirito della legge, e apportare ad essa opportune correzioni applicative, atte ad adeguarla, volta per volta, alla realtà determinata. Così l'equità, che, in sé, è solo una delle forme della giustizia, è superiore alla stessa giustizia in generale, in quanto è in grado di eliminare l'approssimazione delle leggi.”<sup>120</sup>

Questo è il senso profondo della definizione romana di giustizia, che consiste nel “dare a ciascuno il suo”.

## 8. Il ritorno al privato

Se per un verso Aristotele era ancora del tutto inserito nella cultura politica greca (anch'egli pensava a un modello di città-stato che non superasse i 10.000 abitanti), per altro verso la sua attenzione alla realtà e ai fatti concreti lo inducevano a sostenere il progetto di Alessandro Magno per dare vita a un impero superando il regime della polis. Egli si trovò a osservare il destino delle polis greche che stavano per scomparire di fronte agli Stati più grandi, dotati d'ingenti risorse militari, nello stesso modo in cui 17 secoli più tardi Niccolò Machiavelli (1469-1527) colse il sorgere e l'affermarsi dei grandi Stati nazionali (i regni di Francia e Spagna anzitutto), che sovrastavano quelli italiani ben più civili, ricolmi di sapere, di arte e persino di ricchezze.

A mano a mano anche altri pensatori si accorsero dei tempi nuovi e benché ancora le polis continuassero a fare legge, a proclamare la loro libertà e soprattutto a combattersi tra loro, il modello della città-stato appariva condannato. Dove rivolgere quindi l'attenzione? Le risposte vennero principalmente da tre scuole o correnti di pensiero: lo *scetticismo* (principale esponente, Pirrone, 360-270 a.C.), l'*epicureismo* (principale esponente, Epicureo, 341-270 a.C.) e lo *stoicismo* (principale esponente, Zenone, 336-264 a.C.). Queste tre scuole ebbero una grande importanza nello sviluppo del pensiero politico nel senso più ampio: dettarono i modi di vita in una situazione in cui l'attività principale non era più quella di essere “cittadino”, cioè di partecipare alla vita della polis, i cui destini ormai venivano sempre più decisi da un'autorità superiore, prima quella dei macedoni, poi quella dei romani.

<sup>118</sup> Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1963, vol. I. pp. 172-173. Aristotele dedica il libro V dell'*Etica nicomachea* al problema della giustizia.

<sup>119</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 1132a. cit., p. 199.

<sup>120</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 436.

Pirrone, che aveva partecipato alla spedizione di Alessandro Magno in Asia, scredata con un colpo solo lo strumento che era stato alla base della riflessione dei filosofi dei tre secoli precedenti, da Talete in poi: la ragione. Niente si può conoscere per via teorica, solo i sensi forniscono certezze, come il fatto che oggi sia giorno, ma sulle affermazioni astratte della ragione bisogna astenersi da qualsiasi giudizio, perché a un'affermazione se ne contrappone sempre un'altra; la via della salvezza individuale è l'indifferenza di fronte a tutto, che libera da ogni passione, simpatia o turbamento e permette di raggiungere lo stato di *atarassia*, che significa "assenza di turbamento". Del resto, non potendo più impegnarsi nella vita politica, non potendo più prendere decisioni, dovendo subire le decisioni degli altri, assistendo a continui conflitti senza uno scopo realistico, che cosa resta se non corazzarsi con l'indifferenza?

Epicuro, che fondò una propria scuola, detta "Giardino", dal nome della villa presso cui si riunivano i suoi seguaci, spostò lo scopo della riflessione filosofica dalla ricerca della pura conoscenza a quello di guidare la vita pratica e orientarla alla felicità, o meglio ancora all'assenza del dolore e perciò alla conquista della serenità. Anche per gli epicurei il dato di partenza è costituito dai sensi, è dalle sensazioni o esperienze ripetute che nascono le idee, i concetti; ovvia la conseguenza: poiché le esperienze variano da individuo a individuo, le idee che ciascuno si forma sono soggettive. Non bisogna però lasciarsi trarre in inganno dal significato negativo che ha assunto il termine epicureismo, come equivalente di ricerca esclusiva del piacere. Per gli epicurei bisogna sforzarsi di conoscere, ma partendo da una visione materialistica: tutta la realtà è formata da atomi che si incontrano, si uniscono, si allontanano; anche l'anima è formata da atomi e le sensazioni sono prodotte dal contatto degli atomi delle cose con gli atomi dell'anima. Gli dei esistono, ma non si curano delle vicende umane. L'atarassia è il fine della riflessione, perciò bisogna astenersi da tutte le fonti di passioni, quali l'attività politica e il matrimonio.

Zenone, fondatore dello stoicismo, che prende il nome dal Portico Dipinto (in greco: *Stoa*) dove teneva la sua scuola, risponde alle nuove prospettive universalistiche aperte dalle imprese di Alessandro Magno. Con gli stoici la ragione riprende un po' il suo posto, ma si limita ad analizzare e sistemare le sensazioni, che già di per sé non sono disordinate: il mondo costituisce un'unica sostanza, governata dal Fato, che agisce in modo provvidenziale secondo il proprio fine.

Il Fato è una specie di ragione divina che permea tutte le cose, ne determina l'evoluzione, annulla qualsiasi libertà individuale. Alla ragione individuale, che è la parte più nobile dell'uomo, spetta riconoscere questo disegno provvidenziale e adeguarvisi. Ne deriva che il principio degli stoici "Vivere secondo natura", che significa "Vivere secondo ragione", perché la ragione scopre la legge della natura, è anche "Vivere secondo la divinità", poiché la ragione universale che muove il mondo è divina. Annegando la ragione individuale in quella universale, si raggiunge la felicità. E per annegare questa ragione individuale bisogna staccarsi dalle singole cose, raggiungendo lo stato di *autarchia* (governo di sé). In questa ricerca dell'autarchia personale consiste la libertà; se qualcuno mette in pericolo questa libertà, meglio togliersi la vita, come fece Seneca (4 al 65 d.C.), consigliere di Nerone, che scrisse varie opere filosofiche e drammaturgiche pur svolgendo un'intensa attività politica. Lo stoico non è un indifferente, poiché si sente parte del tutto, ma è imperturbabile; si sente impegnato nella società, che vuole rendere migliore e più conforme all'ordine cosmico, ma la guarda dall'alto della sua imperturbabilità, con distacco, facendo valere una specie di aristocrazia del pensiero. Da questo deriva anche il *cosmopolitismo* degli stoici, che si sentono cittadini del mondo, non di una singola polis o di un singolo Stato. L'obiettivo era quello di ricostruire su basi filosofiche quell'impero universale vagheggiato da Alessandro Magno e che alla sua morte si era dissolto in regni in conflitto tra loro. Un obiettivo da conseguire facendo proseliti nelle classi dirigenti, convincendone i membri a superare gli egoismi e a lavorare per l'instaurazione di un ordine politico universale. Si comprende facilmente come questi principi fossero graditi sia al mondo greco, che vedeva un rilancio del primato del pensiero filosofico su cui fondava la propria residua superiorità, sia soprattutto al mondo romano, impegnato a costruire un impero multiculturale e quindi interessato a fondarsi su una ideologia cosmopolitica, purché la direzione politica restasse a Roma.

# IL CRISTIANESIMO

## 1. Dalla ragione all'anima

In buona sostanza, tra la morte di Talete, il primo filosofo, avvenuta intorno al 547 a.C., e la morte di Zenone (264 a.C.), di Pirrone e Epicureo (270 a.C.) corrono meno di 300 anni: tanto era durato lo sforzo dei pensatori greci di raggiungere la conoscenza e la certezza mediante l'uso della sola ragione umana. Sforzo terminato con una resa, con una dichiarazione di fallimento, sia nella rinuncia alla certezza degli scettici, ancorati al dubbio, sia nel ridursi degli epicurei a organizzare le sensazioni per non lasciarsi sopraffare da quelle spiacevoli, sia nell'ammettere da parte degli stoici l'esistenza di una ragione divina, però imperscrutabile, che tutto governa e con la quale bisogna cercare di entrare in sintonia, ma disposti ad abbattere il campo quando non ci si riesce.

I greci avevano voluto fondare la loro vita a partire dalla conoscenza, senza fare ricorso agli dei. Erano finiti nell'atarassia, che in fondo era un'ammissione d'impotenza. Per questo un sofista del II secolo d.C., Elio Aristide (117-180), ammetteva il fallimento del pensiero greco nel campo politico<sup>121</sup>. Ma anche sul piano filosofico la spinta creativa del pensiero si era esaurita, sebbene le scuole fondate da Platone, Aristotele, Zenone, Epicuro e altri fiorissero e fossero frequentate ad Atene da giovani romani, un po' come oggi avviene con i master negli Stati Uniti a cui si corre da tutto il mondo.

In quel particolare momento entrò in scena il cristianesimo grazie a un personaggio, Paolo di Tarso (8-67 d.C.), un ebreo con cittadinanza romana per nascita, anche se non ne è nota la causa, che può essere fatta risalire o a una ricompensa per servizi resi a Roma dalla cittadinanza di Tarso o dai suoi avi. Agli ebrei, in particolare, Cesare aveva concesso diversi vantaggi. Il nome ebraico di Paolo era

---

<sup>121</sup> Cfr. Moses I. Finley e Cyril Bailey, *L'héritage de la Grèce et de Rome*, Laffont, Paris 1992, p. 10.

Saul, che in latino fu trasformato in Paulus (che significa “piccolo” e quindi ha un’origine etimologica diversa dall’ebraico): negli Atti degli apostoli, scritti originariamente in greco, il nome più frequente è Paulos. Paolo conosceva ovviamente l’ebraico in cui era scritta la Bibbia, l’aramaico, che era la lingua parlata dagli ebrei del suo tempo, e il greco; come cittadino romano, probabilmente aveva una elementare conoscenza del latino. In ogni caso era profondamente inserito nella cultura ellenistica del suo tempo, e la sua formazione religiosa, compiuta presso il fariseo rabbi Gamaliele, appare solidamente ancorata all’ebraismo rabbinico.

Di passaggio ad Atene, nell’anno 49-50, dopo la sua conversione al messaggio di Cristo, fu invitato da alcuni filosofi epicurei e stoici a spiegare nella piazza ciò che andava predicando nella sinagoga. Ritornando in mezzo all’Aeropago<sup>122</sup> così parlò agli ateniesi:

“Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un’ara con l’iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell’uomo né dalle mani dell’uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l’ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: ‘Poiché di lui stirpe noi siamo’.”<sup>123</sup>

Questo discorso fu, forse, il primo tentativo di dialogo interreligioso e interculturale. Finì male, perché, racconta impietosamente Luca, autore degli Atti degli apostoli e autore anche del terzo Vangelo: “Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: ‘Ti sentiremo su questo un’altra volta’”. Ma Paolo aveva ben chiaro in mente il suo disegno: interpretando il messaggio di salvezza di Gesù come rivolto a tutti gli uomini e non solo agli ebrei, capì che il contesto culturale e politico garantito dalla *pax romana* offriva una grande opportunità.

<sup>122</sup> “Colle di Ares”, una delle tre colline di Atene.

<sup>123</sup> Atti degli apostoli, 17, 22-28.

Una nuova strada era stata aperta a un messaggio del tutto innovativo, ma dovettero passare circa tre secoli prima che il cristianesimo fosse proclamato religione ufficiale dell’impero con l’editto di Tessalonica emanato da Teodosio nel 380, parecchio tempo dopo l’editto di tolleranza promulgato a Milano nel 313 da Costantino (272-337, imperatore dal 306) d’intesa con l’imperatore d’Oriente, Licinio (250-325, imperatore dal 308 al 324).

Il cristianesimo entrò nella cultura filosofica del tempo favorito dal fatto che i greci, la cui ricerca filosofica era arrivata per un certo verso a un punto morto, ma per un altro verso aveva spostato l’attenzione dalla polis all’intimo della coscienza di ogni individuo, erano disposti ad approfondire questo aspetto e anche i romani, ormai padroni di tutti i Paesi che si affacciavano sul Mediterraneo, erano alla ricerca di una spiritualità di più ampio respiro rispetto alle credenze tradizionali.

I rapporti tra ebraismo e cultura greca erano molto antichi. Nel 272 a.C. ad Alessandria un’équipe di 72 sapienti ebrei aveva tradotto la Bibbia dall’ebraico in greco: è la cosiddetta Bibbia dei Settanta, divenuta in seguito la Bibbia ufficiale delle Chiese cristiane di lingua greca. I rapporti tra greci ed ebrei risalivano però a molti secoli prima: fin dal X secolo a.C., senza considerare l’età micenea, greci si recavano in Palestina come marinai, mercanti o mercenari<sup>124</sup>. A livello culturale, i contatti si intensificarono dopo il passaggio di Alessandro in Palestina nel 332 a.C., ma soprattutto dopo la costituzione di una forte colonia di ebrei ad Alessandria, nuovo centro culturale dell’area mediterranea.

Colonie ebraiche erano poi presenti lungo le coste del Mar Nero e in Asia Minore, quindi a contatto con popolazioni che parlavano greco e anche in Palestina le classi superiori si aprirono alla formazione culturale greca.

Tuttavia i filosofi e gli intellettuali greci non avevano una conoscenza diretta del pensiero ebraico. In generale, il pensiero ebraico era considerato dai greci come legato a quello orientale e indo-iranico in particolare. Viceversa furono gli ebrei ad aprirsi al pensiero greco: “Leggi ermeneutiche, dedotte dalla tradizione greca, furono adottate dai rabbini; si prese anche in prestito la terminologia giuridica greca; si utilizzò il greco per incidere le iscrizioni sugli oggetti sacri del

<sup>124</sup> Cfr. Arnaldo Momigliano, *La culture grecque et les juifs*, in Moses I. Finley e Cyril Bailey, *L’héritage de la Grèce et de Rome*, cit., pp. 312-313.

Tempio; a Cesarea, una sinagoga fece ricorso al greco nella liturgia”<sup>125</sup>

L'idea di provvidenza, cioè di un intervento divino nelle cose umane, poteva avvicinare il pensiero ebraico allo stoicismo, ma la concezione della divinità era profondamente diversa: un dio personale per gli ebrei, una ragione divina facente parte della natura per gli stoici. Diverse erano le relazioni tra ebraismo e cristianesimo. Gesù era ebreo, così come tutti i primi cristiani, che quindi ritenevano di essere parte a pieno titolo dell'alleanza tra Dio e Israele e del processo provvidenziale divino che ne derivava, tuttavia prevalse la spinta a estendere il nuovo messaggio di salvezza individuale a tutti i popoli, anche ai pagani, in una sintesi tra individualismo e cosmopolitismo che veniva incontro agli ultimi sviluppi del pensiero greco e delle aspirazioni romane. Anche nel mondo greco-romano il comportamento morale individuale faceva sempre più premio sulla conoscenza teorica e speculativa sulla “natura” e questo significa che, già a partire dalle ultime opere di Platone, nel pensiero greco si affacciava il bisogno di ridare spazio alla riflessione religiosa, che era stata tipica delle civiltà della Mesopotamia e del Vicino Oriente, Egitto incluso.

Si tratta di quel bisogno di trascendenza di cui ho parlato all'inizio come di una componente essenziale della civiltà occidentale. Se i miti di Omero e di Esiodo non avevano soddisfatto i greci (intendendo le classi colte), le conquiste della ragione si erano rivelate alla fine troppo poca cosa. C'era bisogno di altro per fondare la morale, di un messaggio basato sulla fede senza mortificare e annullare il singolo individuo. Paolo di Tarso era perfettamente cosciente di poter dare un contenuto al “dio dei filosofi”, prodotto della ragione, a cui si erano avvicinati Platone e Aristotele. Per questo fu relativamente facile ai pensatori cristiani di radicarsi nella filosofia greca per rendere comprensibile il messaggio biblico ed evangelico ai loro interlocutori pagani e insieme reinterpretarlo. A questo obiettivo collaborarono parallelamente, per il versante ebraico, Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.) che reinterpretò, scrivendo in greco, la Bibbia attraverso la filosofia di Platone, identificando il Demiurgo<sup>126</sup> di cui il

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>126</sup> Platone afferma nel *Timeo* che il cosmo, cioè il mondo sensibile, è stato creato da una Intelligenza universale, che egli chiama Demiurgo o Artefice. Ma questa “creazione” non è dal “nulla”, come nella versione ebraico-cristiana, bensì è una “ordinazione”, passaggio dal caos all'ordine, secondo i principi della matematica (“Dio geometrizza”).

filosofo greco aveva parlato nel *Timeo* con il Dio creatore, e Paolo di Tarso, sulla cui scia si mossero i padri e i dottori della Chiesa. Quindi i pensatori ebraici e cristiani trovarono un terreno fertile nella cultura greca (e romana) e a loro volta ne adottarono metodi e contenuti. Secondo Armstrong:

“L'influenza degli stoici sul pensiero morale della Chiesa delle origini fu apprezzabile, ma la teoria etica platonica, a partire dal I secolo a.C. e successivamente, comportava una larga parte di stoicismo, e molto dello stoicismo riscontrabile nel pensiero cristiano potrebbe provenire dal platonismo ‘stoicizzato’ come dallo stoicismo stesso.”<sup>127</sup>

## 2. Le due città

La filosofia cristiana fu all'inizio, e per una decina di secoli, fino alla “riscoperta” di Aristotele, dominata dal pensiero di Platone o più precisamente dal neoplatonismo di Plotino (203-270), nativo dell'Egitto e poi trasferitosi a Roma. Egli non ammette l'idea ebraico-cristiana della creazione del mondo dal nulla, ma pone Dio – l'Assoluto, l'Uno – come principio di esistenza di tutta la realtà, che da lui deriva per emanazione, degradandosi dall'intelletto alla materia a mano a mano che si allontana dal suo principio. Le anime individuali sono parte dell'anima universale, secondo una visione panteistica, per cui la divinità è presente in ogni aspetto della realtà. Si scorge qui facilmente un collegamento con il pensiero indiano elaborato nelle *Upanisad*, intorno al IV secolo a.C., secondo cui si distingue l'*Atman* (il Sé individuale) che però fa parte del *Brahman* (il Sé universale): “Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l'universo è costituito di essa, essa è la realtà di tutto, essa è l'*atman*” (*Chandogya Upanisad*, 6, 8, 6-7). [Il termine *Upanisad* deriva dal sanscrito: *upa* (vicino), *ni* (sotto) e *shad*, (sedersi), ossia “sedersi vicino” (a un maestro spirituale) e indica l'azione di ascolto di insegnamenti spiri-

Il Demiurgo “crea” anche le “anime razionali”, cioè la parte più elevata dell'essere umano. Gli scrittori ebrei e cristiani forzarono indubbiamente il pensiero platonico, ma è un fatto che Platone stesso, nel dire ciò che ha detto, sentiva l'esigenza di porre una “Intelligenza” all'origine del tutto, e questa era una ammissione dei limiti della Ragione umana. Per il testo del *Timeo*, cfr. Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

<sup>127</sup> A.H. Armstrong, *La philosophie grecque et le christianisme*, in M.I. Finley e C. Bailey, *L'héritage de la Grèce et de Rome*, cit., pp. 341.

tuali. Le *Upanisad* sono i commentari filosofici ai sacri testi dei Veda che risalgono al 1500 a.C.].

Ripeto, benché legato alla tradizione filosofica greca, Plotino afferma che la contemplazione della divinità rappresenta per l'uomo la felicità suprema e questo non è lontano dal fine posto all'uomo dal cristianesimo. Con la differenza fondamentale che la divinità di Plotino – l'Uno – è l'annegamento dell'individuo nel Tutto, mentre il Dio cristiano è personale, trascendente; è come ha affermato Benedetto XVI nell'apertura della sua prima enciclica (25 dicembre 2005) *Deus caritas est* (Dio è amore): “Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui” (I Giovanni 4, 16). Queste parole della Prima lettera di Giovanni esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino. Inoltre, in questo stesso versetto, Giovanni ci offre per così dire una formula sintetica dell'esistenza cristiana: “Noi abbiamo riconosciuto l'amore che Dio ha per noi e vi abbiamo creduto”.

Il dio razionale dei greci, la religione civile delle polis e di Roma, alla fine non bastavano più: era necessario un “dio vivente”, capace di trasmettere uno spirito nuovo, di ristabilire il contatto tra cielo e terra. Il punto di riferimento per ogni singolo individuo non è più la “regalità” come in Mesopotamia o in Egitto, non è più la polis come in Grecia, ma è il rapporto individuale tra l'uomo e Dio, che si pone al di sopra di qualsiasi altro referente, come la famiglia, il gruppo, lo Stato, ai quali viene così negata la possibilità di esercitare sull'individuo qualsiasi forma di potere assoluto. Il rapporto con la divinità non è più un privilegio del sovrano o del grande sacerdote, che soli potevano entrare nella cella del dio nel tempio: ognuno, quale che sia la sua condizione sociale e il suo livello culturale, può entrare in comunità spirituale con Dio. Non è una rivoluzione da poco, poiché fa saltare tutti gli schemi precedenti del modo in cui era organizzata la vita sociale. Va da sé che questa rivoluzione ha impiegato secoli per affermarsi e di sicuro non è ancora compiuta per la semplice ragione che ogni essere umano porta in sé una precisa gerarchia di valori e in cima a questa non sempre c'è il rapporto con Dio.

Il 24 agosto 410 Alarico (370-410), re dei visigoti dal 395, entrò grazie al tradimento in Roma e la saccheggiò per tre giorni. Poi si diresse a sud, con l'intenzione di passare in Africa. Ma giunto in Calabria, si ammalò improvvisamente e morì. Fu sepolto con i suoi tesori nel

letto del fiume Busento, vicino a Cosenza e gli schiavi che avevano lavorato alla temporanea deviazione del corso del fiume furono uccisi perché fosse mantenuto il segreto sul luogo della sepoltura.

Se vogliamo immaginare l'impressione che fece la conquista e il sacco di Roma, giudicata addirittura inconcepibile, dobbiamo pensare all'11 settembre, all'attacco del terrorismo all'America.

Di chi la responsabilità di un tale evento, che simbolicamente chiudeva una storia iniziata undici secoli e mezzo prima, in quel 21 aprile 753 a.C., quando Romolo aveva tracciato il solco su cui dovevano sorgere le mura della città? La polemica sul “declino” dell'impero infuriava da tempo e gli scrittori pagani accusavano il cristianesimo, con il suo rifiuto di rendere omaggio all'imperatore divinizzato, di minarne le basi morali. Sant'Agostino (354-430) si trovava allora a Cartagine e fu impressionato da quell'evento: secondo lui, la caduta di Roma non poteva essere una conseguenza del cristianesimo, come sostenevano i suoi avversari pagani, ma un evento voluto da Dio stesso. Nella *Città di Dio*, iniziata a scrivere poco dopo, descrive la devastazione di Roma e afferma con sicurezza: “Non sia mai che un uomo saggio attribuisca queste cose alla ferocia dei barbari”<sup>128</sup>. No, è Dio che governa la storia e, come aveva consentito che Roma crescesse a una grandezza e potenza mai viste prima, così aveva consentito la sua umiliazione. In questo modo sant'Agostino esprime una filosofia della storia, ovvero un'interpretazione sistematica e ideologica degli eventi. A parte le profonde differenze di contenuto, anche i re mesopotamici, cui il dio affidava la regalità, esprimevano una filosofia della storia, ma soprattutto gli ebrei avevano legato le loro proprie vicende alla reazione di Dio al loro venir meno all'alleanza stretta con lui.

In altre parole, Sant'Agostino, nel solco della tradizione ebraica, “voleva insegnare ai cristiani a giudicare gli eventi della storia a partire dalla loro fede”<sup>129</sup>. Ma la sua mente straordinaria andava oltre. Roma aveva rappresentato la *città terrena*, in cui il potere dell'uomo aveva raggiunto la massima espressione; la sua umiliazione significava che il destino vero dell'uomo era altrove, nella città celeste, nella *città di Dio*. Significava la fine di quel primato dello Stato sui cittadini che, per secoli, i greci avevano tentato di affermare come valo-

<sup>128</sup> Agostino, *La città di Dio*, I, VII. Cito da: Agostino, *La città di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 46.

<sup>129</sup> Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986, p. 69.

re supremo della vita individuale. Cambiava l'approccio alla vita, la visione stessa della vita terrena, *passaggio* temporaneo verso la vita definitiva, la sola ad avere davvero importanza.

Per almeno otto secoli questo sarà il quadro culturale entro cui si svolgerà la civiltà occidentale. Nella sua formulazione estrema, ed erratamente spesso divulgata, significava per molti lo svilimento delle attività terrene, ma non era questa l'intenzione di Agostino, il quale invece si proponeva, in questa voluminosa opera (oltre 1400 pagine!), il tema fondamentale della "coesistenza e il parallelismo di due città [...] Finché dura la storia e non giunge al termine il nostro 'pellegrinaggio terrestre', [...] le due città devono continuare a coesistere, a mescolarsi, a intrecciarsi. E la città terrestre ha anche essa una sua ragion d'essere nella storia; anche essa è, come tutto, opera della provvidenza divina e adempie alla sua funzione nel nostro cammino verso la salvezza"<sup>130</sup>. Naturalmente cambia la prospettiva con cui considerare lo Stato, le leggi, il diritto della città terrena, che dovranno essere confrontati con la città celeste.

Come per il pensiero di Platone e Aristotele, anche per quello di sant'Agostino qualsiasi sintesi rischia di essere fuorviante. Ci sono passi, all'interno della sua sterminata produzione scritta, che svalutano del tutto il ruolo dello Stato, come quando dice:

"Bandita la giustizia, che altro sono i regni se non grandi associazioni di delinquenti? Le bande di delinquenti non sono forse dei piccoli regni? Non sono forse un'associazione di uomini comandati da un capo, legati da un patto sociale, e che si dividono il bottino secondo una legge accettata da tutti?"<sup>131</sup>

Ma allo stesso tempo egli afferma che bisogna obbedire alle leggi dello Stato perché "il potere di dominare non è dato se non dalla Provvidenza"<sup>132</sup>. Qual è la soluzione? Le leggi della città terrena devono adeguarsi alla legge divina:

"Se gli insegnamenti del cristianesimo sulla giustizia e sulla proibizione dei costumi fossero ascoltati e praticati da tutti i re della terra e da tutti i popoli, dai principi e dai giudici, dai giovani, dalle vergini, dai vecchi, dai fanciulli, da tutte le persone di ogni età e di ogni sesso, dai gabellieri e dai soldati..., lo stato non solo porterebbe la sua felicità nel soggiorno della vita presente, ma ascen-

derebbe anche alla vita eterna per regnarvi nella pienezza della felicità. Ma c'è chi ascolta e chi disprezza, e molti preferiscono i vizi che allettano all'utile austerità della virtù. Per questo, i servi di Cristo, siano essi re, principi, giudici, soldati, provinciali, ricchi o poveri, schiavi o liberi, dell'uno o dell'altro sesso, debbono tollerare, se è necessario, anche uno stato dissoluto. Con questa tolleranza si acquistano un posto glorioso in quella santissima e mobilissima raccolta di angeli e in quella celeste repubblica dove è legge la volontà di Dio."<sup>133</sup>

In questo passaggio è espresso il concetto di Stato cristiano, cioè quello Stato le cui leggi s'ispirano alla legge di Cristo, e allo stesso tempo è espresso il concetto di obbedienza anche a leggi ingiuste e alla sopportazione della loro applicazione perché meritoria di un premio nella vita eterna. Commenta Michel Villey:

"Ubbidendo alle leggi di Cesare il cristiano si inchina alla volontà della *legge eterna*. Perfino le ingiunzioni dei tiranni, per quanto ingiuste e malvagie, hanno una ragion d'essere nascosta, hanno un significato nella storia della salvezza [...] Questa è la visione della storia di sant'Agostino; egli non deifica la storia, il 'senso della storia', come si fa oggi; egli si guarda bene dall'affermare che chi ha il potere è per ciò solo giusto; egli ci insegna piuttosto a rispettare il *fatto storico*, che riflette pur sempre qualcosa dell'ordine di Dio. C'è in questo atteggiamento un certo buon senso, che manca a coloro che amano sognare astratti ideali."<sup>134</sup>

Il principio dell'obbedienza alle leggi si chiama *positivismo giuridico*: non si giudica se una legge è buona o cattiva; se è legge – cioè se ha quella forma speciale che consiste nel fatto che una norma viene proclamata dall'autorità e la sua esecuzione viene garantita dall'autorità stessa che ha la forza di comminare una sanzione a chi la trasgredisce – deve essere obbedita. Il positivismo giuridico sarà l'estrema espressione della forza dello Stato nel XIX e XX secolo (e anche oggi), avendo lo Stato gradualmente eliminato tutti gli altri produttori di leggi e avendo riservato a sé il potere esclusivo di fare le leggi. Questa è la nuova forma dell'assolutismo: la concentrazione del potere di fare le leggi in un solo soggetto. Anche se si manifestano spinte che tendono a togliere allo Stato quest'esclusività, in realtà si tratta di un potere che altri soggetti (per esempio, le regioni *al di sotto*

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>131</sup> Agostino, *La città di Dio*, IV, IV, cit., p. 215.

<sup>132</sup> *Ibidem*, V, XIX, p. 312.

<sup>133</sup> *Ibidem*, II, XIX, p. 123.

<sup>134</sup> Michel Villey, *op. cit.*, pp. 77.

dello Stato o l'Unione Europea *al di sopra* dello Stato) vogliono acquisire, ma per mantenere poi al proprio livello quest'esclusività, che può essere per materie o per territorio.

Si distingue da questo principio normativo l'ebraismo perché "il diritto ebraico... non è opera di un legislatore umano, né nasce dalla osservazione della natura. Esso è dettato da Dio a Mosè... Il Dio degli ebrei, infatti, è una persona, che ha una volontà; non è una astrazione come la natura o l'ordine naturale"<sup>135</sup>. In altre parole, il diritto coincide con un'etica d'ispirazione divina, che non esclude la tradizione e l'opera degli interpreti.

L'idea di sant'Agostino è che la città terrena divenga un preludio, e se possibile una copia della città celeste. E questo è possibile attraverso il comportamento umano dei singoli individui, mentre allo Stato compete essere "cristiano", di dotarsi di leggi conformi alla legge cristiana, anche se la "giustizia" del Vangelo si fonda essenzialmente sulla misericordia, sul perdono, concetti morali che difficilmente si possono tradurre in norme giuridiche. Sembra evidente che, nel definire il suo modello ideale, quello della città celeste, Agostino avesse in mente il modello della città ideale di Platone, che Aristotele aveva definito irrealizzabile.

Solo che, commentando la pagina finale del Libro IX della *Repubblica*, il maggiore studioso italiano di Platone, Giovanni Reale, dice che "la *Repubblica* di Platone esprime, in ultima analisi, un vero e proprio ideale etico che risulta realizzabile, anche se lo Stato ideale storicamente non esiste. Infatti, *questo Stato ideale ha la sua vera sede, quella ultimativa, nell'interiorità dell'uomo, vale a dire nella sua anima*. Il ragionamento che fa Platone è quindi il seguente: se lo Stato ideale non è mai esistito in passato, non esiste nel presente, e se anche non fosse realizzabile nel futuro in nessun luogo della terra, si può tuttavia costruire *dentro di noi*"<sup>136</sup>, con l'imitazione di Dio facendo ordine nella propria vita.

Per questo Reale giunge alla conclusione che "la *Repubblica* di Platone non è affatto un trattato di politica" e cita a sostegno Werner Jaeger, altro grande studioso della filosofia e della cultura greca:

"Interpreti antichi e moderni, che si aspettavano di trovare nella *Repubblica* un manuale di scienza politica concernente le varie

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>136</sup> Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 231-232.

forme costituzionali esistenti, hanno più e più volte tentato di scoprire qua e là su questa terra lo Stato platonico, e lo hanno identificato in questa o quella forma reale di Stato che sembrava avvicinarsi nella struttura. Ma l'essenza dello Stato di Platone non sta nella struttura esterna – se pur ne abbia una – ma nel suo nucleo metafisico, nell'idea di realtà assoluta e valore, su cui è costruito. Non è possibile realizzare la repubblica di Platone imitandone l'organizzazione esterna, ma solo adempiendone la legge di Bene assoluto che ne costituisce l'anima. Perciò colui che è riuscito ad attuare quest'ordine divino nella sua anima individuale ha portato alla realizzazione dello Stato platonico un contributo più grande, di colui che edifica una Città intera esternamente somigliante allo schema politico di Platone, ma priva della sua essenza divina, l'Idea di Bene, la fonte della sua perfezione e beatitudine."<sup>137</sup>

Si comprende così la vicinanza del pensiero politico di sant'Agostino con quello di Platone e perché il platonismo sia stato tanto presente nel pensiero cristiano per parecchi secoli. A questo vorrei aggiungere un confronto con la *Divina commedia* di Dante, perché anch'essa rappresenta una città ideale, quella descritta nel terzo canto, il *Paradiso*, dove la legge divina è del tutto rispettata, che si contrappone alla città terrena del primo canto, l'*Inferno*, dove quella legge è violata in modo grave. Dante ha voluto descrivere due modelli possibili e alternativi della città terrena: il mancato rispetto della legge divina non è l'*Inferno nell'al di là*, ma è l'*Inferno nell'al di qua*, allo stesso modo in cui il suo rispetto può realizzare il *Paradiso nell'al di qua*, sulla Terra. Il pensiero dei grandi tende sempre a confluire sullo stesso punto.

### 3. Una civiltà spezzata

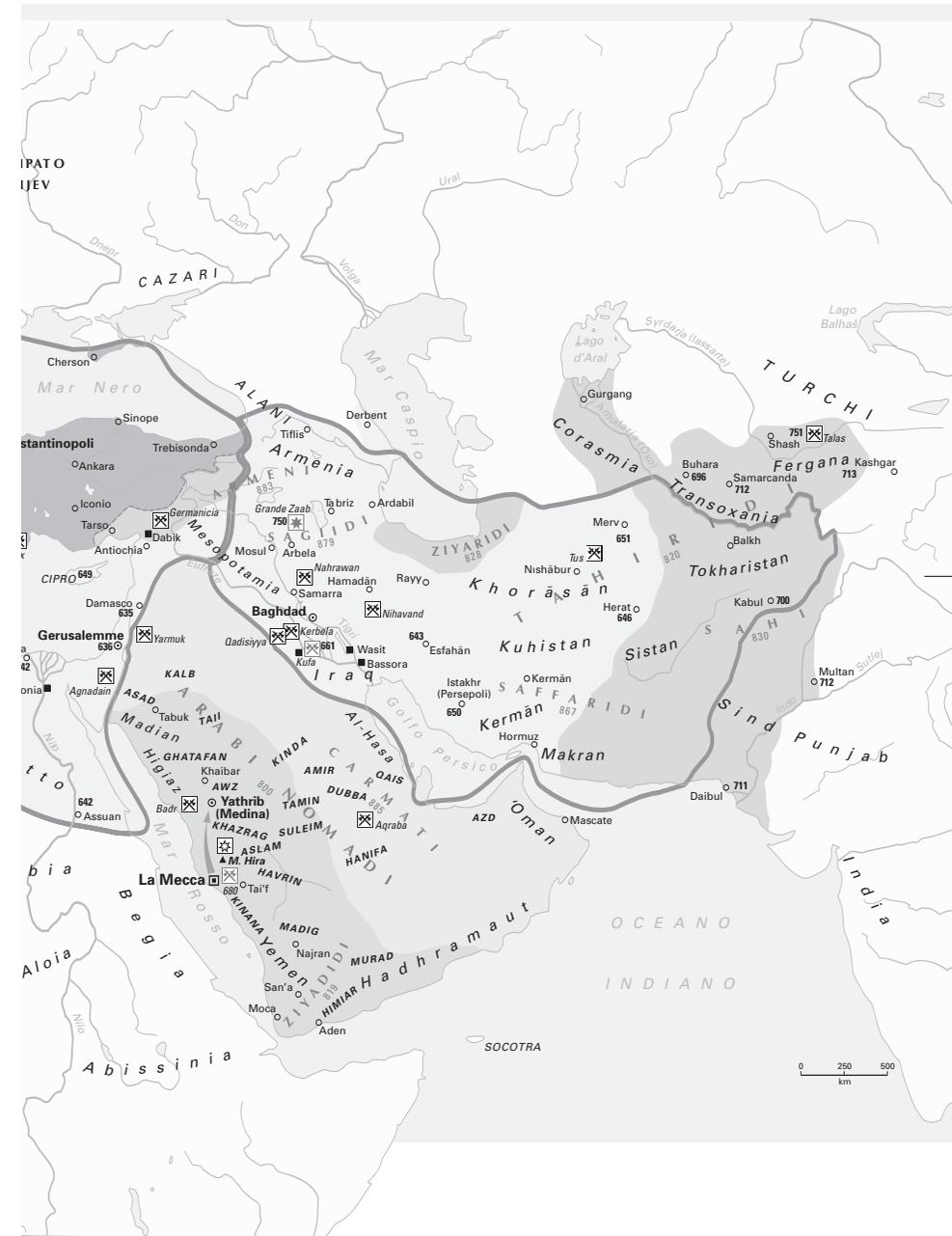
Tra il V e il VII secolo venne meno definitivamente quell'unità culturale che, sotto il dominio di Roma, aveva unito tutta l'area del Mediterraneo e le civiltà che su questo mare si erano affacciate nel corso di oltre tre millenni. Mentre la parte occidentale vedeva il succedersi delle conquiste dei popoli germanici con la creazione di più o meno effimeri regni romano-barbarici (e le ex province più lontane dell'impero conquistare una crescente autonomia), la parte orientale mantenne una salda organizzazione intorno all'impe-

<sup>137</sup> Cfr. Werner Jaeger, *Paideia*, La Nuova Italia, Firenze 1954, vol. 2, p. 621.



Espansione musulmana nei sec. VII-IX

- AMIR** Tribù nomadi o seminomadi indipendenti all'avvento di Maometto (622)
- ☐** "Kaaba", santuario nazionale arabo
- ➔** "Egira": nel 662 Maometto si reca a Medina
- ☒** Nascita della dottrine islamica ad opera di Maometto (610-622)
- ☐** Impero Romano d'Oriente all'inizio dell'espansione araba
- ☐** Impero Persiano-Sassanide all'inizio dell'espansione araba
- Conquiste arabe**
- ☐** Territori unificati da Maometto (622-632)
- ☐** Unificazione dell'Arabia con Abu Bakr (632-634)
- ☐** Conquiste dei Califfi "Ortodossi" (634-661) e data
- ☐** Conquiste dei Califfi Omayyadi (661-750) e data
- ☐** Conquiste abbasidi e data
- ☒** Battaglie decisive per l'esito delle prime due guerre civili arabe (656-661 e 680)
- ☒** Vittorie abbaside (terza guerra civile). Fine della dinastia Omayyadi e inizio dei Califfati Abbasidi (750)
- ☐** Nascita delle dinastie autonome del Califato Abbasidi e data
- ☒** Altre grandi battaglie del mondo arabo durante l'espansione e i conflitti interni
- Principali campi militari dell'esercito arabo-islamico
- ☐** Impero carolingio in sfacelo ai tempi di Carlo il Grosso (887)
- ☐** Impero bizantino



0 250 500 km

ratore bizantino sia nell'area balcanica, sia in quella anatolica, ponendosi come baluardo all'improvvisa forza espansiva degli arabi, che dilagarono su tutto il fronte meridionale, a est nell'area ex persiana fino all'Indo, e a ovest conquistando tutta l'Africa mediterranea, la Spagna ed entrando anche in Francia.

Solo nell'800, con la fondazione del Sacro Romano Impero, nell'Europa occidentale – penisola iberica ed Europa del nord escluse – tornò a formarsi una grande struttura politica, amministrativa e militare in cui il cristianesimo estendeva sempre più in profondità le proprie radici, grazie al monachesimo e all'irrobustirsi della presenza organizzativa della Chiesa sul territorio. Dal punto di vista economico, l'Europa occidentale era però l'area debole di questo nuovo mondo tripartito, che non poteva competere né con il mondo bizantino, né con quello arabo.

Le invasioni “barbariche” avevano quasi distrutto la vita urbana e buona parte della popolazione si era sparsa nelle campagne alla ricerca di fonti di sussistenza. Il monachesimo benedettino fu il primo a ricostruire un tessuto economico, stradale e commerciale, nonché culturale: intorno ai monasteri la vita delle campagne iniziò a riprendersi, ma fino all'anno 1000 la vita dell'Europa restò assai grama. Furono soprattutto i cistercensi, un ramo dei benedettini, che a partire dal 1098, rilanciarono in tutta Europa la costruzione di abbazie partendo dalla località di Citeux (in latino *Cistercium*, da cui il nome), nella regione francese della Borgogna. In meno di un secolo, soprattutto sotto l'impulso di san Bernardo da Chiaravalle (1090-1153)<sup>138</sup>, l'Europa occidentale fu percorsa da nuovi fermenti: si bonificarono aree paludose, si coltivarono terre abbandonate, si migliorarono le tecniche agricole intorno ai monasteri e soprattutto si diede nuovo impulso all'architettura attraverso la costruzione delle grandi cattedrali gotiche. Se nel 1119 le abbazie cistercensi erano ancora solo 12, nel 1153, anno della morte di Bernardo, sono 393; saranno oltre 700 alla fine del XIV secolo.

Nel frattempo, all'interno dell'impero, organizzato secondo i principi gerarchici del feudalesimo, principi piramidali, che vedevano al vertice l'imperatore e al di sotto, legati da vincoli di fedeltà, i diversi livelli della nobiltà collegata al possesso territoriale che, da benefi-

<sup>138</sup> Bernardo nacque a Digione, in Borgogna, nel 1090, da nobile famiglia; uomo di grande cultura, oltre a fondare nuove abbazie, predicò in Francia e in Germania la seconda crociata nel 1146-1147, fu autore dello statuto dei cavalieri Templari; morì a Citeaux nel 1153.

### Ordine dei cistercensi nei sec. XII-XIII



#### L'Ordine cluniacense

**Lewes** "Quinque filiae", i cinque monasteri direttamente dipendenti da Cluny

**Fleury** I tre monasteri che hanno adottato la Regola di Cluny modificandola a livello locale

Pavia Altri monasteri importanti

Nel 1109 l'ordine cluniacense comprende 1184 conventi

#### L'Ordine cistercense

Principali monasteri dipendenti da:

Clairvaux (80 femminili)

Citeaux (28 femminili)

Morimond (28 femminili)

Pontigny (16 femminili)

La Ferté (5 femminili)

L'ordine cistercense comprende alla fine del XII sec. 525 abbazie e alla fine del XIII sec. 694 abbazie

■ Zona di grande densità monastica cluniacense e cistercense

cio revocabile (il *beneficium* latino), divenne ereditario nel 1037 grazie all'*Edictum de Beneficiis*, noto anche come *Constitutio de Feudis*, concesso a sanatoria di una situazione di fatto già largamente praticata, dall'imperatore Corrado il Salico (990-1039, imperatore dal 1027).

L'ereditarietà dei feudi fu la premessa perché, pur attraverso guerre continue tra i diversi feudatari, si costituissero i primi nuclei di potere intorno ad alcune famiglie, che già rivendicavano il titolo reale, e che poi dettero vita alle grandi famiglie regnanti degli Stati europei che si svincolarono dalla tutela dell'impero, secondo il principio che "il re è imperatore nel suo regno".

Un secolo più tardi papato e impero, che si contendevano il primato attraverso la contesa sul diritto di investitura dei feudi ecclesiastici, raggiunsero un'intesa con il concordato di Worms del 1122 tra l'imperatore Enrico V di Franconia (1086-1125, imperatore dal 1098) e il papa Callisto II (pontefice dal 1119 al 1124).

La funzione dell'impero iniziava così a declinare e forze nuove si affacciavano alla ribalta: i re che aspiravano all'indipendenza e ad affermare la propria autorità su territori sempre più vasti; la borghesia commerciale delle repubbliche marinare italiane e dei comuni, che aveva ripreso vigore anche grazie alle crociate, che avevano riportato le armi occidentali in Oriente, e con le armi i commerci e una nuova sete di conoscenze.

Sempre nel XII secolo, accanto a questi fenomeni di chiara ripresa economica e politica, nacque un'istituzione destinata a grande futuro, l'università. Le prime università erano sodalizi di professori e studenti che si ponevano come obiettivo lo *studium* (termine latino che significa desiderio, amore di, propensione), cioè la volontà di sapere e di approfondire in due grandi campi, la teologia e il diritto. Con la teologia si voleva approfondire, facendo ricorso alle capacità razionali, la dottrina cristiana; con il diritto si ripropose il problema dell'organizzazione della vita sociale e politica. In sostanza, si procedette a una nuova lettura degli autori classici greci e latini, pur sempre affiancata allo studio e alla meditazione delle Sacre Scritture. Come il rinnovamento cistercense, ma potremmo riferirci anche alla nascita della poesia con la scuola provenzale, anche questo moto partì dalla Francia, da Chartres, dove era stata costruita quella che poi è diventata la più famosa tra le cattedrali gotiche. All'ombra della quale fioriva una scuola già nei primissimi anni del secolo XI. Fu proprio il vescovo di Chartres, Giovanni di Salisburgo (1120-1180), gran-

de lettore di autori classici, in particolare di Cicerone, e instancabile spronatore a leggerli, a dire: "Siamo come nani seduti sulle spalle di giganti"<sup>139</sup>.

Fu quindi in ambito ecclesiastico che riprese vigore nell'Europa occidentale l'interesse per la cultura, e le università chiedevano alle autorità religiose l'approvazione dei loro statuti con i relativi privilegi. Ma anche le autorità politiche favorivano la nascita delle università sia per prestigio, perché attraevano studenti e professori, sia perché promuovevano lo studio del diritto attingendo ai testi romani, e di certezza del diritto c'era sempre più bisogno: non solo perché i traffici commerciali erano in aumento e bisognava dare certezza ai contratti, ma anche perché le rivendicazioni sul possesso dei feudi si fondavano su documenti, concessioni di benefici, ereditarietà, dipanamento di complicati titoli di proprietà familiari. Soprattutto erano il papa e l'imperatore ad avere bisogno di giuristi che difendessero le loro rispettive tesi. Un insieme di fattori favorevoli, non ultimo il contatto diretto con la cultura islamica avvenuto durante le crociate, fu alla base del pullulare delle università: quella di Parigi spiccò per la teologia, quella di Bologna per il diritto, a Oxford iniziò una lunga tradizione d'interesse per la cultura classica.

Tutto ciò non fu un miracolo improvviso. Anche nei secoli precedenti, all'ombra dei chiostri, non si era mai smesso di leggere, studiare, riflettere, discutere. La novità del "rinascimento del secolo XII" è che questi dibattiti si allargano a più ampi strati sociali. È da sfatare, quindi la tesi illuministica che il Medioevo si sia concentrato tutto sulla teologia, mentre in quel periodo si fecero invece grandi progressi anche nelle cosiddette *artes mechanicae*. Il teologo Ugo di San Vittore (1096-1141) elaborò una classificazione del sapere in cui attribuiva a tali arti lo stesso valore delle sette *arti liberali* (grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, astronomia, musica). Anche le arti "meccaniche" erano sette: tessitura, artigianato (meccanica, metallurgia, architettura), nautica (che includeva il commercio), agricoltura, caccia, medicina, teatro.

Culmine speculativo del Medioevo fu san Tommaso d'Aquino (1225-1274), che nel corso di una vita pur breve produsse una grande quantità di opere, la più nota delle quali è la *Summa theologiae*. Tommaso recuperò Aristotele, mettendo fine alla supremazia del platonismo. Quello che Agostino aveva detto sulla giustizia (come

<sup>139</sup> Cfr. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris 1962, p. 259.

misericordia) e sul dovere di obbedienza poteva bastare a comunità rurali, patriarcali, alle grandi famiglie nobiliari e a piccoli gruppi feudali; e andava bene anche all'imperatore: se, come dice il Vangelo, bisogna dare a Cesare quello che è di Cesare, all'imperatore, in qualità di Cesare, gli si doveva il dovuto.

“[...] nell'Italia del Nord dell'XI secolo si rivoluzionano i commerci e rinascono le città; riprendono i traffici, i contratti; si formano grandi patrimoni individuali. Nasce il bisogno di fissare misure rigorose sulla proprietà e sulle conseguenze delle obbligazioni contrattuali; nasce il bisogno di stabilire il confine tra il mio e il tuo. Allo stesso modo, i grandi Stati alla lunga non potranno fare a meno di definire le competenze dei loro funzionari. E solo il diritto romano era in grado di assolvere a questo compito. È questo il momento in cui, sotto l'usbergo dell'Impero cristiano, ma in profonda opposizione all'agostinismo giuridico, nasce la scuola bolognese.”<sup>140</sup>

Su queste nuove esigenze s'inserisce il pensiero di Tommaso, proprio mentre si diffonde la conoscenza delle opere di Aristotele. Il suo pensiero “scaturisce da un secolo e mezzo di lavori, di sforzi, di battaglie culturali, volti a far rivivere il meglio della filosofia antica”<sup>141</sup>. Come il suo maestro Aristotele, anche Tommaso è un po' noioso, pedante, ma tremendamente preciso e sistematico: un raro esempio di studioso “vissuto solo per la verità, in spirito di piena indipendenza”<sup>142</sup>. Punto di partenza è l'esistenza del Dio personale, ordinatore del mondo, dove l'uomo, con la sua libertà, ha il “privilegio” di potersi non conformare all'ordine naturale. Nei confronti della realtà, l'uomo ha a disposizione i sensi, ma questi gli fanno conoscere solo cose particolari: la ragione, cioè la capacità di astrazione, gli permette tuttavia di andare oltre, di scoprire la “natura” delle cose, che è anche il loro “fine”. Nella società, che è la condizione naturale in cui si svolge l'esistenza umana, la legge è necessaria non solo per la malvagità degli uomini, ma perché la società stessa possa funzionare. Come dicevano i romani: “*Ubi societas, ibi ius*” (dove c'è la società, c'è il diritto, o il comando, o l'autorità). Possono cambiare i detentori dell'autorità – il re, il senato, il popolo riunito in assemblea –, ma l'autorità c'è sempre e da questa emanano le leggi, per cui il diritto è al tempo stesso frutto di ragione e di volontà. L'autorità della leg-

<sup>140</sup> Michel Villey, *op. cit.*, p. 97.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 107.

ge è condizionata al rispetto del giusto, e questa è la grande riabilitazione della ragione compiuta da Tommaso: “La grande audacia della teologia di san Tommaso sta nel dire sì all'intelligenza, ad Aristotele, a Cicerone e al diritto romano, senza temerne alcuna conseguenza per la fede”<sup>143</sup>. Se quattro secoli più tardi Galileo dirà che le Sacre Scritture non sono un testo scientifico, già Tommaso dice che “l'insegnamento del Vangelo non concerne l'ordine temporale e quella distribuzione dei beni terrestri, che è la materia del diritto”<sup>144</sup>, il quale deve rispondere al principio fondamentale della giustizia, che è quello di discernere il mio dal tuo all'interno di un gruppo sociale. Così viene fondata l'autonomia del potere temporale e del diritto, anche se, avverte Tommaso, ci sono materie in cui il diritto canonico, quello derivato dalla Scrittura, ha la precedenza poiché il fine dell'uomo resta pur sempre la sua salvezza eterna. Tommaso quindi pone con estrema chiarezza il concetto di sovranità:

“L'autorità, il dominio politico, la sottomissione, la gerarchia sono giustificati come naturali, conformi ai progetti della natura, secondo i moduli del pensiero aristotelico, e non più come un semplice rimedio storico ai peccati dell'uomo. L'uomo è un animale politico, destinato per natura a vivere in un ordine gerarchico e in un gruppo organizzato.”<sup>145</sup>

#### 4. L'individuo nuovo centro

Che cosa è accaduto dopo che questo straordinario frate domenicano aveva fondato l'autonomia delle categorie del sociale e del politico, come pure dell'economico, in una parola della laicità? Per un po' di tempo, lo Stato, questa creazione specifica dell'Europa moderna, ha concentrato in sé tutti i poteri, fino ad assumere la forma di Stato assoluto, non molto diverso dai modelli egizio o persiano. Poi ha imboccato la via del diritto soggettivo, sradicando l'uomo dalla società, facendo dell'uomo astratto il portatore di una certa serie di diritti, definiti naturali, da contrapporre al potere dello Stato. Il giurista e filosofo olandese Ugo Grozio (1583-1645) formulò la nuova concezione del diritto naturale in questi termini: il diritto naturale (e quindi il complesso dei diritti soggettivi) esistereb-

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 127.

be anche se Dio non esistesse. Questo è il fondamentale principio della laicità moderna, una laicità ben diversa da quella che intendeva san Tommaso.

Da questa premessa nasce – o rinasce – la *teoria contrattualistica* dell'origine della società: se ogni individuo viaggia con un bagaglio di diritti naturali, solo accordandosi con altri individui potrà rinunciare in parte al loro esercizio a favore di un'autorità superiore per assicurarsi una convivenza pacifica. Così nascono le teorie politiche di Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)<sup>146</sup>; così nascono le solenni dichiarazioni dei diritti universali dell'uomo, da quella dalla rivoluzione francese a quella adottata dall'ONU e altre ancora.

Staccato dalla società, reso astratto come individuo, che cosa può fare l'uomo se non associarsi ad altri per impadronirsi di quel potere che gli attribuisce l'autorità di fare le leggi? È questa la logica della democrazia moderna: una testa, un voto. L'importante è conseguire la maggioranza dei voti, il consenso dei più: siamo tornati all'epoca dei sofisti.

Ma se tutto ruota intorno all'individuo e ai suoi diritti, la conseguenza estrema sarebbe che ogni individuo può fare le leggi per proprio conto. Questo non accade, accade invece che si formino cerchi sempre più larghi e sempre più ristretti che rivendicano una parte di sovranità e quindi di autorità. Ne ho già parlato: al di sotto degli Stati, le regioni, al di sotto di queste i comuni, al di sotto di questi unità territoriali ancora minori; al di sopra degli Stati, le organizzazioni internazionali (decidono con il consenso degli Stati) o sopranazionali (hanno organi che prendono decisioni che diventano esecutive all'interno degli Stati membri, come le direttive dell'Unione Europea). Non ci sono limiti teorici alle rivendicazioni delle unità sempre più piccole né alle rivendicazioni delle unità sempre più grandi. Ovviamente sparisce la nozione aristotelica e tomista di "giusto", poiché ciascuna di queste unità afferma di volere realizzare ciò che è giusto.

A questo punto è opportuno ricostruire il modo in cui l'Europa moderna ha considerato le proprie radici.

<sup>146</sup> Non è possibile in questa sede esaminare nel dettaglio le dottrine politiche. Si rinvia a qualche storia delle stesse, come le classiche: Gaetano Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, Laterza, Bari 1957; George H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, Edizioni di Comunità, Milano 1959; la più ampia Jean-Jacques Chevallier, *Storia del pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1989 in tre volumi; l'agile, stimolante e aggiornata Giorgio Galli, *Storia delle dottrine politiche*, Mondadori, Milano 2000.

## L'USO DEL PASSATO

### 1. Dall'ideale classico al razzismo

È una deformazione culturale, vecchia di un paio di secoli, che la civiltà greca sia la culla della civiltà occidentale, beninteso integrata dalla civiltà di Roma, dal cristianesimo e dall'apporto dei "giovani" popoli germanici: si tratta di uno schema che risente di un'impostazione illuministica ed evoluzionistica che ha una precisa ragione.

Nel XVIII secolo, gli intellettuali europei che volevano uscire da quello che consideravano il lungo e buio tunnel del Medioevo, intriso di superstizioni avallate dalla Chiesa, avevano bisogno di modelli alternativi da proporre e definivano se stessi *lumi*, cioè portatori di luce, così che al loro movimento è stato dato il nome di illuminismo. Il loro obiettivo era quello di rifondare la società su basi razionali, affidandosi quindi alla *ragione* ed escludendo la *fede*, che aveva retto la struttura dell'età medioevale.

Gli illuministi si misero alla ricerca di modelli alternativi alla cultura cristiano-medioevale: alcuni si rivolsero al mondo classico precristiano, soprattutto greco, ritenendo che la Grecia fosse la scopritrice della filosofia, o meglio dell'arte di pensare facendo affidamento sulla sola ragione; altri guardarono al mondo "puro e semplice" del "buon selvaggio", ricavato dalle relazioni degli esploratori e mercanti, ma anche missionari, che si erano recati nel Nuovo Mondo, l'America; altri presero a modello il filosofo e riformatore cinese Confucio (551-479 a.C.), come fece Voltaire (1694-1778), il più acuto degli illuministi, che ne esaltò la figura nel suo *Dizionario filosofico*<sup>147</sup>. In questa ricerca di culture diverse, anche al di fuori dell'Europa, ebbe per un certo tempo un particolare successo, fino a diventare una vera e propria mania, nella seconda metà del XVIII

<sup>147</sup> Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce "Filosofo". Cito dall'edizione Mondadori, Milano 1965, pp. 504-505.

secolo, l'interesse per l'antico Egitto, avviato dall'italiano Giovan Battista Piranesi (1720-1778), che diffuse in tutta Europa la passione per l'arte egizia, con le sue piramidi e i suoi obelischi.

Non ne furono immuni i rivoluzionari francesi, che pure combattevano l'assolutismo di cui il regime faraonico era stato il modello insuperato. A Parigi fu costruita una piramide provvisoria durante le cerimonie funebri per i martiri del 10 agosto 1791 che avevano dato l'assalto alle Tuileries<sup>148</sup>. Sempre nel "secolo dei lumi" tornarono in auge gli scritti di Giovanni (o Nanni) da Viterbo (1432-1502), frate domenicano, teologo e orientalista, il quale sosteneva di avere ricevuto da un confratello gli scritti del sacerdote egizio Manetone (III sec. a.C.), autore di una storia dell'Egitto, scritta in greco, nella quale aveva classificato tutti i faraoni precedenti in trenta dinastie. Nonostante fossero stati dimostrati falsi, degli scritti del domenicano s'impadronì la massoneria<sup>149</sup>, che affermava di avere conservato una sapienza antica risalente ai sacerdoti egizi. In Europa abbondavano i simboli tratti dall'architettura egizia e in circoli esoterici si ridette vita al culto della dea Iside. Con un'operazione volutamente ideologica, l'Egitto fu ricostruito come società perfetta, simboleggiata dalla perfezione delle sue costruzioni architettoniche, prototipo del sistema sociale a cui anelavano i riformatori settecenteschi. Non a caso, il dio dei massoni veniva indicato come Grande Architetto dell'Universo. Poi venne la decifrazione della scrittura geroglifica a opera di Jean-François Champollion (1790-1832) e la storia dell'antico Egitto cominciò a rivelare i propri contorni precisi, integrando le poche nozioni che se ne avevano dalla Bibbia e dagli autori classici.

La passione per la Grecia esplose tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo in quel periodo che è stato definito neoclassicismo. Bisogna capirne la ragione, piuttosto semplice: l'antico ordine sociale e politico che era durato per secoli in Europa, l'Ancien Régime, era crollato sotto i colpi della rivoluzione del 1789 e un nuovo ordine, quello napoleonico, era stato instaurato. Ma ogni nuovo regime ha bisogno di darsi radici antiche, ha bisogno di rifarsi a modelli collaudati. Abolita la legislazione medioevale, abolita la mo-

<sup>148</sup> Adriano Olivieri, *L'egittologia nella seconda metà del XVIII secolo*, in: Carlo Ruo Redda, a cura di, *Egittomania*, Ananke, Torino 2006, p. 154.

<sup>149</sup> Si fa risalire l'atto di nascita della massoneria alla decisione nel 1717 della Gran Loggia Unita d'Inghilterra di incaricare il pastore presbiteriano James Anderson (1678-1739) di riunire le Antiche Costituzioni, che vennero pubblicate nel 1723, e tradotte in francese nel 1736.

narchia per diritto divino, proclamato che, almeno formalmente, la sovranità (la regalità dei sumeri) appartiene al popolo, affinché la novità fosse meno novità e quindi risultasse più accettabile, si scoprirono i legami del nuovo regime con quelli antichi: della Roma repubblicana (non certo, almeno in un primo tempo, della Roma imperiale e talvolta tirannica) e soprattutto della Grecia con la sua democrazia delle città-stato e di Atene sopra tutte. L'architettura, l'abbigliamento, l'acconciatura, i mobili e le suppellettili furono ripensati secondo i modelli classici greco-romani, con tanto di feste neopagane.

Di colpo, la semplice linearità dei templi greci, le linee severe eppure morbide delle statue greche, divennero i modelli assoluti e irraggiungibili del bello. Allo stesso modo la poesia greca, lo stile letterario e soprattutto le opere dei filosofi apparvero agli intellettuali di quell'epoca frutto di semplicità e naturalezza, di fantasia libera e di razionalità rigorosa. Il nostro Vincenzo Monti (1754-1828) si dedicò alla traduzione dell'*Iliade* (1810) e divulgò la mitologia greca; Ippolito Pindemonte (1753-1828) tradusse l'*Odissea* (1805-1819), anche per impulso del grecista Girolamo Pompei (1731-1788); Ugo Foscolo (1778-1827) si cimentò nella traduzione di poeti greci e cercò a sua volta di riprodurne lo spirito nel poemetto *Le Grazie* e il valore perpetuo nel carne *I sepolcri*. In Italia, come nel resto d'Europa, gli autori greci furono saccheggianti per trarne ispirazione di romanzi, racconti e tragedie.

La riscoperta dell'antichità classica fu in realtà una seconda riscoperta. La prima era già avvenuta qualche centinaio di anni prima, nel XIV e XV secolo, grazie all'umanesimo, che però non aveva assunto caratteri anticristiani e comunque aveva privilegiato gli autori latini rispetto a quelli greci, come avevano fatto i gesuiti, che avevano conquistato la leadership della formazione culturale delle élite europee. Lo stesso Voltaire scrisse che Cicerone (106-43 a.C.) "forse vale da solo quanto tutti i filosofi greci"<sup>150</sup>, un giudizio probabilmente influenzato dalla chiarezza dello stile ciceroniano apprezzata dal filosofo francese, anch'egli maestro di stile chiaro ed efficace, ma espresso soprattutto perché Cicerone appariva come un razionalista. Va da sé che nella critica al Medioevo era accomunata anche la filosofia della scolastica, il cui maggiore rappresentante, san Tommaso d'Aquino, si era pure ispirato ad Aristotele.

<sup>150</sup> Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce "Filosofo", cit., p. 505.

Il contributo più consistente e duraturo alla seconda riscoperta della classicità, e in particolare della Grecia, fu però opera degli ambienti culturali tedeschi, sia dei poeti sia dei filosofi. A dare il via a un nuovo modo di concepire l'arte in generale e quella greca in particolare fu l'archeologo Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), che pubblicò la prima storia moderna dell'arte, fondata sull'analisi degli stili: *Storia dell'arte nell'antichità* (1764). Alla sua morte il grande scrittore Wolfgang von Goethe (1749-1832) gli dedicò un libro (*Winckelmann e il suo secolo*, 1805) in cui riconosceva i suoi meriti. Tuttavia la spinta verso la grecità fu data soprattutto dai poeti che elaborarono una Grecia ideale, serena, olimpica, non tormentata dall'idea cristiana di peccato, ammirata di fronte alle gesta dei suoi atleti, gioiosa nelle sue feste dedicate agli dei che rappresentavano le forze della natura ("Vissero i fiori e l'erbe,/vissero i boschi un dì", cantava con nostalgia Giacomo Leopardi nella canzone *Alla primavera, o delle favole antiche*), profonda nello scandagliare l'animo umano dei suoi eroi votati alla tragedia da un destino al quale è inutile ribellarsi.

Emergono sugli altri Goethe e Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805). Deplorando la tristezza del mondo moderno, Schiller si era rifugiato nel mondo sereno della Grecia con il poema *Gli dei della Grecia* (1788) ed elaborò la distinzione tra poesia classica e poesia romantica, affermando che la poesia e l'arte dei primitivi, come i greci, hanno il carattere dell'ingenuità ed esprimono un contatto diretto con la natura, mentre l'arte dei moderni è sentimentale perché va alla ricerca di questo contatto perduto. La conclusione di questo processo di riscoperta della Grecia fu segnata dal filosofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), il quale sostenne che la bellezza dell'arte supera quella della natura, perché è una bellezza nata e rinata nello spirito umano, e di quanto lo spirito sovrasta la natura di altrettanto il bello dell'arte sovrasta quello della natura. E l'arte è la Grecia. Fu in questo clima di fervore per il mondo antico che Heinrich Schliemann riportò alla luce la città di Troia nel 1872. Poi, a dare una conoscenza approfondita del mondo classico, intervennero i grandi storici tedeschi con le loro ricerche filologiche, epigrafiche, numismatiche, archeologiche e con l'edizione critica dei testi greci e latini.

Ma la cultura germanica della seconda metà del secolo XIX era ben diversa da quella del neoclassicismo. Adesso la Germania non era più divisa tra la Prussia e 38 altri piccoli Stati sovrani; era diventata

l'Impero di Germania (il secondo impero, o secondo Reich, fondato grazie alla politica del cancelliere Otto von Bismarck, 1815-1898), dominava l'Europa con la sua potenza economica, scientifica, accademica e militare. Aveva bisogno di scoprire non solo le radici dell'Europa, di cui faceva parte, ma le sue specifiche radici germaniche, liberandole dalla connotazione barbarica che le marchiava. Un primo mezzo era quello di rivalutare il primo impero, il primo Reich, vale a dire il Sacro Romano Impero che aveva avuto come primo imperatore Carlo Magno (742-814, incoronato da papa Leone III nel giorno di Natale dell'anno 800), e poi era stato esaltato dalla dinastia degli Ottoni (in particolare con Ottone I il Grande – 962-973) e da quella degli Hohenstaufen (in particolare con Federico II, 1220-1250, soprannominato *stupor mundi*, "meraviglia del mondo", per la multiforme attività di legislatore, di innovatore aperto a tutte le culture e all'innovazione scientifica, scrittore e protettore di poeti e letterati che affluivano alla sua corte di Palermo)<sup>151</sup>.

Nasce su queste basi l'idea di specificità, e superiorità, del popolo germanico, che non può semplicemente risalire all'epoca romana o all'alto Medioevo ma deve avere radici più antiche e gloriose che lo colleghino all'insuperato mondo greco. Sulla base degli studi linguistici, che evidenziano un'origine comune del greco, del latino e delle lingue germaniche, e una stretta parentela con quelle parlate nell'antica area indoiranica, si sviluppa l'ipotesi di una lingua madre comune ai popoli indoeuropei ben diversa dal ceppo delle lingue semitiche. Abbiamo visto che nell'antica Mesopotamia le cose non stavano così; ma lo sappiamo adesso, a distanza di un secolo circa dalle prime ipotesi sulla diffusione delle lingue in cui gli studiosi tedeschi ebbero una grande importanza e contribuirono a diffondere le ideologie razziste.

Non si creda però che queste ideologie siano emerse solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. La loro origine è assai antica e risale a quello che Tacito aveva scritto dei germani alla fine del I sec. d.C.: "Quanto ai germani, sarei propenso a crederli indigeni e poco mescolati con altre genti per immigrazioni e passaggi"<sup>152</sup>. Dunque, con l'espressione "indigeni e poco mescolati" Tacito fondò la convinzione di una (relativa) purezza etnica dei germani e di una loro ri-

<sup>151</sup> Cfr. la classica biografia: Ernst Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1976. Invece su Federico I, detto Barbarossa, soprattutto per la sua alta concezione dell'Impero, cfr.: Rudolph Wahl, *Barbarossa*, Mondadori, Milano 1973.

<sup>152</sup> Tacito, *La Germania*, 2. Cito dall'edizione Utet, Torino 1970, p. 555.

luttanza a mescolarsi con altri popoli, immigrati o di passaggio. Anche perché, aggiungeva Tacito, “chi mai avrebbe lasciato l'Asia o l'Africa o l'Italia per recarsi in Germania, terra squallida, di clima rigido, aspra a coltivarla e a vedersi per chiunque non vi sia nato?”<sup>153</sup>. Ecco radicati insieme i concetti di etnia e di territorio, ma se per il territorio lo storico romano non mostrava alcuna simpatia, traspariva invece la sua ammirazione per un popolo che si era conservato integro. Scrive ancora Tacito: “Accetto il parere di coloro i quali ritengono che gli abitanti della Germania, non contaminati da nozze con altre popolazioni, siano una gente a parte, di sangue puro e somigliante solo a se stessa”<sup>154</sup>. Affermazioni più che sufficienti per assicurare a un popolo una piena coscienza di sé, anche perché le annotazioni di Tacito avevano un fine polemico e ideologico: esprimere un giudizio negativo sulla decadenza dei costumi romani e servirsi della descrizione di quelli dei germani per sottolineare la differenza. Ma bisogna guardarsi dall'attribuire allo storico romano un'ideologia razzista, del tutto estranea alla tradizione di Roma, che anzi faceva risalire la propria origine ai Troiani. E poi sul trono imperiale ai tempi di Tacito sedeva un imperatore di origine spagnola, Traiano (53-117, regnò dal 98).

Lo scopo di Tacito era di invitare i romani a tornare alla santità degli antichi costumi prima di essere travolti da altri popoli che avevano conservato il proprio vigore, erano immuni dalla corruzione e manifestavano un ostinato amore per la libertà. Profetica risuona la sua affermazione “Non i sanniti, non i cartaginesi, non la Spagna o la Gallia e neppure i parti ci hanno messo più spesso in allarme: che più forte del regno di Arsace [a significare genericamente il regno dei Parti] è la libertà dei germani”<sup>155</sup>.

Ma nelle sue parole non c'era nessuna considerazione razziale. Invece questi passi furono interpretati in chiave sempre più esplicita di contrapposizione etnica da diversi umanisti tedeschi, che nelle università fin dal Quattrocento davano lettura dei testi classici, come Henri Bebel a Tubinga. Fu però la riforma protestante ad accentuare la dimensione politica e ideologica. Lo stesso suo iniziatore, Martin Luther (Lutero, 1483-1546), proprio rileggendo Tacito fece di Arminio (latino Arminius, tedesco Hermann, cioè “uomo d'arme,

guerriero”), il capo dei germani cherusci che nell'anno 9 d.C. annientò le legioni romane nella foresta di Teutoburgo, l'eroe della rivolta contro Roma, paragonabile a quella che lui aveva ingaggiato contro il papa. Tacito gliene aveva fornito la base quando, negli *Annali*, aveva raccontato le vicende di quegli anni. È il passo in cui lo storico racconta la fine di Arminio:

“Negli scritti di storici e senatori di quel tempo trovo che fu letta in senato una lettera di Adgandestrio, principe dei catti [una delle tribù germaniche che si erano unite ad Arminio], in cui prometteva la morte di Arminio se gli si mandasse il veleno per ucciderlo; e che gli fu risposto che il popolo romano puniva i propri nemici non con la frode né con occulte manovre, ma apertamente e a mano armata... D'altra parte Arminio, quando i romani si ritiravano e Maroboduo era stato allontanato, sollevò contro di sé, con pretese di regno, lo spirito di libertà dei suoi connazionali: fatto segno a ostilità, mentre combatteva con varia fortuna, però in seguito al tradimento dei suoi familiari. Fu indubbiamente il liberatore della Germania, colui che sfidò la potenza del popolo romano non al suo nascere, come altri re e capi, ma quando era al colmo dello splendore: battuto talvolta in singoli combattimenti, non mai vinto in guerra. Compì trentasette anni di età, dodici di dominio, ed è ancora cantato presso le genti barbariche, mentre lo ignorano gli annali dei greci, i quali esaltano soltanto i propri eroi. Tra i romani non è tanto celebre quanto meriterebbe: perché noi ci entusiasmiamo dei fatti antichi, dei recenti ci disinteressiamo.”<sup>156</sup>

Se Lutero trovava argomenti in Tacito, adattando a sé l'appellativo di “liberatore della Germania” che questi aveva dato ad Arminio, non ci sfuggono due punti. La polemica contro gli storiografi greci, “i quali esaltano soltanto i propri eroi”, convinti della loro indiscussa superiorità; e l'obiettiva magnanimità dei romani, che invece riconoscono il valore degli altri, anche se tendono a privilegiare le proprie storie e soprattutto quelle dei tempi più antichi.

Abbiamo qui un esempio dell'uso della storia a fini politici e un esempio della potenza della scrittura. Se Tacito non avesse scritto, Lutero e gli altri avrebbero avuto a disposizione solo una tradizione orale, valida nel proprio ambito nazionale e linguistico, ma certo meno efficace verso l'esterno rispetto al peso che può avere una cita-

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 555.

<sup>154</sup> Tacito, *La Germania*, 4, cit., p. 559.

<sup>155</sup> Tacito, *La Germania*, 37, cit., p. 597.

<sup>156</sup> Tacito, *Annali*, II, 88. Cito dall'edizione Utet, Torino 1969, pp. 293-295.

zione di Tacito. Secondo alcuni autori, Arminio avrebbe ispirato il personaggio di Sigfrido nella saga dei Nibelunghi, la cui più celebre traduzione artistica è la tetralogia *L'Anello dei Nibelunghi*<sup>157</sup> di Richard Wagner (1813-1883).

Contemporaneo e amico di Lutero fu Ulrich von Hutten (1488-1523): monaco mancato (e mancato anche, pur con le sue capacità, docente universitario, perché di carattere ribelle e critico nei confronti del mondo accademico) diceva di preferire essere dotto anziché *dottore*<sup>158</sup> e condusse una vita errabonda. Durante un soggiorno in Italia la sua conoscenza del latino e dei classici lo portò a paragonare, in un epigramma, la volubilità degli italiani contemporanei alla fermezza dei loro antenati romani: "*Mobilis Italia est, nobilis ante fuit*" (il gioco di parole è tra *mobilis*, cioè volubili, e *nobilis*, letteralmente nobili, a indicare il carattere degli antichi romani). Logica la sua indignazione contro la Roma dei papi e, come Lutero, la sua polemica contro la vendita delle indulgenze. Forte il suo patriottismo tedesco.

Non dimentichiamo che Lutero volle tradurre in tedesco la Bibbia, non solo perché tutta la sua dottrina si fondava sulla diretta lettura e interpretazione della Sacra Scrittura a cui doveva dedicarsi ogni buon cristiano, ma anche perché era un modo di ribellarsi a Roma e al latino, lingua della Chiesa di Roma.

Scriva G.A. Heinrich, storico della letteratura tedesca, alla ricerca di una spiegazione del successo che ebbe il moto riformatore di Lutero, non solo presso i principi, che ci guadagnavano potendo impossessarsi delle terre che venivano tolte ai feudatari ecclesiastici, ma anche presso gli intellettuali e la stessa gente comune:

“In presenza di un movimento che fu senza dubbio popolare, che cosa avrebbe potuto fare l'influenza dei principi [interessati alle terre] se avesse voluto contrastare le masse? Essi hanno forse accelerato il movimento, ma non gli hanno dato l'impulso. La forza di Lutero era altrove. Se apriamo la *Germania* di Tacito, vediamo che agli antichi germani ripugnava di chiudersi nelle città; che amavano stabilirsi in case isolate, ai bordi di una sorgente, o nella pianura, o al limitare di un bosco, secondo ciò che più piaceva loro. Trasportiamo nel mondo intellettuale questo bisogno

di indipendenza che è proprio delle razze germaniche, e avremo il segreto del successo di Lutero.”<sup>159</sup>

La spiegazione di Heinrich forse non è completa, ma è certo significativa e dimostra quanto la forza delle correnti culturali profonde circolino nelle vene di un popolo attraverso i secoli e, come un fiume carsico, emergano di tanto in tanto in superficie per spiegare ciò che a prima vista è difficilmente spiegabile. Conclude Heinrich:

“L'antica indipendenza dei germani nel seno delle loro foreste riappare quindi nella vita religiosa. La fede nel dogma della redenzione è [...] come la terra da cui traiamo il nutrimento, e dalla cui dipendenza non possiamo affrancarci; ma, accettando questa condizione base di ogni esistenza, si resta liberi di scegliere la propria dimora nel mondo religioso, come di stabilirsi a proprio piacimento nell'universo visibile.”<sup>160</sup>

Per comprendere questo passaggio, bisogna riferirsi al punto centrale della dottrina luterana: l'uomo, con il peccato, è decaduto, ma senza la *caduta* sarebbe inconcepibile la *redenzione* e quindi lo stesso cristianesimo. Questo grande debito contratto con Dio a causa del peccato è stato però saldato una volta per tutte dal sacrificio di Gesù Cristo sul Calvario, le conseguenze del peccato sono quindi cancellate sia per il passato, sia per il presente, ma bisogna credere al valore del sacrificio di Cristo; è questa fede, e solo questa, che assicura la salvezza. Tutto il resto è un rapporto individuale dell'uomo con Dio, che si sviluppa più o meno secondo che il singolo individuo cerchi di avvicinarsi a Dio attraverso la sua parola, fissata nella Sacra Scrittura, che ciascuno è invitato a leggere, scegliendo quei passi che più lo colpiscono, come si sceglie il terreno dove costruire la propria casa. È su questa base che Heinrich scopre la continuità tra il bisogno d'indipendenza dell'antico germano e la Riforma di Lutero.

La piena consapevolezza nazionale, espressa sul piano letterario, nasce però con il poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), “l'uomo di genio [che] fissa la lingua e apre alla letteratura nazionale la sua vera strada”<sup>161</sup>. La Germania che Klopstock celebra non è però quella del suo tempo, bensì ancora una volta la vecchia Germania dei rustici capi che difendono contro i romani l'indipenden-

<sup>157</sup> Fanno parte della tetralogia le seguenti opere: *L'Oro del Reno*, *La Valchiria*, *Sigfrido e Il crepuscolo degli Dei*.

<sup>158</sup> Cfr. G. A. Heinrich, *Histoire de la littérature allemande*, Librairie A. Franck, Paris 1873, t. I, p. 412.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 432.

<sup>161</sup> G. A. Heinrich, *op. cit.*, t. II, p. 1.

za delle loro foreste. A Erminio egli dedicò una trilogia (*La battaglia di Hermann*, 1769, *Hermann e i principi*, 1784, *La morte di Hermann*, 1787) allo scopo di esaltare il patriottismo, trascurando il rispetto della storia, come spesso accade in questi casi. Ma ancora, con Klopstock siamo in piena fedeltà alla religione cristiana, che egli esaltò nel lungo poema *Il Messia*, il cui spirito esplode nella professione di fede di Nicodemo di fronte al sinedrio che ha condannato a morte Gesù: “Tu mi hai maledetto, Filone, ma io, io ti benedico. Ecco ciò che mi ha insegnato il Dio che ho appena adorato di fronte a te”.

Le deviazioni strettamente nazionalistiche verranno dopo che la terra tedesca sarà stata invasa dalle armate di Napoleone, suscitando quell'antagonismo franco-tedesco che, dopo il decisivo intervento nella battaglia di Waterloo del 18 giugno 1815 delle truppe prussiane al comando di Blücher (1742-1819), culminerà poi nella guerra franco-prussiana del 1870, nella prima e nella seconda guerra mondiale, per terminare poi solo con la straordinaria riconciliazione del patto di amicizia franco-tedesco del 22 gennaio 1963, firmato dal presidente francese Charles de Gaulle (1890-1970) e dal cancelliere tedesco Konrad Adenauer (1876-1967).

Per un secolo e mezzo, fino alla conclusione tragica della seconda guerra mondiale, la Germania è stata sempre più preda di un acceso nazionalismo, culminato nella sua versione biologica e razzista rappresentata dal nazismo hitleriano. Eppure all'inizio non erano state queste le premesse, Era stato ancora dalla Germania che con il filosofo Immanuel Kant (1724-1804) era stato rilanciato un messaggio universalistico, quello stesso che aveva animato i suoi grandi imperatori medioevali, in un breve saggio del 1795 intitolato *Per la pace perpetua*. Kant, che aveva indagato i mezzi e i limiti della ragione umana, non voleva rinunciare a una visione ottimistica della storia, partendo dalla constatazione che gli uomini non si comportano sempre in modo istintivo, ma sono in grado di riflettere e compiere scelte; allora, perché escludere che queste scelte possano essere sagge, anche se la storia dimostra che spesso sono state folli? Eppure proprio questa logica è ambivalente: il progresso e il regresso sono messi sullo stesso piano, scelte razionali e scelte irrazionali hanno la stessa possibilità di imporsi. Non resta allora che ipotizzare un “piano della natura” in cui l'essere umano non è soggetto protagonista, ma oggetto inconsapevole. È un netto passaggio da una visione religiosa della Provvidenza divina alla visione di una Provvidenza laica, con

la differenza che la prima si esprime anche in una serie di comandi (i comandi divini) che pongono dei limiti alle scelte umane, mentre la seconda finisce per accettare il fatto compiuto: se qualcosa accade, è perché non poteva non accadere, dirà poi il filosofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Questa non è, alla fine, che la trasposizione sul piano della storia universale del determinismo filosofico già delineato dal greco Democrito (460-360 a.C. ca.) e del determinismo religioso teorizzato dal riformatore Giovanni Calvino (1509-1564), il quale, portando alle estreme conseguenze il pensiero di Lutero (“la salvezza per la sola fede”), affermò che la salvezza eterna è in modo imperscrutabile e fin dall'inizio dei tempi decisa da Dio stesso.

Può apparire strano che, partendo dall'istinto di libertà dei germani descritto da Tacito, il popolo tedesco si sia volto al determinismo fino ad accettare la volontà di Adolf Hitler (1889-1945). Il percorso storico-culturale è stato lungo: è passato per la riforma protestante, per il nazionalismo e per il razzismo, e parallelamente con l'abbandono del principio del diritto naturale e l'adesione al positivismo giuridico, di cui dirò oltre. Del resto, lo stesso cancelliere tedesco Konrad Adenauer (1876-1967), che durante il nazismo si ritirò a vita privata e dopo la guerra gettò la basi della democrazia nella Germania occidentale, disse:

“Il nazionalsocialismo non sarebbe potuto andare al potere in Germania se non avesse trovato, in ampi strati della popolazione, un suolo pronto a essere seminato col suo veleno. Sottolineo: ampi strati della popolazione. Non è corretto affermare che la colpa ricade solo sulle gerarchie militari o sui grandi industriali [...] Ampi strati del popolo, dei contadini, delle classi medie, degli operai e degli intellettuali non hanno avuto il giusto atteggiamento intellettuale.”<sup>162</sup>

Ma adesso fermiamoci al nazionalismo, di cui fu iniziatore il filosofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) con i *Discorsi alla nazione tedesca* (1808), in cui riecheggiavano le parole di Tacito sulla specificità dei germani. Da notare che Fichte scrisse questo libro mentre i francesi occupavano la Prussia dopo la vittoria di Napoleone nella battaglia di Jena (14 ottobre 1806). Per poter pubblicare la sua opera, Fichte la presentò come un lavoro pedagogico, sfuggendo in tal mo-

<sup>162</sup> Cfr. Nicholas Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del nazismo*, SugarCo, Carnago (Varese) 1993, p. 8.

do alla censura delle autorità francesi, ma il contenuto era forte e chiaro: il rinnovamento spirituale del popolo germanico, da perseguire attraverso un progetto educativo, doveva essere gestito in modo autonomo, cioè tedesco (allora la cultura dominante in Europa era quella francese)<sup>163</sup>, perché tra i popoli europei il popolo tedesco è l'unico ad avere conservato intatti i propri caratteri nazionali, e la lingua tedesca era priva di barbarismi, a differenza di quanto era avvenuto in Italia o in Francia dove le dominazioni straniere avevano prodotto una varietà di dialetti. La purezza della lingua trovava inoltre una corrispondenza e una base nella purezza del sangue, cioè della razza: il termine *deutsch* vuol dire "popolare" o "volgare", in quanto riferito a *vulgus*, cioè al popolo. Quindi, non solo il popolo tedesco ha una particolare unità culturale, ma le grandi figure di riformatori, come Martin Lutero, scienziati, come Gottfried Wilhelm von Leibnitz (1646-1716) e filosofi, come Kant, attribuivano, secondo Fichte, alla nazione tedesca una condizione di superiorità e la eleggevano al compito di espandere la propria civiltà agli altri popoli. Ovviamente il nostro filosofo parlava di primato culturale, non politico e militare, ma non avrebbe potuto fare altrimenti: a parte la Prussia, comunque sconfitta militarmente da Napoleone, il resto della Germania, sotto controllo francese, era diviso in una quarantina di Stati sovrani e in una miriade di signorie territoriali. È però facile comprendere che, una volta che la Germania si fosse unificata (ciò che avvenne tra il 1864 e il 1871), e avesse acquistato una grande forza economica e militare (ciò che avvenne negli ultimi decenni del XIX sec.), quell'idea di primato e di missione avrebbe potuto rivestire, e di fatto rivestì, la divisa della conquista militare. Sostenere nel 1808 queste idee era davvero rivoluzionario, perché in quel momento l'Europa continentale era sotto il controllo francese ed era la Francia a rappresentare il modello di civilizzazione, convinta di svolgere una missione nel mondo, esportando le idee della rivoluzione dell'89. In realtà, la Francia, con la sua *Grande Armée* vittoriosa in tutti i campi di battaglia grazie al genio di Napoleone Bonaparte (1769-1821)<sup>164</sup>, risvegliò il nazionalismo dei popoli che male si adattavano alle leggi dei nuovi dominatori. Sul piano culturale il risveglio nazionalistico era già in atto prima della rivoluzione

francese e le conquiste napoleoniche lo stimolarono sul piano politico. Come la Francia era riuscita a rinnovarsi, scrollandosi di dosso una monarchia e un sistema feudale plurisecolare, così questo obiettivo poteva essere alla portata di ogni popolo, purché ne divenisse cosciente e trovasse i leader adatti a realizzarlo.

A livello europeo, e non solo, il massimo teorico e propagandista del nuovo spirito nazionale e dell'idea di missione attribuita dalla Provvidenza (divina o laica poco importa) a ogni popolo fu Giuseppe Mazzini (1805-1872). Giovanni Spadolini (1925-1994) ha ricordato l'influenza che Mazzini ebbe sul nazionalismo indiano e sullo stesso Gandhi (1869-1948), che lo riconobbe esplicitamente<sup>165</sup>. In astratto si può sostenere che nel corso della sua storia ciascun popolo manifesta particolari caratteristiche e porta soluzioni specifiche ai diversi problemi, sviluppando poi particolari attitudini nella scienza, nell'arte, nella religione, nell'economia. Sempre in astratto si può immaginare quanto si arricchirebbe l'umanità se si potessero sommare e scambiare le esperienze dei diversi popoli. A questo mirava Mazzini, ma in concreto il *principio di nazionalità*, che ha una funzione integrativa delle sottorealtà sociali e culturali – per esempio, quelle regionali –, si è trasformato in *nazionalismo*, che ha di per sé lo stesso scopo, ma finisce sempre per contrapporsi in modo competitivo, concorrenziale e alla fine conflittuale con gli altri nazionalismi. Soprattutto per qualsiasi classe politica è più facile utilizzare lo spirito nazionale per coagulare il consenso delle masse. Nell'idea di nazionalità/umanità, propria del romanticismo e sviluppata al più alto livello da Mazzini, si prolunga quell'ottimismo degli illuministi che avevano cercato nella ragione l'elemento unificante dell'umanità; anche questi ultimi s'infilarono in un vicolo cieco, poiché ciò che appare razionale agli uni non ha la stessa prerogativa per gli altri.

Con l'idea di nazione ci troviamo comunque di fronte a un'idea forte della storia. Qui comunque occorre riprendere il filo del discorso sul nazionalismo tedesco, spinto sempre più verso i lidi del razzismo. A esso dettero due importanti contributi due studiosi non tedeschi, il francese de Gobineau e l'inglese Chamberlain, le cui opere trovarono proprio in Germania un terreno culturale particolarmente fertile.

<sup>163</sup> Se ne ha un esempio nel romanzo *Guerra e pace* di Lev Tolstoj (1828-1910) in cui i personaggi aristocratici russi parlano spesso tra loro usando la lingua francese.

<sup>164</sup> Della sterminata letteratura napoleonica, cito: David G. Chandler, *Le campagne di Napoleone*, Rizzoli, Milano 1973.

<sup>165</sup> Cfr. Prolusione tenuta da Giovanni Spadolini all'università di Calcutta il 25 febbraio 1994, parzialmente riprodotta in "Il Messaggero" con il titolo *Gandhi, Mazzini. I due Risorgimenti*, 25 febbraio 1994, cit. da: Massimo Scioscioli, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1995, p. 312 n. 86.

Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882) pubblicò tra il 1853 e il 1855 il *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* in cui assumeva il dato etnico per spiegare le diverse storie dei popoli. Distinguendo razze forti e razze deboli, affermò che le mescolanze razziali erano alla base del decadimento di un popolo e della sua civiltà. Nella competizione tra i popoli, e quindi tra le razze, la razza ariana era emersa come quella dotata di maggiori virtù, ma anche i popoli che ne erano discesi si erano ibridati. Tra questi, tuttavia, il popolo germanico era quello che aveva meglio conservato i tratti della pura razza ariana. Si comprende quindi come le sue opere fossero apprezzate nella Germania che stava assurgendo al rango di grande potenza.

Il punto di partenza di de Gobineau è molto lontano. Risale addirittura a Anne-Gabriel-Henri-Bernard marchese di Boulainvilliers (1658-1722), dapprima militare di carriera e poi primo storico delle istituzioni politiche francesi. Bisogna sapere che Boulainvilliers, che intendeva l'arte di governare come una scienza, era uno strenuo difensore del sistema feudale, che riteneva il solo legittimo e conforme alla realtà storica. Fu per questo il principale rappresentante della reazione feudale che si manifestò in Francia contro l'accentramento di potere a opera della monarchia. Egli concepiva le istituzioni feudali come una repubblica federativa, naturalmente aristocratica, gelosa delle proprie prerogative e contraria a cederle a uno stato centralizzato e burocratizzato.

Boulainvilliers sosteneva, non senza qualche ragione storica, che la nobiltà francese discendeva dai conquistatori franchi, una popolazione germanica, mentre la borghesia (terzo stato) derivava dall'originaria popolazione dei galli, conquistati e sottomessi dai romani. Quindi sui loro territori i nobili dovevano godere di tutti i loro diritti in base alla conquista, cioè in base al fatto che si erano installati al potere in Francia dopo la fine dell'impero romano. Il re doveva essere considerato solo un *primus inter pares* ("primo tra uguali"), chiamato eventualmente a dirimere le controversie, ma niente di più. Le crociate, alle quali presero parte numerosi re francesi insieme con i nobili, furono, per questi ultimi, un disastro, sia perché molti vi persero la vita, sia perché si erano indebitati per partecipare alle varie spedizioni, cedendo proprietà e titoli ai ricchi plebei, che così s'infiltrarono tra i ranghi della nobiltà, anche per il fatto che molti di loro venivano fatti nobili dal re, il cui interesse era di diminuire il potere dei feudatari. Le vicende successive portarono a un rafforzamento del potere centrale monarchico, alleato con la borghesia, a

spese della classe dei nobili, privata sempre più di risorse e poteri, fino a diventare dipendente dalla corte.

Boulainvilliers non è personaggio da sottovalutare. Fu il primo a introdurre in modo chiaro il concetto di classe sociale, anticipando di molto Karl Marx (1818-1883), con la netta distinzione tra la nobiltà e la borghesia, ricostruendo di quest'ultima l'origine sociale attraverso il commercio e le varie professioni di cui si era gradualmente impadronita con il favore dei sovrani francesi. Ma – e questo è il punto che interessa – attribuì una base razziale alla classe, facendo derivare l'aristocrazia francese (quella autentica, pura, non inquinata da matrimoni con borghesi) dai franchi e la borghesia dai galli. A lui era naturalmente estraneo il concetto di nazione, cioè quell'idea di unità e compattezza del popolo francese su cui lavorava la monarchia per creare consenso ed erodere il potere della feudalità. E naturalmente era contrario all'assolutismo, al quale s'ispirava il potere monarchico. Le idee di Boulainvilliers sono sparse in una grande quantità di opere, allora vietate in Francia e pubblicate postume in Olanda. Tra queste si possono ricordare l'*Essai sur la noblesse de France* (Saggio sulla nobiltà di Francia) del 1732 e quello che viene considerato il suo capolavoro, l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec XIV lettres historiques sur les Parlements ou États-Généraux* (Storia dell'antico governo della Francia con XIV lettere storiche sui parlamenti o Stati Generali), pubblicato in tre tomi nel 1727. In quest'opera egli denuncia l'assolutismo monarchico, accusandolo di avere distrutto quel sistema feudale che assicurava maggiori libertà al popolo, e invoca il ristabilimento degli Stati Generali (o Parlamento) come organo di controllo nei confronti del potere reale (oggi diremmo: del governo).

Si sarebbe tentati di fare di questo autore un precursore del parlamentarismo liberale, ma non erano questi i suoi intenti. Per arrivarci, la Francia dovette aspettare circa un secolo. Torniamo al razzismo. De Boulainvilliers non usa il termine razza, parla sempre e solo di *individui*, ma sostiene il "diritto del più forte" a comandare (per il vantaggio stesso dei più deboli); non accenna in modo particolare alle caratteristiche biologiche di un gruppo, ma la tesi della discendenza dell'aristocrazia francese dai franchi apriva la strada a una ricostruzione della storia fondata sulla razza. Una strada che fu ripresa da de Gobineau.

De Gobineau era diplomatico (anche se non arrivò mai al grado di ambasciatore) e viaggiò in tutti i continenti, ma restò particolarmente

te affascinato dalla Persia, dalla Grecia e dalla Svezia, di cui studiò le vicende storiche e i caratteri dei popoli, estendendo poi ricerche ed esperienze al mondo musulmano e asiatico. Ovviamente le conoscenze archeologiche del suo tempo erano assai limitate rispetto a oggi, come pure la quantità di testi decifrati, perciò molte sue affermazioni “storiche” oggi non reggono alla critica. Ma non è questo che conta. La lettura del suo voluminoso lavoro<sup>166</sup> fu ideologica e gli vennero fatte dire cose che non aveva detto e neppure pensato.

Anzitutto esula dal suo pensiero qualsiasi applicazione pratica delle tesi sostenute sulla superiorità di questa o quella razza. Il suo approccio alla storia era pessimistico: tutte le razze si sono mescolate e questo porta a una decadenza universale. Nell'introduzione a un'edizione del *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* Hubert Juin scrive:

“Gobineau non ha mai difeso l'arianesimo, perché nel suo cupo libro gli antichi ariani (come lui diceva) sono scomparsi per sempre. Di più: a un certo punto (che Hitler non ha copiato) scrive che anche se gli ariani esistessero ancora, ebbene, non potrebbero fare niente e sparirebbero presto.”<sup>167</sup>

Esattamente il contrario della lettura del libro che fecero i nazisti, convinti di potere affermare la supremazia della razza ariana in un Reich che sarebbe durato mille anni. Certo, de Gobineau dà giudizi di valore sulle varie razze che descrive nella sua ricostruzione storica e non tratta particolarmente bene gli ebrei, ma non lo si può accusare di vero e proprio antisemitismo; anzi, proprio su questo punto dissentì con l'amico ed estimatore Wagner. De Gobineau era piuttosto un descrittore curioso delle diversità tra i popoli, in ciascuno dei quali, quando emergeva il meticcio, vedeva degradarsi le virtù originarie. È altrettanto vero, però, che in cima alle sue valutazioni c'erano gli ariani. Dal suo lavoro il nazismo riprese molti termini e concetti, forzandone l'interpretazione fino a farne uno strumento di propaganda culturale in chiave pseudoscientifica. Le sue teorie trovarono numerosi sostenitori anche in Italia e a Torino, dove era sepolto, nel 1932 il regime fascista fece apporre sulla sua tomba nel Cimitero Centrale una lapide con questa scritta: “Il tempo e gli eventi ne esaltano la figura di presago pensatore”.

<sup>166</sup> Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Pierre Belfond, Paris 1967, p. 880.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. XI.

Ciò contro cui de Gobineau combatteva, e in questo consisteva il suo vero impegno, era la democrazia, perché a suo giudizio dove regna la democrazia regna la massa turbolenta, cioè quella parte di popolazione che, a qualunque razza appartenga, costituisce dal punto civile e morale lo strato inferiore della società. Il suo ideale – e questo è il punto di congiunzione con Boulainvilliers – è quello di una società feudale, retta da una classe di nobili che espelle i bastardi e si regge sul valore delle armi. Immaginando una mitica età dell'oro popolata da uomini veri, immutabili nei loro costumi, riuniti in clan, de Gobineau credeva che ogni civiltà che accettava di evolversi e cambiare altro non diventava che una civiltà in declino. Tocqueville, che lo aveva conosciuto, apprezzato e aiutato a entrare nella carriera diplomatica, quando ebbe letto l'*Essai* capì subito che non era un testo razzista, ma un testo antidemocratico e gli manifestò, in una lettera, il suo dissenso, mettendolo in guardia su quali sarebbero state le conseguenze di una applicazione delle sue dottrine:

“Non vedete che dalla vostra dottrina vengono naturalmente tutti i mali che l'ineguaglianza nutre, l'orgoglio, la violenza, il disprezzo del simile, la tirannia e l'abiezione sotto tutte le forme?”<sup>168</sup>

Un'anticipazione del nazismo. Ironia della sorte, il castello di Chaméane, dove de Gobineau aveva vissuto negli ultimi anni e che la sua ultima compagna, Madame de La Tour, aveva trasformato in un museo dedicato a lui e alla sua opera, fu totalmente distrutto il 30 giugno 1944 da un gruppo di nazisti che ne avevano minato i sotterranei.

La sorte toccata al saggio di de Gobineau è comune a tutte le opere che sono lette in modo parziale e distorto. In Germania furono prese le parti favorevoli agli ariani e negative per gli ebrei, fu accettato il culto della forza militare, e si cercò anche di ridare vita a una classe superiore di nobili dal sangue puro.

Nel dibattito sulle razze e sulla loro gerarchia assunsero visibilità anche le civiltà e i popoli dell'antica Mesopotamia. Nella sua opera de Gobineau si occupa a lungo degli assiri, esprimendo tutta la sua ammirazione nei loro confronti. Di loro tuttavia, fino ai primi scavi nel 1842 e alla prima relazione pubblicata nel 1849 a opera del console francese Paul-Émile Botta, che scoprì la capitale assira Ninive, se ne

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

sapeva quanto ne diceva la Bibbia più qualche cenno negli autori classici: “In questo modo intorno alla metà del XIX secolo si ottennero per la prima volta testimonianze attendibili su quelle città a proposito delle quali in precedenza si era sentito dire solo in leggende e racconti”<sup>169</sup>. La decifrazione delle tavolette cuneiformi, portate in Europa per la prima volta dal veneziano Barbero nel XV secolo, procedette lentamente. Nel 1625 il romano Pietro Della Valle capì che andavano lette seguendo la direzione dei cunei; verso la fine del XVIII il danese Carsten Niebhur ne pubblicò una notevole quantità, stimolando l'interesse degli studiosi e finalmente nel 1802 il tedesco Georg Friedrich Grotefend (1775-1853) riuscì a decifrare le prime parole in persiano antico, aprendo poi la strada all'inglese Henry Rawlinson, che nel 1846 pubblicò la traduzione di 200 righe di vero e proprio cuneiforme e si assicurò così la qualifica di “padre dell'assiriologia”, come allora era chiamata la disciplina che studiava la storia dell'antico Vicino Oriente.

Quanto ai babilonesi, il nome di Babilonia non era mai stato perduto nella tradizione culturale, grazie alle menzioni fatte nella Bibbia e ai racconti di Erodoto (in molti punti inaffidabile) e di Berosso, astronomo ed astrologo babilonese vissuto tra il IV e il III secolo a.C.:

“Tutte queste informazioni, però, sembrano quasi trascurabili se confrontate con la ricchezza di nuove conoscenze che poterono essere direttamente ricavate dalle stesse fonti babilonesi, resesi disponibili dalla seconda metà dell'Ottocento, quando gli europei cominciarono le ricerche archeologiche nella Mesopotamia meridionale, che allora apparteneva all'impero ottomano.”<sup>170</sup>

A portare l'attenzione sulla civiltà babilonese furono all'inizio gli scavi del francese Paul-Émile Botta, mentre la decifrazione delle prime parole fu compiuta dall'irlandese Edward Hincks (1792-1866) nel 1850. Quanto ai sumeri, furono gli scavi francesi iniziati nel 1877 a Tello, l'antica Girsu, a fare riscoprire quella civiltà, fino ad allora completamente sconosciuta.

Tutte queste scoperte stimolarono anche gli studiosi tedeschi, ma solo verso la fine del XIX secolo, anche per preciso impulso politico sponsorizzato dallo stesso imperatore. Nel 1912 la Società Tedesca per l'Oriente cominciò a scavare a Uruk, arrivando presto agli strati

del III millennio a.C. Questi risultati rafforzarono in Germania l'interesse per l'antico Oriente e la decifrazione dei testi sul diluvio avviò un dibattito, sostenuto principalmente dall'assirologo Friedrich Delitzsch, “sulla priorità dei motivi babilonesi rispetto ai corrispondenti contenuti biblici, e che fu presto condotto con toni chiaramente antisemiti”<sup>171</sup>.

La questione era sorta a Londra il 3 dicembre 1872, durante un'assemblea della Società Archeologica Biblica, allorché fu data comunicazione che fra le migliaia di tavolette d'argilla riportate alla luce dagli archeologi in Mesopotamia era stata identificata una versione caldea del “Diluvio universale”. Lo scopritore era il giovane George Smith (1840-1876), un ex incisore della zecca di Stato inglese, che, mentre ricercava e ordinava i testi assiri di contenuto mitologico, si era accorto di avere identificato un racconto molto simile a quello narrato nella Bibbia. La relazione di Smith suscitò subito molto clamore e il quotidiano “Daily Telegraph” gli finanziò una campagna di scavi che portò alla luce altro materiale che Smith pubblicò insieme a Rawlinson nel 1875 con il titolo *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. L'anno dopo Smith morì ad Aleppo, in Siria, e Rawlinson nell'introduzione al suo lavoro *Chaldean account of Genesis* (1876) riconobbe i meriti dell'ex incisore.

Ma il grande clamore venne da Delitzsch. Il 13 gennaio 1902, nel corso di un convegno della Società Orientale Tedesca, questi tenne una conferenza – alla presenza anche del Kaiser Guglielmo II – intitolata *Babel und Bibel* (Babilonia e la Bibbia), in cui dimostrò che, contrariamente a quanto fino ad allora si era ritenuto, la Bibbia non era il più antico libro del mondo, ma era stata preceduta da altre opere letterarie. Dai tempi di Charles Darwin (1809-1882) e dalla pubblicazione del suo libro sull'evoluzione nel 1859, *L'origine delle specie per mezzo della selezione naturale*, era la seconda volta che il racconto della Genesi sulla creazione del mondo, incluso l'evento del Diluvio, era messo sotto accusa dalla scienza. Poiché il racconto biblico non ha pretese scientifiche ma di narrazione teologica, l'impresa era abbastanza facile, ma in omaggio a un già diffuso antisemitismo l'obiettivo di Delitzsch era un altro: screditare il messaggio religioso biblico e il popolo che lo aveva veicolato, cioè quello ebraico.

Lo stesso Delitzsch aveva ammesso le finalità ultime di questa ricerca “scientifica”. Nella celebre conferenza aveva detto:

<sup>169</sup> Eva Cancik-Kirschbaum, *Gli assiri*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 24.

<sup>170</sup> Michael Jursa, *I babilonesi*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 12-13.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 14.

“Perché tutte queste fatiche in una terra lontana, inospitale e pericolosa? Perché questo costoso rovistare tra i detriti di migliaia di anni fino alla falda freatica, dove non c'è né oro né argento? Perché questa lotta tra le nazioni per assicurarsi con sempre maggiore vigore gli scavi su queste desolate colline? E donde proviene questo gratuito interesse, sempre crescente, che di qua e di là dell'Oceano viene dedicato agli scavi nell'Assiria-Babilonia? A queste domande c'è una risposta, che benché non esauriente, tuttavia spiega per buona parte il motivo e lo scopo: la Bibbia.”

Le correnti culturali, come ho già detto, sono simili a fiumi carsici. In Francia, nel 1894 scoppiò l'affare Dreyfus, in cui è possibile rintracciare l'influenza delle idee di Boulainvilliers. Di religione ebraica, Alfred Dreyfus era un ufficiale dell'esercito francese ingiustamente accusato di tradimento; benché protestasse la propria innocenza, fu dichiarato colpevole, degradato e condannato ai lavori forzati. Due anni dopo il colonnello Piquart, magistrato militare, dimostrò l'innocenza di Dreyfus e individuò il vero colpevole, ma fu rimosso dall'incarico. Infatti, le accuse che portarono alla condanna dell'ufficiale ebreo si erano basate sulla documentazione (che risultò poi contraffatta) fornita dal maggiore Ferdinand Walsin-Esterházy, nobile francese di antichissima origine, ma oberato dai debiti di gioco. Quando nel 1898 questi fu allontanato dall'esercito, affermò di avere contraffatto i documenti “per ordini superiori” e lo stato maggiore – ultimo baluardo della vecchia aristocrazia francese – riuscì, in una prima revisione del processo, a ottenere una nuova condanna di Dreyfus a dieci anni, riconosciuto colpevole di un bizzarro reato di “tradimento con attenuanti”, mentre la Francia si spaccava tra antisemiti comunque colpevolisti, e i difensori di Dreyfus, con in prima linea il grande scrittore Emile Zola. Nel 1899 Dreyfus ottenne la grazia dal presidente della repubblica, ma solo nel 1906 fu completamente riabilitato. Il caso ebbe enorme risonanza nel mondo e assurse a emblema delle discriminazioni antiebraiche.

Questa vicenda consente di capire e inquadrare meglio lo stesso lavoro di de Gobineau nell'ambito della cultura francese della seconda metà dell'800 e la stessa rinascita dell'antisemitismo sia in Francia, sia in Germania. Nel mezzo secolo trascorso dalla rivoluzione e dalle imprese napoleoniche, il rapporto tra la Francia e il resto d'Europa stava cambiando: l'egemonia era passata all'Inghilterra, e in Germania si faceva sempre più forte la spinta verso l'unificazione politica e l'ambizione a riconquistare un ruolo politico di primo pia-

no. Mentre in Germania l'aristocrazia, di sangue e culturale, cercava negli antichi germani una base per giustificare il proprio diritto all'eccellenza e con la sua orgogliosa rivendicazione della conservata purezza apriva un orizzonte di riscatto e di gloria, in Francia la ferita aperta dalla rivoluzione borghese nella plurisecolare storia feudale e monarchica non si era rimarginata, e l'aristocrazia di sangue cercava nella sua originaria base germanica (la dinastia dei franchi) una ragione per opporsi all'imborghesimento e alla democratizzazione: anche per la nobiltà francese solo un'orgogliosa rivendicazione delle proprie origini etniche avrebbe potuto evitare il declino.

Erano quindi queste le motivazioni ideologiche, culturali e anche sociali che spinsero de Gobineau a sostenere la centralità della razza come fattore discriminante della storia, e non certo il poco materiale archeologico e letterario che aveva a disposizione. Questo traspare dalla sua prefazione alla seconda edizione del *Saggio*, in cui affermò che, nonostante i progressi relativi a molti dettagli, “nessuna delle verità che ho enunciato sono state distrutte”<sup>172</sup>. Anzi, egli rovesciò la situazione a proprio favore, dicendo che la massa di dati che si accumulava rendeva più chiara l'esigenza di scoprire e dichiarare esplicitamente il ruolo di quella “forza di cui non si era ancora mai scoperta la natura” alla base delle fortune o dei disastri di una nazione, mentre, a sua evidenza, “tutto proclamava l'importanza della razza” per cui “era necessario decidersi a entrare nella questione qual essa è”<sup>173</sup>.

Nettamente filogermanico e ideologicamente razzista fu l'inglese Houston Chamberlain (1855-1927), che fu amico personale dell'imperatore Guglielmo II (1859-1941) e s'imparentò con Richard Wagner, sposandone la figlia Eva. Inviato in Germania all'età di 14 anni, restò affascinato dalla cultura tedesca. Nel 1899 pubblicò i *Fondamenti del XIX secolo*, in cui teorizzò la superiorità dei popoli germanici, derivanti dagli indoeuropei o ariani e destinati a dominare in Europa e Asia.

La sua opera fu apprezzata da Guglielmo II, che lo invitò a corte. Durante la prima guerra mondiale scrisse articoli contro la patria britannica e prese la cittadinanza tedesca. I suoi scritti ispirarono le idee di Adolf Hitler e dell'ideologo ufficiale del nazismo, Alfred Rosenberg (1893-1946).

<sup>172</sup> Arthur de Gobineau, *op. cit.*, p. 31.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 32.

Rosenberg stabilì una gerarchia tra le razze: al livello inferiore, africani ed ebrei, al vertice gli ariani (tedeschi, scandinavi e altre popolazioni nordiche).

Per lui, gli ariani erano stati fondatori di tutte le grandi civiltà del passato, da quella persiana a quella dorica e a quella romana, che culminavano in quella tedesca. Si accanì in particolare contro il cristianesimo, poiché riteneva che il sentimento di carità verso il prossimo che lo permea svisesse l'uomo. Nel suo libro *Mito del XX secolo*, venduto in milioni di copie, tra l'altro propugnò la creazione di una Chiesa germanica, il cui contenuto sarebbe stato offerto dai miti pagani, e accusò la Chiesa cattolica di essere profondamente anti-germanica, cioè antinazista.

Sono state cercate molte spiegazioni, con risultati controversi, per il successo delle idee razziste in Germania. Le cause prossime e dirette dell'ascesa di Hitler al potere nel 1933 sembrano invece più chiare: lo sconforto seguito alla resa nella prima guerra mondiale, quando le armate tedesche non erano state battute al fronte, esigeva una spiegazione interna, la ricerca di un responsabile del tradimento. Eppure non fu questa la causa, perché la Germania, la nuova Germania democratica della Repubblica di Weimar, aveva cominciato a riprendersi dal punto di vista economico a metà degli anni '20. Con la crisi economica del 1929, che, partita dagli Stati Uniti, investì l'Europa e nella sola Germania provocò 6 milioni di disoccupati, tornarono ad agitarsi tutti i fantasmi e il messaggio hitleriano del tradimento perpetrato dagli ebrei che, per perseguire i loro interessi economici legati al capitalismo internazionale e senza volto, avevano "pugnalato alle spalle" la nazione tedesca, la nazione ariana, la nazione pura e superiore, conquistò tutti gli strati della popolazione, dagli aristocratici arroccati su ideali feudali e imperiali ai militari, dai piccoli borghesi che avevano orecchiato la cultura razzista, ai proletari ai quali Hitler prometteva lavoro.

Paradossalmente Hitler arrivò al potere democraticamente, vincendo le elezioni, e poi avviò una politica di riarmo fondata sulla convinzione che le potenze "democratiche", corrotte e meticciate, erano troppo deboli per reagire e mirata dapprima a unificare in un solo Reich tutte le popolazioni germaniche (i trattati di pace avevano tolto alla Germania alcuni territori abitati in prevalenza da tedeschi) e successivamente a imporre il suo dominio sulle terre dei popoli inferiori, anzitutto quelle degli slavi. È ancora oggetto di dibattito perché Hitler si decise alla cosiddetta "soluzione finale" nei confronti

degli ebrei, non solo quelli viventi in Germania<sup>174</sup>, ma soprattutto quelli che vivevano nei territori occupati, Polonia e Russia anzitutto. Questa decisione venne presa ufficialmente, ma in segreto, nel corso della conferenza di Wannsee del 20 gennaio 1942, che autorizzò la costruzione dei campi di sterminio: era lo sbocco di una politica di persecuzione antiebraica che il regime nazista aveva messo in atto fin dalla sua ascesa al potere, in particolare con le leggi di Norimberga del settembre 1935.

In base a queste leggi persone con quattro nonni tedeschi furono considerate di "sangue tedesco", mentre era considerato ebreo chi aveva tre o quattro nonni ebrei. Le persone con uno o due nonni ebrei erano considerate di "sangue misto". La prima legge di Norimberga negava agli ebrei la cittadinanza germanica e tutti i diritti garantiti ai cittadini. La seconda legge, la legge per la protezione del sangue e dell'onore tedesco, proibiva i matrimoni e le convivenze tra "ebrei" (per la prima volta venne utilizzato esplicitamente il termine invece che il precedente "non-ariani") e "tedeschi". La legge proibiva inoltre il lavoro di ragazze "tedesche" al disotto dei 45 anni di età in famiglie "ebree". L'ultima impresa gestita da ebrei venne chiusa il 6 luglio 1939. Per Hitler si trattava di dare esecuzione a quanto aveva annunciato nel suo libro *Mein Kampf* (La mia battaglia) del 1925; per coloro che gli stavano intorno si trattava di mettere in pratica le teorie sulla superiorità razziale tedesca, ma soprattutto era un efficace mezzo di propaganda per tenere unita la popolazione intorno al regime.

## 2. Superare i luoghi comuni: i meriti dell'archeologia

La ricostruzione delle teorie razziste è un buon esempio del modo in cui gli studiosi sono sensibili nei confronti del potere politico e spesso dei propri pregiudizi, così che i fatti sono interpretati e orientati a sostegno di una tesi, se non addirittura scelti o scartati con cura. Bisogna tuttavia aggiungere che talvolta i fatti veri e accertati a disposizione sono pochi, e su quei pochi si costruiscono teorie troppo rigide, che vanno bene per i politici, che devono semplificare il messaggio e devono suscitare più l'emotività che la razionalità delle masse, ma sono scientificamente inattendibili. Successiva-

<sup>174</sup> Secondo il censimento del 1923, erano in Germania 620.000 (Fonte: *Enciclopedia Italiana Treccani*) pari allo 0,9% della popolazione di 64 milioni di abitanti.

mente in queste teorie si sedimentano quelle idee comuni che radicano i pregiudizi, come è accaduto per l'immagine della Grecia e in genere del mondo classico negli ultimi due secoli, che tra le molte cose utili e interessanti, ha prodotto luoghi comuni errati e dalle conseguenze tragiche. Una visione corretta del mondo classico, dei suoi profondi legami con le precedenti civiltà orientali e dell'apporto di tutto ciò nella formazione del patrimonio della civiltà occidentale, ancora stenta ad affermarsi.

In un recente volume (1999), lo specialista tedesco di storia dell'antica Persia, Josef Wiesehöfer, scrive:

“Se nel nostro paese si chiedesse alle persone interessate alla storia quali sono le primissime nozioni che si presentano alla loro mente a proposito degli antichi persiani, senza dubbio sentiremmo subito risuonare parole come ‘guerre persiane’, ‘Salamina’, ‘Maratona’, ‘Isso’ o ‘dispotismo orientale’. Tutti questi concetti discendono da una rappresentazione che vede nei persiani principalmente gli avversari militari e gli antagonisti politici dei greci e da quella parte della documentazione antica che ha finito per determinare la tradizione sulla Persia”<sup>175</sup>.

Questa è ancora la convinzione comunemente diffusa, sebbene le scoperte che si sono accumulate dalla prima esplorazione di Persepoli da parte del danese Carsten Niebuhr nel 1756 consentano di tracciare un quadro diverso, che dimostra le caratteristiche, molto interessanti per la nostra epoca, del primo impero universale, fondato su multiculturalità e pluralità etnica e religiosa, all'insegna di una larga tolleranza da parte del potere centrale che, dovendo amministrare un vasto regno (che si estendeva ben oltre i confini dell'attuale Iran), fece ampio ricorso al decentramento e a quelle che potremmo definire autonomie locali, purché venisse rispettato il principio della lealtà dei sudditi e fosse riconosciuta la superiorità dei governanti a ogni livello.

Soprattutto, l'antico regno persiano svolse una “funzione di intermediario economico e culturale... sia nel conservare, adattare e tramettere le tradizioni precedenti delle grandi culture di quella zona, sia nel divenire modello politico per le dinastie ellenistiche e i successivi regni iranici”<sup>176</sup> con influenze dirette e indirette, oltre che reciproche, sulla Grecia e su Roma. Scrive Wiesehöfer:

<sup>175</sup> Josef Wiesehöfer, *La Persia antica*, Il Mulino, Bologna 2003.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 14.

“Il cuore del regno dei persiani era il Fars, una regione nell'Iran sud occidentale dalla quale essi prendevano nome (in antico persiano *Pârsa*, in greco *Persis*) e alla quale si sentivano particolarmente legati. I persiani, così come i medi, loro affini dal punto di vista linguistico, non erano tuttavia gli abitanti originari dell'Iran occidentale, ma immigrati, di cui non sono chiari, in mancanza di testimonianze in proposito, né l'originario stile di vita (cultura pascolare?), le fasi e le vie delle loro migrazioni, né la genesi della loro etnia. Solo nel VII secolo a.C. il velo che avvolge la prima storia dei persiani inizia un poco a dissolversi: al più tardi in questo secolo, proprio mentre l'esistenza stessa dell'Elam era minacciata dagli assiri, nella Perside – che con il suo insediamento più importante, Anšan, era stata per lungo tempo possesso elamico – iniziarono a costituirsi una o più strutture politiche indipendenti, rette da re persiani. Il fatto che Ciro il Grande ancora negli anni 550-540 a.C. definisse se stesso e i suoi predecessori come ‘re di Anšan’ è prova dell'importanza che i persiani attribuivano alle tradizioni elamiche”<sup>177</sup>.

Già con il re Ciro<sup>178</sup>, elogiato dallo storico greco Erodoto (484-425 a.C.) come vincitore generoso, si delineano i caratteri della filosofia politica, cioè la concezione del potere della dinastia degli Achemenidi che influenzò anche le successive dinastie. Ciro non aveva dimenticato l'originaria struttura in tribù dei persiani e, dopo la loro unificazione sotto il suo scettro, trasformò i capi clan in un corpo nobile, senza il cui consenso il potere dello stesso re sarebbe stato in pericolo. Altro potere riconosciuto fu quello dei sacerdoti. Inoltre fu importante la politica di alleanza con i capi clan e i sacerdoti dei paesi conquistati, ai quali venivano lasciati proprietà, leggi e costumi, anche se affiancati da funzionari di nomina regia (i satrapi). Ciò che era chiaro ai re di un impero multinazionale e multietnico, dove alcune regioni conquistate, come Babilonia, avevano un glorioso passato alle spalle, era la non convenienza a tentare d'instaurare un po-

<sup>177</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

<sup>178</sup> Ciro II di Persia (590-529 a.C.), passato alla storia come Ciro il Grande, succedette al padre Cambise I, liberò i persiani dal dominio dei medi e fondò la dinastia degli Achemenidi. Unificò sotto il suo scettro varie tribù iraniche e nel 539 a.C. conquistò Babilonia soprattutto grazie alle manovre politiche, accattivandosi il favore del popolo e dei sacerdoti. Infatti, il sovrano babilonese Nabonedo aveva sostituito al culto di Marduk quello del dio lunare Sin, scontentando il popolo e la potente classe sacerdotale. Allora Ciro si proclamò “figlio di Marduk” e a furore di popolo fu proclamato salvatore. Tra le sue decisioni si ricorda quella che consentì agli ebrei che erano stati deportati a Babilonia di fare ritorno in patria. Estese il suo controllo sull'area costiera della Fenicia e della Palestina nonché del retroterra siriano.

L'impero persiano da Ciro a Dario



tere uniforme e centralizzato: molto meglio, cioè più efficace e meno costoso, era ottenere l'appoggio delle élite locali, alle quali si garantiva la conservazione dei privilegi e la cooptazione alla gestione del potere a due condizioni: fedeltà al "Gran Re" e regolare pagamento dei tributi. Le ribellioni non furono in realtà molte, e questo depone a favore di una scelta lungimirante.

Si trattò di un compromesso tra una teoria abbastanza rigida e una pratica accondiscendente. In base alla teoria, cioè all'ideologia della legittimità, il re persiano si definiva "colui che è distinto dalla regalità"<sup>179</sup> e si poneva al vertice di una monarchia assoluta: il termine "re dei re" lo poneva in relazione di legittima discendenza nei confronti dei re che avevano regnato nei paesi sottomessi. Ma c'è dell'altro: dalle iscrizioni si ricava che "il regno è radicato in Persia o, più precisamente, nel Fars, ed è legato alla provenienza da una 'famiglia', quella degli Achemenidi. Non solo il re stesso è 'persiano, figlio di un persiano, ario [iranico], di ascendenza ariana' e anche 're in Pârša', ma si sente anche responsabile in modo particolare per la prosperità della Perside"<sup>180</sup>. La sottolineatura familiare è una conseguenza dell'origine clanica del potere persiano: lo stesso che si produrrà in Europa nel Medioevo quando una famiglia nobile emerge tra le altre, che pure vantano analoga nobiltà, e fonda una dinastia. È questo il caso di Clodoveo, considerato il fondatore della prima dinastia dei franchi, quella merovingia dal nome del più o meno mitico capostipite, Meroveo, a cui accenna Gregorio vescovo di Tours (538-594) nella sua *Historia Francorum* (Storia dei franchi) in dieci libri. Meroveo avrebbe combattuto a fianco dei romani, agli ordini di Ezio, nella battaglia dei Campi Catalunici contro gli unni di Attila nel 451, poi s'installò nella Francia settentrionale. Spettò tuttavia a Clodoveo riunire varie tribù franche (i franchi erano una popolazione germanica): salito al trono nel 481, iniziò una serie di guerre di conquista contro altri popoli germanici e soprattutto contro i visigoti, occupando la valle della Senna e ponendo la capitale a Lutetia (Parigi). Decisiva fu la sua conversione al cristianesimo dell'ortodossia romana, maturata durante la guerra contro i visigoti, che erano anch'essi cristiani ma professavano l'eresia ariana come la maggior parte degli altri popoli germanici. Clodoveo invece riconobbe, e fu il primo re a farlo, il primato del "vescovo di Roma" (il papa), meri-

tando così ai franchi il titolo di "figli primogeniti della Chiesa romana". Con questa conversione perseguì anche l'obiettivo di differenziare il suo popolo e il suo regno dagli altri popoli e regni germanici, oltre che quello di ottenere una legittimazione religiosa alla sua corona.

La dinastia merovingia si esaurì nella serie dei cosiddetti "re fannulloni", ma soprattutto perché a fianco del re si affermò il cosiddetto "maggiordomo di palazzo", che aveva il controllo delle truppe e poteva tessere legami tra tutti gli ex capi tribù, ora membri della nobiltà. Dalla successione di questi maggiordomi emerse la dinastia carolingia, fondata da Pipino III il Breve (714-768, re dei franchi dal 751). Anch'egli maggiordomo di palazzo, era figlio del maggiordomo di palazzo, ma re di fatto, Carlo Martello (685-741), che dette il nome alla dinastia ed è ricordato per avere affrontato nel 732 (o 733) gli arabi a Poitiers, a cui viene ascritto il merito di aver bloccato l'espansione araba nell'Europa sudoccidentale. In realtà lo scontro non fu decisivo e gli arabi continuarono ad avanzare fino in Borgogna; ma il coraggio per affrontarli e batterli era stato trovato. Carlo Martello alla sua morte divise il regno in due parti tra Pipino e il fratello Carlomanno, ai quali andò il potere effettivo, anche se formalmente erano solo maggiordomi di palazzo. Pipino, deciso a detronizzare il legittimo re merovingio Childerico III, spinse Carlomanno a ritirarsi in convento e sollecitò al papa Zaccaria l'incoronazione e quindi la consacrazione come unico re dei franchi. Il papa acconsentì di buon grado, poiché era alla ricerca di un alleato per proteggere la Chiesa dalla minacciosa espansione dei longobardi. La cerimonia religiosa dell'incoronazione fu però preceduta da una cerimonia laica, la "rasatura" dell'ultimo re Childerico, i cui lunghi capelli erano il simbolo della dinastia merovingia e pertanto dei diritti reali: tagliandoli, lo si privava di tutti i suoi diritti reali. Perciò Pipino divenne re dei franchi prima secondo le tradizioni del suo popolo, poi grazie alla sacra unzione.

Allo stesso modo avevano proceduto gli Achemenidi poiché l'affermazione di fedeltà agli dei del paese conquistato era, nonostante le apparenze religiose, un atto politico di alleanza con i gruppi dirigenti di quel paese. E un'altra analogia si scopre tra il personale del palazzo dei Merovingi e l'insieme dei cortigiani, funzionari e ufficiali che circondavano sempre il re persiano, partecipavano ai suoi banchetti, alle battute di caccia, chiedevano e ottenevano favori. Inoltre, come i re medioevali, il sovrano achemenide non veniva venerato co-

<sup>179</sup> Josef Wiesehöfer, *op. cit.*, p. 46.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 47.

me un dio, né gli veniva attribuita una discendenza divina; il che non escludeva un suo rapporto particolare con gli dei, che lo avevano scelto e insediato sul trono e quindi lo avevano legittimato. Poiché il dio desidera che il re abbia successo e che possa agire per il bene dei sudditi, questi sono tenuti alla lealtà politica e militare e all'obbedienza, servendo nell'esercito e pagando le tasse<sup>181</sup>.

Rispetto all'aristocrazia non si può parlare del re come di un *primus inter pares*, poiché egli unisce formalmente nelle sue mani tutta l'autorità e il potere in pace e in guerra, ma questo non significa che possa fare tutto quello che vuole.

Il dominio che gli dei gli hanno conferito comprende anche la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, e pertanto di essere imparziale nei giudizi, di ricompensare e punire senza mai ricorrere all'arbitrio, per cui è sempre in grado di affrontare i pericoli che minacciano il regno. Di fatto, il re considerava *drauga* (menzogna) tutto ciò che si opponeva alla sua volontà, che egli presentava come volontà divina. Questo concetto di *drauga* richiama alla mente la colpa più grande che un cavaliere medioevale potesse compiere nei riguardi del suo re: la colpa di "fellonia", un misto di tradimento e codardia assolutamente imperdonabile, un'onta che accompagnava per tutta la vita.

Il sovrano achemenide, come più tardi in Europa i re medioevali e gli imperatori del Sacro Romano Impero, aveva alcune proprietà personali, veri e propri feudi, analoghi a quelli degli aristocratici. Anche le mogli dei re avevano proprietà personali e un ruolo importante nella vita di corte e, più in generale, politica:

“Tutte le donne menzionate della casa reale di Persepoli vi appaiono decisamente attive, intraprendenti e felici nelle loro decisioni: prendono parte alle feste e ai banchetti reali o organizzano esse stesse dei festeggiamenti, viaggiano per il paese e danno disposizioni, controllano i propri possedimenti e i propri operai”<sup>182</sup>.

La designazione del successore al trono era probabilmente un atto pubblico, con il quale veniva concesso al futuro re di portare la "tiara diritta" e di bere l'acqua reale. L'educazione dei principi e dei giovani aristocratici era affidata ai "magi", come erano chiamati gli "uomini più saggi", che erano i depositari delle tradizioni trasmesse

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 52.

oralmente, interpretavano i sogni, custodivano i sepolcri reali. Tra la morte di un re e l'assunzione al trono del successore trascorrevano un periodo durante il quale non solo erano eseguiti alcuni riti, ma probabilmente venivano concordate le linee del nuovo regno con i nobili più autorevoli. Scrive infatti Wiesehöfer: "I re achemenidi dovevano prendere sul serio il potere e l'influenza delle famiglie aristocratiche e di singole personalità originarie della Perside"<sup>183</sup>. L'incoronazione avveniva a Pasargade, l'antica residenza di Ciro, secondo un preciso e complesso cerimoniale che comprendeva anche la consacrazione del re nel tempio di Anahita, dedicato al dio Ahuramazda. Risulta chiara l'influenza degli Achemenidi sull'organizzazione del potere e le sue manifestazioni nelle pratiche che poi saranno seguite dai regni ellenistici, dagli stessi imperatori romani sia d'Occidente sia soprattutto d'Oriente, e più tardi ancora nelle corti europee durante l'assolutismo.

### 3. Ineliminabile trascendenza

Ho detto all'inizio che la civiltà occidentale, oltre al territorio e alla scrittura, ha una terza gamba: la *trascendenza*. Tutta la civiltà occidentale, da 6000 anni, vive con intensità drammatica questa dimensione della trascendenza, che si può riassumere nella convinzione, espressa nella grande varietà di forme assunte dalla religiosità, dell'esistenza di un rapporto tra la vita umana e una (o più) entità cui si dà il nome di divinità. Non vorrei usare una parola troppo forte, ma mi sembra che la civiltà occidentale sia "ossessionata" dall'idea di divinità, e lo è anche quando ne nega con passione l'esistenza. La rivista americana "Time", nel numero dell'8 aprile 1966, uscì con una copertina che fece scalpore poiché vi spiccava la domanda: "Is God Dead? ("Dio è morto?"). E non esitava a scrivere: "Dobbiamo ammettere che la morte di Dio è un evento storico: Dio è morto nel nostro tempo, nella nostra storia, nella nostra esistenza". Senza punto interrogativo, ma con l'esclamativo, alla fine del secolo XIX ci aveva pensato il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche (1844-1900) a proclamare che "Dio è morto!". Se a metà degli anni '60 del secolo scorso, quindi pressappoco cinquant'anni fa, nella più diffusa delle riviste americane e a un pubblico sostanzialmente religioso fu presentata una tale provocazione, è

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 54.

in quella stessa epoca che i due pilastri della civiltà occidentale a cui ho accennato hanno cominciato a vacillare. Due terribili guerre mondiali (più della prima la seconda con i suoi bombardamenti a tappeto, l'uso delle bombe atomiche, gli stermini di massa, primo tra tutti quello degli ebrei) avevano dimostrato quale potenza distruttiva si fosse concentrata nelle mani degli Stati – e poco importa che fossero democratici o no, poiché non esistono bombe democratiche – e facevano prevedere che nuove e più micidiali armi avrebbero prodotto danni ancora maggiori, forse irreversibili, per tutta l'umanità. In queste condizioni, l'idea stessa di guerra non aveva più senso. Ma come organizzare la pace, come impedire agli Stati di scivolare in un nuovo conflitto?

Riprendiamo Nietzsche; nella *Gaia scienza* il filosofo tedesco formulò la celebre espressione in questi termini:

“Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino a oggi si è dissanguato sotto i nostri coltelli – chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo lavarci? Quali riti espiatori, quali sacre rappresentazioni dovremo inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dei, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”<sup>184</sup>

Nella sua allucinata e profetica visione, Nietzsche aveva ben chiaro che cosa significasse abolire la trascendenza, cioè fare a meno della divinità, per una civiltà cresciuta nella convinzione della presenza della divinità nella storia. E giustamente diceva che comincerà una nuova storia, in cui l'uomo dovrà deificare se stesso. Nietzsche non intendeva dire che Dio è morto fisicamente, ma solo che l'idea di Dio non era più in grado di fungere come fonte della morale o come fine a cui tendono l'uomo e la storia. Come è noto, il filosofo tedesco si riferiva al dio dell'ebraismo e del cristianesimo. Più in generale, la morte di Dio significa rinunciare alla fede in qualche forma di ordine cosmico, provvidenziale, e questo inevitabilmente conduce a considerare relativi tutti i valori, negandoli a uno a uno

<sup>184</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II, Adelphi Edizioni, Milano 1991, p. 151 (Sezione 125).

a seconda delle circostanze. Conduce, cioè, al nichilismo, alla cui logica Nietzsche cercò di sfuggire con un atto di fede, o di utopia: credendo che, finalmente liberato dall'idea di Dio, l'uomo potesse a sua volta liberare tutte le proprie potenzialità, ma a una condizione: che questa liberazione – idealizzata nella volontà di potenza del superuomo – si realizzasse in questo mondo e solo in questo mondo, a condizione di negare la trascendenza, l'idea cardine della civiltà occidentale.

Nietzsche ha espresso nella forma più estrema il destino della civiltà senza Dio, ma proprio in quegli stessi anni Fëdor Dostoevskij (1821-1881), nel romanzo *I fratelli Karamazov*, faceva chiedere ai suoi personaggi:

“Che farà l'uomo senza Dio? Allora tutto è permesso, si può fare qualsiasi cosa?[...] Se Dio non esiste, l'uomo è il re della terra, della creazione. Magnifico! Però, come farà a essere virtuoso senza Dio? Ecco il problema!”

Il dialogo tra i protagonisti di queste pagine drammatiche è di una attualità sorprendente. Prosegue: “Perché l'uomo, allora, chi amerà? A chi sarà grato, a chi innalzerà il suo inno?”. Risponde l'uno: “Preoccupati piuttosto di estendere a tutti i diritti civili, o per lo meno di non fare aumentare il prezzo della carne; con ciò dimostrerai agli uomini il tuo amore in modo più semplice e più vicino a loro che con tutte le tue filosofie”. Risponde l'altro: “Ma, senza Dio, tu stesso aumenterai il prezzo della carne, se ti capiterà sotto mano, e ammucchierai quattrini”<sup>185</sup>. Ecco a che cosa porta il diritto soggettivo, il diritto fondato sui diritti naturali dell'uomo, avulso dalla società, anzi in lotta contro la società, capace di rivendicare come diritti le sue stesse perversioni. Mi chiedo: quando vedremo dei ristoranti con il cartello “Qui si serve carne umana”, e relativa pubblicità su Internet? All'affermazione perentoria di Nietzsche, alla domanda drammatica di Dostoevskij, poco più di mezzo secolo dopo è stata tentata una risposta, sostituendo le tre gambe della tavola su cui si è costruita la civiltà occidentale: niente più trascendenza (e proprio come Nietzsche aveva previsto: “Oggi contro il cristianesimo decide il nostro gusto, non più le nostre ragioni”)<sup>186</sup>, territorio e scrittura dematerializzati.

<sup>185</sup> Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, IV, XI, 4, Sansoni, Firenze 1958, p. 818 e ss.

<sup>186</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., p. 155 (Sezione 132).

#### 4. La nuova scrittura: il computer

Già, la scrittura, il punto di partenza della civiltà occidentale grazie ai sumeri. Oggi dire scrittura è sempre più dire informatica, è dire computer. Ha scritto Alain Supiot, membro dell'Institut Universitaire de France:

“Gli uomini hanno inventato sia la bomba atomica sia il computer, e il progetto di una società aperta alla comunicazione e agli scambi è stato concepito proprio in risposta agli orrori generati dalle derive scientiste che avevano portato a discriminare gli uomini in base a una presunta identità di razza, di classe o di geni. All'origine dello sviluppo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione vi è l'idea che l'Uomo debba essere definito non già da un'identità interiore, ma dall'insieme dei legami che egli intesse con il suo ambiente circostante<sup>187</sup>. Quest'idea ha portato all'invenzione del computer, derivata non già da una progressiva padronanza dei materiali – dell'hardware –, ma dall'estensione alla macchina della struttura logica, e dunque universale, del cervello umano, che si riteneva funzionasse globalmente in modo binario... Secondo questa prospettiva, 'fare società' non significa più 'istituire' gli uomini, vale a dire attribuire a ciascuno una posizione stabile e definita che lo renda in grado di agire e di legarsi agli altri. Assegnare a ciascun individuo una posizione specifica all'interno di un tutto sociale presuppone infatti l'idea di un *deus ex machina* (Dio, il Cielo, lo Stato, la Repubblica, la Classe operaia...) cui riferire la vita di ciascuno. Ma in una visione puramente fisica del mondo non vi è spazio per una figura trascendente di questo genere, in grado di superare il qui e l'ora dell'esperienza individuale. Le istituzioni devono quindi lasciare il posto a sistemi di comunicazione elastici, che diano modo agli uomini di interagire con i propri simili adattando reciprocamente i propri comportamenti all'interno di una struttura reticolare che si regola da sola. Il problema è diventato quindi quello di collegare, e non più di istituire, di regolare, e non più di regolamentare: così facendo, si spera di costruire un mondo in cui l'uomo e la società risultino trasparenti a se stessi, affrancati dalle ultime stigmate della metafisica.”<sup>188</sup>

Dall'idea di Dio, dalla trascendenza. Il “grande progetto”, dunque, sarebbe di eliminare la guerra, ma per raggiungerlo è necessario an-

<sup>187</sup> Da notare che l'antico termine “società” è sostituito dal più asettico termine “ambiente”.

<sup>188</sup> Alain Supiot, *Homo juridicus*, Mondadori, Milano 2006, pp. 144-145.

che eliminare Dio? Andiamo avanti. Supiot osserva che l'informatica uniforme, cancella la suddivisione gerarchica introdotta dalla stampa (libri, riviste, giornali, libelli, manifesti, lettere ecc.), distrugge il modello piramidale a compartimenti stagni, ancora valido fino alla fine degli anni '70, perché alla metà degli anni '90 si è imposto il web, la rete di comunicazione in grado di collegare a livello mondiale computer di qualsiasi dimensione. Le conseguenze sono già visibili nel mondo del lavoro:

“Con la frammentazione del polo padronale (diritto del lavoro interinale, dell'unità economica e sociale e dei gruppi societari) e la crescente difficoltà di identificare il datore di lavoro [...] la rappresentanza dei lavoratori all'interno dei gruppi, la delocalizzazione e l'esternalizzazione del lavoro, il subappalto, le frontiere dell'impresa ... il perfezionamento delle reti informatiche agevola la strutturazione a rete delle aziende, la quale a sua volta incita a perfezionare le tecniche dell'informazione e della comunicazione.”<sup>189</sup>

Il personal computer, a sua volta, da strumento collettivo è diventato strumento individuale, e la posizione del lavoratore, da subordinata che era, è divenuta autonoma, ma

“se è vero che da un lato il personal computer rende libero chi lo utilizza, permettendogli di estrinsecare e di potenziare le proprie facoltà mentali, dall'altro esso lo sottomette al potere senza volto dei programmatori, esponendolo a rischi completamente inediti (arresto del sistema, spionaggio, perdita dei dati in memoria, pirateria, virus, ecc.)”<sup>190</sup>

Inoltre, il telefono cellulare e il personal computer “permettono di lavorare e di essere controllati in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento”<sup>191</sup>, con la conseguenza che la rete “rievoca inevitabilmente le concezioni tipiche dell'epoca feudale, e in particolare il legame di vassallaggio, che metteva l'uomo libero al servizio di uno o più signori”<sup>192</sup>.

Alla base di tutto questo c'è un'idea dell'uomo: l'uomo non agisce, reagisce; non reagisce a un'azione, ma a una reazione; è preso dentro una catena di reazioni, e in questo consisterebbe essenzialmente

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 151.

il legame sociale. A questo punto, il vecchio principio di proprietà si sposta dalle cose a un bene immateriale, l'informazione. Si assiste quindi a un processo di patrimonializzazione dell'informazione, di una nuova "guerra" per appropriarsi delle informazioni, delle fonti di produzione e di circolazione delle informazioni. La conoscenza, quel vecchio pallino dei filosofi greci, si riduce a informazione o, al massimo, a competenza esperta, il che implica un processo di formazione – un tempo si diceva: di educazione – dell'uomo ai nuovi mezzi, ma se è così, allora ci si deve indirizzare alla sfera interiore – un tempo si diceva: all'anima o alla ragione – dell'uomo, rivelando l'impossibilità di ridurlo, afferma Supiot, "allo stato di particella comunicante".

La tendenza in atto – lo si vede nelle direttive sempre più numerose e dettagliate dell'Unione europea! – è quella di regolare tutto, che è cosa diversa dal regolamentare, che significa dettare le regole dall'esterno, mentre regolare significa fare osservare le regole necessarie al funzionamento omeostatico di un'organizzazione<sup>193</sup>. L'idea di regolazione, scrive Supiot, "richiama sempre, se spinta alle estreme conseguenze, all'utopia di un mondo completamente epurato dai conflitti e in grado di fare a meno della figura del Terzo", ma bisogna ricordarsi che

"non c'è regolazione senza regolatore. E bisognerebbe ricordarsene anche nel campo dell'informatica: la relazione tra il computer e chi lo utilizza non è mai una relazione di tipo binario, in quanto essa avviene sempre sotto l'egida di un terzo, vale a dire colui che ha concepito la macchina in base ai propri interessi."<sup>194</sup>

Dopo un lungo giro siamo tornati al punto di partenza, al problema del potere, dell'autorità, di chi comanda. Per il momento la questio-

<sup>193</sup> Prendo da *Wikipedia* il significato di omeostasi: è la condizione di stabilità interna degli organismi che deve mantenersi anche al variare delle condizioni esterne attraverso meccanismi autoregolatori. Un sistema omeostatico si basa su tre principali componenti, che assieme prendono il nome di meccanismo a feedback (retroazione): 1) il *ricevitore*, che ha il compito di percepire le condizioni esterne e interne; 2) il *centro di controllo*, che decide come comportarsi, dopo aver confrontato la condizione rilevata dal ricevitore con quella ottimale; 3) l'*effettore*, che esegue quello che gli viene ordinato dall'integratore. Il feedback può essere negativo quando la risposta dell'organismo ad uno stimolo che destabilizza il sistema tende a ripristinarlo. Quindi la risposta dell'organismo è di segno contrario allo stimolo destabilizzante (esempio: un abbassamento della temperatura provocherà una reazione tendente a innalzare la temperatura stessa). Il feedback invece è positivo, quando l'organismo risponde rinforzando l'azione dello stimolo iniziale invece di diminuirlo o rimuoverlo. Ciò destabilizza il sistema sino a quando un evento esterno al circuito a feedback arresta la risposta dell'organismo.

<sup>194</sup> Alain Supiot, *op. cit.*, p. 157.

ne è in parte oscurata dallo spazio che l'innovazione tecnologica ha messo tra se stessa e le istituzioni tradizionali che sopravvivono (ci sono i governi, i parlamenti, le elezioni: tutta roba vecchia di migliaia di anni). Chi rischia di perdere la partita è la più importante di queste istituzioni, lo Stato, non solo perché autorità superiori e inferiori o anche da esso stesso create (come le authority "indipendenti") gli portano via pezzi di sovranità, ma anche perché, per sopravvivere, esso viene spinto a mettersi al servizio dell'economia, il nuovo soggetto trascendente, senza volto. Perciò nelle costituzioni, la formula rituale "la sovranità appartiene al popolo" dovrà essere sostituita con la nuova formula "la sovranità appartiene all'economia"; allo Stato le imprese chiederanno solo le norme che facilitino la loro attività, e così faranno i cittadini, chiedendo che lo Stato garantisca la sicurezza, la solidarietà e la decentralizzazione per garantire a loro e alle comunità locali una protezione nei confronti della globalizzazione che non conosce frontiere.

I nuovi soggetti che impongono la loro volontà ripropongono le corporazioni medioevali: tali sono le imprese, i mercati finanziari, le associazioni di categoria, ma anche gli enti locali, le authority internazionali. Scompare così il concetto d'interesse generale, scompare l'idea di legge come espressione della volontà generale e questo implica anche la scomparsa degli organi che fanno le leggi (i parlamenti) e quindi del meccanismo che li legittima, il voto, manifestazione un po' rozza ma elementare della democrazia. Infatti, si espande il fenomeno della legge negoziata: prima di approvare una legge, il parlamento (o il governo) ne negozia il contenuto con i soggetti di livello inferiore allo Stato (le regioni, i sindacati, le banche) e con quelli di livello superiore (la Commissione europea, per fare un esempio, o il Fondo Monetario Internazionale). Così si arriva a quello che Supiot definisce una nuova versione del principio democratico, come "rappresentatività cumulativa sufficiente dei gruppi di interesse"<sup>195</sup>, vale a dire un sistema feudale in cui l'attività di governo cambia nome e diventa *governance*. Ma in questo contesto l'indebolimento dello Stato non aumenta la libertà individuale, poiché sul singolo individuo ora preme non più solo l'autorità statale, ma la somma delle autorità di diversi soggetti. Sparisce così anche la distinzione tra potere economico, potere politico e potere amministrativo. Si procede verso un sistema fondato su una contrattazione collettiva generaliz-

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 196.

zata, un sistema in cui “non esistono più soggetti pienamente sovrani, poiché ciascuno deve farsi tramite di una regolazione complessiva che in nessuna sede è fatta oggetto di deliberazione”<sup>196</sup>.

Secondo Supiot, l'ideologia dei diritti dell'uomo, che nasce attraverso la figura giuridica del diritto soggettivo, è un prodotto dell'Occidente, della civiltà occidentale:

“Da quando Dio è stato collocato al di fuori delle nostre costruzioni istituzionali, è l'uomo a occuparne il posto: la secolarizzazione delle nostre società ha dato vita, come già preconizzava Auguste Comte, all'avvento di una 'Religione dell'umanità'... questa Religione, alla quale noi occidentali invitiamo il mondo intero a unirsi, si iscrive tuttavia nella lunga storia dei sistemi di credenze che hanno dominato e plasmato l'Occidente [...] L'uomo dei diritti dell'uomo [...] in quanto essere unico [...] non può essere paragonato a nessun altro e costituisce in se stesso il proprio fine [...] Sotto l'influenza dello scientismo, l'Occidente ha potuto credere che l'unica realtà dell'uomo fosse di natura biologica [...] essa conduce a una società darwiniana, dominata dalla legge del più forte.”<sup>197</sup>

Qui mi fermo. Supiot invita l'Occidente a rinunciare alle sue pretese. Ma non è questo il punto. Egli ha identificato la civiltà occidentale con la civiltà che si è costruita sul concetto di diritto soggettivo. È vero, ma questo vale solo da qualche secolo. Egli ha preso una radice recente, e neanche tanto profonda, e l'ha scambiata per la radice principale e più profonda. Chi ha letto questo libro, l'ha integrato con le nozioni che già aveva e vorrà approfondire i punti che ho appena sfiorato (perché di questo si tratta, in un tema di così vasta portata) sa che l'idea di uomo della civiltà occidentale non si riduce all'uomo dei diritti soggettivi, sa che c'è una concezione non individualistica, ma pur sempre fondata sulla libertà individuale e sulla responsabilità, che è alternativa e consente ai migliori e ai più volenterosi di emergere, e per questo è fondamentalmente liberale e impiegnata con i totalitarismi: essa non si nutre solo di relazioni orizzontali, che alla fine non eliminano i rapporti di potere e di conflitto, ma crede anche nelle relazioni verticali, sulla Terra e oltre.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 219-222.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia integrativa

Per la parte *Nascita dell'Occidente*, si fornisce una limitatissima bibliografia integrativa poiché occorrerebbero dei volumi per segnalare quanto di più significativo è stato scritto sulla materia trattata. Le indicazioni riguardano solo poche opere disponibili in italiano che possono stimolare il lettore ad approfondire oltre i testi citati nelle note.

#### SULLA STORIA ANTICA DEL VICINO ORIENTE

Klengel H., *Il re perfetto. Hammurabi di Babilonia*, Laterza, Bari 1993.

Liverani M., *Guerra e diplomazia nell'Antico Oriente*, Laterza, Bari 1994.

Liverani M., *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari 2003.

Ravasi G., a cura di, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990.

#### SU GRECIA E ROMA

Bretone M. e Talamanca M., *Il diritto in Grecia e a Roma*, Laterza, Bari 1994.

Carandini A., *La nascita di Roma*, Einaudi, Torino 1997.

Carandini A., *Remo e Romolo*, Einaudi, Torino 2006.

Giannelli G., *Trattato di storia greca*, Pàtron, Bologna 1976.

Guarino A., *Storia del diritto romano*, Jovene, Napoli 1996.

Lane Fox R., *Il mondo classico*, Einaudi, Torino 2007.

Orestano R., *Introduzione allo studio del diritto romano*, Il Mulino, Bologna 1987.

Pohlenz M., *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963.

Veyne P., *L'impero greco romano*, Rizzoli, Milano 2007.

#### SUI SISTEMI POLITICO-ISTITUZIONALI

Bretone M., *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Bari 2002.

Fisichella D., *Lineamenti di scienza politica*, Carocci, Roma 2003.

Matteucci N., *Lo stato moderno*, Il Mulino, Bologna 1993.

Padoa-Schioppa A., *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003.

Per il saggio di Marta Sordi *Idea di occidente in Grecia e Roma*

### Capitolo 1

Accame S., *Perché la storia*, Brescia 1979.

Bloch M., *Apologia della storia o mestiere dello storico*, trad. it., Torino 1969.

Mazzarino S., *Il pensiero storico classico*, Bari 1966 (3 voll.).

Meister K., *La storiografia greca*, trad. it, Bari 1992.

Sordi M., *Storia greca e romana*, Milano 1992 .

Veyne P., *Come si scrive la storia*, trad. it., Bari 1073.

Zecchini G., *Il pensiero politico romano*, Roma 1997.

### Capitolo 2

AA.VV., *Integrazione, mescolanza, rifiuto*, a cura di G. Urso, atti del II Congresso Internazionale – Fondazione Canussio, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Roma 2001, p. 17 ss.

Sordi M., *Alle radici dell'Occidente*, Genova-Milano 2002.

Sordi M., *Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica*, in M.

Sordi, *Her. VIII 144 3 - Sall. Cat. VI 2, Unità e alterità etnica nel modello greco e nel modello romano*, in AA.VV., *Euroal*, atti del Convegno, Milano 5-6 marzo 2001, Milano 2002, p. 71 ss.

### Capitolo 3

Briquel D., *Pallottino e le origini etrusche*, in AA.VV., *Massimo Pallottino a dieci anni dalla sua scomparsa*, Atti incontro 2005, Roma, p. 29 ss. Con bibliografia.

Pallottino M., *L'origine degli etruschi*, Roma 1947.

Sordi M., *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma*, Milano 1989.

### Capitolo 4

AA.VV., *L'Europa nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Cisa, Milano 1986.

AA.VV., *D'Europe à l'Europe*, a cura di R. Poignalt e O. Wattel de Croizant, 1998.

AA.VV., *Studi sull'Europa antica*, a cura di M. Sordi, 2 voll., Alessandria 2000.

AA.VV., *Studi sull'Europa antica*, vol. II, a cura di M. Sordi, Alessandria 2001.

AA.VV., *D'Europe à l'Europe*, vol. III, a cura di O. Wattel de Croizant, Tours 2002.

## INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, N. 193  
 Abramo 47, 147-148  
 Achille 42, 57, 114-115  
 Adal 156  
 Adamo 111-112  
 Adenauer, K. 228-229  
 Adgandestrio 225  
 Afrodite/Venere 109  
 Agamennone 117  
 Agga 116  
 Agostino, sant' 34, 122, 205-209, 215  
 Ahuramadza 249  
 Akhenaton/Amenofis IV 158  
 Alarico 66, 204  
 Alessandro di Afrodisia 188  
 Alessandro Magno 32, 59, 61, 63, 65, 182, 187, 195-197  
 Amon 158  
 Anassimandro 145, 180  
 Andronico da Rodi 188  
 Apellicone di Teo 188  
 Apollo 27, 56, 180  
 Arcadio 76  
 Ares/Marte 100  
 Aristagora 175  
 Aristotele 16, 18, 24, 31, 47, 122, 166, 168, 179-180, 187-195, 199, 202-203, 206, 208, 215-217, 221  
 Arminio 224-226  
 Armstrong, A.H. 203  
 Arsace 224  
 Assurbanipal 113, 156  
 Aton 158  
 Attila 246  
 Averroè 188  
 Bacon, F. 83  
 Bebel, H. 224  
 Benedetto XVI 204  
 Bernardo da Chiaravalle, san 212  
 Berosso 103, 236  
 Bismarck, O. 223  
 Blücher, G. 228  
 Bocchoris 137  
 Boezio 188  
 Botta, P.-É. 235-236  
 Callisto II 214  
 Calvino, G. 229  
 Cambise 137  
 Carlo Magno 76, 223  
 Carlo Martello 247  
 Carlomanno 247  
 Castellino, G. 127  
 Catone 49, 149  
 Cesare, G. 25, 33, 36, 65, 159, 199, 207, 216  
 Chamberlain, H. 231, 239  
 Champollion, J.-F. 220

Childerico 247  
 Christie, A. 74  
 Cicerone 16, 20, 3-34, 43, 122, 188, 215, 217, 221  
 Ciro il Grande 174, 243  
 Clistene 30, 165  
 Clodoveo 246  
 Comte, A. 256  
 Confucio 219  
 Corneli, A. 9  
 Corrado il Salico 214  
 Costantino 43, 66, 201  
  
 Dagan 126  
 Dante 36, 188, 209  
 Dario I 57, 137, 174-175  
 Darwin, C. 237  
 Davide 150-151  
 De Bodinat, H. 152, 154-156  
 De Boulainvilliers, G. 233  
 De Gaulle, C. 228  
 De Gobineau, J.-A. 231-235, 238-239  
 De La Tour, Mme 235  
 De Tocqueville, A. 160  
 De Vaux, R. 148, 151, 158-159  
 Delitzsch, F. 237  
 Della Valle, P. 236  
 Democrito 179, 229  
 Diodoro Siculo 58-59, 137  
 Dostoevskij, F. 251  
 Dracone 165-166  
 Dreyfus, A. 238  
 Dumézil, G. 99-100, 160  
  
 Elena di Troia 17, 108  
 Elio Aristide 199  
 Empedocle 178  
 Enki 109, 111  
 Enkidu 114  
 Enlil 101-103, 109, 115  
 Enmerkar 90-91, 108, 111, 113  
 Enrico V di Franconia 214  
 Entemena 134  
 Epicuro 179, 196, 199  
 Eraclito 145, 178  
 Erodoto 14-18, 20, 23, 27, 29-30, 34-36, 42, 56-57, 60-62, 144, 177-178, 236, 243  
 Eschilo 28, 178  
 Esiodo 16, 55, 202  
 Ešnumma 13  
 Euclide 179  
 Eva 111  
 Evola, Julius 77  
  
 Federico II 223  
 Fermi, E. 93  
 Fichte, J.G. 229-230  
 Filippo II di Macedonia 58  
 Filone di Alessandria 202  
 Foscolo, U. 221  
 Francesco d'Assisi, san 116  
 Fukuyama, F. 80-83  
  
 Gamaliele 200  
 Gandhi 231  
 Gilgamesh 113-117  
 Giobbe 116  
 Giosia 146  
 Giovanni di Salisbury 214  
 Giovanni evangelista, san 204  
 Giovenale 136  
 Goethe, W. 222  
 Gorgia 179, 182  
 Gregorio di Tours 246  
 Grotefend, G.F. 236  
 Grozio, U. 217  
 Guglielmo II 237, 239  
 Gutea 136

Hammurapi 134, 136, 159  
 Hegel, G.W. 222, 229  
 Heinrich, G.A. 226-227  
 Helkia 146  
 Hincks, E. 235  
 Hitler, A. 229, 234, 239-241  
 Hobbes, T. 218  
 Horus 157  
 Huxley, A. 83  
  
 Inanna 109, 116  
 Isefet 139  
  
 Jaeger, W. 145, 208  
 Jšma-Ja 125  
 Juin, H. 234  
 Jung, C.G. 154, 156  
  
 Kant, I. 228, 230  
 Klopstock, F.G. 227-228  
  
 Laozi/Lao Tse 140  
 Leibnitz, G.W. 230  
 Leone III 223  
 Leonida 175  
 Leopardi, G. 222  
 Licinio 201  
 Licurgo 63, 129, 165-168  
 Liverani, M. 107  
 Locke, J. 218  
 Luca, evangelista, san 15, 18, 200  
 Luther, M. (Lutero) 224  
  
 Maat 139-141  
 Machiavelli, N. 195  
 Manetone 220  
 Marduk 103  
 Maroboduo 225  
 Marx, Karl 184, 233  
  
 Matthiae, P. 120  
 Mazzini, G. 231  
 Menandro 179  
 Menelao 108  
 Meroveo 246  
 Monti, V. 221  
  
 Nabucodonosor II 151  
 Namtar 115  
 Napoleone 76, 228-230  
 Nefertiti 158  
 Nerone 197  
 Nicodemo 228  
 Niebhur, C. 236  
 Nietzsche, F. 72, 249-251  
 Nissen, H. 107, 119  
 Numa Pompilio 129  
  
 Oannes 101  
 Odisseo/Ulisse 113-115, 163  
 Omero 17, 114, 172, 202  
 Onorio 76  
 Osiride 157  
 Ottone I il Grande 223  
  
 Paolo, apostolo, san 158, 199, 200, 202-203  
 Paride 109  
 Parmenide 141, 143, 145, 178  
 Pericle 14, 29, 31, 165, 169-173, 176-180, 186  
 Pettinato, G. 90-93, 96, 101-102, 106, 117, 121-125, 127  
 Pindaro 56, 178, 185  
 Pindemonte, I. 221  
 Pipino III il Breve 247  
 Piranesi, G.B. 220  
 Pirrone 179, 195-196, 199  
 Pitagora 178

- Platone 32, 58, 99, 122, 163,  
 166, 169, 179, 181-187, 190,  
 199, 202-203, 206, 208-209  
 Plotino 203-204  
 Plutarco 13-14, 44, 168  
 Pompei, G. 221  
 Popper, K. 184-186  
 Priamo 109  
 Prometeo 101  
  
 Ramses IV 156  
 Rawlinson, H. 236-237  
 Reale, G. 184, 208  
 Romolo 35-36, 205  
 Rosenberg, A. 239-204  
 Rousseau, J.-J. 186, 218  
  
 Salomone 151  
 Samuele 150-151  
 Saporetti, C. 130-131, 133  
 Sargon 125  
 Saul 150, 200  
 Schachermeyer, F. 170  
 Schiller, J. 222  
 Schliemann, H. 120, 222  
 Schlögl, H. 138  
 Seneca 197  
 Senofane 178  
 Serse I 175  
 Silla 188  
 Smith, G. 237  
 Socrate 179, 182-183, 185  
 Sofocle 178-179  
 Solone 129  
 Spengler, O. 77, 80, 83-84  
  
 Supiot, A. 252-256  
  
 Tacito 20, 32-33, 35-36, 39,  
 117, 223-226, 229  
 Talete 144-145, 196, 199  
 Temistocle 26, 28, 176  
 Teodosio 66, 76, 201  
 Teognide 193  
 Tolomeo I Sotere 113  
 Tolomeo II Filadelfo 113  
 Tommaso d'Aquino, san 188,  
 215, 221  
 Traiano 224  
 Tristani, J.-L. 181  
 Tucidide 14-15, 17-21, 23-24,  
 26, 29, 31, 56-57, 173, 177  
  
 Ugo di san Vittore 215  
 Ur-Nammu 130, 134  
 Urukagina 135  
  
 Vico, G.B. 118  
 Villey, M. 207  
 Voltaire 219, 221  
  
 Wagner, R. 226, 234, 239  
 Walsin-Esterházy, F. 238  
 Wiesehöfer, J. 242, 249  
 Winckelmann, J. 222  
  
 Zaccaria 247  
 Zenone 178-179, 195-196, 199  
 Zeus/Giove 35-36, 42, 55, 60,  
 100, 104, 162