

FEDERICO CONDELLO - Tutti i tiranni hanno iniziato come demagoghi

Liceo Classico Porporato - Pinerolo - Sabato 8 Maggio 2010



Presentazione

Paola Ferrero

Buongiorno e benvenuti all'incontro tra gli studenti e il professor Condello.

Il professore è ricercatore di Filologia Classica presso l'Università di Bologna, attualmente docente di Grammatica Greca, responsabile di un Laboratorio di traduzione specialistica delle lingue antiche e membro del comitato scientifico del periodico *Eikasmòs*, consultabile on line e che quindi vi segnalo, è membro

del comitato scientifico del centro studi *La permanenza del classico* dell'Università di Bologna, che ha organizzato per questo periodo un ciclo di letture, di lezioni ed anche spettacoli sul tema e dal titolo *Animalia*, lo segnalo perché si può vedere su internet in streaming, collabora con il gruppo italiano dell'*Année Philologique*, con la casa editrice Zanichelli, molti penso lo conoscano come redattore per le sue collaborazioni con il quotidiano *Il Manifesto*, non si contano le pubblicazioni, attualmente sta lavorando ad un saggio sulle Elette, che pare siano moltissime, quasi duecento. Troviamo interessante il suo approccio, che è in parte quello che noi pratichiamo a scuola, dove guardiamo ai classici compiendo un'operazione, certo rispettosa della distanza culturale del mondo antico, ma anche di mediazione culturale, li frequentiamo ponendo loro le domande dell'oggi.

Al prof. Condello abbiamo chiesto di studiare con noi il paradigma della paura nella democrazia ateniese, cioè in quel periodo in cui si inizia a costruire sul piano ideologico l'Occidente, e ci ha proposto un percorso sul tema della tirannide. Nel periodo della democrazia ateniese, quando la tirannide dal punto di vista storico è un fenomeno che potremmo definire superato, si agita da più parti lo spauracchio della tirannide e ciò avviene in una forma che è ambigua: la democrazia stessa, come i ragazzi ben sanno, assume degli atteggiamenti che sono drammaticamente tirannici. Il tema della relazione di oggi è proprio questo nodo, il rapporto ambiguo tra tirannide e democrazia, tra paura e libertà. Il lavoro, dicevo, si svolge con due classi del liceo "Porporato": gli allievi delle seconde hanno letto, studiato, discusso tra di loro i brani indicati dal relatore e su cui si fonda il ragionamento. L'intervento è rivolto in via privilegiata a questi ragazzi, che si confronteranno col relatore e che poi avranno ancora un momento successivo importantissimo di sintesi, ma è aperto a tutto il pubblico di Pensieri in piazza. Dò dunque la parola a Federico Condello. Buon ascolto a tutti!

Federico Condello

Buongiorno a tutti voi! È un grandissimo piacere essere qui. Ringrazio la presentatrice per questa introduzione troppo generosa e ringrazio tutta l'organizzazione dell'invito. È un piacere particolare, peraltro, parlare in un liceo, in una scuola, in un , anzi secondo me nel più grande organo costituzionale, frase di Calamandrei, quindi spero che sia l'occasione per percorrere assieme alcune tappe di un percorso forzatamente sintetico: cercheremo di tracciare alcune linee di tendenza, un discorso che sarà anche forzatamente allusivo ch  quando si toccano temi come questi, l'allusione   sempre inevitabile. Io mi limiter  a parlare dell'et  antica. Proveremo forse dopo a trarre un po' le fila e a tentare l'inevitabile proiezione sul presente, questa   anche un'operazione anacronistica e tendenzialmente rischiosissima e che questa volta, per , pu  valere la pena condurre. Bene, vado a iniziare.

La frase che d  il titolo a questa relazione non   un mio pensiero, ma una frase di una voce un po' pi  autorevole:   tratta dal V libro della *Politica* di Aristotele, della cosiddetta *Politica* di Aristotele, accozzaglia di appunti di scuola, indatabile, diciamo genericamente IV secolo. Il V libro ed in particolare i paragrafi a cui ho attinto questa frase sono le pagine assai famose in cui Aristotele espone la sua teoria delle μεταβολαι. Data la tipologia astratta dei regimi possibili e concepibili, qual   il punto di rottura in cui un regime passa ad una diversa forma? Qual   cio  il punto di rivoluzione di quel regime? Aristotele nella pagina che tra poco vedremo insieme si riferisce in particolare ad un regime a noi ben noto, che   la democrazia. Qual   il punto di fusione della democrazia? Quand'  che la democrazia evolve necessariamente in qualche cosa di diverso? Aristotele su ci  ha un'idea straordinariamente chiara e, per certi versi, vedremo, atipica: le democrazie sono soggette ai mutamenti, μεταβαλλουσι, provocati dall'impudenza dei demagoghi; essi in parte perseguitano individualmente i ricchi, costringendoli a riunirsi, perch  la paura comune riunisce anche i nemici peggiori - tocchiamo gi  un punto estremamente pertinente per il discorso complessivo di questo ciclo- e in parte appunto i demagoghi sobillano le masse, come si pu  vedere in molte circostanze. Segue un'esemplificazione storica arcaica, classica, tardo-classica, di cui vi faccio grazia. Aristotele tocca sin da subito un punto fondamentale: la democrazia muta, subisce una trasformazione inevitabile nell'istante in cui - concedetemi questa sintesi- una componente ineliminabile della democrazia stessa, i πλούσιοι, i ricchi, i ceti abbienti, assumono coscienza di classe. Lo voglio dire in una maniera un po' anacronistica. Aristotele su questo punto   chiarissimo, rileggo la frase fondamentale: la persecuzione individuale dei demagoghi costringe i ricchi a riunirsi, perch    κοινὸς φόβος συνάγει καὶ τοὺς ἐχθίστους, la paura comune riesce a compattare un fronte che di per s  sarebbe estremamente frammentario. Insisto su questo punto perch    un ragionamento tipicamente aristotelico, cio  particolarmente disincantato, quello che qui induce a riconoscere immediatamente all'interno della democrazia una frontalit  di ceti, una frontalit  -concedetemi ancora questa impropriet - di classe, che la democrazia dovrebbe contenere, ma che ad un certo punto giunge alla στάσις, parola che alle nostre orecchie suona quasi enantiosemica, la parola che sembra contenere due significati opposti, perch  da una parte siamo di fronte ad un chiaro corradicale di ἵστημι, che sembra indicare la stabilit  di qualcosa, ma tutti gli studenti grecofoni qui presenti sanno che la στάσις   la guerra civile o la rivoluzione, se vogliamo. Come   possibile? Forse la spiegazione   razionale: si d  appunto στάσις, in origine fazione, quando qualcuno si colloca, fa fronte comune, si compatta in un unico partito. Esattamente il processo che qui descrive Aristotele: i πλούσιοι che vengono perseguitati individualmente diventano un unico fronte compatto. Perch  questo discorso aristotelico   estremamente importante? Innanzitutto

perché mette il dito su un grande rimosso della propaganda democratica antica e della nostra riflessione moderna e contemporanea sulla democrazia antica e cioè il contenuto essenzialmente economico della parola *δημοκρατία*. Questo è un punto su cui tornerò dopo. Proseguo saltando l'esemplificazione ed arrivo al paragrafo a cui ho sottratto la citazione che dà il titolo al nostro incontro, famoso *excursus* in cui Aristotele descrive il tipo del tiranno arcaico: "Anticamente quando la stessa persona era demagogo ed era generale, si aveva una trasformazione verso la tirannide e forse la maggior parte dei tiranni antichi aveva incominciato col fare il demagogo; la ragione per cui ora non si riscontra più questo processo, che un tempo avveniva, va ricercata nel fatto che allora i demagoghi provenivano dai militari, mentre ora, con il crescere di importanza della retorica, quelli che sono capaci di parlare fanno i demagoghi.". Importante distinzione tra due tipologie del demagogo e quindi del tiranno potenziale: il tiranno stratega, cioè il tiranno che è emanazione dei ranghi militari e cioè di un'élite sostanzialmente aristocratica (età arcaica) ed il demagogo moderno, coevo cioè ad Aristotele, bravo a parlare e cioè un autentico professionista della politica, emanazione massima dell'assemblearismo attico. Aristotele è chiaro: una volta era l'aristocrazia che esprimeva il *τύραννος*, oggi il *τύραννος*, se emerge, emerge dai ranghi dei professionisti dell'assemblea. Va da sé che i Greci non studiavano la retorica per darsi alle Belle Lettere, ma innanzi tutto per la viva pratica dell'assemblearismo democratico e non perseguitavano i sofisti, come Platone ci fa credere, per ragioni ontologiche, ma perché commettevano il torto di allargare un po' troppo il bacino di utenza dell'insegnamento retorico-argomentativo, rivolgendosi ad un'élite che si andava via via allargando. Chiudo questa parentesi. Dunque natura fondamentale di classe della democrazia, rischio di rivoluzione, quando la classe dei *πλούσιοι* si compatta, e, in Aristotele, chiarezza del nesso che lega la tirannide alla democrazia, chiarezza di un nesso e di una continuità potenziale tra i due concetti, che è l'opposto della comune concezione ateniese del V secolo, in cui la tirannide è l'opposto esatto della democrazia, in un sistema polare di valori in cui la tirannide curiosamente è anche l'opposto esatto dell'aristocrazia: non è solo la bestia nera dei democratici, è anche la bestia nera degli aristocratici. Vedremo dopo come si può spiegare questo apparente paradosso, perché a questo punto tutti noi ci chiediamo: "E i democratici e gli aristocratici tra di loro come se la vedono?".

Quasi un secolo prima di Aristotele, spetta ad un comico, anzi come dice lui stesso, ad un *τρογυγός*, spiegare l'essenza della democrazia. È Aristofane, sono le *Vespe*, è il 422 a.C. Avete tutti, credo, presente la situazione drammatica delle *Vespe*. Come spesso accade in Aristofane, si parte da una tipica storia di reclusione, c'è un personaggio simpatico, che si chiama Filocleone, che fin dal nome è un fanatico sostenitore del principale leader della democrazia post periclea e c'è una persona che Aristofane vorrebbe farci credere più assennata, che è Bdelicleone, che vorrebbe rieducare il vecchio padre ad una più chiara visione dei meccanismi della democrazia ed in particolare di quell'organo fondamentale della democrazia antica che sono i tribunali, organo fondamentale non solo perché servono a spremere gli alleati, come dice con estrema chiarezza l'autore di quel libello fantastico che è *ἸΑθηναίων Πολιτεία*, attribuita a Senofonte e forse attribuibile a Crizia, cioè l'anima nera del colpo di stato che concluderà la guerra del Peloponneso. Non solo per dinamiche di politica estera i tribunali sono fondamentali, perché gli alleati devono andare ad Atene per le cause, ma anche per un fondamentale meccanismo interno di redistribuzione della ricchezza: il tribunale è uno degli essenziali proventi del *δήμος* ateniese, perché i giurati sono pagati. Perciò, quando Filocleone, fanatico dell'attività giudiziaria ateniese, ripete in un quadro dorato: "Quando io torno a casa dal mio ufficio di giudice, mia moglie mi accoglie, mi coccola, mi vezzeggia, perché porto a casa la – crede lui- succulenta paga che si deve ai giurati", per farlo ravvedere Bdelicleone usa un argomento

terribile, cioè inizia a fare i conti. E se Aristotele parlava ad una ristretta scuola giustamente invisa agli Ateniesi - visto che era un covo di filomacedoni non poteva stare proprio simpatica alla città di Atene la scuola di Aristotele- Aristofane parla di fronte alla una platea sconfinata del teatro. Allora Bdelicleone incomincia a dire: "Ma fai un po' i conti: quanto entra nelle casse di Atene dai tributi degli alleati della cosiddetta lega delio-attica?". Fanno i conti, non sapremo mai se quella cifra è reale o è un po' gonfiata per ragioni retoriche. E poi insiste Bdelicleone: "Quanto guadagnano i seimila giudici che sono operativi in Atene in un anno?". Anche lì fanno i conti e Filocleone esterrefatto è costretto a giungere alla conclusione: è appena il dieci per cento delle entrate complessive di Atene. "E dove va - chiede- il novanta per cento che manca?". E Bdelicleone serafico ed ormai vittorioso in questo agone gli risponde: "Va a tutti quei demagoghi che garantiscono che faranno di tutto per la democrazia, di tutto per il δῆμος, di tutto per voi giudici". Qui c'è un punto fondamentale in comune con il ragionamento svolto da Aristotele, che non è solo superficialmente il riferimento ai demagoghi, c'è l'idea che il problema fondamentale della democrazia sia la gestione delle masse da parte di una élite, su questo nessuno dei due ha dei dubbi: può fregare le masse stesse, come Aristofane tende a suggerire al fanatico cleoniano di suo padre e può esagerare, cioè spremere troppo i πλούσιοι e quindi far sì che essi si costituiscano in ceto, ma in ogni caso si tratta sempre di una oculata gestione delle masse. Aristofane nel condurre questo discorso apertamente demagogico di fronte al δῆμος, nel demolire il meccanismo di sostentamento del δῆμος di fronte al δῆμος stesso, cioè a teatro, fa a sua volta della demagogia, è evidente e non dobbiamo fidarci troppo di Aristofane come rappresentante di un presunto, eterno spirito popolare: il fatto che lui sia un comico, ovviamente, non è un buon motivo per non creder che parli in nome di una precisa classe sociale, nella fattispecie quella della media proprietà terriera e quindi non dobbiamo stupirci che sia così avverso al δῆμος cittadino ed ai meccanismi di redistribuzione della ricchezza di cui il δῆμος cittadino vive.

Poco prima del passo a cui io ho appena alluso c'è un altro passo fondamentale di sanguinaria satira nei confronti delle psicosi del δῆμος ateniese, che è quello a cui credo che la professoressa alludesse prima, quando diceva che la tirannide nel V secolo è qualcosa di estremamente anacronistico, eppure non si parla d'altro. È il passo in cui Bdelicleone dice: "Basta! Per voi qualunque sia l'accusa, grande o piccola, tutto è tirannide e tutto è cospirazione. In cinquant'anni della tirannide non ho sentito neppure il nome, ora è più a buon mercato del pesce in salamoia tanto la parola circola per la piazza. Metti che qualcuno al mercato non voglia sardine e compri degli scorfani, ecco subito il venditore di sardine è lì accanto che borbotta: "Costui sta facendo provviste per farsi tiranno". E se qualcuno chiede una cipolla da mettere con le alici, l'erbivendola la guarda di traverso e dice: "Una cipolla vuoi? Allora vuoi farti tiranno!". Dove c'è nella rappresentazione buffonesca di questa psicosi da mercato, in cui si vedono tiranni spuntare da ogni parte, dove c'è un riferimento ad una metafora tipicamente greca che è quella del tiranno come cuoco del δῆμος oppure come mangione e tuttavia su questa metafora che senz'altro è sottesa al passaggio, Aristofane costruisce un bel bozzetto di vita dell'agorà ateniese e sferza quegli stessi popolani ai quali tendenzialmente dovrebbe rivolgersi a scopo educativo.

La paura della tirannide, il tema in Aristofane ritorna quasi identico in una commedia di undici anni dopo, che è la *Lisistrata*, dove Aristofane si diverte a mettere in bocca al coro di vecchi che cerca di convincere Lisistrata a desistere dallo sciopero del sesso, il tipico argomento che nel 422 derideva come argomento dell'erbivendola o del venditore di sardine: "È indegno -dicono i vecchie- queste qui ci facciano la morale e vogliono fare la pace con gli Spartani di cui ci si può fidare

come di un lupo affamato, tutto questo, cittadini, è una trama per la tirannide, ma non ce la faranno ad averci in loro potere, starò in guardia e porterò la spada avvolta in un ramo di mirto, starò armato e in piazza, come Aristogitone intorno alla sua statua". Aristofane attribuisce ai vecchi questo eterno refrain: "Attenzione la tirannide! Sta per cadere la democrazia!". Questo argomento non sta simpatico agli Ateniesi, Aristofane vuole palesemente dipingere questi vecchi come dei fessi. Tant'è vero che questi vecchi arrivano addirittura a citare l'inno nazionale ateniese, un canto simposiale, uno scolio cosiddetto di Armodio e Aristogitone, ne possediamo quattro versioni diverse nella raccolta nota come carmi conviviali attici, una microsilloge di canti conviviali conservata da Ateneo, e che Aristofane attesta essere il grande canto della democrazia. Questi vecchi vengono dipinti come degli ingenui e viene posto loro in bocca il discorso sulla tirannide, ma questo non è un discorso neutro, perché siamo in un anno spaventoso, il 411, e sta veramente per arrivare la tirannide. In questo caso da parte di Aristofane mettere in burla la fobia ateniese per la tirannide, non è più un atto di satira innocente o veniale come era nel 422, Aristofane sta demonizzando la demonizzazione ateniese della tirannide nel momento in cui già da un anno e mezzo è all'opera un consiglio di probuli, saggi, una sorta di governo d'emergenza, che verrà allargato fino a costituire il terribile Consiglio dei Quattrocento, che comporta lo scioglimento delle istituzioni fondamentali della democrazia. Qui Aristofane mostra di scherzare col fuoco in maniera assolutamente consapevole. Non possiamo pensare che Aristofane, membro di élite piuttosto esclusive, come il *Simposio* ci mostra, non fosse al corrente di ciò che si stava facendo nelle segrete stanze di Atene. Allora nelle *Vespe* quando il buon ingenuo Filocleone dice: "Io ho il pieno potere", in un serratissimo dialogo Bdelicleone gli risponde: "No, no, tu sei servo: tu credi di essere un padrone della democrazia, ma ne sei solo un servo".

Sulla natura più o meno tirannica della democrazia la riflessione del V secolo è serrata. C'è un passo particolarmente spaventoso, che Tucidide include nel libro III della *Storia della guerra del Peloponneso*, in cui Cleone cerca di convincere l'assemblea che non bisogna essere teneri con un alleato - e qui nello specifico si sta parlando di Mitilene, che si ribella alla lega delio-attica, cioè che vuole uscire dalla grande lega democratica capeggiata da Atene - non bisogna essere teneri, anzi bisogna procedere ad una carneficina, ammazzare tutti gli uomini in grado di portare le armi, vendere le donne e i bambini come schiavi, cosa che puntualmente avverrà, ma l'argomento cleoniano è il seguente: "Più di una volta in passato ho già avuto modo di vedere come la democrazia sia incapace di esercitare il dominio su altri popoli, ma più che mai ora, davanti al vostro ripensamento riguardo i Mitilenesi, voi non riflettete sulla natura tirannica del vostro dominio, che si esercita su sudditi che, dediti a complotti ed indocili, vi obbediscono non per la condiscendenza che voi mostrate loro, ma per la supremazia che avete grazie alla forza." *Τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχήν,*" voi avete un potere che è una tirannide. Questa è una strigliata all'assemblea da parte di un leader, che noi proprio per colpa di Aristofane e un po' anche di Tucidide, siamo abituati a considerare l'antitesi di Pericle, colui che avrebbe corrotto la democrazia ateniese del grande Pericle. Cleone mostra qui e altrove, ad esempio nella sua politica militare, di essere un perfetto continuatore di Pericle. Il massimo che si possa dire in pubblico sulla natura tirannica della democrazia è che la tirannide la democrazia la esercita all'esterno. È già molto, è già un rivelare un arcano dell'impero non piccolo, ma il vero arcano è quello della tirannide esercitata internamente dalla democrazia nei confronti dei *πλούσιοι*.

Tiro in ballo altri due testi: uno che trovo bellissimo, forse l'unica pagina veramente bella dei *Memorabili* di Senofonte, è quel dialogo che Senofonte si diverte ad attribuire a Pericle e Alcibiade,

è un dialogo veramente cattivo in cui Alcibiade giovincello apparentemente ingenuo si diverte a chiedere a Pericle: "Senti un po', Pericle, ma tu sapresti spiegarmi il concetto di νόμος, di legge?" E Pericle, che cade nella trappola, comincia a dire: "É legge tutto ciò- parafrasando- che un potere legale emani, metta per iscritto come norma". Alcibiade: "Anche se è un'oligarchia?" "Sì sì, anche se è un'oligarchia". "E se è un tiranno?" Pericle, preso alla sprovvista, dice: "BÉ, sì, a quel punto, se la legge è messa per iscritto, sì, anche se è un tiranno." E Alcibiade è pronto a serrare il colpo finale e dice: "Allora spiegami un attimo: che cos'è, se questa è la legge, che cos'è l'ἀνομία? E che cos'è la βία, l'assenza di legge?" E Pericle qui è in forte difficoltà e dice: "Tutte le volte che c'è un obbligo a una parte a fare ciò che quella parte non vorrebbe fare. Il tiranno è uno contro tutti, l'oligarchia pochi contro molti che impongono la loro volontà". "E la democrazia?" -chiede Alcibiade- "Quando la maggioranza presunta della popolazione, il δῆμος, promuove leggi che vanno a discapito della maggioranza ricca della popolazione è una forma di violenza?". E qui le traduzioni sono tutte ambigue, perché Pericle dice: "Μάλα τοί, o Alcibiade, anch'io alla tua età mi divertivo in questi esercizi sofistici". Ora le più importanti grammatiche ci assicurano che in greco Μάλα τοί è un modo per dire "sì" forte. Vi sono tanti modi per dire un "sì forte", ve ne sono molti in Platone, in cui sapete che un personaggio deve sempre limitarsi a dire sì e dove Socrate sostanzialmente dichiara. Però Μάλα τοί è un nesso unico, per cui per dire che tutto il nesso significa "dire sì" bisogna essere un po' più cauti. Μάλα τοί è certo un modo per dire "eh sì, eh certo" e il vero problema è: Pericle ammette o no? Ammette ciò a cui Alcibiade sta cercando di portarlo, cioè che la democrazia, anche se apparentemente va a beneficio del δῆμος, e cioè della maggioranza, è una forma di tirannide esercitata sulla minoranza? Pericle dice sì, dice addirittura un sì forte come ci assicurano le grammatiche? Io sospetto che si tratti di un sì pragmatico, che è un modo per iniziare il discorso, ma non vale come un sì. "Eh sì, va BÉ, anch'io quand'ero giovane mi divertivo a fare questo genere di discorsi". Non risponde, sostanzialmente, però il discorso è posto con estrema chiarezza: la democrazia è il luogo in cui una classe sociale precisa esercita il suo dominio su un'altra classe sociale, e qui torniamo ad Aristotele da cui ero partito: la democrazia crolla, subisce la sua definitiva metamorfosi in tirannide, quando si esagera nell'esercitare questo conflitto di classe, che pure è indice di democrazia. Non so quanti di voi ieri fossero all'incontro con Revelli, lui ha detto una cosa molto giusta, condivisibile: κράτος, che sta nella parola δημοκρατία, è un termine estremamente duro per il potere; io aggiungerei, visto che lui si è riferito a quello che è uno dei testi fondamentali sull'argomento, cioè il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee di Benveniste, aggiungo che Benveniste insiste su un altro aspetto del termine κράτος ed è la natura differenziale e conflittuale del potere che si dice in greco κράτος. Κράτος non è il potere nel senso astratto di una sovranità, come possiamo pensare noi figli del contrattualismo moderno, è una supremazia, è il potere che io esercito con durezza su qualcuno e il δῆμος non è il popolo nel senso, poniamo, de 'il popolo italiano', perché non esprime una totalità, esprime una parte, una parte piuttosto precisa, abbastanza riconoscibile, che è la parte più povera della popolazione. Con quello che Finley chiamava "lo spettro delle partizioni sociali antiche", con uno spettro assai ampio, che va dal povero manovale che lavora alla costruzione del Partenone alla venditrice di ortaggi di Aristofane, su su fino ad Aristofane, il δῆμος è ampio, però comprende tutta quella parte della popolazione che non rientra nei πλούσιοι e da questo punto di vista δημοκρατία è una parola che è carica di forza e valenza e pregnanza economica.

Spero di essere stato chiaro fino a questo punto, perché dobbiamo tornare indietro e capire come mai si è arrivati a questo meccanismo delicato e complesso della δημοκρατία, in cui si esercita una

tirannide esterna verso gli alleati ed interna verso i πλούσιοι a vantaggio del δῆμος, in un meccanismo delicato, che non si deve rompere, cioè non si deve esagerare - avvisa Aristotele - nello spremere la classe dei πλούσιοι, altrimenti si arriva inevitabilmente alla guerra civile. Ci aiuta in questo senso anche un'altra pagina di Aristotele dal primo libro della *Politica*: è quella pagina famosissima in cui si distingue la οἰκονομία vera e propria dalla χρηματιστική.

Ma affidiamoci per un momento alla storia delle parole, che è depositaria di una storia politica ampia. Nella realtà ateniese, così come noi riusciamo a ricostruirla, δημοκρατία non è la parola più usata per riferirsi alla democrazia, si parla più spesso del δῆμος e si parla di ἰσονομία, parola che spesso siamo abituati ad intendere come "uguaglianza di fronte alla legge", laddove ἰσονομία racchiude un valore estremamente concreto: ἴσο- indica l'uguaglianza o meglio l'equità, ma la radice νεμ - è innanzitutto la radice della distribuzione (poi evolve in νόμος). Tant'è vero che noi vediamo comparire per la prima volta la parola ἰσονομία in un testo di Solone, il frammento 36 della raccolta di West, in un'altra forma, in una parola che però ne è un calco esatto, ἰσομοιρία, dove anziché il verbo νέμω troviamo il verbo μέρομαι. Solone, che recita i suoi versi al simposio nel vivo di una στάσις grave, siamo nei primissimi anni del VI secolo a.C., Solone, che vede di fronte a sé il dramma che Aristotele paventa come il tipico punto di rottura della democrazia (però è il contrario: in quel caso i πλούσιοι hanno sfruttato un po' troppo il δῆμος, il problema della schiavitù per debiti, e siamo sulle soglie di una potenziale ed indiscriminata guerra civile), Solone, che ama presentarsi come un mediatore, dice di non aver dato retta a chi voleva che si facesse τύραννος e di non aver voluto concedere la ἰσομοιρία della terra, cioè la redistribuzione della terra, che è lo slogan di tutte le rivoluzioni greche. Perché la Grecia, con la penuria di terra che ha, vive periodicamente la crisi tipica di ogni società agraria: cioè crescita del latifondo, riduzione estrema della piccola proprietà terriera fino al caso estremo soloniano, cioè riduzione del piccolo proprietario terriero a schiavo per debiti in mano ai latifondisti. Ἰσομοιρία, vedete, qui è concreta e in un bel brano che è incluso all'interno della silloge teognidea, che è probabilmente un brano non teognideo - è il tipico cahier de doléance aristocratico e rappresenta il punto di vista stratificato nel tempo di una ristretta cerchia megarese, che vede il potere sfuggire di mano all'aristocrazia di sangue e diffondersi in una più composita élite, fatta di ricchi non necessariamente nobili - c'è una delle tante allegorie della nave che il mondo antico ci ha restituito: tutto va male, la situazione precipita, non avviene più un ἰσοδασμός dei beni; come ha ben visto Cerri, qui siamo di fronte ad una chiara parafrasi della parola ἰσομοιρία, anche in questo caso con una valenza politica molto concreta. Ma quando leggiamo il cosiddetto λόγος τριπολιτικός, cioè quel pazzesco confronto di punti di vista, quel dialogo costituzionale che sta nel III libro delle *Storie* di Erodoto, il termine ha ormai assunto una valenza meno concreta. Inquadro. Cambise è morto in seguito a congiura di palazzo, siamo nel 522 a.C., i Persiani hanno ripreso il potere contro gli autori di questa congiura, si mettono a sedere attorno ad un tavolo per decidere che regime dare alla Persia, che non è esattamente una cittadina come Atene, è un territorio piuttosto ampio, si mettono lì e valutano tre opzioni: c'è Megabizo che sostiene l'opzione aristocratica, c'è Otane che sostiene l'opzione democratica e c'è Dario che sostiene l'opzione tradizionale monarchica e, come sappiamo, vincerà e sarà il nuovo re. Erodoto dice: "Quando racconto questa cosa non ci crede nessuno". Bè giustamente: non è concepibile che sia avvenuto un dialogo come questo, è naturale, però, è concepibile che Erodoto lo offra come pezzo di bravura in una conferenza di fronte agli Ateniesi. Dunque Otane, il sostenitore della democrazia, quando deve dire la sua in questo dibattito, dice innanzitutto: "Ha il nome più bello": ἰσονομίη, in ionico naturalmente. In quel caso noi vediamo che ἰσονομίη è diventato un totale sinonimo di democrazia, perché tutti hanno parti

uguali del potere. Com'è successo che un termine che indicava l'equa ripartizione della terra o della ricchezza sia diventato un termine che in un certo senso indica l'equa ripartizione dei diritti tipica della democrazia?

Come dice Teseo nelle *Supplici*, tutti hanno parte uguale del diritto. Perché in mezzo c'è stato un lungo, ampio tentativo di trovare una mediazione tra quelle parti che Solone ha visto combattere, i *πλούσιοι* da una parte, il *δῆμος* dall'altra; questo tentativo di dare una risposta istituzionale e politica ad una crisi fondamentalmente economica è passato attraverso Pisistrato, la tirannide, è passato attraverso Clistene, è giunto all'età periclea. Si deve trovare un modo - questo è il grande problema di Atene - per raggiungere una *ἰσονομία*, che non sia estrema come l'equa, paritaria spartizione dei beni, ma che garantisca una base stabile, equa, paritaria per le diverse classi sociali che convivono in questo territorio e qual è il bene che si può spartire senza spartire le terre? Questo bene ha un nome preciso in greco, è la *πολιτεία*, parola che ha almeno una dozzina di significati, difficili per noi da concepire: è cittadinanza in senso giuridico-anagrafico, è la concreta cittadinanza, cioè l'insieme dei cittadini, è anche la costituzione. Che c'entra la costituzione con la cittadinanza in senso anagrafico? C'entra eccome, perché la vera differenza tra l'aristocrazia e la democrazia non è negli organi istituzionali, nelle norme fondamentali, nelle leggi scritte e non scritte, è nel numero di cittadini che partecipano a quel bene comune che è la *πολιτεία*. Questa è la differenza: l'aristocrazia è una piccola democrazia, la democrazia è una grande aristocrazia o meglio un'aristocrazia un po' più grande, che riunisce tutti coloro che hanno la *πολιτεία*, che hanno il diritto di cittadinanza e che in questo si sono pari tra loro, *δῆμος ο πλούσιοι* non importa. E di che cosa vive il *δῆμος*? Vive di quel meccanismo redistributivo della ricchezza che Pericle ed i suoi cercano di rinforzare sempre di più. Il *δῆμος* vive perché fa andare le navi, come dice l'autore dell'*Ἀθηναίων Πολιτεία* pseudosenofontea, vive perché fa il giurato, vive perché prende l'obolo per andare nell'assemblea, vive in quanto cittadino, la sua professione è fare il cittadino, cioè esercitare attivamente la *πολιτεία* e viene pagato per questo a spese dei *πλούσιοι* o degli alleati, cioè di coloro su cui si esercita la tirannide. C'è un'altra parola, ancora più chiara di *ἰσονομία*, in cui possiamo vedere il passaggio da un bene concreto astratto, giuridico, politico, la *πολιτεία*, che però ti tiene in vita, è astratto e sovrastrutturale, però ti dà accesso a quella redistribuzione dei beni che avviene nella polis, c'è un altro termine ed è quello che si usa nell'Atene del V secolo per dire "faccio una proposta in assemblea", *φέρω εἰς μέσο*, letteralmente "colloco in mezzo qualcosa" e Otane, il sostenitore della democrazia in quel surreale dialogo che Erodoto immagina, fa la proposta di mettere i *πρήγματα*, gli affari, la gestione delle cose, in mezzo, è questo il termine con cui fa riferimento alla democrazia. Se noi risaliamo alla radice di questo "mettere in mezzo", che vuol dire "rendere di dominio pubblico qualcosa", la gestione dello stato nel caso di Otane, la proposta di deliberazione nel caso del lessico assembleare attico, troviamo che a "mettere in mezzo" è sempre colui che mette in palio un premio per una gara oppure che raduna il bottino prima di procedere ad una redistribuzione di quel bottino, infatti "mettere in mezzo" per la società arcaica significa stabilire la sostanziale parità dei membri di una comunità che precede la spartizione del bottino secondo gerarchie precise, come dimostra la lite tra Achille ed Agamennone. Chi ha più, chi ha meno, ce l'ha sulla base di una certa *τιμή*, che è il suo peso di *status*, sostanzialmente. Da questa distribuzione materiale, ma anche simbolica, del mondo omerico, si passa ad una valenza astratta, il "mettere in mezzo i *πρήγματα*", il distribuire a tutti il diritto di parola in assemblea. Siamo passati ad un ideale del pubblico, del bene comune, che è diventato immateriale. Ha vinto l'opinione di Solone: *ἰσομοιρία* delle terre no, parità dei beni no, ma parità all'interno della *πολιτεία* sì. Atene si chiude, crea questo meraviglioso meccanismo, ribadisco

l'espressione che ho usato prima, tentativo di dare una soluzione politica, tramite l'invenzione della cittadinanza, Atene si inventa questo meccanismo e cerca di tenerlo in vita. Però questo meccanismo, ci avvisano più voci dell'antichità, crolla se si creano disparità troppo ampie all'interno di questa complessa macchina di redistribuzione del reddito e crolla se il popolo è troppo esigente nei confronti dei ricchi. Tant'è vero che in quella pagina su economia e crematistica che evocavo all'inizio, Aristotele dice con molta chiarezza: "C'è un'economia buona, anzi c'è l'economia in senso proprio, che è quella in cui trionfa il valore d'uso". Com'è noto il valore d'uso e il valore di scambio non sono concetti inventati da Marx, che nel libro del *Capitale* si riferisce esattamente a quella pagina di Aristotele. Aristotele dice: "Prendiamo una scarpa, ne posso fare due cose: mettermela o venderla, se me la metto è un uso normale della scarpa, se la vendo è un uso improprio, ma è un uso anche quello". L'economia buona è basata sul valore d'uso, l'economia cattiva, che egli chiama

χρηματιστική, cioè arte di produrre i χρήματα, i beni, che va a cercare ovunque il modo di produrne di più, è invece un modo per far trionfare il valore di scambio sul valore d'uso, perché si produce già per scambiare, non per usare all'interno della comunità. "Questa forma di economia- dice Aristotele-



potenzialmente senza limiti, è un'economia che trionferà sul controllo che il politico esercita su di essa - tema che ci dovrebbe interessare- è un'economia che si svincolerà dalla comunità, cioè dalla politica". E Aristotele scrive in un momento in cui, secondo il vecchio principio hegeliano per cui la civetta di Atena vola solo sul far del tramonto, in cui la polis si sta proprio sgretolando sotto il peso di altre realtà statuali, la Macedonia, l'impero enorme, ma fragilissimo di Alessandro e poi i regni alessandrini. Anche in quella pagina Aristotele dice che ci sono dei meccanismi disgregativi della polis ed è quando l'economia trionfa sul politico, quando i ricchi fanno classe, perché si esige troppo da loro, quando la crematistica crea disuguaglianze non controllabili dalla polis. Questo tentativo di creare un equilibrio politico contro classi che sono potenzialmente l'una contro l'altra armate all'interno della polis è perfettamente chiaro all'autore di uno dei grandi manifesti della democrazia ateniese, mi riferisco all'*Oresteia* di Eschilo, che si conclude, come sapete, con le Erinni trasformate in Eumenidi che proteggeranno Atene. *L'Oresteia* è un testo che va in scena ad Atene nel 458 A. C. e poi è probabilmente oggetto di infinite riprese negli anni Trenta e Venti quando Eschilo non c'è più, racconta la fondazione dell'Areopago, cittadella dell'aristocrazia, uno dei luoghi simbolo del potere dell'aristocrazia tradizionale, racconta questo fatto tre anni dopo che il pre-Pericle, il leader della fazione democratica Efialte, ha promosso una riduzione delle prerogative dell'Areopago alle sue funzioni originarie, che vuole dire dare una castigata notevole ai γένη, alle famiglie aristocratiche attiche, infatti Efialte di lì a poco viene ammazzato. Eschilo, che racconta tutto questo, fa della battaglia politica diretta, perché ricostruire la fondazione dell'Areopago in riferimento ad un solo

tipo di delitto vuol dire approvare la teoria su cui Efialte ha fondato la sua riforma. Questa è propaganda politica diretta, come lo è la tirata di Oreste sull'alleanza tra Argo e Atene, che si è appena alleata con Argo in chiave antispartana. Eschilo, consapevolmente, chiude le sue Eumenidi con un appello a non *ἐξωβαλεῖν*, a non cacciare fuori dalla città il *δευόι*, ciò che fa spavento. Nella città deve rimanere- dice Atena- il *σέβας*, il rispetto e quel *φόβος* che è *συγγεινής*, congenere, del rispetto, la città deve mantenere vigile la paura nei suoi cittadini: che cos'è questo, se non un invito a continuare a rinforzare i meccanismi della democrazia tramite lo spauracchio della tirannide, ma dall'altra anche l'invito alla moderazione nell'esercizio di quella paradossale tirannide che è la democrazia stessa, che è una tirannide di classe? Eschilo indubbiamente si esprime pro democrazia e sicuramente serra un attacco all'idea stessa di famiglia aristocratica per dimostrare che, connesso all'idea di *γένος*, c'è il male puro, che il *γένος* non può che provocare un'implosione assoluta ed una catena di delitti. *L'Oresteia* non è altro che la dimostrazione sulla scena, davanti ad un pubblico di migliaia di Ateniesi che il *γένος* è male e che finché un'istituzione non interrompe l'attività endogena di un *γένος*, non si avranno altro che catene di sangue infinite. Eschilo dice tutto questo, ma contemporaneamente invita a non eccedere. Consapevolezza assoluta, dunque, di Eschilo dei processi che il meccanismo democratico può scatenare.

C'è un'opera su cui vorrei concludere, che è *l'Edipo re*. Noi non sappiamo purtroppo quando va in scena, ahimè non è una minuzia da erudito non saperlo: se *l'Edipo re* va in scena, come credono i più, subito dopo la peste di Atene, nel 427-6, contiene un certo messaggio politico, se va in scena, come una piccola minoranza agguerrita continua a sostenere, cito tra gli altri Degani, Vezzù, negli anni tardi della produzione di Sofocle, se va in scena alla fine della vicenda di Sofocle e della democrazia ateniese, siamo di fronte ad una storia molto diversa. Che cos'è la storia di Edipo? È la storia di un parricidio e di un incesto, che Sofocle si diverte a raccontare al contrario. Quando tutto è accaduto, si dà solo analisi tragica, ricostruzione di ciò che è accaduto; nel disegnare questa parabola, però, Sofocle è assolutamente consapevole della maniera in cui Eschilo ha trattato il mito una generazione prima. Eschilo ha scritto un *Edipo*, che faceva parte di quella trilogia di cui per noi sono sopravvissuti solo i Sette contro Tebe, trilogia andata in scena nel 467; per fortuna nostra in quella generale catastrofe che chiamiamo tradizione, in cui si è perso quasi tutto, all'interno dei Sette c'è uno stasimo, il III, che ci riassume anche il Laio e *l'Edipo*, che fa il punto della situazione. Lì capiamo l'uso che Eschilo fa del mito. Lì si racconta che a Laio era stato reso un oracolo e che la colpa è tutta di Laio che ha infranto quell'oracolo, gli era stato detto tre volte da Apollo a Delfi: "Morire senza figli, senza un *γένος*, vuol dire salvare la polis". Si può essere più chiari nel messaggio: *γένος* male, distruzione della *polis*, *polis* bene? Si può essere più chiari nel dire che il *γένος* è la vera rogna all'interno della città? Sofocle ovviamente conosce Eschilo e sa che nello scrivere il suo *Edipo* deve rispondere ai problemi posti da Eschilo e ne fa un'occasione per una riflessione sulla precarietà della democrazia. Al di là della più che pertinente tematica freudiana dell'*Edipo re*, nella tragedia c'è un chiaro discorso politico, che è consegnato alla parabola che *Edipo* compie. *Edipo* entra in scena, v.1 e dice: "*Τέκνα*", figli, *Edipo* che è un padre amorevole dei suoi concittadini, è veramente un re buono, entra in scena e dice ai Tebani: "Figli" e poi dice: "Discendenti dell'antico Cadmo". *Edipo* crede così poco nella propria appartenenza ad un *γένος*, che quanto scaglia la propria maledizione, che è un *κήρυγμα*, un decreto immediatamente operativo, molto simile a quello che gli Ateniesi emanarono dopo la mutilazione delle erme, nel 415, dice: "Quando faccio tutto questo lo faccio non per ragioni di parentela, ma per un re, per Laio, figlio di Labdaco e su su tutta la genealogia dei re tebani", in cui, sottinteso, anch'io ci sono, ma non in posizione di discendente, bensì in posizione di

re che si è guadagnato la sua posizione di monarca non per ragioni genealogiche. Edipo si inserisce in una genealogia, ma non per ragioni gentilizie, tant'è che, proprio prima di riconoscere quello che è, pronuncia uno dei monologhi più intensi di tutta la tragedia, in cui Edipo dice di essere il figlio della *τύχη*, sta sospettando di essere un trovatello, di venire da genitori schiavi, ma non gli importa, perché è figlio della *τύχη* e dice: "I mesi miei fratelli sono coloro che mi hanno fatto piccolo e grande". C'è un modo più chiaro per dire di fronte ad un pubblico costituito dal *δῆμος* che il *γένος* non importa? Immaginate il boato degli Ateniesi di fronte a quest'affermazione, a quest'immagine di un re buono e che è per di più lì per i suoi meriti, guarda caso, quando il sacerdote nella prima scena gli parla, lo definisce *πρῶτος ἀνὴρ*, cioè esattamente come Tucidide definisce Pericle, non c'è modo più chiaro per dire: "Fin qui la polis ha trionfato sul *γένος*, io incarno questi valori". È stato osservato mille volte che Edipo parla il linguaggio della sofistica, il linguaggio delle più avanzate scienze mediche e sociali dell'Atene periclea. Come finisce *l'Edipo re*? Finisce tragicamente con Edipo accecato che non va in esilio, questo è importantissimo. Vernant, in un celebre articolo sull'*Edipo re*, commise questa *gaffe*, disse: "Va in esilio". No, è *l'Edipo a Colono* che inizia con Edipo in esilio, ma non è un caso che Sofocle abbia deciso di tenerlo a Tebe, come in Omero, dove Edipo continua a regnare, come è narrato nella catabasi dell'*Odissea*. In geniale finale in dissolvenza in scena Edipo dice: "Io voglio andare in esilio" e Creonte, che è un pusillanime in tutta la tragedia, figuriamoci nel finale, dice: "Consultiamo l'oracolo". Edipo insiste ed arriva a dire: "Ti ordino e ti supplico", ma Creonte risponde: "Vattene in casa!". Siccome è teatro, dobbiamo immaginarcelo drammaticamente: *l'Edipo re* è iniziato con Edipo che esce dalla reggia, che ha chiamato 'figli' il popolo tebano, finisce con Edipo che si è drammaticamente scoperto figlio di Laio, più che mai membro della discendenza dell'antico Cadmo, più che mai sovrano legittimo a livello di sangue, non più figlio della *τύχη*, e proprio in quel momento perde il regno paradossalmente e soprattutto viene ricacciato dentro la reggia, cioè dentro quel *γένος* a cui la lotta di Edipo ha cercato di strappare i valori della democrazia. È, *l'Edipo re di Sofocle*, una rilettura dello schema proposto da Eschilo, *γένος* contro *polis*, a mio avviso formidabile, che lui però ha trasformato non in una rigida alternativa, ma in una tragica parabola: dalla *polis* e dagli errori della polis incarnati da Edipo, alla richiusura di Edipo incestuoso, fratello dei suoi figli, come diceva Levi Strauss, una sorta di famiglia all'ennesima potenza, Edipo incestuoso, Edipo che incarna al massimo i valori della famiglia e del *γένος*, perché per lui ogni legame di parentela è come raddoppiato, Edipo che finisce chiuso dentro al palazzo del *γένος*. Ora questa parabola racconta proprio come la lotta base della democrazia, quella che tenta di mantenere in *ἰσωνομία* politica e non più economica classi fra loro diverse e valori fra loro diversi, questo equilibrio, sembra dirci Sofocle, è crollato. Il sogno pericleo di equilibrio è finito. Il precario equilibrio, tra paure e cigolii vari ben avvertiti da Aristotele, proseguirà ancora per un secolo circa, la fine della democrazia e della *polis* stessa sarà poi inevitabile.

Dibattito

Domanda

Quando Aristofane dice che la ricchezza viene solo per un decimo ridistribuita al δῆμος e che il resto va al potere, intende che questo potere è la tirannide della democrazia?

Condello

Intende rivelare al δῆμος che il δῆμος non è il protagonista della democrazia, ma è pilotato da un'élite di demagoghi, la parola demagogo implica una metafora di carattere zootecnico, quell' ἄγω vuol dire "spingere le vacche", Aristofane vuol spiegare al popolo che esiste un gruppo, che prende le decisioni e che glielo fa approvare in assemblea grazie all'arte demagogica, ed è un gruppo che, però, deve garantire al popolo, di che vivere, altrimenti quell'equilibrio che ho cercato di descrivere non si reggerebbe. Il popolo si comporta come un salariato della città a cui appartiene. No, non vuole assolutamente affacciare che ci sia lì tirannide, tant'è vero che prende in giro la paura della tirannide e possiamo essere sicurissimi che, con grande rottura della finzione comica, gli argomenti di Bdelleone erano gli argomenti di Aristofane, altrimenti che senso ha l'inizio del suo discorso : "Questi sono argomenti un po' troppo seri per un comico"? Bdelleone non è un comico, quindi è chiaro che lì sta parlando l'autore. Per cui Aristofane sta arringando il popolo in quel caso, arringando in prima persona , quasi strappando la maschera all'autore. Aristofane sta dicendo: "Attenzione qui c'è una classe dirigente che vi piglia per il naso!". Laddove un accorto democratico avrebbe potuto osservare che però la classe dirigente della città fa in modo che il popolo venga mantenuto dai πλούσιοι. Come diceva Weber per rispondere alla questione "Ma i Greci perché non hanno inventato il capitalismo, visto che hanno inventato quasi tutto?": "La città antica non era un luogo di produzione, ma di consumo". Si è cittadini di una città quando si ha accesso all'assemblea, perché si viene pagati per questo. Il meccanismo è precario e infatti si rompe, dura pochissimo la polis.

Domanda

Il binomio paura e libertà, che è il tema della rassegna, come si declina nella democrazia ateniese?

Condello

La paura all'interno della polis democratica è integralmente legata alla precarietà dell'equilibrio economico che la democrazia cerca di sostenere, è un elemento ineliminabile della democrazia, proprio perché la democrazia antica nasce per evitare una sanguinosa lotta di classe, regge cercando di scongiurarla con meccanismi di sopraffazione regolata. In questa dinamica la paura è un elemento che deve esserci, come capisce già Eschilo.

Domanda

Ma esiste la paura della libertà stessa? Io ho cercato di spiegarmi perché i due termini siano stati accostati e la prima cosa che mi è venuta in mente, oltre che quando si ha paura si è disposti a rinunciare alla libertà, è che la piena libertà crea sgomento. E quindi si ha paura della tirannide, ma la tirannide nasce da un'imposizione che gli individui stessi si sono dati.

Condello

Mi pare azzeccatissimo come quesito. Grazie! È ovvio che c'è un nesso chiaro e non facile da sciogliere tra questi due termini e che c'è la coscienza che la tirannide è più o meno inevitabile all'esterno e o all'interno, che un meccanismo di coercizione deve esserci, come dicono le Erinni: "Giova essere moderati sotto costrizione", tesi che poi Atena sposa: non deve esserci né l'anarchia né il dispotismo. Il tentativo di questo equilibrio si fonda sulla coscienza che la tirannide è lì ad un passo. Il che ci pone un quesito più ampio: io mi chiedo se l'interrogativo su paura e libertà ce lo possiamo porre a prescindere dalla composizione della nostra società: come diceva Platone, non esiste una sola città, forse bisogna chiedersi chi è quel noi di cui parliamo.

Domanda

Abbiamo sentito un parere di Eschilo e di Sofocle. Ed Euripide?

Condello

Voi avete letto quel passo bellissimo delle *Supplici* (le *Supplici* sono probabilmente contemporanee delle *Vespe*), un passo in cui arriva l'araldo che cerca Teseo e lo chiama τύραννος della terra attica e Teseo risponde con una tirata sulla democrazia, in cui, sostenendo che lì non c'è nessun τύραννος, dichiara cos'è la democrazia. La libertà incarnata è il sentir dire dal presidente dell'assemblea: "Chi vuol prendere la parola?". Questa è democrazia, questa è libertà. L'araldo risponde: "Allora siamo in una condizione avvantaggiata, perché noi abbiamo un re solo, come fa la massa a governare, che non sa neanche leggere e scrivere?" Euripide grazie alle *Supplici* passa per un democratico e in teoria questo è il più acceso elogio, tolto l'Epitafio, che noi possediamo della democrazia del V secolo, perché noi possediamo soprattutto passi critici della democrazia. Però è possibile anche un'interpretazione obliqua di questo passo. C'è chi ha sostenuto che attribuire questi luoghi comuni a Teseo è un modo per dargli implicitamente del retore e gli argomenti veri sono quelli dell'araldo. Oppure si può anche banalmente osservare che con questo intermezzo di attualità Euripide ha comunque fatto enunciare in scena vari difetti della democrazia. Comunque lo interpretiamo, si tratta di un brano di una potenza corrosiva molto alta nei confronti della democrazia. L'Oreste, inoltre, contiene, come avete visto, una condanna feroce del meccanismo assembleare, dunque prima che Euripide se ne vada in Macedonia. Euripide è un feroce critico della democrazia, come anche Socrate.

Domanda

Nel dialogo tra Pericle ed Alcibiade emerge che il δῆμος prevale sui ricchi, si può vedere nel δῆμος la borghesia, proprio per l'esistenza di più città nella città, ma il male non sta forse proprio nella ricerca di un equilibrio?

Condello

Il punto è ben toccato, ma sono stupito da una cosa, cioè che il δῆμος in questa traslazione marxiana diventi la borghesia. Di solito quando si fa questa traslazione in termini marxiani il δῆμος è il proletariato.

Domanda

Ma io il proletariato lo vedo piuttosto negli schiavi.

Condello

Un'interpretazione da III Internazionale canonica! Bisogna vedere se gli schiavi si possono considerare una classe. In realtà il δῆμος ha uno spettro molto ampio, che va dal proletariato alla borghesia. Tutti i passi che ho cercato di mettere insieme hanno una cosa in comune, cioè invitano a vedere l'essenza prevaricatoria della democrazia antica, che ti può piacere, se sei membro del δῆμος, ti può piacere di meno se sei un aristocratico, ma puoi anche decidere, pur aristocratico, di cavalcare il δῆμος: Pericle è membro di una delle più antiche famiglie Ateniesi. Queste sono le scelte possibili, ma da una parte o dall'altra la prevaricazione c'è. Mentre noi viviamo con un'idea di democrazia che è un' ideale assenza di prevaricazione. La domanda che ne esce è : "É possibile concepire una democrazia completamente realizzata, senza una dominante di oppressione della classe più povera sulla classe più ricca? No. Se il male sia nell'equilibrio, non lo so perché l'equilibrio si è rotto ed è fragile, perché come proprio la tradizione marxiana ha cercato di spiegare la guerra è tecnicamente un mezzo di produzione diretto per la società antica. La guerra serve.