
LE RELAZIONI DI POTERE NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

Dalla potenza del tiranno al potere sociale

Il concetto di potere dal mondo antico alla modernità: la figura del tiranno.

A cura del Prof. Gianni Ghiselli.

Cos'è la tirannide?

“Chi vuole vedere quali sieno e pensieri de’ tiranni, legga Cornelio Tacito, quando riferisce gli ultimi ragionamenti che Augusto morendo ebbe con Tiberio”¹.

Nella Medea di Seneca la protagonista prova a chiedere giustizia con un processo equo ma Creonte afferma il valore assoluto del suo ordine: “*aequum atque iniquum regis imperium feras*” (v. 195), giusto o non giusto, rassegnati all'ordine del re. Infatti, esso è insindacabile. Medea prova a obiettare che l'iniquità è una base instabile per un regno: “*iniqua numquam regna perpetuo manent*” (v. 196), i regni iniqui non durano mai a lungo. L'iniquità consiste nel non ascoltare la parte avversa: “*qui statuit aliquid parte inaudita altera, aequum licet statuerit, haud aequus fuit*” (vv. 199-200), chi ha emesso una sentenza senza avere ascoltato l'altra parte, anche se ha decretato il giusto, non è stato giusto.

Del resto il tiranno che fa, ed ha paura, non lascia nemmeno parlare. Nell'Antigone la protagonista fa notare a Creonte che il suo gesto sarebbe approvato dal popolo se non fosse per la paura del tiranno: “Si potrebbe dire che a tutti questi questo/piace, se la paura non serrasse la lingua” (εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήοι φόβος, vv. 504-505). Il tiranno inceppa le lingue anche nel Macbeth: “*This tyrant, whose sole name blisters our tongues*” (IV, 2), questo tiranno, il cui solo nome, fa venire vesciche sulla lingua, afferma Malcom, uno dei figli del re Duncan ucciso da Macbeth.

Nelle *Storie* di Erodoto la teoria antitirannica è attribuita al nobile persiano Otane il quale, durante il dibattito costituzionale, contrappone alla monarchia il potere del popolo che prima di tutto ha il nome più bello: “ἰσονομίην”, poi non fa nulla di quanto perpetra l'autocrate: infatti esercita a sorte le magistrature ed ha un potere soggetto a controllo: “ὐπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει” (III, 80, 6). Erodoto attraverso Otane formula già la teoria, poi riproposta da Polibio, secondo la quale la monarchia degenera inevitabilmente in tirannide. Tra i sette nobili Persiani, quando ebbero parlato anche Megabizo, che propugnava l'oligarchia, quindi Dario, il quale sosteneva la monarchia e l'inevitabilità della degenerazione sia della democrazia sia dell'aristocrazia (III, 82) verso le rispettive forme deteriori, prevalse quest'ultimo con l'argomento che a loro la libertà era venuta da un monarca. Allora Otane non entrò in lizza per diventare re, dicendo parole belle assai, una specie di manifesto dell'antisadismo: “οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω” (III, 83, 2), infatti non voglio comandare né essere comandato².

¹ F. Guicciardini, *Ricordi*, 13.

² **Diodoro Siculo** racconta una cosa del genere a proposito degli Indiani: essi hanno una bella usanza introdotto dai filosofi: non ci sono schiavi e rispettano in tutti l'uguaglianza: “τοὺς γὰρ μαθόντας μήθ' ὑπερέχειν μήθ' ὑποπίπτειν ἄλλοις κράτιστον ἔξειν βίον πρὸς ἀπάσας τὰς περιστάσεις” (*Biblioteca storica*, 2, 39, 5), poiché quelli che hanno imparato a non prevalere e a non sottomettersi ad altri avranno una vita migliore in tutte le circostanze.

Diodoro Siculo racconta una cosa del genere a proposito degli Indiani: essi hanno una bella usanza introdotto dai filosofi: non ci sono schiavi e rispettano in tutti l'uguaglianza: “τοὺς γὰρ μαθόντας μήθ' ὑπερέχειν μήθ' ὑποπίπτειν ἄλλοις κράτιστον ἔξειν βίον πρὸς ἀπάσας τὰς περιστάσεις” (*Biblioteca storica*, 2, 39, 5), poiché quelli che hanno imparato a non prevalere e a non sottomettersi ad altri avranno una vita migliore in tutte le circostanze.

“Una forte tendenza al rifiuto di obbedire è spesso accompagnata da una tendenza altrettanto forte al rifiuto di dominare e di comandare”³.

Credo di avere riconosciuto un'eco di questa splendida affermazione nel film di Chaplin *The great dictator* (1940): il barbiere, sosia di Hynkel-Hitler, scambiato per il grande dittatore deve fare un discorso che legittimi ed esalti la prepotenza del tiranno, presentato alla folla come il futuro imperatore del mondo dal ministro della propaganda Garlitsch-Goebbels. Ebbene il barbiere non rispetta la parte che gli hanno assegnato e dice: “*I'm sorry, but I don't want to be an emperor. That's not my business. I don't want to rule or conquer anyone*”, mi dispiace, ma io non voglio essere imperatore, non è il mio mestiere, io non voglio governare o conquistare nessuno. E continua: “*I should like to help everyone...greed has poisoned mens's souls*”, mi piacerebbe aiutare tutti ... l'avidità ha avvelenato le anime umane.

“In un passo delle sue Storie, Erodoto sostiene molto chiaramente che prima di Clistene la democrazia politica era stata “inventata” in Persia da uno dei dignitari persiani implicati nella congiura che aveva abbattuto l'usurpatore, il falso Smerdis. Erodoto si lamenta del fatto che i Greci, durante le sue letture pubbliche, non avevano accettato questa informazione molto netta e dettagliata (III, 80). Un grande storico della Grecia e della Persia, David Asheri, ha scritto bene in proposito che in questo passo Erodoto ha di mira, in maniera velata, il pregiudizio tipicamente ateniese (più in generale greco) che la democrazia sarebbe un' “invenzione” greca⁴”⁵.

Del resto Otane usa il termine ἰσονομία, uguaglianza davanti alla legge, parità di diritti, per designare πλῆθος ἄρχων (III, 80, 6), il governo del popolo. “Democrazia era il termine con cui gli avversari del governo “popolare” definivano tale governo, intendendo metterne in luce proprio il carattere violento (*kràtos* indica per l'appunto la forza nel suo violente esplicarsi). Per gli avversari del sistema politico ruotanti intorno all'assemblea popolare, democrazia era dunque un sistema liberticida ... la democrazia è un bersaglio polemico costante, nel caso della *Repubblica* di Platone addirittura il bersaglio di una feroce polemica. E' nel fuoco di questi problemi che nasce la nozione - e la parola - *democratìa*, a noi nota, sin dalle sue prime attestazioni, come parola dello “scontro”, come termine di parte, coniato dai ceti elevati ad indicare lo “strapotere” (*kràtos*) dei non possidenti (*dèmos*) quando vige, appunto, la democrazia”⁶.

Il filosofo nell'VIII libro della *Repubblica* biasima la mancanza di serietà della democrazia, una costituzione che non si dà pensiero delle abitudini morali di chi fa politica, ma onora chi dice di essere amico del popolo (558c). E' una costituzione piacevole, anarchica e variopinta, che distribuisce una certa uguaglianza nello stesso modo a uguali e disuguali (ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανεμούσα).

Platone mette in rilievo il cambiamento di valore delle parole quando passa in rassegna le forme costituzionali: nello stato democratico gli appetiti (ἐπιθυμῖαι) prendono possesso dell'acropoli dell'anima del giovane, poi questa viene occupata da parole e opinioni false e arroganti (ψευδεῖς δὴ καὶ ἀλαζόνες... λόγοι τε καὶ δόξαι 560c) le quali chiamando il pudore stoltezza (τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες), lo bandiscono con disonore; chiamando la temperanza viltà (σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν)⁷, la buttano fuori coprendola di fango (προπηλακίζοντες ἐκβάλλουσι), e mandano oltre confine la misura e le ordinate spese (μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην) persuadendo che sono rustichezza e illiberalità (ἀργοικίαν καὶ ἀνελευθερίαν 560d). E non basta. I discorsi arroganti con l'aiuto di molti inutili appetiti transvalutano pure, ma in positivo, i vizi, immettendoli nell'anima e chiamano la prepotenza buona educazione (ὑβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες), l'anarchia libertà (ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν), la dissolutezza magnificenza (ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν), e l'impudenza coraggio (ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν 560e-561). L'uomo così corrotto vive a casaccio, e la sua vita non è regolata da ordine (τάξις) né da alcuna necessità (ἀνάγκη). Si capovolgono pure i rapporti umani: il padre teme il figlio, il maestro lo scolaro, i vecchi imitano i giovani, per non sembrare inamemi e autoritari (563).

La tirannide di Pisistrato fu eliminata dall'intervento degli Spartani. Sparta, tradizionale capofila delle

³ Hannah Arendt, *Sulla violenza*, p. 41.

⁴ Erodoto, *Le Storie*, libro III, *La Persia*, Fondazione Valla, Milano, 1990, p. 297.

⁵ L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, p. 17.

⁶ L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, p. 15 e p. 33.

⁷ Nelle *Nuvole* di Aristofane il Discorso Giusto dà inizio alla sua parte del disso: “λόγο” ricordando che la σωφροσύνη una volta era tenuta in conto come la quintessenza dell'educazione antica (vv. 961 sgg.). Al tempo dell'ἀρχαία παιδεία (v. 961) infatti la castità (σωφροσύνη, v. 962) era tenuta in gran conto: nessuno modulando mollemente la voce andava verso l'amante facendo con gli occhi il lenone a se stesso (980).

oligarchie, abbatte la tirannide in Atene. Ciò però non impedisce che tirannide e oligarchia finiscano, nel gergo democratico, per essere adoperati come sinonimi o comunque come una endiadi. Ecco quindi ad esempio, in una commedia messa in scena in Atene poco prima del colpo di mano oligarchico del 411, personaggi che debbono incarnare la figura del “democratico medio” esclamare in modo tragicomico: “sento odore di Ippia!”⁸, per dire: c’è in giro una minaccia di oligarchia. Insomma, contro ogni corretta distinzione politologica, nella coscienza diffusa e nel linguaggio corrente la schematica polarità che si afferma è democrazia/tirannide. Ovviamente grazie a tale polarità la democrazia si autolegittima. Resta invece appannaggio dei filosofi, oltre ovviamente che della cultura politica oligarchica, il sovvertimento radicale di tale polarità: in quest’altra prospettiva è il demo onnipotente della città democratica che assume le fattezze del tiranno, ad esempio nelle drammatiche pagine della Repubblica di Platone (557 A). La democrazia si instaura quando i poveri trionfano nello scontro civile sui loro avversari: un po’ li ammazzano, altri li scacciano. Con quelli che restano si spartiscono i diritti politici e le magistrature, anzi spesso addirittura le tirano a sorte. E’ così, rispose, che si instaura la democrazia: o per mezzo delle armi, o perché presi dal terrore, i ricchi scappano e abbandonano il campo.

E poco oltre illustra come l’eccesso di libertà porti alla schiavitù (563 E-564 A), come dal popolo scaturisca il potere personale di un “protettore” desiderato e corteggiato dal popolo (565 C-D), e come costui immancabilmente si faccia tiranno (566 B-569C). Erodoto, con il distacco che è tipico dei dibattiti senza vincitore, nel “dialogo sulla costituzione” svoltosi - secondo lui - in Persia alla morte di Cambise (522-521 a. C.), fa sostenere al promotore della democrazia, Otane, la polarità democrazia/tiranno, e al sostenitore dell’oligarchia, Megabizo, l’identità popolo sovrano/tirannide. Se dunque la polarità fondamentale dell’etica democratica è democrazia/tirannide, ben si comprende la centralità del mito dei tirannicidi nell’Atene del V secolo.

Quando perciò, documenti alla mano, Tucidide riscrive, la storia del (tentato) tirannicidio del 514 a. C. e lo svuota di ogni proposito politico, anzi lo riduce al rango di mediocre e inetta vendetta privata⁹, egli compie in tal modo un’operazione che, con terminologia oggi corrente, potremmo definire prettamente “revisionistica”. E la compie su documenti, interpretando documenti, noti e meno noti. Nel libro sesto campeggia l’intrigo d’amore come causa determinante dell’attentato. Le prime parole dell’exkursus intendono dare la notizia principale: “L’azione di Armodio e di Aristogitone fu compiuta a causa di una vicenda amorosa”¹⁰ (ma poco dopo l’autore si lascia sfuggire espressioni quali “lottare per la libertà”¹¹ per indicare il proposito per il quale i congiurati agivano). Invece nel proemio al libro primo (scritto probabilmente più tardi) il motivo dell’eros è scomparso dalla rettifica di ciò che gli Ateniesi mal conoscono sul proprio mito fondatore, e tutto si riduce alla puntigliosa precisazione “credono (errando) che Ipparco, quando fu ucciso, fosse lui il tiranno”¹². La diversità di bersaglio non può passare inosservata”¹³.

Nella chiusura del capitolo Canfora fa una “congettura” che avvicina il caso della fine di Ipparco a quello di Melo: “Il trattamento anti-democratico inserito nel sesto libro è forse da mettersi in relazione, come anche il dialogo melio - ateniese, con l’opera di discredito della democrazia cui lo storico potrebbe essersi dedicato nel periodo in cui era in cantiere la congiura che abbatté il regime popolare (e di cui lui non era ignaro). Se una tale ipotesi sta in piedi, comprendiamo meglio fasi compositive e finalità di questi svolgimenti - Melo, la fine di Ipparco-, che sono confluiti dentro il racconto tucidideo ma che si legano al racconto in modo piuttosto lasso. Sia in un caso che nell’altro l’uso, o il non uso, dei documenti, da parte di Tucidide, ha avuto, in relazione ai fini perseguiti, una funzione determinante”¹⁴.

“Non minore nobiltà, del resto, Erodoto presta, nel cap. 104 del libro VII, alla risposta che il greco Demarato dà a Serse, quando questi giudica elemento di debolezza per i Greci la libertà che vige tra essi. Demarato, il quale pure è al servizio del re persiano, non esita a rivendicare il valore della libertà, di quella libertà che nasce dall’obbedienza alle leggi: Essi pur essendo liberi non sono liberi del tutto:

⁸ Aristofane, *Lisistrata*, 619.

⁹ Tucidide, VI, 54-59.

¹⁰ VI, 54, 1.

¹¹ VI, 56, 3.

¹² I, 20, 2. Cfr. p. 83 Ndr.

¹³ L. Canfora, *Prima lezione di storia greca*, pp. 55-56.

¹⁴ L. Canfora, *Prima lezione di storia greca*, p. 52 e p. 56.

sovrastra loro infatti sovrana la legge (VII, 104)”¹⁵.

Demarato parla degli Spartani. Vediamolo in greco: “ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλευθεροί εἰσι· ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος” (VII, 104, 4). Fassò quindi ricorda che il coro dei Persiani di Eschilo dice ad Atossa che gli Ateniesi combattenti a Salamina non si chiamano schiavi di nessun uomo e di nessuno sono sudditi (v. 242). Nel Pro Cluentio Cicerone scrive “legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus” (147): siamo servi delle leggi solo al fine di poter essere liberi e lo ridiceva, ancor più concisamente, Locke nel diciassettesimo secolo: “Dove non c’è legge non c’è libertà”. Però, chi più di ogni altro ha martellato sulla tesi che la libertà era fondata dalla legge e nella legge è stato Jean-Jaque Rousseau: “quando la legge è sottomessa agli uomini” scrive “non restano che degli schiavi o dei padroni; è la certezza di cui sono più certo: la libertà segue sempre la sorte delle leggi, essa regna e perisce con queste”. Perché la libertà ha bisogno della legge? Perché se governano le leggi-che sono regole generali e impersonali - non governano gli uomini, e per essi la volontà arbitraria, dispotica o semplicemente stupida di un altro uomo¹⁶. Eschilo contrappone al potere assoluto il sistema democratico di Atene quando la regina Atossa domanda ai vecchi dignitari chi sia il pastore e il padrone dell'esercito. Allora il corifeo risponde: “οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ’ ὑπήκοου” (*Persiani*, v. 242), di nessun uomo sono chiamati servi né sudditi.

Nelle *Supplici* di Eschilo il re, siccome greco, nega di gestire un potere assoluto: Pelasgo, sovrano di Argo, si rifiuta di fare qualsiasi promessa prima di essersi consultato con tutti i cittadini (vv. 368-369).

Bisogna però dire, e Fassò non lo nasconde, che Demarato era spartano e che, per quanto riguarda l'uguaglianza di tutti davanti alla legge cui tutti dovrebbero sottomettersi, dopo la battaglia delle Arginuse (405 a. C.), il popolo ateniese, nel quale era stato inoculato l'odio per gli strateghi e il desiderio dei capri espiatori, gridava che era grave se qualcuno non permetteva al popolo di fare quanto voleva (“τὸ δὲ πλῆθος ἐβόα δεινὸν εἶναι, εἰ μὴ τις ἑάσει τὸν δῆμον πράττειν ὃ ἂν βούληται”, Senofonte, *Elleniche* I, 7, 12). “E' la rivendicazione che riecheggia minacciosamente in assemblea ad Atene durante il processo popolare contro i generali delle Arginuse”, è, come vedremo, la formula che caratterizza, secondo Polibio, la *degenerazione* della democrazia (VI, 4, 4: “quando il popolo è padrone di fare quello che vuole”)¹⁷.

Un'altra espressione di condanna di questa negazione dello Stato di diritto si trova nell'*Ifigenia in Aulide*¹⁸ di Euripide quando il coro delle donne calcidesi lamenta che sono caduti i valori forti del Valore e della Virtù, mentre regna l'empietà, e ἀνομία δὲ νόμων κρατεῖ (v. 1095), la licenza prevale sulle leggi.

“Nulla era più strano di questo popolo sovrano di Atene. Sempre geloso della sua democrazia, sempre febbrilmente ansioso a ogni grido d'allarme contro le minacce oligarchiche e tiranniche, esso si abbandonava ciecamente alla guida capricciosa, interessata e spesso irragionevole dei demagoghi. Così, mentre libertà e uguaglianza valevano al di sopra di ogni cosa, il *demos* stesso esercitava malignamente l'oppressione più dura e più dispotica sui ricchi e sui nobili, ai quali imponeva senza riguardo liturgie e incombenze d'ogni sorta; anzi il massimo piacere dei giurati era comminare condanne severe, perfino ingiuste, agli imputati più illustri, nonostante la loro nobiltà e la loro ricchezza. Gli ottimati ricorsero allora al mezzo che appariva più a portata di mano: associazioni o eterie furono allargate fino a diventare *clubs* politici, destinati a promuovere il sostegno reciproco fra i loro membri in caso di elezioni e di processi” (Droysen, *Aristofane*, p. 114).

“Si produce, con lo sviluppo della democrazia radicale, una svolta inattesa, pur essa legata ai rapporti di forza. Sorge cioè col tempo, all'interno della città democratica, una polarità o meglio antinomia tra l'idea della superiorità della legge (nucleo di partenza della democrazia stessa contro il sopruso di casta) e l'idea, estrema, che il popolo è esso stesso al di sopra della legge. E' quello che dicono i capipopolo, minacciosamente, durante la prima fase del processo dei generali vincitori alle Arginuse: “qui si vuole impedire al popolo di fare ciò che vuole!” E' il problema che dibattono Alcibiade e Pericle nel dialogo riportato da Senofonte”¹⁹.

Nei *Memorabili* Pericle tutore di Alcibiade, rispondendo alle domande urgenti del ragazzo non ancora

¹⁵ G. Fassò, *La democrazia in Grecia*, p. 52.

¹⁶ G. Sartori, *La democrazia in trenta lezioni*, pp. 45-46.

¹⁷ Canfora, *Lo Spazio Letterario Della Grecia Antica*, Volume I, Tomo II, p. 835.

¹⁸ Rappresentata postuma nel 405 o nel 403.

¹⁹ Luciano Canfora, *Legge o natura?* In NOMOS BASILEUS, p. 58.

ventenne, ammette che tutto quanto uno costringe a fare senza prima avere persuaso (μὴ πείσας ἀνακάζει) o con parole scritte, o in altro modo, è piuttosto violenza che legge: “βία μᾶλλον ἢ νόμος εἶναι” (1, 2, 45). Allora, lo incalza Alcibiade, tutti gli ordini che la massa, la quale ha potere sui ricchi, prescrive senza persuaderli, sarebbe violenza piuttosto che legge? Pericle elude la risposta dicendo all'adolescente che sta facendo sofismi tipicamente giovanili: da ragazzo li faceva anche lui (1, 2, 46).

Torniamo a Canfora: “La polarità è dunque nell'idea che il popolo è “al di sopra della legge” (processo delle Arginuse, dialogo di Pericle e Alcibiade) *versus* l'opposta idea (Demarato a Serse in Erodoto, 7, 104)”²⁰. Demarato, uno Spartano esiliato e rifugiatosi dal re di Persia dice a Serse che i suoi concittadini, pur essendo liberi, non sono del tutto liberi: “ἔπεστι γὰρ σφι δεσπότης νόμος” (7, 104, 4), sopra di loro sta sovrana la legge. Si tratta però di Spartani, l'altro polo della Grecia.

Di nuovo Canfora: “In questa prospettiva, il dialogo Pericle-Alcibiade in Senofonte riveste una notevole importanza: Senofonte raffigura un Pericle assai lontano da Tucidide, 2, 65? Ovvero Pericle è ciò che si legge in 2, 65 perché sa bene ciò che spiega ad Alcibiade?”²¹. Tucidide fa l'elogio finale di Pericle dicendo che era incorruttibile al denaro e teneva in pugno la massa lasciandola libera (“κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως”) e non si faceva condurre più di quanto la conducesse (II, 65, 8).

Allora “l'istanza fatta valere dalla *demokratia* ateniese (“il popolo sia al di sopra di tutto col suo deliberare (*boulesthai*)”) viene in parte vanificata (o contenuta) attraverso il meccanismo della circolarità masse-capi. E' Teramene il grande regista del processo delle Arginuse! Il demo crede di imporre il proprio volere ma è lui che lo pilota, anche attraverso i “retori minori”. Quella circolarità riemerge, sulla scala dei millenni, ogni volta che un moto di popolo, un ridestarsi del “popolo”, prende corpo e dà forma a uno Stato”²².

La difesa degli strateghi fatta da Eurittolemo mise in rilievo l'illegalità della proposta di condannare a morte gli strateghi senza distinguere le responsabilità individuali e denuncia Teramene come colui che avrebbe dovuto raccogliere i naufraghi e che poi invece nell'assemblea precedente il processo aveva accusato gli strateghi (ὅς ἐν τῇ προτέρᾳ ἐκκλησίᾳ κατήγορει τῶν στρατηγῶν, Senofonte, *Elleniche*, 1,7, 31).

Sentiamo quindi Polibio: “παραπλησίως οὐδὲ δημοκρατίαν, ἐν ἣ πᾶν πλῆθος κύριόν ἐστι ποιεῖν ὅ τι ποτ' ἂν αὐτὸ βουλευθῆ καὶ προθῆται” (6, 4, 4), similmente non è democrazia quella in cui la massa sia padrona di fare tutto ciò che voglia e preferisca; invece, continua Polibio, lo è quella presso la quale è tradizionale e abituale venerare gli dèi, onorare i genitori, rispettare gli anziani, obbedire alle leggi; presso tali comunità, quando prevale il parere dei più (ὅταν τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν νικᾷ), questo bisogna chiamare democrazia. Il fatto che Polibio più avanti scriva (9, 23, 8) che ai tempi di Pericle ad Atene gli atti crudeli erano pochi (ὀλίγα μὲν τὰ πικρὰ) mentre prevalevano quelli buoni e santi (πολλὰ δὲ τὰ χρηστὰ καὶ σεμνά) fa pensare che lo storico considerava se non “vanificata”, certo “contenuta” e limitata da Pericle, la prepotenza del πλῆθος nel primo periodo della democrazia radicale.

Luogo simile in Cicerone: “Si vero *populus plurimum potest omniaque eius arbitrio reguntur, dicitur illa libertas, est vero licentia*” (*de rep.*, 3, 23), se poi il popolo ha il massimo potere e tutto viene retto secondo il suo arbitrio, quella si chiama libertà, ma è piuttosto licenza.

Democrazia e isonomia dunque non coincidono: “*Demokratia*” implica, nella terminologia politica greca, anche “isonomia”, certo; ma evidentemente deve comportare anche qualche cosa di diverso...qualche cosa, appunto, che isonomia non è sufficiente a significare, e che è significato invece dalla parola che vuol dire “potere del popolo”. Non soltanto *liberté* ed *égalité* dovevano costituire dunque il motto della democrazia ateniese; in esso avrebbe dovuto figurare qualche altra cosa, che non solo ad un Platone, ma anche ad un Isocrate o ad un Aristotele poteva non andare a genio: e non già perché essi fossero nemici della libertà e dell'uguaglianza, bensì forse proprio perché erano troppo amici di esse. E appunto qui riesce opportuna la lettura diretta e attenta dei testi: perché ne risulterà che la democrazia della quale parlano gli scrittori greci del V e del IV secolo non è quella democrazia che consiste nel regime di libertà e di uguaglianza, bensì quella che ci rappresenta efficacemente Aristotele quando la definisce il governo dei poveri nel loro particolare interesse. Dei poveri, si badi, e non, come si ode spesso ripetere a proposito di questa definizione aristotelica, dei molti o della maggioranza. Ora, è perché la democrazia è il governo

²⁰ Luciano Canfora, op. e p. citate sopra.

²¹ Luciano Canfora, *Legge o natura?* In *NOMOS BASILEUS*, p. 59

²² Luciano Canfora, *Legge o natura?* In *NOMOS BASILEUS*, p. 59

di classe nel quale i poveri-noi oggi diremmo il proletariato- hanno il potere, che Aristotele la considera forma di governo degenerare: e non certo perché in essa regnino la parrhesia e l'isonomia, la libertà e l'uguaglianza. Anzi, ciò che Aristotele deplora nella democrazia è che il popolo - cioè, ripeto, il proletariato - vi tenda ad essere “κύριος τῶν νόμων”, padrone delle leggi e non soggetto ad esse, e conseguentemente non vi siano la libertà e l'uguaglianza, che soltanto dall'assoluta sovranità della legge, e non da quella di un uomo o di una classe, sono assicurate. In altre parole, Aristotele condanna la *demokratia* perché è un regime di classe socialistico, e contrappone ad essa come corrispondente forma retta di governo quella-la *politèia*- in cui governa la maggioranza sì, ma sono sovrane le leggi: lo Stato di diritto insomma, lo Stato di democrazia liberale”²³.

Isocrate nell'*Areopagitico* (del 356) ricorda con nostalgia in tempo dei larghi poteri dell'Areopago malamente esautorato dalla riforma di Efialte nel 461. Dai tempi di Solone questo era una sorta di Tribunale Supremo e di Corte Costituzionale che esercitava la νομοφυλακία, la custodia delle leggi, garantendo un indirizzo politico stabile. Questo consesso si prendeva cura anche del decoro dei cittadini. La παιδεία infatti non deve limitarsi al παῖς. Nel passato agli adulti si dedicavano cure più attente che ai ragazzi. L'Areopago vigilava sulla εὐκοσμία, il buon contegno della cittadinanza. Potevano entrarvi solo persone di ottima nascita e che avessero dato prova di un carattere irreprensibile. Le buone leggi non bastano se nella polis non ci sono buoni costumi. Il progresso della virtù non nasce dalle leggi ma dalle abitudini giornaliere: “ἐκ τῶν καθ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων”(40). A Sparta la condotta dei cittadini era buona e assai modesto il numero delle leggi scritte.

L'età giovanile, continua Isocrate, è quella della torbidezza spirituale: i ragazzi sono pieni di desideri e devono educarsi prendendo buone abitudini e compiendo fatiche che comportano gioia (43). Attività buone che costino fatica e diano soddisfazione. La παιδεία va conformata ai mezzi di cui ciascuno dispone. I più poveri venivano indirizzati all'agricoltura e al commercio: “ἐπὶ τὰς γεωργίας καὶ τὰς ἐμπορίας” (*Areopagitico*, 44). Gli abbienti invece si dedicavano alla ginnastica, all'ippica, alla caccia, e alla filosofia. La cultura dello spirito equiparata alla ginnastica fa parte di quella concezione della paideia come gioco elevato espressa da Callicle nel *Gorgia*. Anche Senofonte vuole combinare equitazione ginnastica e caccia con l'amore per la cultura intellettuale.

Pure il Protagora, il sofista eponimo e personaggio del dialogo platonico (326c) di Platone fa dipendere la durata dell'istruzione dai mezzi dei genitori. Lo studio della poesia, della musica e la pratica della ginnastica li fanno οἱ μάλιστα δυνάμενοι-μάλιστα δὲ δύνανται οἱ πλουσιώτατοι - i più ricchi che hanno possibilità maggiori mandano i figli a scuola prima e li fanno uscire dopo. E quando hanno lasciato la scuola, devono imparare le leggi perché non vivano a proprio arbitrio e a casaccio

Nelle *Supplici* di Euripide Teseo propugna la democrazia e dice all'araldo tebano mandato da Creonte che quando c'è un tiranno non esistono più leggi comuni (νόμοι- κοινοί, vv. 430-431). E procede: “γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὅ τ' ἀσθενής-ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν εχει” (vv. 433-434), quando ci sono le leggi scritte il debole e il ricco hanno gli stessi diritti.

Platone invece pensava che una buona educazione non ha bisogno della costrizione delle leggi (*Repubblica*, 426e-427a). Per Platone tutta l'educazione superiore deve essere cosa di Stato.

Isocrate non vuole eliminare le differenze economiche. Il difetto dell'educazione moderna è la mancanza di ogni pubblico controllo, sostiene. Una volta l' ἄκοσμία, la condotta disordinata, veniva deferita all'Areopago che cominciava con l'ammonizione, poi passava alla minaccia, quindi alla punizione. Prima c'era lo θεωρεῖν, l'osservare, poi il νοθετεῖν, l'ammonire, quindi l' ἀπειλεῖν, il minacciare, infine il κολάζειν, il punire. L'Areopago insomma κατεῖχε, teneva a freno i cittadini con sorveglianza e punizioni. Allora la gioventù non sciupava il suo tempo a oziare in locali da gioco o con le flautiste. Ogni giovane si atteneva all'attività dove era stato posto e cercava di imitare gli uomini che vi primeggiavano. Nel comportamento con gli anziani i ragazzi osservavano le regole del rispetto e della cortesia. Isocrate ricorda il dittico a contrasto dell'antica e nuova paideia disegnato da Aristofane nelle *Nuvole*. I giovani non andavano nelle osterie, non facevano i buffoni: quei canzonatori di professione che ora chiamano ingegnosi allora li consideravano dei disgraziati: “ἐκεῖνοι δυστυχεῖς ἐνόμιζον τοὺς σκώπτειν δυνάμενους οὐκ νῦν εὐφρεῖς προσαγορεύουσιν”(49). Il concetto di αἰδώς era un retaggio dell'antica etica e della formazione nobiliare.

Nella *Politica* **Aristotele** afferma che dove le leggi non sono sovrane appaiono i demagoghi, in quanto allora diventa sovrano il popolo. Un popolo del genere diventa dispotico in quanto non è governato dalla

²³ G. Fassò, *La democrazia in Grecia*, p. 11.

legge. In questa situazione sono reputati gli adulatori, e una democrazia di tale fatta corrisponde alla tirannide tra le forme monarchiche. Infatti le decisioni dell'assemblea corrispondono agli editti del tiranno e il demagogo corrisponde all'adulatore. Il popolo è sovrano di tutto, il demagogo lo è dei sentimenti del popolo. Dunque ha ragione chi dice che tale democrazia non è una costituzione, poiché non c'è costituzione dove non comandano le leggi (ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία, 1292a). Nella democrazia radicale, come nella tirannide c'è l'oppressione sui migliori attraverso i decreti (ψηφίσματα) che prevalgono sulle leggi (νόμοι). Così nella tirannide prevalgono gli editti ἐπιτάγματα sulle leggi.

Nella *Costituzione degli Ateniesi*, scritta negli ultimi anni di vita, il filosofo di Stagira (384-322 a. C.) passa in rassegna gli 11 regimi che si sono succeduti ad Atene e nota gli errori seguiti alla riforma di Efilatte che abbatté il potere dell'Areopago: da allora il governo commise più errori a causa dei demagoghi διὰ τὴν τῆς θαλάσσης ἀρχήν (41, 2), per il potere sul mare. Poi ci fu la costituzione dei Quattrocento e la tirannide dei Trenta, quindi, con la restaurazione democratica, il popolo si è reso padrone assoluto di ogni cosa: “ἀπάντων γὰρ αὐτὸς αὐτὸν πεποίηκεν ὁ δῆμος κύριον” (41, 2). Anche il filosofo di Stagira preferisce un governo affidato al ceto dei possidenti.

Contro l'impero marittimo.

“Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* fa derivare il processo di radicalizzazione della democrazia ateniese fino al tipo della dominazione di massa, dall'evoluzione di Atene a potenza marittima²⁴. Platone è d'accordo con Aristotele e col vecchio Isocrate in questo atteggiamento negativo di fronte all'impero marittimo ateniese, come sul punto della costituzione mista²⁵. Da Aristotele, inoltre, la formazione della potenza navale ateniese e la diminuzione dell'autorità dell'Areopago vengono poste in relazione scambievolmente e date come causa della degenerazione della democrazia²⁶. Anche questa idea fa parte della critica, di stampo conservatore, allo stato pericleo, alla democrazia imperialistica e marinara, anzi è possibile rintracciarla anche in età più antica. Già nei *Persiani* di Eschilo appare che il destino dei barbari sia stato definitivamente segnato solo con la battaglia terrestre di Platea²⁷. Platone va più in là e ricusa di riconoscere importanza decisiva alla battaglia navale di Salamina, che era il gran titolo della gloria nazionale ateniese. Erano state le disfatte persiane a Maratona e a Platea, le battaglie salvatrici della libertà della Grecia²⁸”²⁹.

Nelle *Leggi* di Platone, l'Ateniese cita Omero: nell'*Iliade* Odisseo insulta Agamennone quando il capo, essendo l'esercito in difficoltà, ordina di spingere le navi in mare (*Iliade* XIV, 82-102). Dunque Odisseo capiva che è un male la presenza in mare delle triremi (κακὸν ἐν θαλάσσει τριήρεις, 707a) in aggiunta agli opliti. Poi aggiunge che la salvezza dai Persiani iniziò a Maratona (490) e si concluse a Platea (479) e resero i Greci migliori, mentre le battaglie navali dell'Artemisio e di Salamina non li resero migliori (707c).

Nella *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenefonte il dialogante A biasima la democrazia come prepotenza del popolo, e sostiene che essa è la conseguenza dell'impero marittimo: la canaglia ha preso il potere e ha reso forte la città ὅτι ὁ δῆμος ἔστιν ὁ ἐλαύνων τὰς ναῦς (1, 2), in quanto è il popolo che fa andare le navi.

Del resto non mancano critiche alla Costituzione e all'educazione degli Spartani

Tipi odiosi sono gli Spartani, soprattutto nell'*Andromaca* che risale ai primi anni della grande guerra del Peloponneso³⁰, ed è un concentrato di malevolenza e maldicenza antispartana.

La stessa protagonista lancia un anatema contro la genia dei signori del Peloponneso, chiamati ψευδῶν ἄνακτες: “o i più odiosi (ἔχθιστοι) tra i mortali per tutti gli uomini, abitanti di Sparta, consiglieri

²⁴ Arist. jAqhn. Pol. C. 27, 1

²⁵ Isocrate ragionò più fondo questa teoria più tardi, nel *Panatenico*, ma mentre Platone vede realizzato in Sparta l'ideale della costituzione mista (*Legg.* 692a), Isocrate lo riporta nell'antica Atene, già da lui elevata a modello nell'*Areopagitico*.

²⁶ Arist. J Aqhn. Pol. c, 27, 1

²⁷ Aesch. Pers. 800 s.

²⁸ Leggi 707b-c.

²⁹ Jaeger, Paideia 3, p. 423.

³⁰ 429 a. C.

fraudolenti, signori di menzogne, tessitori di mali, che pensate a raggiri e a nulla di retto, ma tutto tortuosamente, senza giustizia avete successo per la Grecia” (vv.445-449).

Dal canto suo Peleo, il nonno di Neottolemo, esecra le Spartane e i loro costumi: “neppure se lo volesse potrebbe restare onesta³¹ (“σώφρων”, v. 596) una delle ragazze di Sparta che insieme ai ragazzi, lasciando le case con le cosce nude (“γυμνοῖσι μηροῖ”, v.598) e i pepi sciolti, hanno corse e palestre comuni, cose per me non sopportabili” (*Andromaca*, vv.595-600).

Nelle *Leggi* di Platone, l’Ateniese ricorda allo spartano che l’ideale guerriero della sua città non si cura abbastanza di esercitare la capacità di resistenza al piacere, e aggiunge che non sarebbe difficile per chi volesse difendere le leggi di Atene criticare le norme spartane indicando la licenza delle loro donne: “δεικνὺς τὴν τῶν γυναικῶν παρ’ ὑμῖν ἄνεσιν” (637c).

“*The Andromache, written early in the Peloponnesian War, shows a loathing of Spartan arrogance and cruelty and deviousness*”³², l’*Andromaca*, scritta nei primi anni della guerra del Peloponneso, mostra un disgusto per l’arroganza, la crudeltà e la tortuosità degli Spartani.

Nel dialogo tucidideo tra Meli e Ateniesi questi biasimano i loro nemici con minore virulenza: “I Lacedemoni fanno uso della virtù soprattutto verso se stessi e le istituzioni del loro paese. Ma verso gli altri, pur potendo uno dire molte cose su come si comportano, riassumendo al massimo si potrebbe dimostrare che essi nel modo più evidente tra quelli che conosciamo, considerano il piacevole bello e il conveniente giusto” (*Storie*, V, 105, 4).

Ma torniamo a Erodoto e alla tirannide. Tiranno per lo storiografo è anche il μούναρχος raffigurato da Otane, nel dibattito sulla migliore costituzione (III 79-84), come colui che invidia i migliori, si compiace dei peggiori, ed è pronto ad accogliere le calunnie. Infatti dai beni che possiede gli deriva l’ὑβρις, mentre fin dall’origine gli è innato lo φθόνος. Siccome ha questi due vizi, ἔχει πᾶσαν κακότητα, detiene ogni malvagità (III, 80, 4). Dunque egli: “νόμαιά τε κινέει πάτρια καὶ βιάται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους” (III, 80, 5) sovverte le patrie usanze, violenta le donne e manda a morte senza giudizio. “Così il persiano Otane riassume ciò che è in sostanza il motivo comune fra i Greci per l’opposizione alla tirannide”³³.

Nelle tragedie il tiranno è il paradigma mitico della negatività del potere. La mancanza di controllo ne fa l’antitesi del capo democratico. Tale è Edipo finché non comprende, tale il Creonte dell’*Antigone* di Sofocle, tale Serse nei *Persiani* di Eschilo, il grande re il quale, pur se sconfitto, “οὐχ ὑπεύθυνος πόλει” (v. 213), non è tenuto a rendere conto alla città, come invece lo è uno stratego eletto dal popolo. Anche se Serse perderà la guerra, si consola la madre Atossa, dopo avere raccontato il sogno premonitore della sconfitta e il brutto segno dato dagli uccelli “σωθεῖς δ’ ὁμοίως τῆσδε κοιρανεῖ χθονός” (v. 214), basta che si salvi e continuerà comunque a comandare su questa terra.

La logica del tiranno non può permettergli alcuna “opra pietosa”³⁴. Lo dichiara Agamennone nell’*Aiace* di Sofocle: “τό τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥαδίον” (v. 1350), non è facile che un tiranno sia anche una persona pia. Insomma tirannide e pietà sono incompatibili.

Un personaggio tragico che afferma l’insindacabilità del potere assoluto è Lady *Macbeth* nella scena del sonnambulismo: “*What need we fear who knows it, when none can call our power to account it?*” (V, 1), perché dovremmo temere chi lo sappia, quando nessuno può chiamare la nostra potenza a renderne conto?

Adesso questo potere sta dentro tutte le case : “**La televisione** è diventato un potere incontrollato e qualsiasi potere non controllato è in contraddizione con i principi della democrazia”³⁵.

La televisione, come il tiranno, esige il livellamento delle teste.

Eschilo contrappone al potere assoluto il sistema democratico di Atene quando la regina Atossa domanda ai vecchi dignitari chi sia il pastore e il padrone dell’esercito. Allora il corifeo risponde:

³¹ Plutarco dà un’interpretazione non malevola dello stesso fatto: il legislatore volle che le fanciulle rassodassero il loro corpo con corse, lotte, lancio del disco e del giavellotto...per eliminare poi in loro qualsiasi morbidezza e sconsuetudine femminile, le abituò a intervenire nude nelle processioni, a danzare e a cantare nelle feste sotto gli occhi dei giovani (*Vita di Licurgo*, 14). E’ interessante il fatto che Erodoto (I, 8) viceversa fa dire a Gige: “la donna quando si toglie le vesti, si spoglia anche del pudore”.

³² Moses Hadas and John McLean, with an introduction by Moses Hadas, *Ten plays by Euripides*, Bantam Books, New York, 1966, p. VIII-IX

³³ C. M. Bowra, *Mito E Modernità Della Letteratura Greca*, p. 170.

³⁴ Cfr. Alfieri, *Antigone*, V, 2, v. 76.

³⁵ K. R. Popper, J. Condry, *Cattiva maestra televisione*, p. 10.

“οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ’ ὑπήκοοι” (*Persiani*, v. 242), di nessun uomo sono chiamati servi né sudditi.

Nelle *Supplici* di Eschilo il re, siccome greco, nega di gestire un potere assoluto: Pelasgo, sovrano di Argo, si rifiuta di fare qualsiasi promessa prima di essersi consultato con tutti i cittadini (vv. 368-369).

Un padrone assoluto è Zeus nel *Prometeo incatenato*: “τραχὺς μόναρχος οὐδ’ ὑπεύθυνος κρατεῖ” (v. 324), un sovrano rigido, né impera obbligato a rendere conto. Ma Zeus è un dio. Per giunta è costretto alla durezza dal fatto che il suo regno è nuovo: “ἅπας δὲ τραχὺς ὅστις ἂν νέον³⁶ κρατῆ”, ogni potere che comanda da poco tempo è duro (v. 35). E' uno dei tanti *arcana imperii*. Lo rivela anche Didone la quale anzi se ne scusa con i Troiani: “*Res dura et regni novitas me talia cogunt/ moliri*” (*Eneide*, I, 563-564), la dura condizione e la novità del regno mi costringono a tali precauzioni. Una condizione svelata “alle genti”³⁷ pure da Machiavelli: “Et infra tutti e' principi, al principe nuovo è impossibile fuggire el nome di crudele, per essere li stati nuovi pieni di pericoli” (*Il Principe*, XVII).

Nelle *Supplici*³⁸ di Euripide, Teseo³⁹ è il Pericle in vesti eroiche il quale elogia la costituzione democratica dialogando con l'araldo mandato da Creonte re, anzi tiranno di Tebe. Atene dunque non è comandata da un uomo solo, ma è una città libera (ἐλευθέρα πόλις, v. 405).

Anche Plutarco attribuisce a Teseo la promessa mantenuta, ai potenti, di un governo senza re e democratico, nel quale egli si sarebbe riservato solo il comando dell'esercito e la custodia delle leggi, mentre avrebbe offerto a tutti uguaglianza di diritti (*Vita di Teseo*, 24, 2). Poco più avanti (25, 3) Plutarco aggiunge che di questa rinuncia alla monarchia dà una testimonianza anche Omero quando nel catalogo delle navi chiama δῆμος solo gli Ateniesi (*Iliade*, 2, 547).

L'araldo tebano delle *Supplici* ribatte che il governo di un solo uomo non è male: infatti il monarca esclude i demagoghi, i quali, gonfiando la folla con le parole, la volgono di qua e di là a proprio profitto. Del resto chi lavora la terra non ha tempo né per imparare né per dedicarsi alle faccende pubbliche: “ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους -κρείσσω δίδωσι” (vv. 419-420), è infatti il tempo che dà un sapere più forte, invece della fretta.

Nel Δύσκολος di Menandro Gorgia diffida Sostrato dal cercare di sedurre la sorella approfittando della sua superiorità economica: “**non è giusto che il tuo tempo libero danneggi noi che tempo libero non abbiamo. Sappi che il povero il quale subisce ingiustizia è l'essere più arrabbiato del mondo**” (vv.293-296). E' questo un invito a non esasperare il malessere dei poveri attraverso la loro umiliazione che invece va attenuata con il rispetto e la filantropia.

Teseo non controbatte la critica ai demagoghi, che condivide, ma risponde che il tiranno è l'entità più ostile alla polis: “οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει” (v. 429). Egli infatti uccide i migliori, quelli dei quali considera la capacità di pensare, in quanto teme per il suo potere: “καὶ τοὺς ἀρίστους οὐς ἂν ἡγήται φρονεῖν-κτείνει, δεδοικῶς τῆς τυραννίδος πέρι” (vv. 444-445). Sicché la città si indebolisce: come potrebbe essere forte quando uno miete i giovani come da un campo di primavera si porta via la spiga a colpi di falce? (vv. 447-449). Inoltre il despota si impossessa dei beni altrui rendendo vane le fatiche di chi voleva acquistare ricchezze per i propri figli. Per non parlare delle figlie che l'autocrate vuole rendere strumenti del suo piacere.

L'Elettra di Euripide recitando il biasimo funebre di Egisto allude, con pudica e verginale aposiopesi, alle porcherie che l'usurpatore faceva con le donne: “τὰ δ' εἰς γυναικας, παρθένῳ γὰρ οὐ καλὸν-λέγειν, σιωπῶ” (Elettra, vv. 945-946).

Sono gli stessi motivi della storiografia sulla quale torneremo tra poco. Del resto non sono molto diversi i tiranni bolliti sonoramente, con “alte strida”, nel Flegetonte dell'Inferno di Dante: “Io vidi gente sotto infino al ciglio;/e 'l gran Centauro disse: E' son tiranni/che dier nel sangue e nell'aver di piglio” (XII, 103-105).

³⁶ Di nuovo la difficoltà del νέον.

³⁷ Cfr. Foscolo, *Sepolcri*, 157.

³⁸ Data probabile: 422 a. C.

³⁹ Il re di Atene che del resto, nel carme 64 di Catullo e nella *Fedra* di Seneca è presentato come perfidus, sleale, dalle due sorelle figlie di Pasife e di Minosse, Arianna e Fedra appunto.

Ma chi è il tiranno?

Crimini e vizi del tiranno.

L'uomo che sa pensare si pone il problema di come resistere alla volontà di omologazione del potere, tentando di salvare la propria unicità.

La prima caratteristica del despota, lo abbiamo visto, è l'insofferenza dell'opposizione.

La mania della distruzione delle intelligenze fa parte dalla mente autocratica: sappiamo da Erodoto che la scuola dei tiranni insegna a uccidere gli oppositori in generale, e prima di tutti chiunque dia segni di intelligenza e indipendenza. Periandro di Corinto, quando era ancora tiranno apprendista e la sua malvagità non si era scatenata, accolse il suggerimento di Trasibulo di Mileto il quale: “οἰ ὑπετίθετο..τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεύειν”, gli consigliava di mettere a morte i cittadini che si distinguevano (*Storie* , V, 92 η) . Il despota esperto aveva dato il consiglio criminale in maniera simbolica: mostrandosi a un araldo, mandato da Corinto a domandargli come si potesse governare la città nella maniera più sicura e bella, mentre recideva le spighe più alte di un campo di grano. Periandro comprese e allora rivelò tutta la sua malvagità (“ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε”).

Abbiamo visto che già Otane nel dibattito costituzionale del terzo libro aveva usato l'espressione πᾶσαν κακότητα che, secondo il nobile persiano fautore dell' ἰσονομίη, è conseguenza dell' ὕβρις, la prepotenza, a sua volta originata dall'invidia e dai beni a disposizione del monarca (“ὑπὸ τῶν παρῶντων ἀγαθῶν”, III, 80, 3).

Dante individua la presenza del vizio dell'invidia soprattutto nei luoghi del potere: “La meretrice che mai dall'ospizio/di Cesare non torse li occhi putti,/ morte comune, delle corti vizio”⁴⁰. La ricchezza e il potere dunque sono occasioni per la malvagità. E pure per la stupidità: il Coro dell'Eracle di Euripide, dopo la punizione del tiranno Lico, afferma che l'oro, e il successo, spingono i mortali fuori dalla ragione tirandosi dietro un potere ingiusto: “ὁ χρυσὸς ἅ τ' εὐτυχία-φρηνῶν βροτοὺς ἐξάγεται-δύνασιν ἄδικον ἐφέλων” (vv. 774-776).

Su questa linea si trova anche Platone il quale chiama in causa Omero che ha rappresentato Tantalò, Sisifo e Tizio “ἐν Ἄιδου τὸν ἀεὶ χρόνον τιμωροῦμένου” (*Gorgia*, 525e), puniti nell'Ade per sempre: questi erano appunto re e dinasti; mentre Tersite, e chiunque altro sia stato malvagio da privato cittadino (“ιδιώτη”) non ha avuto occasione di fare tanto male, e per questo si può considerare più fortunato dei potenti dai quali provengono “οἰ σφόδρα πονηροί” (526a) quelli malvagi assai.

Nel mito di Er il buffone (γελωτοποιός, *Repubblica* 620c) Tersite assume la natura di una scimmia.

Dai capitoli erodotei (III, 80-82) ricordati sopra derivano i modelli costituzionali della filosofia (Platone, Aristotele) e della storiografia (Polibio) successive. E non solo la storiografia greca. Tito Livio attribuisce lo stesso gesto di Trasibulo, con le stesse intenzioni, al re Tarquinio il Superbo il quale indicò al figlio Sesto cosa fare degli abitanti di Gabi con un'analogia risposta senza parole: “rex velut deliberabundus in hortum aedium transit sequente nuntio filii; ibi inambulans tacitus summa papaverum capita dicitur baculo decussasse” (*Storie*, I, 54), il re quasi meditabondo passò nel giardino della reggia seguito dall'inviato del figlio; lì passeggiando in silenzio, si dice che troncasse con un bastone le teste dei papaveri.

Il tiranno è invidioso. Infatti L'Invidia personificata da Ovidio “exurit herbas et summa papavera carpit” (*Metamorfosi*, II, 792), dissecca le erbe e stacca le cime dei papaveri.

Il falso sciocco. Bruto e Amleto, gli ossimori viventi.

Bruto, per salvarsi, aveva stabilito di non lasciare al re nulla da temere dall'animo suo, nulla da desiderare nella sua fortuna, e di trovare sicurezza nell'essere disprezzato: “Ergo ex industria factus ad imitationem stultitiae, cum se suaque praedae esse regi sineret, Bruti quoque haud abnuit cognomen” (I, 56, 8) pertanto fingendosi stolto apposta, lasciando se stesso e i suoi beni al re, non rifiutò neppure il soprannome di Bruto. “Perché non vi è nulla di più pericoloso di un uomo che rifiuta di sottomettersi alla tirannia”⁴¹.

⁴⁰ *Inferno* , XIII, vv. 64-66.

⁴¹ S. Mairai, *La recita di Bolzano*, p. 20.

Ma quella che sembrava pazzia agli stupidi era invece genio. Quando l'oracolo delfico infatti preconizzò che avrebbe avuto il sommo potere a Roma quello che per primo avesse baciato la madre, Bruto, avendo capito, “velut si prolapsus cecidisset, terram osculo contigit, scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset” I, 56, 12, come se fosse caduto per una scivolata, diede un bacio alla terra, evidentemente poiché quella era la madre comune di tutti i mortali.

Molto interessante è il commento di Bettini alla finta scivolata del falso sciocco. Questo particolare non irrilevante si trova anche in altri autori. “Il racconto di Dionigi appare, in questo episodio, leggermente variato⁴². Egli infatti ambienta la scena non direttamente nel tempio di Delfi, come Livio, ma la ritarda sino al momento dello sbarco in Italia: in questo modo, la terra mater assume simultaneamente anche il connotato della terra patria. Ancora, in Dionigi manca il tema della caduta simulata: Bruto, semplicemente, si china a baciare la terra, compiendo un gesto rituale antico e frequente, in coloro che tornano a casa dopo un lungo viaggio⁴³. Ovidio, al contrario, resta fedele al tema della simulazione: “ille iacens pronus matri dedit oscula terrae./creditus offenso procubuisse pede”⁴⁴ (giacendo disteso al suolo dette un bacio alla terra madre, dando l'impressione che fosse caduto per aver inciampato). Qui Bruto inciampa, non scivola come altrove: però si tratta ugualmente di una caduta, e di una falsa caduta”⁴⁵. Bettini procede facendo notare che la stupidità, vera o simulata, tira al basso. “In generale la poca stabilità sulle gambe, l'attrazione verso la terra - la tendenza, insomma, a mutare la posizione eretta umana e normale con quella a terra - sembra costituire un tratto tipico dello sciocco e del buono a nulla: ovvero di colui che finge di esserlo. Dell'imperatore Claudio si sottolinea frequentemente l'andatura vacillante, il “dexterum pedem trahere” (trascinare il piede destro), e così via⁴⁶. Il carattere tardus dell'intelletto sembra avere il suo corrispettivo nella tardità fisica”⁴⁷. Questa caratteristica di Claudio può entrare del resto anche nella rubrica “la zoppia del tiranno” che aprirò tra poco avvalendomi della guida di J. P. Vernant. Per ora torniamo a Bettini e ad altri finti sciocchi che traballano. David, comunque, fingendosi pazzo alla corte di Achis “si lasciava cadere fra le loro mani e inciampava nei battenti della porta”⁴⁸. Dunque anche David scivolava giù e inciampava, come Bruto a Delfi. Ma anche Amelethus, quando lo incontriamo la prima volta nella reggia di Fengo, giace “abiectus humi” (buttato a terra), sporco⁴⁹. Lo stupido, tendendo al basso, alla terra, con la sua andatura incerta e le sue cadute, il suo inciampare, la sua amletica posizione di humi abiectus, di disprezzato Ceneraccio, riconferma invece la propria natura animalesca, il suo essere brutus: come gli animali che, com'è noto, “natura (...) prona finxit”⁵⁰ (la natura ha creato prona verso terra). Del resto...il valore originale dell'aggettivo brutus è proprio quello di “pesante”⁵¹: chi è brutus ha un ingegno che tira al basso. Cadendo a terra Brutus - per fare un gioco etimologico caro ai poeti antichi - diventa “realmente” brutus. I cugini Tito e Arrunte, nel tempio del dio di Delfi, non si saranno certo meravigliati del suo gesto, lo avranno trovato normale. E' stupido, è brutus, e quindi cade. Magari avranno riso di lui”⁵².

Livio racconta pure che Bruto aveva portato in dono ad Apollo una verga d'oro inclusa in un bastone di corniolo con un incavo fatto a questo scopo, recando immagine enigmatica del suo carattere: “aureum baculum inclusum cornū cavato ad id baculo tulisse donum Apollini dicitur, per ambagem effigiem ingenii sui”⁵³. “L'offerta funziona dunque come un indovinello, che simbolicamente rappresenta la falsa

⁴² Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 4, 69, 3.

⁴³ E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, Clarendon Press, Oxford, 1962, II, pp. 256 sgg. (nel commento al v. 503); Olgivie, *A Commentary on Livy* cit., p. 228: sul bacio alla terra vedi in particolare F. Lot, *Le basier à la terre. Continuation d'un rite antique*, in *Pankrateia*, Mélanges H. Grégoire, Bruxelles 1949, pp. 435 sgg.

⁴⁴ Ovidio, *Fastorum libri*, 2, 720. Così Valerio Massimo, 7, 3, 2: “perinde atque casu prolapsus, de industria se abiecit”. Per il tema del “baciare la terra”, cfr. J 1652; A 401.

⁴⁵ M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, pp. 95-96.

⁴⁶ Seneca, *Apocolocyntosis*, 5, 1; Svetonio, *Divus Claudius*, 2; 21; Seneca, *Apocolocyntosis*, 1 e 5.

⁴⁷ M. Bettini, op. cit., p. 96.

⁴⁸ *Il libro dei Re*, 21, 11 (*Il libro di Samuele*, 21, 11-13).

⁴⁹ Saxo, 3, 6, 6.

⁵⁰ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 1.

⁵¹ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura* VI, 105. “nam cadere aut bruto deberent pondere pressae, infatti dovrebbero o cadere gravate dal solito peso. Quindi Orazio *carm.* 1, 34, 9, *bruta tellus*, terra inerte. Ndr.

⁵² M. Bettini, op. cit., p. 98.

⁵³ Livio, I, 56.

stoltezza dell'eroe. Il falso sciocco si configura come un involucro di materia vile che nasconde un'anima aurea. Dunque Bruto offre al dio un'immagine di se stesso, e della sua intelligenza fasciata di stoltezza. Come il Sileno platonico-l'astuccio ligneo, e di aspetto rozzo, che cela al suo interno la statua della divinità⁵⁴-anche il bastone di Bruto manifesta simultaneamente i contrari. In questo senso si potrebbe anche dire che l'oggetto che Bruto offre al dio funziona alla maniera di un ossimoro, quella figura retorica che fa coincidere in uno stesso sintagma due perfetti contrari: come l'oraziana "concordia discors"⁵⁵, o il miltoniano "darkness visible"⁵⁶. La materia più nobile e desiderata -l'oro- e quella più vile e mal augurante - un legno scadente e infelix- sono poste forzatamente una dentro l'altra. L'oggetto è ossimorico proprio come ossimorico è il falso sciocco, con la sua sapiens insipientia. Diciamo meglio. Il falso sciocco è l'ossimoro per eccellenza, visto che il significato proprio di questa espressione greca, ὀξύμωρον, è proprio quella di "sciocco acuto". Forse non avevamo pensato che Bruto, come Amelethus, e tutti gli altri falsi sciocchi, erano in realtà delle figure retoriche, degli ossimori: anche in senso assolutamente letterale"⁵⁷.

Amelethus è Amleto nei Gesta Danorum di Saxo Grammaticus (1140 ca-1210 ca).

Vediamo un aspetto della sua pazzia con altre considerazioni di Bettini: "L'eroe ha appena fatto all'amore con la futura Ofelia shakespeariana, e gli viene chiesto: su quale cuscino? E lui: "Su uno zoccolo di giumenta, una cresta di gallo e le travi del tetto"⁵⁸. Ma il falso stolto deve anche farne, di sciocchezze, oltre che dirne. Odisseo a Itaca, davanti a Menelao e Agamennone, aggioga all'aratro un bue e un cavallo e se ne va in giro con in capo il berretto (pileus) dello stolto⁵⁹. Peccato che non possiamo più vedere un celebre dipinto di Eufanore che stava a Efeso, forse nel santuario di Artemide. Plinio lo descriveva così: "Ulisse, fintosi pazzo, aggioga un bue insieme con un cavallo: vi sono anche uomini pensosi vestiti col pallio, e un comandante che rinfodera la spada"⁶⁰. Ecco che le plateali insensatezze del (falso) sciocco suscitano il dubbio e lo sconcerto dei cogitantes, i personaggi "pensosi" che lo osservano. Solone, per parte sua, se ne uscì invece in pubblico "deformis habitu more vecordium" (tutto malvestito alla maniera dei pazzi), ovvero con in testa il famoso berretto⁶¹. David, alla corte di Achis, contraffaceva il volto, si lasciava cadere, inciampava nei battenti della porta, e la saliva gli correva lungo la barba⁶². Ancora Amelethus, alla corte di Fengo, giace per terra sporco di cenere, intento a indurire nel fuoco dei bastoncini ricurvi⁶³; poi lo vediamo salire su un cavallo a rovescio, reggendo naturalmente la coda al posto delle redini"⁶⁴.

Tacere e dissimulare è un modo per resistere alla stupidità della tirannide. Così avviene in 1984 di Orwell dove gli slogan del Partito sono: "La guerra è pace, la libertà è schiavitù, l'ignoranza è forza, (p. 8)...Non si possedeva di proprio se non pochi centimetri cubi dentro il cranio...Non era col farsi udire ma col resistere alla stupidità che si sarebbe potuto portare innanzi la propria eredità di uomo" (p. 31).

Falso sciocco è anche Demo (Popolo) nei Cavalieri di Aristofane. Il coro lo accusa di dabbennaggine: sei uno facile da ingannare (εὐπαράγωγος, v. 1115), gli dice, ti piace troppo essere adulato. E il vecchietto irritabile, sordastro (δύσκολον γερόντιον-ὑπόκωρον, vv. 42-43) risponde: non avete senno sotto le vostre zazzere, se credete che io non capisca "ἐγὼ δ' ἔκων -ταῦτ ἠλιθιάζω", vv. 1123-1124), io mi comporto da sciocco apposta, e così me la godo a farmi portare da bere. Il Popolo insomma ha permesso ai demagoghi, Paflagone in testa, di essere ladri, per poi costringerli a vomitare fuori (πάλιν ἐξεμεῖν, v. 1148)) quello che gli hanno rubato usando l'urna elettorale per provocare il vomito.

⁵⁴ Platone, *Simposio*, 215b, 221d sg.; Lanza, *Lo stolto*, Einaudi, Torino 1997, pp. 32 sgg.

⁵⁵ *Epistulae*. I, 12, 19 Ndr.

⁵⁶ *Paradise lost*, I, 63. E' la tenebra dell'inferno dove è stato gettato il Serpente infernale che accecato da invidia e vendetta trasse in inganno la madre di tutti gli uomini. Ndr.

⁵⁷ M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, Einaudi, Torino, 2000, p. 86.

⁵⁸ Saxo, 3, 6, 11.

⁵⁹ Iginio, *Fabulae*, 95.

⁶⁰ Plinio, *Naturalis historia*, 35, 129.

⁶¹ Giustino, 2, 7; Plutarco, *Vita di Solone*, 8, 1, sg.

⁶² *Il libro dei Re*, 21, 11 (= *Il libro di Samuele*, 21, 11-13).

⁶³ Saxo, 3, 6, 6.

⁶⁴ M. Bettini, op. cit., p. 59.

Del resto anche Amleto di Shakespeare non si finge pazzo? E anche nella sua follia c'è metodo (II, 2) tanto che il re sentenza che la pazzia nei grandi deve essere vigilata (III, 1).

Torniamo su Amleto.

Pirandello sostiene che l'Oreste dell'Elettra di Sofocle diventerebbe Amleto quando si producesse “uno strappo nel cielo di carta del teatrino (...) quello strappo, donde ora ogni sorta di mali influssi penetrerebbero nella scena, e si sentirebbe cader le braccia”⁶⁵; Amleto dunque sarebbe un personaggio paralizzato dalla consapevolezza che tutto è finto, recitato, contraffatto; che ci troviamo nella caverna platonica.

Amleto anzi secondo O. Wilde fu l'inventore del pessimismo che incupisce la terra: “il mondo è diventato triste perché una volta una marionetta fu malinconica”⁶⁶.

Ebbene un Oreste amletico, come personaggio “terribilmente sconcertato” e consapevole, è già presente nella tragedia greca ed è il protagonista dell'Oreste di Euripide. Infatti a Elettra che gli domanda: “τί χροῖμα πασχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος” (v. 395) che cosa soffri? quale malattia ti distrugge?, egli risponde: “ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοϊδα δεῖν εἰργασμένους” (v. 396) l'intelligenza, poiché sono consapevole di avere commesso cose terribili. E se Amleto dice a Guildenstern “*Denmark's a prison*” (II, 2) la Danimarca è una prigione, Oreste fa a Pilade: “οὐχ ὄρας; φυλασσόμεθα φρουροῖσι πανταχῆ” (v. 760), non vedi? siamo sorvegliati da sentinelle da tutte le parti.

Restando ancora su Amleto, Freud sostiene che Amleto piuttosto è paralizzato dalla coscienza che lo zio ha attuato quanto avrebbe voluto fare lui stesso. “Secondo la concezione tuttora prevalente, che risale a Goethe, Amleto rappresenta il tipo d'uomo la cui vigorosa forza d'agire è paralizzata dalla forza opprimente dell'attività mentale (“la tinta nativa della risoluzione è resa malsana dalla pallida cera del pensiero”, III, 1). Secondo altri, il poeta ha tentato di descrivere un carattere morboso, indeciso, che rientra nell'ambito della nevrosi. Senonché, la finzione drammatica dimostra che Amleto non deve affatto apparirci come una persona incapace di agire in generale. Lo vediamo agire due volte, la prima in un improvviso trasporto emotivo, quando uccide colui che sta origliando dietro il tendaggio, una seconda volta in modo premeditato, quasi perfido, quando con tutta la spregiudicatezza del principe rinascimentale manda i due cortigiani alla morte a lui stesso destinata. Che cosa dunque lo inibisce nell'adempimento del compito che lo spettro del padre gli ha assegnato? Appare qui di nuovo chiara la spiegazione: la particolare natura di questo compito. Amleto può tutto, tranne compiere la vendetta sull'uomo che ha eliminato suo padre prendendone il posto presso sua madre, l'uomo che gli mostra attuati i suoi desideri infantili rimossi”⁶⁷.

L'invidia del tiranno. Tacito⁶⁸.

Quanto allo φθόνος, Tacito attribuisce più di una volta l'invidia ai suoi Cesari: Tiberio temeva dai migliori un pericolo per sé, dai peggiori disonore per lo stato (ex optimis periculum sibi, a pessimis dedecus publicum metuebat, Annales, I, 80), e Domiziano invidiava e odiava Agricola per i suoi successi in Britannia: “Id sibi maxime formidolosum, privati hominis nomen supra principem attolli” (Agricola⁶⁹, 39), gli faceva paura soprattutto il fatto che il nome di un suddito fosse messo al di sopra di quello del principe.

Quale deve essere la posizione dell'intellettuale e dell'uomo libero in genere nei confronti del tiranno?

Tacito dubita se il favore o l'ostilità dei principi dipenda dal fato, o se abbiano qualche peso le nostre decisioni e sia possibile percorrere un cammino intermedio, privo di servilismo e pericoli, tra una rovinosa opposizione e una degradante sottomissione⁷⁰: “an sit aliquid in nostris consiliis liceatque inter abruptam contumaciam et deforme obsequium pergere iter ambitione ac periculis vacuum” (Annales IV, 20).

⁶⁵ Il fu Mattia Pascal, p.173.

⁶⁶ La decadenza della menzogna in Oscar Wilde, Opere, p. 224.

⁶⁷ S. Freud, L'interpretazione dei sogni, pp. 250-251.

⁶⁸ “Chi vuole vedere quali sieno e pensieri de' tiranni, legga Cornelio Tacito, quando riferisce gli ultimi ragionamenti che Augusto morendo ebbe con Tiberio”. F. Guicciardini, Ricordi, 13.

⁶⁹ Del 98 d. C.

⁷⁰ Si pensi a certi “intellettuali” cattolici che per servilismo verso i gestori dei business massimi dichiarano che il cristianesimo è la più materialista delle religioni poiché prevede la resurrezione dei corpi.

Una via di mezzo insomma tra il ruere in servitium (Annales , I, 7) o la libido adsentandi (Historiae , I, 1) e l'ambitiosa mors (Agricola , 42), la morte spettacolare degli oppositori estremi.

Comunque chi scrive storia deve esprimersi sine ira et studio (Annales , I, 1), senza animosità e partigianeria, ovvero neque amore et sine odio (Historiae , I, 1) su ciascuno.

Il suocero di Tacito sapeva frenare l'indole di Domiziano, praeceps in iram, con la moderazione e la prudenza. Infatti Agricola "non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque provocabat" (Agricola, 42), non provocava la fama e il fato con l'arroganza né con una vuota ostentazione di indipendenza. Dunque è possibile, lo sappiamo chi ammirano illeciti gli atti di ribellione, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, e che l'obbedienza e la moderazione, se ci sono operosità e vigore (si industria ac vigor adsint) possono arrivare a quel livello di lode dove i più divennero famosi per abrupta, attraverso vie dirupate, con una morte spettacolare ambitiosa morte, per niente utile allo stato, in nullum rei publicae usum (42).

"La via indicata da Tacito per servire bene la patria sotto i tiranni ed evitare nello stesso tempo l'abrupta contumacia e il deforme obsequium doveva apparire l'unica giusta a molti intellettuali di rilievo, convinti ormai della necessità della monarchia, anche quando conservavano qualche traccia del repubblicanesimo umanista. Come grandi esempi di vita operosa e gloriosa sotto la tirannia sono richiamati Germanico e Seneca; il richiamo di Seneca va notato, perché il filosofo si ritroverà poi altre volte accanto a Tacito come ispiratore della medesima scelta morale e politica"⁷¹.

Intellettuali e potere.

Tra intellettuali liberi e potere non sono possibili rapporti di collaborazione secondo il Pasolini degli Scritti corsari che infatti gli sono costati la vita: "il potere e il mondo che, pur non essendo del potere, tiene rapporti pratici col potere, ha escluso gli intellettuali liberi". (p. 113). I poteri più forti sono quello dei consumi imposto da una concezione edonistica della vita, e quello del conformismo: "le cose si sono aggravate dal '68 in poi. Perché da una parte il conformismo, diciamo così, ufficiale, nazionale, quello del "sistema", è divenuto infinitamente più conformistico dal momento che il potere è divenuto un potere consumistico, quindi infinitamente più efficace-nell'imporre la propria volontà- che qualsiasi altro potere al mondo. La persuasione a seguire una concezione "edonistica" della vita (e quindi a essere dei bravi consumisti) ridicolizza ogni precedente sforzo autoritario di persuasione: per esempio quello di seguire una concezione religiosa o moralistica della vita"⁷².

"Il lettore non abituato a queste discussioni per intendere il rapporto società-cultura, immagini una specie di banchetto, in cui la borghesia mangia a quattro palmenti, invitando al suo tavolo i cuochi (gli intellettuali) e gettando qualche osso ai cani ed ai mendicanti (i proletari); quell'osso sarebbe poi, per dare un esempio, l'anticomunismo ed il clericalismo. Finché durerà questo banchetto, i proletari dovranno accontentarsi dei rimasugli delle pietanze, e gli intellettuali, per mangiare le loro pietanze, dovranno essere i cuochi dei capitalisti. L'esempio è un po' strambo, ma dà all'incirca l'idea di come stanno le cose"⁷³.

Callistene, nipote di Aristotele e segretario della cancelleria (ἐπιστολογράφος) di Alessandro Magno doveva comporre la versione ufficiale della campagna di Oriente ma fu condannato a morte nel 327 a. C. perché rifiutava la προσκόννησις ritenendola servile, e per la sua παρρησία. Sosteneva che la grandezza di Alessandro dipendeva dal suo racconto storico. Una volta Filota gli domandò chi pensasse che venisse maggiormente ammirato dalla città degli Ateniesi; egli rispose Armodio e Aristogitone poiché avevano ammazzato uno dei due tiranni, Ipparco, "καὶ τυραννίδα ὅτι κατέλυσαν"⁷⁴ e per il fatto che avevano abbattuto la tirannide.

Altrettanto vennero messi a tacere dal regime imperiale di Roma gli storiografi che facevano opposizione e divennero martiri: Tito Labieno (soprannominato Rabienus per la sua rabbia contro i vincitori) si uccise per non sopravvivere alla sua opera, che Augusto fece bruciare, siccome esaltava la libertas .

⁷¹ La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, p. 231 e 232.

⁷² P. P. Pasolini, *Lettere Luterane*, p. 21.

⁷³ P. P. Pasolini, *Un intervento rimandato* (marzo 1949), in Pasolini Saggi sulla politica e sulla società, p. 83.

⁷⁴ Arriano, *Anabasi di Alessandro*, 4, 10, 3.

Cremuzio Cordo chiamava Cassio, il cesaricida “ultimo dei Romani”⁷⁵.

“Anche del senatore Cremuzio Cordo furono bruciati i libri, per ordine di Seiano, il celebre prefetto del pretorio di Tiberio; ed egli, accusato, s'era lasciato morire di fame. (La sua autodifesa fu un'esaltazione della libertà di pensiero storico)...Sotto Nerone, il padovano Trasea Peto “la virtù in persona”⁷⁶, come lo definì Tacito, si uccise⁷⁷ accusato di lesa maestà: aveva scritto una monografia su Catone Uticense. Questi storici capaci di eroismo sapevano benissimo che le loro opere, seppur con varie gradazioni, non solo difendevano l'antico regime, ma in realtà ponevano in questione lo stesso principato”⁷⁸. Quando la persona del tiranno cambia, del resto ci possono essere rivalutazioni o nuove condanne secondo l'interesse o la simpatia del despota, e secondo la concezione orwelliana della storia come palinsesto: “La Storia era un palinsesto grattato fino a non recare nessuna traccia della scrittura antica e quindi riscritto di nuovo tante volte quante si sarebbe reso necessario”⁷⁹. Quando cambia un regime, o il despota, gli scrittori eliminati possono essere riabilitati.

“Caligola fece tornare alla luce gli scritti di Labieno e di Cremuzio: “è nel mio interesse” diceva “che la storia sia conosciuta” (ut facta quaeque posteris tradantur : Suet. Cal. 16, 1): un punto di vista che entra nella tendenza antitiberiana, e nella ricerca della popularitas, con cui Caligola, ai suoi inizi, si presentò come un monarca, a suo modo, costituzionale”⁸⁰.

La zoppia del tiranno. Il monosandalismo di Giasone.

Il despota teme chi gli sta sopra⁸¹ anche solo fisicamente: “Edipo uccide il padre che, dall'alto del suo carro, precipita allo stesso suo livello (...) Come Edipo che colpendo Laio con il suo bastone lo fa cadere dall'alto del suo carro a terra, ai suoi piedi, Periandro falcia e abbatte tutti coloro la cui testa supera di poco quella degli altri. E in secondo luogo le donne. La tradizione greca fa di Periandro, modello del tiranno, un nuovo Edipo. Egli avrebbe, in segreto, consumato l'unione sessuale con la madre Krateia⁸² (...) Ma la tirannide, sovranità claudicante, non può procedere a lungo nel suo successo. L'oracolo, che aveva dato via libera a Cipselo per aprirgli la porta del potere, aveva fissato, fin dall'inizio, il termine al di là del quale la discendenza di Labda, non diversamente da quella di Laio, non avrebbe avuto il diritto di perpetuarsi. “Cipselo, figlio di Eezione, re dell'illustre Corinto” aveva proclamato il dio; ma per aggiungere subito: “lui e i suoi figli, ma non più i figli dei suoi figli”⁸³. Alla terza generazione, l'effetto della “pietra rotolante” uscita dal ventre di Labda non si fa più sentire⁸⁴. Per la stirpe dei claudicanti, installati sul trono di Corinto, è venuto il momento in cui il destino vacilla, precipita, sprofonda nella sventura e nella morte”⁸⁵.

A proposito della zoppia del tiranno, Periandro era figlio di Cipselo, nato da una Bacchiade zoppa (χωλή, V, 92 β), Labda, che nessun membro di questa oligarchia dominante Corinto voleva sposare. La sposò

⁷⁵ “Cornelio Cosso Asinio Agrippa consulibus Cremutius Cordus postulatur novo ac tunc primum audito crimine, quod editis annalibus laudatoque M. Bruto C. Cassium Romanorum ultimum dixisset”, Tacito, *Annales*, IV, 34, sotto il consolato di Cornelio Cosso e Asinio Agrippa (25 d. C.) viene citato in giudizio Cremuzio Cordo per un delitto nuovo e sentito allora per la prima volta: pubblicati degli annali con la celebrazione di M. Bruto, egli aveva chiamato Cassio l'ultimo dei Romani.

⁷⁶ “Nero virtutem ipsam excindere concupivit interfecto Thrasea Paeto”, *Annales*, XVI, 21, Nerone volle uccidere la virtù in persona con l'ammazzare Trasea Peto.

⁷⁷ Nel 66 d. C.

⁷⁸ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3, p. 64.

⁷⁹ G. Orwell, 1984.

⁸⁰ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3, p. 64.

⁸¹ Cfr. “formidolosum... supra principem attolli” di Tacito, citato sopra.

⁸² Diogene Laerzio, I, 96. “Aristippo nel primo libro *Sulla lussuria degli antichi* dice che sua madre Crateia era innamorata di lui e a lui si univa di nascosto e che egli se ne compiaceva. Divulgatasi la notizia, si addolorò per essere stato scoperto e divenne severissimo con tutti”. L'opera del III sec. a. C. è falsamente attribuita ad Aristippo. Si intitolava Ἀρίστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, ed era un pamphlet scandalistico scritto per dimostrare che i filosofi, soprattutto gli Accademici, erano altrettanti Aristippi.

⁸³ Erodoto, V, 92, e 8-9.

⁸⁴ Erodoto, V, 92, e 2. Così le streghe del *Macbeth* promettono il regno al signore di Glamis, ma la successione ai figli di Banquo (I, 3).

⁸⁵ Vernant e Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, pp. 39, 48 e 49.

invece uno di origine Lapita, Eezione il quale, siccome non nascevano figli, andò a interrogare l'oracolo di Delfi. La Pizia rispose che Labda era già incinta e avrebbe partorito un masso rotondo⁸⁶ che si sarebbe abbattuto sui governanti punendo Corinto.

Zoppicante è anche the bloody king (IV, 3), il re sanguinario di Shakespeare, Riccardo III il quale si presenta dicendo di essere: “so lamely and unfashionable/That dogs bark at me, as I halt by them” (I, 1), così claudicante e goffo che i cani mi latrano contro quando gli passo vicino arrancando.

E' questa una zoppia che rende malata tutta la sua terra secondo il τόπος che risale a Omero ed Esiodo: un cittadino dice che il Duca di Gloucester è pericolosissimo come i figli e i fratelli della regina e se costoro non governassero ma fossero governati “this sickly land might solace as before” (II, 3), questa terra malata⁸⁷ potrebbe avere ristoro come prima.

Macbeth di Shakespeare inciampa nel meccanismo del potere che è una scala i cui gradini sono vite umane da calpestare: “That is a step/On which I must fall down, or else o'erleap / For in my way it lies” (I, 4), questo è un gradino sul quale devo cadere oppure scavalcarlo poiché si trova sulla mia strada.

Diversi tiranni in conclusione hanno qualche cosa di zoppo: Cipselo e Periandro in quanto discendenti da Labda, Edipo poiché ha avuto i piedi perforati⁸⁸. Anzi, se consideriamo con attenzione la prima antistrofe del secondo stasimo dell'Edipo re vediamo che tutte le tirannidi sono zoppe: “la prepotenza fa crescere il tiranno, la prepotenza/ se si è riempita invano di molti orpelli/ che non sono opportuni e non convengono (μηδὲ συμφέροντα)⁸⁹/salita su fastigi altissimi/precipita nella necessità scoscesa/dove non si avvale di valido piede” ἔνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ-χρηῖται (vv. 873-879). Non solo il tiranno è zoppo e scivola, ma anche i suoi decreti. Antigone non obbedisce ai κηρύγματα di Creonte, ma alle leggi della coscienza e degli dèi che, viceversa, sono ἄγραπτα κάσφαλή (Antigone, v. 454), non scritti e non vacillanti.

Del resto il nome dottor Hinkfuss, il regista che vuole assoggettare gli attori in Questa sera si recita a soggetto⁹⁰ significa “piè zoppo”. Il dramma potrà procedere solo quando la compagnia avrà conquistato la sua libertà interpretativa.

Anche Giasone, il seduttore punito da Medea, si presentò con un solo sandalo⁹¹, al sacrificio in onore di Nettuno celebrato da Pelia, figlio del dio del mare, e usurpatore. L'asimmetria dei piedi di Giasone partecipa, in qualche modo della zoppia: “L'arrivo del vendicatore preannunciato da un oracolo e segnato da un marchio che lo rende riconoscibile alla sua vittima è un tema mitico e narrativo largamente diffuso nei racconti folklorici: un uomo fatale segnato da un marchio fu pure Edipo, “l'uomo dai piedi gonfi”, destinato da una profezia a uccidere il padre...Più complesso è il segno di Giasone e il tratto che distingue la sua missione, vale a dire il monosandalismo: evidentemente il monosandalismo è una forma simbolica di marchio fisico e una forma attenuata di zoppia; d'altro lato, l'uso di indossare un solo calzare è un elemento che s'inserisce in un complesso sistema rituale”⁹². Ma questa altra parte non riguarda il nostro discorso.

Il tiranno è ignobile, servile e impotente.

La letteratura greca è percorsa dal motivo antitirannico: da Alceo che esulta per la morte di Mirsilo (fr. 332 LP), o copre di insulti Pittaco “τὸν κακοπατρίδαν” (fr. 348 L P) dal padre ignobile, a Platone che certamente non risparmia biasimi al τυραννικὸς ἀνὴρ. Costui, nella Repubblica (573c) è uomo, per natura, o per le abitudini, “μεθυστικός.. ἐρωτικός.. μελαγχολικός”, incline al bere, al sesso, alla depressione; inoltre è di animo sostanzialmente servile “ὁ τῷ ὄντι τύραννος τῷ ὄντι δοῦλος” (579e), della massima servilità e schiavitù e adulatore degli uomini più malvagi.

Questa considerazione che sembra paradossale, magari dettata a Platone da un risentimento personale

⁸⁶ Erodoto, V, 92 b 2

⁸⁷ Cfr la scheda “Dalla salute del re dipende quella del suo popolo e della sua terra”, in *Medea*, a cura di Giovanni Ghiselli, Cappelli, pp. 135ss

⁸⁸ *Edipo re*, 1034, e *Rane*, 1192.

⁸⁹ Queste parole possono smontare l'utile perseguito da Giasone.

⁹⁰ Terza commedia (del 1929) della Trilogia del teatro nel teatro di Pirandello. Le altre due sono i *Sei personaggi in cerca d'autore* (del '21) e *Ciascuno a suo modo* (del '24).

⁹¹ Cfr. Pindaro, *Pitica IV* e Igino, *Miti*, 12 e 13.

⁹² Giulio Guidorizzi, a cura di Igino, *Miti*, p. 200.

nei confronti dei despoti incontrati, è confermata da uno psicoanalista moderno: E. Fromm in *Fuga dalla libertà* sostiene che “l'impotenza dà luogo all'impulso sadico a dominare; nella misura in cui l'individuo è capace, cioè in grado di realizzare le sue possibilità sulla base della libertà e dell'integrità del suo io, non ha bisogno di dominare e non prova alcuna brama di potere” (p. 144).

“In senso psicologico la brama di potere non si fonda sulla forza ma sulla debolezza. E' l'espressione dell'incapacità dell'io individuale di reggersi da solo, e di vivere. E' il disperato tentativo di acquistare una forza secondaria là dove manca la forza genuina. Il termine “potere” ha un duplice significato. Uno è il possesso di un potere su qualcuno, la possibilità di dominarlo; l'altro significato è il possesso del potere di fare qualcosa, di essere capace. Quest'ultimo significato non ha nulla a che vedere con il dominare; esprime padronanza nel senso di capacità”⁹³.

La paura del tiranno. Genitivo soggettivo e oggettivo.

Il tiranno fa paura, come affermano la nutrice di Medea (119 sgg.), e Antigone a proposito della sottomissione dei Tebani a Creonte (vv. 502-507), ma la paura del tiranno è genitivo soggettivo e oggettivo, ossia il despota vive circondato dal φόβος: fa paura e ne ha. Un doppio ruolo sintetizzato bene da Creonte nell'*Oedipus* di Seneca: “Qui sceptrā duro saevus imperio regit./timet timentes; metus in auctorem redit”(vv. 703-704), chi tiene crudelmente lo scettro con dura tirannide, teme quelli che lo temono; la paura ricade su chi la incute. In forma meno sintetica Cicerone fa la stessa denuncia nel *De officiis*: “Qui se metui volent, a quibus metuentur, eosdem metuunt ipsi necesse est” (II, 24), quelli che vorranno essere temuti, è inevitabile che essi stessi temano quelli dai quali saranno temuti. Cicerone fa gli esempi di Dionigi il vecchio e di Alessandro tiranno di Fere il quale sospettava perfino della moglie, non a torto del resto poiché questa era un'altra furente che infino lo uccise “propter pellicatus suspicionem” (II, 25), per sospetto di adulterio. La conclusione di Cicerone è. “Nec vero ulla vis imperii tanta est, quae premente metu possit esse diuturna”, non c'è nessuna forza di potere tanto grande che possa essere durare a lungo sotto la pressione della paura.

La paura che il tiranno ha dei migliori è stata messa in evidenza anche dal cesariano Sallustio: “Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt, semperque iis aliena virtus formidulosa est”⁹⁴, infatti ai re sono più sospetti i valenti che gli inetti, e la virtù degli altri per loro è sempre motivo di paura. Si ricordi ancora il formidolosum dell'*Agricola* (39) di Tacito.

Nell'*Edipo re* di Sofocle il tiranno di Tebe teme complotti e chiama Creonte “ληστῆς τ' ἐναργῆς τῆς ἐμῆς τυραννίδος”(vv. 535), ladro evidente della mia tirannide. Il cognato più avanti ribatte che preferisce riposare tranquillo piuttosto che comandare con paura (“ἄρχειν...ξὺν φόβοισι”, v. 585). Perfino Eteocle delle Fenicie, il teorico del valore assoluto del potere, rivolge una preghiera a eujlavbeia, cautela, invocata come **χρησιμωτάτη θεῶν**, (v. 782), la più utile delle dee.

“La paura e la diffidenza appaiono dunque connaturate al tiranno”⁹⁵.

Il fanatismo di Eteocle nelle Fenicie di Euripide. Callicle nel Gorgia.

Eppure per Eteocle la divinità più grande è la tirannide (“τὴν θεῶν μεγίστην ὅστ' ἔχειν Τυραννίδα”v. 506), e pur di averla egli sarebbe disposto anche a salire sugli astri e a scendere sotto terra. Sicché egli non cederà mai questo bene supremo: sarebbe un atto di viltà (ἀνανδρία, v. 509). Non solo: il figlio di Giocasta conclude la sua celebrazione del potere dicendo alla madre che poi lo contraddice: “εἶπερ γὰρ ἀδικεῖν χρὴ, τυραννίδος πέρι-κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χρεῶν”, vv. 524-525, se davvero è necessario commettere ingiustizia, è bellissimo farlo per il potere assoluto, altrimenti bisogna essere pio.

“Ciò che si chiama morale è viltà e debolezza: buono è il potere (cfr. anche vv. 507 sg.). Questo radicale smascheramento dei valori tradizionali, che attraverso il Callicle del *Gorgia* e il Trasimaco dello Stato platonico è arrivato fino a Nietzsche, deriva da una fiducia di poter agire e giudicare autonomamente che supera di gran lunga tutti i precedenti. E' la fiducia nella propria interiorità, per così dire nel suo potenziale. La “natura della propria anima” e la sua forza è l'unica realtà nella convivenza sociale degli

⁹³ *Fuga dalla libertà*, p. 144.

⁹⁴ *De Catilinae coniuratione*, 7.

⁹⁵ D. Lanza, op. cit., p. 47.

uomini⁹⁶. Eteocle getta esplicitamente in disparte il principio normativo di ogni shame-culture, il riguardo per il prestigio e il buon nome”⁹⁷.

Cicerone considera questo Eteocle o addirittura Euripide meritevole di pena di morte (Capitalis Eteocles vel potius Euripides) che fece eccezione proprio per quell'unico caso che era il più scellerato di tutti. Questi versi delle Fenicie li aveva sempre in bocca l'ambizioso Cesare: “Nam si violandum est ius, regnandi gratia/violandum est; aliis rebus pietatem colas”, (De Officiis , III, 82).

Platone, nel Gorgia, attribuisce a Callicle una franca affermazione del diritto del più forte. Secondo questo personaggio del dialogo la natura e la legge sono per lo più in contrasto l'una con l'altra: “ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί ἁλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος” (Gorgia, 482e).

i νόμοι della πόλις democratica costituiscono la barriera difensiva che gli ἀσθενεῖς , i deboli, e οἱ πολλοί, la massa, erigono per sé e per il loro utile (σύμφερον): “ ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν⁹⁸. ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρωμενεστάτους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκεῖν , καὶ τοῦτό ἐστίν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαιλότεροι ὄντες. διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλεον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν” (Gorgia, 483b-c), ma io credo che coloro i quali stabiliscono le leggi sono gli uomini deboli e i più. Per se stessi dunque e per il proprio utile stabiliscono le leggi e spandono gli elogi ed esprimono biasimi: per spaventare i più forti tra gli uomini, e quelli che sarebbero capaci di prevalere, proprio perché non prevalgano, dicono che è brutto e ingiusto avere la meglio e che questo è commettere ingiustizia: cercare di avere più degli altri; infatti loro sono contenti di essere alla pari, lo credo, dal momento che sono inferiori! Per questi motivi dunque secondo la legge proprio questo si chiama ingiusto e vergognoso, cercare di avere la meglio sui più, e questo chiamano commettere ingiustizia.

Una critica del genere fa A. Schopenhauer ai filosofi cattedratici del suo tempo. E' loro interesse “far valere in qualche modo quanto è piatto e privo di spirito”. Per soffocare quanto c'è “di autentico, di grande e di profondamente pensato” e “per mettere in circolazione senza ostacoli ciò che non vale, essi si riuniscono, alla maniera di tutti i deboli⁹⁹, costituiscono congreghe e partiti, s'impadroniscono dei giornali letterari, in cui, come del resto nei propri libri, parlano con profondo rispetto e sussiego dei loro rispettivi capolavori, traendo in tal modo per il naso il miope pubblico”¹⁰⁰.

Ma mette le cose a posto la natura poiché “la natura è aristocratica, più aristocratica di qualsiasi società feudale basata sulle caste”¹⁰¹.

Nella Repubblica di Platone il sofista Trasimaco sostiene che il giusto non è altro che l'utile del più forte: “φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, 338c.

Il fratello di Platone, Glaucone afferma che nell'uomo è innata la prepotenza e che nessuno è giusto volontariamente ma solo se costretto (360d). Se la passa meglio chi sembra giusto senza esserlo dell'uomo come l'Anfiarao dei Sette a Tebe di Eschilo (v. 592).

Infine l'altro fratello, Adimanto, ricorda che la virtù è faticosa (Esiodo, Opere, 289), gli dèi sono esorabili (Pliade IX, 497) e che l'apparire violenta anche la verità: “τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται”(citazione da Simonide). Allora conviene tracciarsi intorno un chiaroscuro di virtù e tirarsi dietro la volpe scaltra e screziata di Archiloco (365 c).

Seneca maledice il potere.

Il regnum secondo Seneca è un fallax bonum del quale non c'è da gioire: copre grande quantità di mali sotto un aspetto seducente: “Quisquamne regno gaudet? O fallax bonum/quantum malorum fronte quam

⁹⁶ Anche Callicle in Platone, *Gorgia* 483c sg. dichiara infatti che sarebbe conforme alla “natura” e giusto se il migliore avesse più del peggiore: così è anche per gli animali.

⁹⁷ B. Snell, *Poesia e società*, pp. 134-135.

⁹⁸ Questi due accusativi dell'oggetto interno denunciano il circolo chiuso che esclude i capaci dal giro dei deboli e degli incapaci i quali si danno forza reciproca con questi girotondi esclusivi e viziosi

⁹⁹ Cfr. οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι del *Gorgia* di Platone (n.d. r.).

¹⁰⁰ *Parerga e paralipomena* (del 1851), Tomo I, p. 227.

¹⁰¹ *Parerga e paralipomena* (del 1851), Tomo I, p. 275.

blanda tegis”(Oedipus,vv.7-8), qualcuno gode del regno? O bene ingannevole, quanti mali copri sotto una facciata così lusinghiera!. Sono parole di Edipo che dà inizio al dramma descrivendo l'infuriare della pestilenza.

Per Seneca, “per questo uomo di potere...il potere è un nucleo irriducibile di male-insieme fatto e subito, avviluppato nelle risposdenze tra violenza oggettiva e angoscia soggettiva”¹⁰².

“Il tema fondamentale di tutto il teatro senecano...è che potere e regno, condizioni di illusoria felicità soggette a rovinosi cambiamenti di sorte, coincidono con la frode, con l'Erinni familiare, con il furor mentre l'unica salvezza è la obscura quies¹⁰³, la serenità del proprio cantuccio, l'esser parte indistinguibile della folla. L'avversione al regno ha come aspetto complementare l'esaltazione della tranquillità di ogni piccolo uomo, uno qualsiasi della massa silenziosa: felix mediae quisquis turbae, come canta un coro dell' Agamennone (v. 103). Liceat in media mihi/latere turba (Thy. 533 sg.) afferma Tieste prima di cadere nelle lusinghe del potere e nella trappola tesagli da Atreo”¹⁰⁴.

Il secondo coro del Thyestes formato da vecchi micenei contrappone al tiranno crudele e avido un'immagine della regalità interiore: “rex est qui posuit metus/et diri mala pectoris./quem non ambitio impotens/et numquam stabilis favor/vulgi praecipitis movet./non quidquid fodit Occidens./aut unda Tagus aurea/claro devehit alveo” (vv. 348-355), è re chi ha deposto le paure e le cattive passioni dell'animo crudele, quello che l'ambizione sfrenata non tocca e l'instabile favore del volgo precipitoso, né tutto quello che l'Occidente scava, o il Tago trasporta nel letto lucente con l'onda ricca d'oro.

Nella Fedra, Ippolito, che risponde alla nutrice, la quale lo ha invitato a godersi la vita, ribatte che la propria vita a contatto con la natura silvestre è più godibile e più sana di quella ansiosa delle corti e delle città: “Non alia magis est libera et vitio carens...quam quae relictis moenibus silvas amat” (Fedra, v. 483 e 485). Chi vive nelle selve è libero dall'ambizione, dall'invidia, dalla paura, dall'avidità. Desidera fuggire lontano dal lusso dei re: “sollicito bibunt/auro superbi; quam iuvat nuda manu/captasse fontem!” (vv. 518-520), gli arroganti bevono nell'oro che dà ansia. Nell'età più antica si viveva commisti agli dèi, senza brama dell'oro, né proprietà privata, né navi, né asservimento dei buoi per arare la terra. “Rupere foedus impius lucri furor” (v. 540). Seguirono altri mali, tra cui la guerra, “sed dux malorum femina” (v. 559). Vedi Medea di Seneca (vv. 1026-1027).

La nutrice commenta la dira libido della regina associandola alla sorte socialmente elevata (magnae comes fortunae, Fedra, v. 206), Viceversa una sancta Venus, parvis habitat in tectis (v. 211) ed è il medium vulgus ad avere sanos affectus (v. 212). I ricchi e i potenti regnanti sono insaziabili: plura quam fas est petunt (v. 214). La sentenza finale è: “Quod non potest vult posse qui nimium potest” (v. 215), chi è troppo potente vuole potere l'impossibile.

Ma, ribatte Fedra, il potere supremo sulla mia persona è quello di Amore.

il quarto coro commenta la morte di Ippolito con queste parole: “Quanti casus humana rotant! Minor in parvis Fortuna furit,/leviusque ferit leviora Deus;/servat placidos obscura quies./praebetque senes casa securos” (vv. 1123-1127), quante cadute fanno girare le umane vicende! sugli umili la Fortuna infuria di meno, e dio più debolmente colpisce i più deboli; un'oscura tranquillità conserva gli uomini in pace e una casetta presenta vecchi tranquilli. Il fatto è che la fortuna volubile non mantiene le sue promesse a nessuno: “nec ulli praestat velox/Fortuna fidem!” (vv. 1142.1143).

Non solo nella tragedia il potere è malvisto da Seneca: nel De brevitae vitae troviamo l'immagine di Augusto che, come altri potenti, desidererebbe discendere dalla sua sommità: “cupiunt interim ex illo fastigio suo, si tuto liceat, descendere; nam, ut nihil extra lacessat aut quatiat, in se ipsa fortuna ruit” (4, 1, 2), desiderano talora discendere da quel culmine, se fosse possibile farlo senza pericolo; infatti posto che nulla dall'esterno la minacci o scuota, la fortuna implode da sola.

La “grande sconsecrazione rinascimentale della maestà”¹⁰⁵ si trova anche nel teatro di Shakespeare: nel prologo de La Tempesta di fronte ai cavalloni ruggenti, più di un re conta il nostromo che fa una domanda retorica : “what cares these roarers for the name of king?” (I, 1), che importa a queste bestie ruggenti del titolo di re?

La constatazione del sangue umano che scorre nella corte viene denunciata da Donalbain, un figlio del re

¹⁰² G. Paduano (a cura di), *Edipo*, p. 9

¹⁰³ *Fedra* 1127.

¹⁰⁴ Gianna Petrone, op. cit., p. 360.

¹⁰⁵ J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*, p. 173.

vecchio assassinato dal re nuovo Macbeth : “qui dove siamo ci sono pugnali nei sorrisi degli uomini: il vicino per sangue è il più vicino all'essere sanguinario” (Macbeth 2, 3).

Manzoni riprende il τόπος della violenza del potere nell' Adelchi quando il protagonista ferito consola il padre sconfitto: “Godi che re non sei; godi che chiusa/all'oprar t'è ogni via: loco a gentile,/ad innocente opra non v'è: non resta/che far torto, o patirlo. Una feroce/ forza il mondo possiede, e fa nomarsi/Dritto..” (V, 8). E' il diritto del più forte.

Il potere è razionale e morale solo se esercitato al servizio dei sudditi: nelle Epistole a Lucilio il maestro di Nerone già ripudiato dal discepolo imperiale ricorda che nell'età dell'oro governare era compiere un dovere non esercitare un potere assoluto: “Officium erat imperare, non regnum” (90, 5).

Luogo simile in I Promessi sposi : “Ma egli, persuaso in cuore di ciò che nessuno il quale professi cristianesimo può negar con la bocca, non ci esser giusta superiorità d'uomo sopra gli uomini, se non in loro servizio, temeva le dignità, e cercava di scansarle” (cap. XXII).

Concetto analogo si trova in Psicanalisi della società contemporanea di E. Fromm: “Il capo non è soltanto la persona tecnicamente più qualificata, come deve essere un dirigente, ma è anche l'uomo che è un esempio, che educa gli altri, che li ama, che è altruista, che li serve. Obbedire a un cosiddetto capo senza queste qualità sarebbe una viltà” (p. 299).-

La protagonista dell'Antigone di Brecht si propone come tale tipo paradigmatico in antitesi a Creonte il quale le domanda: “Di' dunque perché sei così ostinata”. E la ragazza risponde: “Solo per dare un esempio”.

Il potere del resto secondo la figlia di Edipo è una specie di droga che asseta di sé: “Perché chi beve il potere/Beve acqua salsa, non può smettere, e seguita/Per forza a bere”.

“Sono rari i sovrani che apprendono la saggezza nella sovranità. Al contrario, l'occupazione del potere suscita un delirio di potenza, e la sete di potere suscita il più delle volte ambizioni smisurate. Così intorno al potere si moltiplicano colpi di stato, assassini, fratricidi, patricidi, così ben descritti da Eschilo, Sofocle, Euripide, Shakespeare, mentre la follia insita nel potere è stata mirabilmente mostrata da Calderón de la Barca ne La vita è sogno. Minacciati da rivali o da pretendenti, i despoti diventano patologicamente diffidenti di tutto”¹⁰⁶.

L'ira del tiranno.

Anche l'ira (ὄργη) è un tratto essenziale del carattere tirannico.

Edipo è in preda all'ira quando minaccia Tiresia: non tralascierò nulla, irato come sono (“ὄς ὄργης ἔχω”, Edipo re , 345) e pure quando uccide Laio (“παίω δι' ὄργης”, colpisco con ira, v. 807).

L'ira appare tratto distintivo di ogni figura di tiranno venga rappresentata sulla scena; essa trova una particolare evidenza nell'Antigone e nell'Edipo re sofoclei. Sia Creonte fin dall'inizio, sia Edipo, da quando incomincia a sospettare un complotto contro il suo potere (è dunque in questo caso il principio della degenerazione che trasforma il buon re paterno del prologo in una figura tirannica), appaiono soggetti all'ira, incapaci perciò di un dialogo rispettoso dell'interlocutore e di una decisione meditata. “Taci, prima di riempirmi d'ira con le tue parole” (Antigone, v. 280), esclama Creonte, quasi ad interrompere il resoconto col quale la guardia lo sta informando del clandestino seppellimento di Polinice. E, a conclusione quasi della scena, nuovamente lo redarguisce: “Non ti rendi conto di parlare di nuovo in modo irritante? (Antigone , v. 316)”¹⁰⁷.

L'ira di Edipo continuerà a colpire i nemici anche dopo la morte: nell' Edipo a Colono Ismene dice al padre che un giorno il suo cadavere sarà un grave peso (βάρος , v. 409) per i Cadmei, quindi la ragazza precisa: “τῆς σῆς ὑπ' ὄργης, σοῖς ὅταν στῶσιν τάφοις” (v. 411), a causa della tua ira, quando staranno presso la tua tomba. Lo ha fatto sapere Apollo delfico (v. 413).

L'ira per i Latini è una forma di pazzia. Orazio sentenza: “ira furor brevis est” (Epist. I, 2, 62), l'ira è una breve follia.

Seneca considera l'ira un' insania e un sintomo di impotenza: “iram dixerunt brevem insaniam; aequae enim impotens sui est”, dissero che l'ira è una breve pazzia; infatti è incapace di dominarsi, proprio come quella (De ira , I, 1). Inoltre non è naturale l'ira poiché essa desidera infliggere pene (poenae appetens est

¹⁰⁶ E. Morin, *L'identità umana*, p. 164.

¹⁰⁷ D. Lanza, *op. cit.*, p. 50.

, I, 6) mentre la natura dell'uomo non vuole questo: “ergo non est naturalis ira”, I, 6).

Sentiamo Fromm sulle cause psicologiche dell'ira: “we see a man who shouts and has a red face. We describe his behavior as ‘being angry’. If we ask why he is angry, the answer may be ‘because he is frightened’ ‘Why is he frightened?’ ‘Because he suffers from a deep sense of impotence’. ‘Why is this so?’ ‘Because he has never dissolved the ties to mother and is emotionally still a little child’”¹⁰⁸, noi vediamo un uomo che grida e ha la faccia rossa. Descriviamo il suo comportamento dicendo che è arrabbiato. Se noi domandiamo perché è arrabbiato, la risposta può essere, perché è spaventato. Perché è spaventato? Perché soffre di un profondo senso di impotenza. Perché è così? Perché non ha mai reciso i legami con la madre ed è ancora emotivamente un bambino.

Il tiranno, come lo schiavo calpesta la fides che è un valore solo per le persone oneste.

Cicerone nel *De amicitia*¹⁰⁹ scrive: “Haec enim est tyrannorum vita nimirum, in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia, omnia semper suspecta atque sollicita, nullus locus amicitiae. Quis enim aut eum diligat quem metuat, aut eum a quo se metui putet?” (15, 52), questa infatti senza dubbio è la vita dei tiranni, nella quale non può essere alcuna lealtà, alcun affetto, alcuna fiducia di stabile benevolenza, tutto è sempre pieno di sospetto e di ansia, e non c'è posto per l'amicizia. Chi infatti potrebbe amare quello che deve temere o quello dal quale pensa di essere temuto?

Nell'Agamennone di Seneca, Egisto parlando con Clitennestra fa questo rilievo: “non intrat umquam regium limen fides” (v. 285), la lealtà non entra mai nella soglia di una reggia. La regina ribatte che se la comprerà con i doni, ma il drudo conclude: “pretio parata vincitur pretio fides” (v. 287), la lealtà procurata a pagamento può essere superata da un altro pagamento.

Nelle *Tusculanae* Cicerone racconta che Dionisio, tiranno di Siracusa dal 405 al 367, non si fidava nemmeno di porgere il collo al barbiere: “ne tonsori collum committeret, tondere filias suas docuit...et tamen ab iis ipsis, cum iam essent adultae, ferrum removit, instituitque ut candentibus iuglandium putaminibus barbam sibi et capillum adurerent (V, 58), per non affidare il collo al barbiere, insegnò alle sue figlie a radere...e non di meno, quando ormai furono adulte, tolse loro gli arnesi taglienti, e stabilì che gli bruciassero barba e capelli con gusci di noci ardenti.

La fides, valore forte, è annullata o venale, come tutti gli altri valori, venduti al denaro.

Nel mondo carnevalesco e rovesciato degli schiavi plautini¹¹⁰ al posto del valore forte della fides troviamo quello della perfidia, la “santa” protettrice dei servi: “Perfidiae laudes gratiasque habemus merito magnas” (*Asinaria*, v. 545), abbiamo ragione di elogiare e ringraziare assai la mala Fede, dice lo schiavo Libano allo schiavo Leonida.

I valori forti con la fides in testa sono forse universali, comunque sono considerati peculiari delle persone oneste anche da autori di altre letterature. Sentiamo Gončarov che descrive l'animo buono di Oblomov: “Per quanto avesse trascorso la gioventù in crocchi di giovanotti che presumevano di sapere tutto, che avevano già da un pezzo risolto tutti i problemi della vita, che non credevano in nulla e tutto analizzavano con gelida saggezza, nell'animo di Oblomov s'era conservata la fede nell'amicizia, nell'amore, nella dignità, nell'onore e, per quanto potesse essersi sbagliato e potesse ancora sbagliare nel giudicare la gente, se il suo cuore ne aveva sofferto, la sua fede nel bene non ne era mai stata intaccata. Egli si inchinava dentro di sé alla purezza femminile, ne riconosceva la potenza e i diritti e le offriva sacrifici...Oblomov era un giusto di fatto...Gli uomini ridono di simili originali, ma le donne li riconoscono subito; le donne pure e caste li amano per simpatia, le corrotte cercano di avvicinarli per dimenticare la propria rovina”¹¹¹.

L'uguaglianza. Le obiezioni di Giocasta a Eteocle nelle Fenicie. Precarietà del possesso delle ricchezze. Euripide, Menandro e Seneca.

Nelle Fenicie dove Eteocle incentra tutto il suo elogio della tirannide sul “di più”¹¹², Giocasta obietta: “τί δ' ἔστι τὸ πλεόν; ὄνομα ἔχει μόνον/ἐπεὶ τά γ' ἀρκούνθ' ἰκανὰ τοῖς γε σώφροσιν”, vv. 553-554, che cosa è il più? ha soltanto un nome; poiché il necessario basta ai saggi. Le ricchezze non sono proprietà privata dei mortali, noi amministriamo quelle ricevute dagli dèi: quando vogliono, a turno, ce le portano

¹⁰⁸ The anatomy of human destructiveness, p. 67.

¹⁰⁹ Del 44 a. C.

¹¹⁰ Plauto visse tra il 255 ca e il 184 a. C.

¹¹¹ I. Gončarov, *Oblomov*, p. 348.

¹¹² Lanza, op. cit., p. 53.

via di nuovo.

Una posizione echeggiata da Menandro nel Δύσκολος (del 316 a. C.), quando Callipide dice a Sostrato che non vuole prendersi un genero e una nuora pezzenti, e il figlio, il quale vuole sposare una ragazza povera e dare la sorella in sposa al fratello di lei, risponde al padre che lui non è veramente padrone delle cose che ha, ma esse appartengono tutte alla fortuna: “τῆς τύχης δὲ πάντ’ ἔχεις” (v. 801).

Luogo simile in Seneca che nella Consolatio ad Marciam (10, 2) scrive: “mutua accepimus. Usus fructusque noster est”, abbiamo ricevuto delle cose in prestito. L'usufrutto è nostro.

Del resto Giocasta propugna l'uguaglianza più in generale: “κεῖνο κάλλιον, τέκνον,-ισότητα τιμῶν” (Fenicie, vv. 535-536), quello è più bello, figlio, onorare l'uguaglianza; infatti essa è legge cosmica: “νυκτὸς τ’ ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς-ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσον κύκλον” (vv. 543-544), l'oscura palpebra della notte e la luce del sole percorrono uguale il ciclo annuo. Ora se il sole e la notte si assoggettano a queste misure¹¹³, domanda la madre, tu non tollerai di avere una parte uguale del palazzo (σὺ δ’ οὐκ ἀνέξῃ δωμαίων ἔχων ἴσον, v. 547) e di attribuire l'altra a tuo fratello? E dov'è la giustizia? Perché tu la tirannide, un'ingiustizia fortunata (τί τὴν τυραννίδ’ , ἀδικίαν εὐδαίμονα, v. 549), la onori eccessivamente e pensi che sia un gran che?

Pensi che essere guardati sia segno di valore? E' cosa vuota (κενόν, v. 551) di fatto. O vuoi avere molte pene con molte cose nella casa?

Plutarco nella Vita di Solone ricorda che il legislatore ateniese aveva detto: “τὸ ἴσον πόλεμον οὐ ποιεῖ” (14, 4), l'uguaglianza non provoca guerra.

Della tirannide invece aveva detto che è una bella fortezza ma non ha via di uscita (καλὸν μὲν εἶναι τὴν τυραννίδα χωρῖον, οὐκ ἔχειν δ’ ἀπόβασιν, 14, 8).

“Euripide fa pronunciare a Giocasta un atto di fede nell'organizzazione democratica ed egualitaria della città, messa a repentaglio dall'incontrollata filotimiva di chi cerca il potere personale anche a scapito del bene collettivo...Se Eteocle preferirà il potere, esporrà Tebe al rischio della distruzione e le sue concittadine a quello della schiavitù e della violenza. La ricchezza che sta tanto a cuore a Eteocle si rivelerà così un πλοῦτος δαπανηρός, una “ben dispendiosa ricchezza” (v. 566)...Le parole conclusive di Giocasta saranno suonate nel teatro di Dioniso come un accorato monito a una generazione di politici ateniesi così vicini ai due fratelli del mito: μέθετον¹¹⁴ τὸ λίαν, μέθετον (“abbandonate l'eccesso, abbandonatelo”, v. 584).

Ed è un monito diretto a entrambe le parti: alla parte oligarchica, perché si renda conto che la ricerca del potere porta alla rovina della città; alla parte democratica, perché capisca che anche con la ragione dalla propria parte non si può praticare la violenza all'interno della polis senza danno per tutti. Non c'è nulla di peggio della somma di due ἀμαθίαι contrapposte¹¹⁵.

Le Fenicie vennero scritte intorno al periodo del colpo di Stato oligarchico del 411, ma il rifiuto dell'eccesso è una posizione topica molto diffusa. Vediamone alcune occorrenze.

Il senso della misura e la teoria della classe media.

In fondo la differenza tra Caos e Cosmo è data dall'apparire della misura.

“In principio, fu Voragine. I Greci la chiamarono Chaos. Che cosa è Voragine? E' un vuoto, un vuoto oscuro. Dove niente può essere distinto” (J. P. Vernant, L'Universo, gli dèi, gli uomini, p. 9).

La formulazione più chiara e sintetica del valore della misura è quella del Solone di Plutarco. Quando Creso, il pacchiano re barbaro gli fece vedere i suoi cospicui tesori e gli chiese se conoscesse qualcuno più felice di lui, nominò personaggi non famosi e non ricchi, ma “belli e buoni”. Allora Creso lo giudicò strambo (ἀλλόκοτος) e zotico (ἄγροικος), tuttavia volle domandargli se lo mettesse in qualche modo nel novero degli uomini felici. Il legislatore ateniese quindi rispose: “Ai Greci, o re dei Lidi, il dio ha dato di essere misurati (μετρίως ἔχειν ἔδωκεν ὁ θεός), e per questa misuratezza ci tocca una saggezza non

¹¹³ Il consiglio di seguire la natura, in particolare osservando l'alternarsi del dì e della notte, per prendere decisioni equilibrate lo dà anche Seneca a Lucilio “cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse et noctem” (Ep. 3, 6), prendi decisioni osservando la natura: quella ti dirà che ha fatto il giorno e la notte. I mortali non possiedono le ricchezze come cose proprie, esse sono degli dèi e noi le amministrano (v. 555-556).

¹¹⁴ Imp. Aoristo, duale, di μεθίημι, lascio.

¹¹⁵ E Medda, (a cura di) Euripide, *Le Fenicie*, p. 46.

arrogante ma popolare, non regale né splendida”¹¹⁶. Erodoto e Sofocle, in quanto seguaci della religione delfica del nulla di troppo, condannano spesso la dismisura. Diamo la formula del Secondo Stasimo dell'Antigone: “Sia nel tempo prossimo sia nel futuro/come nel passato avrà vigore/ questa legge: nulla di smisurato/ si insinua nella vita dei mortali senza rovina (ἐκτὸς ἄτασος)” (vv. 611-614). Anche il “sacrilego” Euripide considera santo questo valore: “ἀχαλίνων στομάτων-ἀνόμου τὸ ἄφροσύνας-τὸ τέλος δυστυχία”, cantano le Menadi nel primo Stasimo (Baccanti, vv. 387-389): “di bocche senza freno, di stoltezza senza misura, il termine è sventura”.

Il Coro della Medea nella prima strofe del secondo stasimo biasima l'eccesso anche nel campo erotico: “Gli Amori che arrivano all'eccesso (ἄγαν) non procurano/buona reputazione né virtù agli uomini: ma se Cipride/giungesse/con moderazione (ἄλις), nessun'altra dea sarebbe così gradevole./Non scagliare mai, o signora, contro di me dal tuo arco d'oro/il tuo dardo inevitabile dopo averlo intinto di desiderio (vv. 627-635).

Nietzsche mette in rilievo il valore della misura nella sfera dell'apollineo: “Apollo, come divinità etica, esige dai suoi la misura e, per poterla osservare, la conoscenza di sé. E così, accanto alla necessità estetica della bellezza, si fa valere l'esigenza del “conosci te stesso” e del “non troppo”, mentre l'esaltazione di sé e l'eccesso furono considerati i veri demoni ostili della sfera non apollinea, dell'età titanica, e del mondo extraapollineo, cioè del mondo barbarico”¹¹⁷.

Werner Jaeger afferma che “Lo sviluppo dell'idea greca della misura quale valore supremo si può contemplare, collocandosi sul punto dove è Sofocle, come da una vetta”¹¹⁸. Ebbene, tale misura è quella delfica del “nulla di troppo” e del “conosci te stesso”; è l'ingrandimento dell'Io a spese dell'Es, che, per dirla con Freud, va bonificato al pari di una palude: “Rafforzare l'Io rendendolo più indipendente dal Super Io, ampliare così il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, così che possa annettersi nuove zone dell'Es, è il compito della psicoanalisi: dove era l'Es deve subentrare l'Io. E' un'opera di civiltà, come, ad esempio, il prosciugamento dello Zuiderzee”¹¹⁹. Viceversa, come scriveva Oscar Wilde In carcere et vinculis : “Il vero stolto, quello che gli dèi scherniscono o riducono in rovina, è colui che non conosce se stesso”¹²⁰.

Perfino nel vestire la via di mezzo è la migliore. Cicerone consiglia una semplicità elegante al suo gentiluomo quando pone le basi del galateo nel De officiis ¹²¹: “quae sunt recta et simplicia laudantur. Formae autem dignitas coloris bonitate tuenda est, color exercitationibus corporis. Adhibenda praeterea munditia est non odiosa nec exquisita nimis, tantum quae fugiat agrestem et inhumanam neglegentiam. Eadem ratio est habenda vestitus, in quo, sicut in plerisque rebus, mediocritas optima est”(I, 130), viene lodata la naturalezza e la semplicità. Ora la dignità dell'aspetto deve essere conservata mediante il bel colore dell'incarnato, il colore con gli esercizi fisici. Inoltre deve essere impiegata un'eleganza non sfacciata né troppo ricercata, basta che eviti la trascuratezza contadinesca e incivile. Bisogna conservare la medesima regola nel vestirsi, dove, come nella maggior parte delle cose, la via di mezzo è la migliore.

Anche Seneca suggerisce la via di mezzo: “non splendeat toga, ne sordeat quidem” (Epist., 5, 3), non brilli la toga, ma neppure sia sudicia. Gli atteggiamenti estremi possono riuscire “ridicula et odiosa” (5, 4). Il proposito del filosofo stoico è vivere secondo natura: “Nempe propositum nostrum est secundum naturam vivere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibus non tantum vilibus uti sed taetris et horridis. Quemadmodum desiderare delicatas res luxuriae est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam ; potest autem esse non incompta frugalitas” (5, 4-5), evidentemente il nostro progetto è vivere secondo natura: è contro natura questo tormentare il proprio corpo e odiare l'eleganza a portata di mano, e cercare lo squallore e fare uso di cibi non solo a buon mercato ma disgustosi e ripugnanti. Come è segno di dissolutezza desiderare le raffinatezze, così è segno di pazzia evitare i beni comuni e procurabili a prezzo non grande. La filosofia reclama la semplicità non la tortura; del resto la semplicità può essere non disadorna.

¹¹⁶ Plutarco , *Vita di Solone* , 27.

¹¹⁷ *La nascita della tragedia*, p. 37.

¹¹⁸ *Paideia* (I vol. p. 482)

¹¹⁹ *Introduzione alla psicanalisi* , in *Freud Opere* , Volume 11, p. 190.

¹²⁰ *De Profundis* , in *Wilde Opere* , p. 635.

¹²¹ Del 44 a. C.

Pure Ovidio cui pure piace il *cultus*, la cura della persona, suggerisce la via di mezzo: “nelle sue oscillazioni poco tormentate si ferma alla proposta di un *cultus* misurato che eviti gli eccessi del lusso e, nello stesso tempo, di una raffinatezza dannosa. Per l'uomo egli rifiuta un trattamento dei capelli e della pelle che lo renda simile agli eunuchi servitori di Cibele (*Ars* I 505 sgg.): l'ideale virile è un equilibrio fra la *mundities* e la robustezza data dagli esercizi del Campo Marzio (ibid. 513 sg.): *Munditiae placeant, fuscentur corpora Campo; sit bene conveniens et sine labe toga*. Dunque, né *rusticitas* né effeminatezza”¹²². L'eleganza piaccia, siano abbronzati i corpi al Campo Marzio; la toga stia bene e sia senza macchie (vv. 511-512).

Inoltre i denti siano senza tartaro (*careant rubigine dentes*, *Ars*, I, 513), i piedi abbiano calzari della loro misura¹²³, il taglio di barba e capelli sia buono, le unghie siano ben limate e senza sporcizia (*Et nihil emineant et sint sine sordibus unguis*, 517), non ci siano peli nella cavità delle narici, non ci siano cattivi odori nel fiato né addosso alla persona. “*Cetera lascivae faciant concede puellae/et si quis male vir quaerit habere virum*”(521-522), il resto lascia che lo facciano le donne lascive e chi, uomo presunto, desidera possedere un uomo.

La qualità della moderazione appartiene anche al Catone Uticense della *Pharsalia*, celebrato da Lucano come uomo ricco di virtù in testa alle quali c'è quella serbare la giusta misura (“*servare modum*”, II, 381). Conseguono a questo *mos* altri non meno buoni: “*finemque tenere/naturamque sequi patriaeque impendere vitam/nec sibi sed toti genitum se credere mundo*” (II, 381-383), attenersi al giusto limite, seguire la natura, spendere la vita per la patria, e credersi nato non per sé ma per tutto il mondo.

Il quarto coro dell'*Oedipus* di Seneca raccomanda di evitare ogni eccesso: “*Quidquid excessit modum,/pendet instabili loco*” (vv. 909-910), tutto ciò che ha oltrepassato la giusta misura, vacilla su un appoggio instabile.

La dismisura è svantaggiosa: *commodus*, “vantaggioso” e *commodum*, “vantaggio”, sono connessi etimologicamente a *modus*.

Un altro esempio più recente troviamo nel Parini il quale sostiene che, solo, ama la Musa: “Colui cui diede il ciel placido senso/e puri affetti e semplice costume;/che, di sè pago e dell'avito censo,/più non presume”¹²⁴; e uno successivo nel Manzoni che ne fa un precetto: “Sentir, riprese, e meditar: di poco/esser contento...de le umane cose/tanto sperimentar, quanto ti basti/per non curarle: non ti far mai servo”¹²⁵.

A questa idea della misura è collegabile la teoria della classe media. La troviamo nelle *Supplici*¹²⁶ di Euripide. Qui Teseo¹²⁷ non è il vile seduttore di Arianna, ma l'eroe patrio garante dei valori della πόλις, il fondatore della democrazia e la prefigurazione di Pericle. I fautori della tirannide invece sono personaggi negativi.

Teseo si oppone all'araldo tebano il quale sostiene il vantaggio di una città governata da un solo uomo (che poi è Creonte) ponendo, tra l'altro, una domanda retorica: “Come potrebbe il popolo, che non ragiona rettamente, reggere uno Stato?” (vv. 417-418).

Il capo degli Ateniesi “non controbatte l'araldo per quel che riguarda la critica ai demagoghi”¹²⁸, ma propugna la teoria della classe media.

Tre sono le classi dei cittadini: i ricchi sono inutili e desiderano avere sempre di più, quelli che non hanno mezzi di sussistenza sono temibili (“*δεινοί*”, v. 241) poiché si lasciano prendere dall'invidia e, ingannati dalle lingue dei capi malvagi, lanciano strali contro i possidenti. In conclusione: “*Τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ ἴν μέρω σφίσει πόλις-κόσμον φυλάσσουσ' ὄντιν' ἄν τάξη πόλις*”, (vv. 244-245), delle tre parti quella che sta in mezzo salva le città, custodendo l'ordine che essa dispone. Anche Plutarco nella *Vita di Teseo* mette in rilievo la cura del figlio di Egeo per l'ordine: egli unificò la popolazione e fondò la democrazia dell'Attica ma non permise che questa, risultante da una massa riversatasi là, fosse disorganizzata e confusa (οὐ μὴν ἄτακτον οὐδὲ μμειγμένην περιεῖδεν, 25, 2).

¹²² A. La Penna, *Fra teatro, poesia e politica romana*, p. 201.

¹²³ *Nec vagus in laxa pes tibi pelle natet* “ (v. 514), Mentre l' a[greiko] del IV dei *Caratteri* di Teofrasto è un tipo capace di portare la scarpa più larga del piede: “*ἄγροικος τοιοῦτός τις οἶος ... μείζω τοῦ ποδὸς τὰ ὑποδήματα φορεῖν*”.

¹²⁴ *Ode Alla Musa*, vv. 17-20.

¹²⁵ *In morte di Carlo Imbonati*, vv. 207 e sgg.

¹²⁶ Del 422 a. C.

¹²⁷ Alcuni personaggi del mito, come Teseo appunto, o Eracle, possiedono una pluralità di significati. Più avanti vedremo lo stesso di Orfeo.

¹²⁸ V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, p. 180.

La teoria della bontà della via di mezzo e della classe media si ripropone negli anni successivi. Nell'Elettra¹²⁹ di Euripide Oreste considera la ricchezza un giudice cattivo, ma, aggiunge, la povertà ha una malattia: “διδάσκει δ' ἄνδρα τῆ χειρὶ κακόν”(v. 375), nel bisogno insegna all'uomo a fare il male. Nell'Oreste (del 408) “infatti, egli¹³⁰ vede negli αὐτουργοί, nei lavoratori in proprio, coloro che soli sono in grado di salvare la polis . Il v. 920 dell'Oreste - “un lavoratore in proprio, di quelli che appunto sono i soli a salvare la patria”¹³¹-ricorda da vicino Suppl. 244: “delle tre parti quella che sta in mezzo salva le città”. La classe media era quindi per Euripide costituita essenzialmente dai contadini che lavorano il fondo di loro proprietà”¹³².

¹²⁹ Probabilmente degli anni intorno al 415.

¹³⁰ Euripide.

¹³¹ Αὐτουργοὶ, οἵπερ καὶ μόνοι σωζουσι γῆν.

¹³² Di Benedetto, op. cit., p. 208.