

*Paolo Repetto*

# LA VERA STORIA DELLA GUERRA DI TROIA



*Perché le donne e i barbari non  
sono compatibili con la democrazia*

**Parte prima**

*Viandanti delle Nebbie*

**LA VERA STORIA DELLA GUERRA DI TROIA**

**Edito in Lerma, nel marzo 2017**

**Per i tipi dei Viandanti delle Nebbie**



**Collana**  
**di**  
**Storia delle Idee**

*Ho raccolto in queste pagine i frutti delle conversazioni tenute presso il Centro Universitario del Ponente, a Pegli, nell'anno accademico 2015/2016. Devo ringraziare sinceramente tutti i corsisti, perché con la loro partecipazione vivace e intelligente hanno concretamente contribuito a far emergere alcune debolezze dell'impostazione di base e hanno suggerito interpretazioni alternative. Del risultato, e quindi di ogni eventuale forzatura o svista, rimango naturalmente l'unico responsabile.*

*Ho inserito come Antefatto uno scritto già comparso nella raccolta "Chi ha paura dell'ebreo cattivo", perché da esso avevano preso avvio e potevano trarre giustificazione le riflessioni sviluppate nel presente studio.*

*Avrei voluto evitare il ricorso alle note a pie' di pagina, per non appesantire la lettura e non millantare una dignità scientifica che è assolutamente lontana dalle mie capacità e dai miei intenti: ma ho poi pensato che distribuire direttamente nel testo i rimandi bibliografici o le considerazioni scaturite a margine sarebbe stato ancora peggio. Le note costituiscono dunque una soluzione di compromesso. Dicono al lettore: noi siamo qui, vedi un po' tu.*

**Paolo Repetto**

*Perché le donne e i barbari  
non sono compatibili  
con la democrazia*

**parte I**

**LA VERA STORIA  
DELLA GUERRA  
DI TROIA**

**Viandanti delle Nebbie 2016**

## INDICE

### L'antefatto

<b>AIACE E L'OMBRA .....</b>	<b>7</b>
------------------------------	----------

### Parte prima

<b>LA VERA STORIA DELLA GUERRA DI TROIA .....</b>	<b>17</b>
---	-----------

<b>1. <i>Dal Caos al Cosmos</i> .....</b>	<b>23</b>
---	-----------

<b>1.1 <i>Dei</i> .....</b>	<b>29</b>
-----------------------------	-----------

<b>1.2 <i>Eroi</i> .....</b>	<b>39</b>
------------------------------	-----------

<b>1.3 <i>Uomini</i> .....</b>	<b>47</b>
--------------------------------	-----------

### Parte seconda

<b>2. <i>Dentro la storia</i> .....</b>	<b>53</b>
---	-----------

<b>2.1 <i>Fuori della storia: i barbari</i>.....</b>	<b>63</b>
--	-----------

<b>2.2 <i>I barbari in scena</i> .....</b>	<b>71</b>
--	-----------

<b>2.3 <i>Fuori dalla storia: le donne</i> .....</b>	<b>77</b>
--	-----------

<b>2.4 <i>Le donne in scena (ma interpretate da uomini)</i>.....</b>	<b>80</b>
--	-----------

<b>2.7 <i>Le donne fuori scena. L'esclusione</i> .....</b>	<b>90</b>
--	-----------

<b>2.6 <i>Da angeli a demoni. La cacciata</i> .....</b>	<b>98</b>
---	-----------

<b>2.7 <i>Le donne fuori scena. La ribellione</i> .....</b>	<b>105</b>
---	------------

<b>Considerazioni a riporto .....</b>	<b>116</b>
---------------------------------------	------------

<b>Bibliografia minima .....</b>	<b>121</b>
----------------------------------	------------

## L'antefatto

### AIACE E L'OMBRA

Che peso hanno i miti adolescenziali nella nostra vita? Ci formiamo imitando i nostri eroi, o essi sono solo lo specchio del nostro carattere? Ovvero, per andare alla madre di tutte le domande: prevale in noi la determinazione genetica o l'apprendimento culturale? Non lo so, non sono né un biologo né un filosofo: l'unica risposta che mi sentirei di dare è quella dettata dal buon senso: apprendiamo necessariamente in base a quanto l'ambiente ci offre, ma scegliamo tra le offerte in base alla nostra disposizione. Capisco che suoni scontato, ma vale forse la pena riflettere su ciò che davvero significa.

Ho appena terminato di leggere *Sulle orme di Ulisse*, di Piero Boitani. Senza molti rimpianti, devo confessare, e con una crescente sensazione di fastidio. L'autore usa il pretesto del personaggio mitico, anzi, della sua passione per quel personaggio (una passione ben ripagata, che gli ha ispirato il suo libro più famoso, *L'ombra di Ulisse*), per scrivere un'autobiografia nella quale letture, incontri, viaggi, vita familiare e sentimenti sono concatenati dal filo rosso dell'eroe omerico. Cosa più che lecita, non fosse che l'uso pretestuoso è fin troppo esibito, e più che ad una interpretazione dà luogo ad una autocelebrazione, forse un tantino prematura. Ma in fondo, quando si teme che altri abbiano a narrare la tua biografia, o peggio, che non lo farà nessuno, è bene pensarci per tempo. In qualche modo lo fa chiunque scriva. *Madame Bovary c'est (toujour) moi*.

Non voglio però sindacare il valore del libro o la sua legittimità: mi intriga invece il tema dell'eroe al quale si ispira una vita. E, visto che nel caso di Boitani quell'eroe è Ulisse, mi sento chiamato in causa. A me infatti Ulisse è sempre stato antipatico, anche nella versione cinematografica con Kirk Douglas o in quella televisiva con Bekim Fehmiu. Non è una semplice antipatia di pelle: nasce dalla sua fama di "troppo furbo", dalle stragi compiute nottetempo, in compagnia di Diomede, nel campo dei troiani addormentati, e soprattutto dal fatto che è responsabile della misera fine di colui che invece da sempre è stato il mio eroe preferito, Aiace Telamonio.

Non avendo come Boitani nonni o zii che mi leggessero l'*Odissea* o la *Divina Commedia* a tavola, per conoscere Aiace ho dovuto attendere le medie. Per uno che arrivava fresco fresco dai fumetti di Blek Macigno e dai film con Steve Reeves non poteva essere che amore immediato. Aiace mi offriva la personificazione epica di quel tipo di eroe, lo legittimava culturalmente e lo proiettava indietro sino alle origini della storia. “*Chi è quell’altro Acheo, forte e grande, che li supera tutti in statura e nelle ampie spalle?*” chiede Priamo. Ed Elena gli risponde: “*Quello è l’immenso Aiace, baluardo dei Greci*”. Il più alto e il più prestante degli Achei, per Omero, soprattutto il più coraggioso e il più costante. Secondo solo ad Achille: ma Achille per me non contava, era direttamente imparentato con gli dei, un fuoriquota, una sorta di eroe Marvel dotato di superpoteri. Il confronto andava fatto con gli altri, con gli umani: e lì non c’era storia.

L'*Iliade* è una telenovela di intrighi che nemmeno Beautiful, con divinità rancorose che si fanno i dispetti, si abbassano a meschine vendette trasversali e usano gli uomini come burattini, ed eroi (Achille compreso) sempre in cerca di una protezione e di una raccomandazione. Ebbene, l’unico non raccomandato, che confida solo in se stesso, nel proprio coraggio e nella propria forza, è Aiace Telamonio. Ogni volta che c’è una bega nel campo, cosa che accade in continuazione, e i troiani ne approfittano per cercare di rompere l’assedio e rispedito a casa gli Achei, il solo che si presenta impavido a fare argine contro i nemici è Aiace. E che argine! Davanti alle navi che rischiano di essere incendiate alza una trincea con i corpi dei nemici abbattuti. Il suo duello contro Ettore si conclude alla pari, ma ci fosse stato a quel tempo l’antidoping sarebbe finita diversamente. Nella mischia che si scatena attorno al cadavere di Patroclo fa miracoli, e l’immagine di lui che copre i compagni mentre portano via il corpo, retrocedendo con la faccia rivolta ai troiani e tenendoli a bada con la sua formidabile lancia, è diventata un modello per ogni successivo racconto o film di guerra. Combatte a volte da solo, come quando salta da una nave all’altra e respinge gli avversari brandendo un lungo remo, e altre in formazione col fratello Teucro, formidabile arciere, che scocca i suoi dardi micidiali mentre Aiace lo protegge col suo enorme scudo-torre, rivestito di sette pelli di bue.

È un uomo di poche parole: quando si reca in ambasciata alla tenda di Achille, suo cugino, per convincerlo a rientrare in campo, mentre Ulisse e Fenice fanno lunghi discorsi pieni di miele lui taglia corto: qui stiamo perdendo tempo, a questo dei nostri problemi non importa un fico, torniamo al campo e cerchiamo piuttosto di organizzarci senza di lui (e Achille gli riconosce: hai capito tutto). La notte infine, mentre gli altri si dedicano a tramare contro gli stessi loro compagni o a fare strage di nemici addormentati, dorme come un sasso: ha la coscienza pulita, sa di aver fatto il suo dovere e di dover ritemprare le forze, perché domani sarà nuovamente battaglia.

Questo è l'Aiace che ho conosciuto alle medie e che mi ha conquistato. A dire il vero, non era solo. Condivideva il mio tifo proprio col suo avversario, Ettore, e quindi l'esito neutro del loro duello (chiuso dalla stupenda frase di Ettore: *“Ma scambiamoci l'un l'altro splendidi doni/ in modo che Achei e Troiani possano dire: / “Hanno combattuto una battaglia mortale, / ma si sono lasciati in amicizia ed armonia”*, pronunciata in mezzo ad uno scenario di ininterrotta macellazione) non poteva essere per me più soddisfacente. Ma il troiano era un eroe più posato, più adulto, diciamo l'eroe della maturità, paladino di un'etica della responsabilità, mentre il principe di Salamina personificava l'etica adolescenziale del coraggio. Capivo già allora, sia pure confusamente, che il vero eroe era Ettore; ma nelle battaglie che inscenavo in cortile non potevo fare a meno di identificarmi in Aiace (mio fratello avrebbe dovuto impersonare Teucro, ma in genere si rifiutava). Non perché considerassi Aiace un vincente: anzi, al contrario, proprio perché, malgrado fosse il migliore, si capiva subito che uno così non avrebbe avuta vita facile (ed è qui che veniva fuori la “determinazione genetica”).

Gli indizi c'erano tutti. Quello più significativo era che in realtà Aiace non vinceva mai. Infatti impatta nel duello con Ettore, anche perché si mette di traverso il manager di quest'ultimo, Apollo; ma non vince nemmeno nei giochi per la morte di Patroclo: nella lotta libera non va oltre il pari contro Ulisse, che naturalmente usa un trucco, e nel duello con la spada, dove uno pensa dovrebbe fare degli avversari un boccone, è tenuto in scacco dalla maggiore determinazione di Diomede. Al contrario dell'avversario, che pur di raccattare un premio sarebbe disposto a scannare la propria madre, Aiace sembra a disagio, non riesce a scatenare la

sua forza contro un commilitone. Era questo ad attrarmi, il fascino del perdente eroico, solo e sfortunato, al quale offrivo riscatto nelle mie rievocazioni domestiche.

All'epoca non sapevo della tragedia imminente. Omero infatti in proposito è molto vago. Nell'*Iliade* non ne parla, nell'*Odissea* vi fa cenno quando Ulisse incontra lo spirito di Aiace nell'Ade, ma non spiega nulla. Non c'era alcuna biblioteca di famiglia a soccorrermi, per cui dovevo accontentarmi delle scarse note dell'edizione scolastica, che mi rimandavano ad una imprecisata "triste fine". Mi sono quindi tenuto la curiosità fino all'incontro con Foscolo e con i *Sepolcri*, e il prosiegua della vicenda ha naturalmente confermato che il mio eroe non poteva essere che lui. Secondo quanto raccontato sia nell'*Etiopide* che nella *Piccola Iliade*, due poemi del ciclo troiano andati perduti, ma dei quali conosciamo i contenuti, il destino di Aiace si compie quando arriva la vera resa dei conti, quella che non si gioca con i nemici, ma tra gli alleati dopo la vittoria. A quest'ultima peraltro Aiace ha dato un contributo fondamentale, ripetendo sul cadavere di Achille ucciso da Paride le prodezze compiute nella difesa delle navi. Ancora una volta è stato lui a tener testa ai Troiani imbalanziti, facendo sfracelli con la sua enorme ascia, mentre Ulisse trascinava via il corpo.

È la sua ultima impresa. Dopo la caduta di Troia i vincitori si spartiscono il bottino, come ovvio. Ma questa volta c'è in ballo ben più del bottino. Ci sono proprio le armi di Achille sottratte ai troiani, che spettano al guerriero più valoroso come riconoscimento tangibile della sua superiore virtù. Una specie di Pallone d'Oro per il miglior combattente. Ora, per tutti gli Achei, che lo hanno chiamato a soccorso da ogni parte, per gli avversari stessi, come Ettore, che lo temono ma lo rispettano, ed evidentemente anche per Omero, il guerriero più forte, più determinante dopo Achille, quello più risolutivo per le sorti della guerra, è Aiace (già nel secondo libro Omero dice esplicitamente: *tra gli uomini il migliore è Aiace Telamonio*). Ma Aiace non ha sponsor, né in terra né in cielo. E quindi i complotti, gli intrighi di salotto, in questo caso di tenda, hanno la meglio. Le armi vengono attribuite ad Ulisse, che si è comprato il favore di Agamennone e di Menelao, oltre a godere già di quelli di mezzo Olimpo. Pensa anche un peccato di *hybris* di Aiace, che non si è piegato ad Atena, e questa se l'è legata al dito. E poi, scusante solita e comoda di ogni in-

giustizia, c'è il Fato.

Insomma, Aiace è un semplice, uno che non capisce come funzionano i giochi: sa di essere il migliore, sa che quelle armi gli spettano e se le attende: quando gli vengono negate è talmente sorpreso ed avvilito che dà fuori, il sangue gli va alla testa, esce per la campagna e, imbattutosi in un armento al pascolo, stermina sia gli animali che i pastori, scambiandoli per i comandanti greci. Quando poi torna in sé non regge alla vergogna e al rimorso per ciò che ha fatto, e si getta sulla sua spada, la stessa che gli era stata donata da Ettore dopo il duello, a leale riconoscimento del suo valore (e quasi a risarcirlo di un arbitraggio assolutamente parziale).

A questo punto le versioni della vicenda si diversificano. Quella che mi piace di più, quella dei *Sepolcri*, dice che le armi furono strappate dalla prua della nave di Ulisse, che le aveva messe in bella vista per annunciare alla grande il proprio arrivo ovunque fosse approdato, e riportate sulle rive dell'Ellesponto a coprire la tomba di Aiace: *a' generosi/ giusta di glorie dispensiera è morte*. Foscolo riprende qui la versione proposta da Pindaro nelle *Nemee*, dove già compare il tema dell'ingiustizia umana riscattata dalla memoria poetica, e raccontata negli stessi termini da Ovidio nelle *Metamorfosi*. Ma esiste anche un'altra versione, quella accennata nella *Piccola Iliade* e avvalorata poi da Sofocle, secondo la quale al cadavere di Aiace fu negato persino il rogo, inumazione riservata agli eroi, e il corpo venne sepolto in segno di disprezzo. Perché questo disprezzo? Sofocle parla di empietà. Nella sua ira Aiace ha intanto distrutto parte del bottino accumulato dagli Achei (gli armenti, appunto), e soprattutto avrebbe in precedenza inveito contro Atena, rendendosi responsabile di un imperdonabile atto di presunzione. In pratica è accaduto che, nel bel mezzo di una battaglia, alla dea che lo esortava a darci dentro Aiace ha chiesto di togliersi dai piedi, di badare piuttosto ai suoi protetti, che lui sapeva pensare benissimo a se stesso. È chiaro che da quel momento Atena non ha avuto altro in mente che rovinarlo: gli ha perfidamente istillato la follia e lo ha circondato di un alone maligno, la fama di uomo impuro che porta con sé la disgrazia. Una tattica denigratoria che si è sempre rivelata efficace e ha distrutto fior di vite e di carriere.

Non ci sono solo gli dei, naturalmente, a voler infangare la memoria

di Aiace. I due piani, quello umano e quello divino, si intersecano. Tra i suoi commilitoni il più accanito è ancora una volta Agamennone. E si capisce il motivo. Uno come Aiace, onesto, coraggioso, non ruffiano e accondiscendente ai suoi giochi, non può che dargli fastidio. E quindi non solo lo umilia in vita, ma vuole farne scomparire o infamarne il ricordo anche dopo la morte: ne teme l'ombra. Inaugura una storia che si è puntualmente ripetuta nei secoli, al termine di ogni guerra o rivoluzione (anche in quelle spirituali, come il cristianesimo): nel campo dei vincitori gli eroi e gli idealisti, se sono sopravvissuti, vengono velocemente liquidati dai nuovi burocrati e dagli opportunisti, che provvedono a cancellarne o macchiarne la memoria.

Dicevo che l'Iliade è una telenovela: come tutte le telenovele punta su caratterizzazioni forti: tanto che ogni volta che si parla di un eroe si ripete attraverso l'epiteto la formuletta che lo ritrae, come i temi musicali che Morricone abbina ai protagonisti di *C'era una volta il West*. Finisce quindi per offrire uno spaccato antropologico completo: da Agamennone, "prepotente", "rancoroso", "*tra tutti il più avido*", uomo senza scrupoli, capace di sacrificare persino una figlia per appagare la propria ambizione, (e qui tutta la simpatia va a Clitennestra, che lo aspetta a casa per rendergli la paga), ad Achille il pieveloce, vanesio e isterico, a Ulisse l'astutissimo, instancabile intrallazzatore (vince persino la gara di corsa, contro ragazzi molto più giovani di lui, naturalmente per intervento di Atena), ad Ettore il giusto, consapevole di combattere per una causa persa in partenza, ma determinato a difenderla sino all'ultimo: via via sino appunto ad Aiace, che di volta in volta è "immenso" (πελώριος), "splendido" (φαίδιμος), "illustre" (διογενής), "baluardo" (έρκος), ma anche "magnanimo" (μεγαθύμος).

Non solo: come in ogni brava telenovela, il motore di tutto è la presenza femminile. La guerra è scoppiata a causa di una donna, Agamennone rischia di mandare tutto all'aria per una schiava, e Achille per lo stesso motivo lascia i compagni nelle peste: anche nell'Olimpo a guidare tutti i trighi e a menare i loro compagni per il naso sono Era, Atena ed Afrodite. Cosa ci fa lì in mezzo uno che non ha schiave al seguito, né mogli che lo attendono a casa, al quale hanno detto che si andava in guerra e ha preso la cosa sul serio, tanto che, come si racconta nell'*Etiopide*, ferito di

striscio da Penthesilea, la regina delle Amazzoni, ritiene non sia il caso di battersi con una donna e lascia che sia Achille, che non ha altrettanti scrupoli, ad ucciderla (e a violarne anche il cadavere); e si stupisce di fronte dell'ira dello stesso Achille per la forzata cessione di Briseide, commentando: *“ma insomma, tutto questo can can per una ragazza?”* Oggi magari verrebbe accusato di maschilismo, di negare al gentil sesso eguale dignità. Ma Aiace ha evidentemente un altro concetto della dignità, che personalmente capisco e condivido. E questo concetto viene espresso magistralmente, non so con quanta consapevolezza, da Omero proprio in occasione dell'incontro nell'Ade con Ulisse. Di fronte a quest'ultimo che si affanna a scusarsi e a cercare di addossare agli altri, a Zeus e ai capi Achei, la responsabilità dello sfregio inflittogli, Aiace rimane in assoluto silenzio. Guarda Ulisse, lo trafigge con lo sguardo, e poi si allontana e svanisce lentamente. Come a significare: con te, con quelli come te, non ho nulla da spartire, non vale neppure la pena risponderti. Insomma: uno così nel mondo dell'Iliade (e in ogni mondo) è completamente fuori posto: o forse, è l'unico davvero a posto.

Ancora oggi per me Aiace è questo. Il che spiega perché ho istintivamente eletto lui, e getta un po' di luce anche su tutta una serie di scelte di vita. Piero Boitani è un mio coetaneo che insegna Letterature Comparete alla Sapienza di Roma (ha insegnato anche a Cambridge). Io ho continuato ad insegnare per trent'anni Letteratura Italiana in un istituto tecnico. Sia chiaro: le diverse carriere rispecchiano equamente i valori in campo, le differenti capacità, al netto persino del fattore ambientale, anche se l'avere zii e nonni che a pranzo ti raccontano i miti, anziché sacramentare in dialetto contro il maltempo e la peronospera, magari un po' aiuta: ma c'entra a mio giudizio anche una diversa attitudine, quella che si esprime, indipendentemente da tutto, nella scelta tra Ulisse, vincitore col trucco, e Aiace, che perde il suo premio ma non la dignità.

Questa immagine di Aiace non mi sono limitato a farla mia: ho cercato di trasmetterla per trent'anni ai miei studenti. Per Ettore non erano ancora abbastanza maturi: e poi, non dimentichiamolo, anche Ettore ha i suoi santi protettori. Non molto affidabili, ma li ha. Oggi ci sono in giro per il mondo (letteralmente) più di cinquecento periti meccanici che conoscono quell'immagine. Non so quanto possa servire loro, probabil-

mente molti hanno poi scelto altri modelli, magari diametralmente opposti: ma almeno hanno potuto scegliere, e qualcuno è in grado di citare ancora a memoria i versi dei Sepolcri. Nel mio corso era la *conditio sine qua non* per accedere alla maturità, assieme a *L'Infinito* e a *Pianto antico*.

Ora, mi rendo conto che possa apparire discutibile proporre a dei ragazzi, alla fine del ventesimo secolo, il “formidabile figlio di Telamone” come figura di riferimento. A una lettura superficiale Aiace rappresenta infatti, già nel contesto dell’*Iliade*, il passato: è sentito come tale dai suoi stessi compagni. Personifica un mondo nel quale i parametri etici per un uomo erano il coraggio e la lealtà, e lo strumento per coltivarli era la forza fisica: un mondo pre-storico, apparentemente non abitato da quei sentimenti che oggi definiamo “di umanità”, e nemmeno dalla razionalità, dall’intelligenza. Ma in realtà Aiace non è un capobranco pre-umano che vuole riconosciuta l’autorità della forza (ciò che legittimerebbe il premio ad Ulisse, identificando in quest’ultimo l’umanità nella quale il cervello ha la meglio sui muscoli). È invece già pienamente uomo, nel senso che ha chiaro il senso del dovere, si impegna a compiere quest’ultimo con tutte le sue forze, e solo con le sue, e matura quindi, di conseguenza, anche la coscienza del suo diritto. Pretende le armi di Achille perché sa di averle meritate, e legittimamente si ribella di fronte ad una ingiustizia. È un puro, non un ingenuo: e come tutti i puri davanti alla perfidia si trova disarmato, reagisce nella maniera sbagliata, soccombe. Combatte in nome di un ideale che è umano, non politico. Ecco: è un pre-politico, che non capisce nulla di compromessi, mediazioni, tradimenti, ambiguità, di tutto ciò che alla politica terrena e quotidiana appartiene e di cui la politica si sostanzia e si avvale. Non a caso, in forma parodistica le sue imprese (la strage del bestiame, ad esempio) saranno ripetute dal Cavaliere della Mancia, proprio nel momento in cui si attua il passaggio alla forma moderna, attuale, della politica. Aiace non combatte contro i mulini a vento, ma si scontra con una concezione strumentale dell’uomo altrettanto ingannatrice. Altro che pre-storico, dunque: è semmai un prototipo di uomo davvero libero, perché confida solo nelle proprie potenzialità: e nella sua vicenda si anticipa e si riassume la storia di gran parte dell’umanità, quella che partecipa alla conquista del bottino, ma è esclusa dalla divisione.

Rimango dunque convinto che quella proposta era giusto farla. Mi

conforta in questa convinzione il fatto di non essere l'unico ad avere eletto Aiace ad eroe paradigmatico di una discreta, quasi scontrosa, dignità. Forse meglio ancora di Foscolo, che sulla vicenda torna anche con una tragedia, ma indulge a una romantica magniloquenza, lo celebra alla sua maniera scarna Vincenzo Cardarelli: “...*Eri la gran riserva/ nel pericolo estremo,/ la resistenza, il muro, la fortezza. /Ti accoglieva ogni sera / la disadorna tenda / senza profumi né amoroze schiave/ ... Ma veramente solo/ e unico tu fosti/ nella sventura.*” Ma non sono soltanto i letterati a rendergli omaggio. La figura di Aiace è rimasta impressa anche nell'immaginario popolare. Fino a cinquant'anni fa in regioni come la Toscana, l'Emilia e le Marche, con una forte tradizione libertaria e anarchica, il nome Aiace, come quello di Spartaco, era ancora diffusissimo. Ma anche fuori d'Italia se ne possono seguire le tracce. La squadra che negli anni settanta e ottanta ha insegnato calcio al mondo, quella di Crujff e di Krol prima e di Van Basten e Rijkaard poi, si chiama Ajax, è nata come compagine del ghetto di Amsterdam (non è significativo?) ed ha raffigurata la testa dell'eroe nel suo stemma. Un altro club calcistico con la stessa denominazione milita nella divisione maggiore in Sudafrica, e moltissime sono in tutto il mondo le società sportive di qualsivoglia disciplina intitolate ad Aiace. Tra parentesi, mi pare scontato dovesse essere anche il nome col quale la squadra di calcio del mio istituto partecipava al torneo provinciale: tre volte siamo arrivati in finale, tre volte siamo stati sconfitti da gente che barava e schierava dei professionisti. Infine, c'è persino un detersivo che porta questo nome, e conoscendo i pubblicitari c'è da scommettere che abbiano giocato su una associazione mentale diffusa tra Aiace e la forza pulita. Non mi risulta invece che ci siano squadre che si chiamano Ulisse, e tantomeno detersivi. Evidentemente, se si aspira a vincere e a vivere in maniera davvero pulita, non c'è spazio per la furbizia e per l'opportunismo.

*P.S. Mentre scrivevo queste note mi ha punto la curiosità di rivedere il testo sul quale avevo conosciuto l'Iliade alle medie. Non l'ho trovato, ma ricordo che la traduzione era quella di Vincenzo Monti. Ho invece trovato quello di mio figlio, risalente quindi alla metà degli anni ottanta, nella versione di Rosa Calzacchi-Onesti. Ebbene, l'immagine di copertina è proprio quella del suicidio di Aiace come raffigurato su un'anfora custodita a Boulogne-sur-mer ed attribuita ad Exekias. Aiace ha appoggiato da un lato lo scudo protagonista di tante battaglie e ha sistemato la spada, configgendo l'elsa nel suolo e puntando verso l'alto la lama, pronta ad accoglierlo. La scena come sappiamo non avrebbe a che fare con il racconto del libro, perché il suicidio di Aiace è narrato altrove: ma proprio questo fatto mi sembra calzare a pennello alla riflessione che ho svolto. Forse davvero la memoria e la poesia sono giuste dispensiere di gloria.*

# LA VERA STORIA DELLA GUERRA DI TROIA

*La storia non si ripete,  
ma spesso fa rima  
(Mark Twain)*

*Basta nulla. Ci soffermiamo un attimo di più su un personaggio, una vicenda, un oggetto che conoscevamo poco o non conoscevamo affatto, oppure erano rimasti sepolti nei cassetti della memoria, e all'improvviso sembra che il mondo intero ruoti loro attorno. Una cosa del genere mi sta capitando con Aiace Telamonio. Per dare un fondamento alle considerazioni sull'eroe mitico espresse in Aiace e l'ombra avevo confrontato versioni diverse della leggenda, viaggiando però a spanne e fidandomi di neuroni ormai arrugginiti. Da una successiva rilettura è nato invece lo scrupolo di verificare la correttezza e la pertinenza delle citazioni, ma soprattutto di considerare altre interpretazioni che al momento non mi erano parse significative. Ne è emerso un quadro interessante: tanto da farmi tornare sul tema dell'archetipo letterario, visto però da un'altra angolazione, perché l'argomento non è più il fascino che l'eroe ha esercitato su di me quanto invece la fortuna della sua immagine lungo trenta secoli. Non solo: l'abbrivio e un lavoro di scavo più approfondito mi hanno portato a sconfinare in territori apparentemente estranei a quella tematica, ma solo per realizzare che tanto estranei poi non erano.*

*Cominciamo dalla rinfrescata alla memoria. Ho riletto dopo cinquant'anni Troilo e Cressida, prima tragedia di Shakespeare, nella quale ricordavo figurare anche il nostro campione, e in un ruolo non secondario. In Aiace e l'ombra non ne avevo fatto cenno: era una rimozione volontaria, perché Shakespeare lo dipinge come una montagna di muscoli senza un briciolo di cervello, un utile idiota preso in mezzo ai loro giochi dalle menti diaboliche di Ulisse e di Nestore e dal loro braccio, Agamennone, e la cosa a suo tempo mi aveva molto infastidito. Mi sembrava che quella disinvolta reinterpretazione dei classici mirasse solo all'effetto te-*

*atrale e che il tutto si risolvesse in una dissacrazione goliardica. Aiace non era l'unico a farne le spese: un trattamento non migliore è riservato nella stessa tragedia ad Achille (che non affronta Ettore faccia a faccia, ma lo fa uccidere dai suoi Mirmidoni), a Cressida, presentata come una sgualdrina affamata di sesso, e praticamente a tutti gli altri, Troilo compreso. Per questo non la ritenevo una tappa significativa del viaggio dell'immagine: quanto meno non lo era stata per me. La rilettura mi ha confermato che la rappresentazione del personaggio la ricordavo bene, ma mi ha anche fatto scoprire che del suo significato avevo capito ben poco.*

*Ho appreso inoltre che Shakespeare non si basava direttamente sull'Iliade, ma piuttosto sul Troilo e Criseide di Chaucer, a sua volta libera reinterpretazione del Filostrato di Boccaccio. Molto probabilmente la sua fonte più immediata era addirittura il poema Testament of Cressid, dello scozzese Robert Henryson, pubblicato una decina d'anni prima della composizione del Troilo shakespeariano. Questo non per puntiglio filologico, ma per dire che a Shakespeare dei caratteri originali dei personaggi importava ben poco, ed era invece interessato a piegarli alla disincantata visione antropologica e sociale che voleva offrire. Del racconto omerico conserva soltanto l'amicizia tra Aiace ed Ettore, sia pure in una cornice assai meno cavalleresca.*

*Tutto ciò ne giustificerebbe l'esclusione dall'exkursus originario. Ma le cose, come sempre, sono un po' più complesse. Anche nella sua stupida vanagloria, infatti, l'Aiace di Shakespeare è un simbolo. Anzi, un doppio simbolo. "Storicamente" si iscrive nella ciclica ricorrenza dell'eroe fallimentare, che viene sconfitto non tanto dai nemici sul campo ma dal tempo, dalla propria inadeguatezza al cambiamento: per un altro aspetto, diciamo sotto un profilo "caratteriale", incarna invece una tipologia umana perenne, perché di idioti più o meno "utili", manovrati per i loro fini dai volponi, il mondo continua ad essere pieno. Mi interessa evidentemente la prima immagine, visto che della seconda abbiamo sin troppe testimonianze quotidiane (e che quella di Shakespeare è una evidente forzatura). Anche se entro certi limiti, e in particolari contesti, le due immagini non di rado si sovrappongono.*

*E sempre a proposito di immagini. Nella postilla a L'ombra di Aiace citavo un vaso greco dello stile a figure nere, rappresentante Aiace in procinto di suicidarsi. La morte di Aiace è un tema che ricorre con frequenza nell'arte arcaica, e non solo nei dipinti sulle anfore. A Firenze, al Museo archeologico, c'è ad esempio una bellissima statua in bronzo che rappresenta lo stesso soggetto. Sarà pur stata una suppellettile, ma in essa l'eroe conserva intatta la sua dignità.*

*Dal volano messo in moto dalle riletture sono arrivate altre piacevoli sorprese. Ho ritrovato Aiace, ad esempio, dove assolutamente non lo ricordavo, nell'ultimo libro della Repubblica di Platone. Nella storia narrata da Er, Aiace compare tra le anime chiamate a scegliersi una nuova vita: "Anime effimere, - dice l'araldo delle Moire - ecco l'inizio di un altro ciclo di vita mortale, preludio di nuova morte. Non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il vostro demone. Chi è stato sorteggiato per primo, per primo scelga la vita alla quale sarà necessariamente congiunto. La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi. La responsabilità è di chi ha fatto la scelta; la divinità è incolpevole". Di fatto le anime compiono le scelte più peregrine, ("Er disse che valeva la pena di vedere lo spettacolo delle singole anime intente a scegliere la propria vita: uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare"): tanto più quelle che nella vita precedente non hanno collezionato esperienze negative. Mentre quelle di coloro che hanno sofferto si muovono con maggior criterio. Ad esempio: "L'anima che era stata designata ventesima dalla sorte aveva scelto la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che rifugiava dal rinascere uomo, ricordandosi del giudizio relativo alle armi." Ma con l'anima di Aiace ci sono anche quelle dei suoi peggiori nemici: "Dopo questa venne l'anima di Agamennone: anch'essa detestava il genere umano per le sofferenze subite, e prese in cambio la vita di un'aquila". E subito dopo: "Venne infine a fare la sua scelta l'anima di Odisseo, che per caso era stata sorteggiata per ultima; essendo ormai guarita dall'ambizione grazie al ricordo dei travagli passati, andò in giro per parecchio tempo a cercare la vita di uno sfaccendato qualsiasi, e a fatica ne trovò una che giaceva in un canto ed era stata trascurata dagli altri. Quando la vide disse che avrebbe fatto lo stesso anche se fosse stata sor-*

teggiata per prima, e tutta contenta se la prese.” *Anche questa mi sembra una forma di giustizia, ancorché postuma.*

*Nel ventinovesimo dei Dialoghi dei morti, invece, Luciano fa dire allo spirito di Aiace, a proposito dell’interferenza di Atena nel giudizio per l’assegnazione delle armi di Achille: “Ricordo che giudicò contro di me, ma non bisogna parlare degli dei. Riappacificarmi con Odisseo no, o Agamennone. Non potrei mai, neppure se me lo ordinasse la stessa Atena” A significare che la lezione l’ha capita, ma non per questo è disposto ad applicarla anche in spregio del suo codice eroico.*

*Di tutt’altro tono quello che si legge nel dialogo “La danza”. Raccontando gli eccessi interpretativi di un attor, Luciano scrive: “Rappresentando una volta Aiace che, vinto nella gara, impazzisce, esagerò tanto che parve a taluno non già di rappresentare una pazzia, ma d’impazzire egli stesso. Ché ad uno di quelli che battono le nacchere con il piede egli lacerò la veste, ad uno dei flautisti che lo accompagnavano strappò di mano il flauto: e spaccò il capo ad Odisseo, che gli stava vicino tutto gonfio e pettoruto per la vittoria (...) intanto tutto il teatro era impazzito con Aiace, battevano i piedi, gridavano, si stracciavano le vesti (...).” Giuro che questa scena, per quanto sacrilega nei confronti del mio eroe, ha fatto impazzire anche me: il pubblico scatenato e Odisseo tronfio con la testa sanguinante, una sorta di Animal House nel serio emiciclo di un anfiteatro greco.*

*Insomma, l’indagine su Aiace ha prodotto un effetto valanga. Mi ha spronato a riprendere in mano testi classici che da tempo non rileggevo, per sorprendermi nel constatare che stavo leggendo cose completamente diverse, o che comunque era diversa la luce. Oppure ad accostarmi finalmente ad altri che non avevo mai letto e davo per scontati, e invece non lo erano affatto. Per farla breve, ho avuto l’ennesima conferma che quattro secoli prima di Cristo le domande fondamentali, quelle che ancora oggi ci appassionano, erano già state poste tutte, e che la filosofia e la letteratura successiva sono solo postille, variazioni sul tema che si esprimono più nel modo in cui le domande sono state poste che nelle risposte che sono state date. Per questo, senza pudore, ci aggiungo le mie.*

*Non riesco mai ad accontentarmi del puro piacere che una lettura può procurare. In questo caso, poi, il percorso era già programmato in direzione di una ipotesi interpretativa che covavo da tempo, e che quindi per anni aveva guidato più o meno consapevolmente le mie scelte: una ipotesi riguardante nientepopodimeno che la storia sociale del mondo. Pertanto non solo questo, ma anche gli altri miei lavori già prodotti e quelli in progetto possono essere ricondotti ad un unico assunto, che è poi il seguente.*

*Quattro o cinque milioni di fa la comparsa di una specie bipede e pensante ha originato un piccolo sisma, che il globo in pratica nemmeno ha registrato, ma che era destinato a produrre i suoi effetti moltissimo tempo dopo. Questi infatti si sono manifestati solo in epoca storica, cioè a partire da poche migliaia di anni a questa parte, e hanno agito come scosse sempre più ravvicinate di assestamento su una umanità ormai sganciata dal naturale percorso evolutivo. Intendo dire che ogniqualvolta le condizioni materiali di questa specie anomala hanno conosciuto dei cambiamenti significativi - indotti non più soltanto dalle trasformazioni dell'ambiente esterno ma dalla azione stessa della specie, cioè dal mutare dei modelli produttivi, dall'introduzione di nuove tecnologie, dalle scelte o dalle politiche demografiche, dai modi della comunicazione e della locomozione - si sono prodotti anche dei terremoti sociali.*

*I rivolgimenti hanno fatto emergere quanto ribolliva sotterraneo, hanno dato sfogo alle forze latenti che producevano delle pressioni, hanno cancellato il quadro sociale precedente rimodellando in maniera più o meno catastrofica, ma in genere sempre abbastanza radicale, il sistema dei rapporti, ovvero le attribuzioni di potere. È accaduto però, sempre, che mentre da un lato venivano travolte le forze che opponevano resistenza, dall'altro non tutte quelle che inducevano la rottura trovavano poi una adeguata collocazione. Anzi, le teste d'ariete, quelle uscite per prime allo scoperto, sono state in genere liquidate e cancellate da una reazione "normalizzante". In particolare, ciò che giaceva sommerso, come memoria reale o mitica di un ordine originario, precedente l'avvento di modelli sociali e politici fondati sull'esclusione, e che periodicamente tornava alla luce, ha continuato con implacabile regolarità e con strumenti culturali sempre rinnovati ad essere ricacciato nelle segrete della storia.*

*Questo era ciò che volevo indagare. È naturalmente uno schema tutt'altro che originale, nel quale confluiscono, oltre alle suggestioni più recenti, quelle suscitate lungo mezzo secolo dalle frequentazioni più disparate, che vanno dall'Engels de L'origine della famiglia a Murray Brookin, da Vico al Giorgio Galli di Occidente Misterioso, da Nietzsche a Hannah Arendt. Di originale c'è (forse) solo la miscela. Di perdonabile, spero, la presunzione. Di apprezzabile, se posso permettermi, c'è almeno una genuina e dilettantistica (ma non dilettantesca) passione.*

## Parte prima.

### 1. DAL CAOS AL COSMO

Riprendo il filo da un'evidenza: in entrambe le versioni della vicenda di Aiace, quella pre-omerica dell'*Etiopide* e della *Piccola Iliade* e quella posteriore di Sofocle, l'eroe rimane un perdente. La gloria postuma, le armi di Achille che tornano sulla sua tomba sono solo un risarcimento tardivo e consolatorio. Chiunque ne riesumi l'immagine lo fa nella coscienza che Aiace appartiene all'ultima generazione di barbari devoti ad Ares, dio della guerra, una stirpe già in estinzione nei tempi omerici. Tutto ciò che lo caratterizza ci parla di una sopravvivenza arcaica: l'armamento obsoleto (imbraccia un enorme scudo a torre, brandisce una lunga lancia e un'ascia, mentre l'inseparabile fratello Teucro ancora non indossa la corazza), il modo irruento di combattere (in un'occasione attacca i nemici lanciando enormi sassi, in un'altra si difende roteando un remo), il carattere ingenuo ed eccessivo tanto nella rapina quanto nella generosità (nella gara tra i pretendenti alla mano di Elena, prima del matrimonio di quest'ultima con Menelao, offre come pegno per le nozze di raziare greggi sulle coste di mezza Grecia), la sprezzante indifferenza nei confronti degli dei, che condivide con l'altro compare di tante imprese, l'omonimo Aiace d'Oileo. Lo dice soprattutto la sua semplicissima filosofia di vita, che Sofocle riassume così: “*Il generoso deve vivere con onore, o scegliere una morte onorata*”.

L'uomo nuovo è invece il suo rivale Odisseo, non a caso pupillo di Atena, dea dell'intelligenza e, più che mai in questo caso, dell'astuzia; il quale, infatti, per la gara nunziale non offre niente, perché ha capito da subito come andrà a finire. Odisseo è un vincente: lo è già nell'*Iliade*, anche se la consacrazione gli verrà dal poema eponimo. È un vincitore perché è duttile, capace di compromessi: si piega alla realtà quando non può fare altrimenti, ma sa usare poi tutte le sue prerogative mentali per piegarla a sé. Aiace è al contrario monolitico, sbizzato nella roccia. Lo screzio con Atena, il rifiuto del soccorso della dea, sono indizi evidenti: per tener fede ad un ideale eroico ormai al tramonto l'uomo antico, figlio di un mondo anarchico (il *Caos*), si scontra necessariamente con la nuova realtà. Non accetta l'ordine instaurato con la creazione dell'Olimpo (il *Cosmos*), e ne è la prima vittima.

I due personificano la transizione evocata da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*: la concezione “apollinea” del mondo che succede a quella “dionisiaca”. Non si tratta di un’intuizione originale, perché già presente in molti autori tedeschi del primo ottocento, in particolare in Hölderlin: ma Nietzsche la sviluppa in una nuova direzione. Per il filosofo i Greci “conobbero e sentirono i terrori e le atrocità dell’esistenza”. Realizzarono in altre parole una lancinante consapevolezza della morte e del non-senso dell’esistenza che ne consegue. Per sopportarla, per poter comunque vivere, “l’uomo greco dovè porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dei olimpici”. Per questo “l’ingenuità omerica (o presunta tale) è da intendere solo come la perfetta vittoria dell’illusione apollinea ... Gli dei giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente! L’esistenza sotto il sole di dei simili viene sentita come ciò che è in sé desiderabile, e il vero dolore degli uomini omerici si riferisce al dipartirsi da essa, soprattutto al dipartirsene presto.” I valori quindi cambiano: già in Omero “non è indegno neppure del più grande eroe bramare di vivere ancora, fosse pure come lavoratore a giornata. Nello stadio apollineo la ‘volontà’ desidera quest’esistenza così impetuosamente, l’uomo omerico si sente in essa così unificato, che persino il lamento si trasforma in inno alla sua lode”. Parafrasando Guenon, potremmo dire che dal regno della “qualità” della vita si passa a quello della “quantità”.

Questa mutazione dei valori ci fornisce la chiave per leggere il destino di Aiace sullo sfondo di una vicenda molto più grande, che attraversa tutte le epoche e si ripropone sotto spoglie sempre nuove, ma immutata nella sostanza. Aiace può figurare infatti a pieno titolo nella lunga galleria di sconfitti, rimossi o dimenticati, singoli individui o interi popoli, dei quali da sempre ho cercato di raccontare: eretici, anarchici, ebrei, selvaggi più o meno buoni, vagabondi, avventurieri, pensatori o scienziati misconosciuti, ecc. È anzi un’occasione da non perdere: perché proprio per la statura mitica Aiace si presta a riassumerli tutti, a diventarne simbolo; e anche perché la storia della sua esclusione è collegabile ad un’altra storia, della quale non ho mai parlato, che riguarda una buona metà del genere umano.

Per procedere con un minimo d'ordine proverò a ricostruire il percorso indicato da Nietzsche su più livelli, quello dell'immaginazione mitologica, quello della realtà storica e quello delle sue rappresentazioni, prima nell'epica e poi nel teatro tragico, cercando infine di evidenziarne le ricadute sull'ordine sociale e sull'ordinamento politico. Questo significa che devo necessariamente partire da molto lontano, addirittura dalle origini, per cui la faccenda minaccia di diventare lunga, e temo anche che alcuni concetti o immagini riescano ripetitivi. Me ne scuso in anticipo, e premetto una breve sintesi della prima parte di questo percorso.

Nel mondo pre-storico vige la semplice e cruda legge della sopravvivenza, che ha come presupposto una percezione indifferenziata della vita e della morte. È la condizione riassunta perfettamente nell'incipit di una poesia di Auden, che recita: *“Felice la lepre il mattino,/ perché non conosce i pensieri/ del cacciatore al suo risveglio”*. Uno stato di inconsapevolezza nel quale tutti i ruoli e i comportamenti, compresi quelli dei proto-umani, sono dettati soltanto dall'istinto naturale. Tale condizione viene meno quando la nostra specie, a differenza di tutte le altre, acquista coscienza dell'ineluttabile corsa di ciascun individuo verso il “non essere più”: da quel momento è come se gli uomini fossero espulsi per la tangente dalla rassicurante ciclicità dell'universo. Per loro cambia tutto: il rapporto con la natura, quello con i propri simili e quello con se stessi. Avvertire sul collo il fiato della morte li porta a separare ciò che prima vivevano come una totalità indistinta: non si sentono più in sintonia con le frequenze del mondo, registrano questa frattura con angoscia e tentano disperatamente di ricomporla.<sup>1</sup>

La “storia” è appunto il racconto dei tentativi di colmare il vuoto che si è aperto, di tornare all'età dell'oro, al paradiso terrestre. Di riconciliarsi con l'Assoluto. Le diverse strade intraprese in tempi e in aree differenti daranno l'impronta alle singole civiltà, ma almeno in una prima fase attraversano tutte uno stesso terreno, quello religioso. La religione è lo

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt distingue tra immortalità (gli dei della religione greca) ed eternità (il Dio eterno degli asiatici): Il primo concetto non implica quell'assoluto che impedisce ogni confronto: al contrario, *“inserita in un cosmo dove ogni cosa era immortale, la mortalità diventa il contrassegno dell'esistenza umana”*. E ancora: *“La mortalità è questo: muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa dotata di movimento si muove in un ordine ciclico.”* (*Vita activa*, 15)

strumento più immediato per riallacciare (*re-ligare*, appunto) il contatto, individuando un varco nella catena temporale (*kàiròs* lo chiamano i Greci: è quello che Montale definisce *l'anello che non tiene*), un punto di stallo che consenta all'uomo di reinserirsi nel cosmo e di riallinearsi ai suoi ritmi. Per farlo deve cancellare quel tempo lineare che è nato proprio dalla frattura originaria (nel mito greco è Chronos a separare il cielo dalla terra), quando il circolo dell'eterno ritorno è stato sostituito dalla retta della mortalità: o deve almeno rallentarne l'inarrestabile fuga, attraverso il freno della ritualità, la ripetizione di gesti e pratiche che ancorano l'uomo ad un eterno presente. Mira insomma a tornare indietro.

Sin qui rimaniamo nell'ambito di un atteggiamento che definirei genericamente "dionisiaco", sia pure in un'accezione molto allargata rispetto a quella di Nietzsche. L'anelito a ritrovare la comunione con la natura si esprime presso ogni cultura nella nostalgia della condizione originaria perduta: e quando tale nostalgia diventa insostenibile si traduce ovunque in pratiche mistiche, ascetiche o orgiastiche, per accelerare e consentire il riaggancio.

In Grecia però accade qualcosa di speciale, e secondo Nietzsche sarà questo a determinare il percorso specifico di tutta la cultura occidentale. A differenza di quanto avviene in Oriente l'atteggiamento religioso dei greci non conduce all'adozione di un testo sacro, direttamente dettato o ispirato dalla divinità e contenente le regole per la riconquista dell'Eden, ma approda all'elaborazione di un complesso repertorio di miti, nel quale convivono spesso più versioni della stessa vicenda. Di conseguenza non c'è una vera e propria casta sacerdotale che possa riservarsi il monopolio dell'interpretazione, e nemmeno si impone un luogo sacro per eccellenza: ci sono invece una molteplicità di santuari e di culti. In sostanza, mentre altrove prevale un atteggiamento di distacco nei confronti del mondo materiale, perché questo appare governato da forze contrastanti, del tutto imperscrutabili, che non consentono alcuna azione di riallineamento, i Greci sviluppano invece una religiosità naturalistica e divinizzano l'ambiente che li circonda. Non cercano un *éskhaton*, una via d'uscita dal mondo, ma tentano di convivere il meglio possibile con la realtà naturale adattandola a sé. Come dirà Goethe<sup>2</sup>, concentrano tutte le loro energie sul

---

<sup>2</sup> In "Winkelmann e il suo secolo", 1805, Goethe afferma che "mentre l'uomo, moderno

loro tempo e sul loro paese e, soprattutto, credono davvero in ciò che immaginano: quindi si rapportano ad esso praticamente, lo affrontano come realtà.<sup>3</sup>

Questo atteggiamento produce un effetto paradossale. Una volta popolata di divinità la natura i Greci, proprio attraverso la prossimità col divino che in questo modo si genera, non tardano a prendere confidenza, a superare ogni timore reverenziale; e alla fine, inevitabilmente, la “desacralizzano”.<sup>4</sup> In origine *l’anello che non tiene* è cercato per “svelare” le leggi naturali e per trarre da questa conoscenza delle indicazioni di comportamento; non c’è alcuna volontà di soggiogare la natura (e ciò vale ancora per Aristotele), quanto piuttosto il desiderio di assecondarla, per non scatenarne le ritorsioni. Ma la conoscenza laicizzata, quella che chiameremo razionale/scientifica, non è neutra: implica già una profanazione, e non può rimanere a lungo puramente contemplativa. Il *Graius homo* cui rende omaggio Lucrezio, colui “*che primo osò sollevare gli occhi mortali contro la religione del terrore e per primo resisterle*”, è di fatto quello che taglia definitivamente il cordone ombelicale. Se gli eroi dell’*Iliade* vanno incontro al loro destino maledicendolo, ma considerandolo comunque ineluttabile, il protagonista dell’*Odissea* sguscia tra le maglie della necessità e sceglie di volta in volta la propria sorte. Per questo Odisseo, e non Achille o Aiace, diventa il simbolo della eccezionalità ellenica.

Alla fine di questo percorso la *trasvalorizzazione* è compiuta. La consapevolezza ha cacciato gli uomini fuori dal recinto del sacro, si è trasformata in coscienza di non poterci più rientrare e li ha indotti ad assorbire il sacro in sé, sino a sostituirsi alla divinità e a dettare essi stessi le nuove leggi del mondo. Il trionfo dell’apollineo corrisponde ad una nuo-

---

*quasi in ogni sua meditazione, si lancia verso l’infinito per poi far ritorno ad un punto delimitato, gli antichi, senza perdersi in ulteriori deviazioni, si sentivano immediatamente e pienamente a proprio agio entro gli amabili confini di questo, che era un mondo bello”.*

<sup>3</sup> Anche in questo caso l’ispiratore diretto di Nietzsche è Hölderlin, che in *Iperione* scrive: “*Qui (in Grecia) non esistono la meschineria e il mostruoso degli Egizi e dei Goti, qui ritrovo il senso umano e la forza umana. Essi si perdono meno degli altri negli estremi del sovransensibile e del sensibile. Più che altri dei, i loro restano nel bel mezzo dell’umano*”. Gli asiatici e i popoli settentrionali non sarebbero liberi perché si sentono schiacciati da soverchianti forze sovranaturali, mentre i greci hanno conciliato il naturale e il sovranaturale.

<sup>4</sup> Ancora Goethe, nella *Ifigenia in Tauride*: “*Gli dei non dovrebbero/ vagare tra gli uomini come tra loro pari:/ la razza dei mortali è di gran lunga troppo debole/ per non essere presa da vertigine ad altezze insolite.*”

va concezione della conoscenza: quello che prima era *immediato*, in quanto il mondo era partecipato dall'interno, ora è necessariamente *mediato*: per attingere l'*epistème*, una conoscenza certa degli universali, ci si pone *di fronte* al mondo e lo si legge attraverso il ragionamento (la *dià-noia* platonica) o attraverso una intuizione intellettuale (la *nòesis*) che appartengono comunque ad un soggetto conoscente separato (Aristotele dirà che “*gli universali sono, in un certo senso, nell'anima stessa*”). Il mondo diventa per l'uomo un “altro da sé”, e non gli detta più in automatico i modi e i ritmi dell'agire. Questo significa in buona sostanza che gli uomini sono chiamati a decidere del loro comportamento: e per farlo devono necessariamente “calcolare”, semplificare e scegliere, adottando un meccanismo binario di opposizioni: terra-cielo, caldo-freddo, destra-sinistra, uomo-donna, dentro-fuori, ecc. L'atteggiamento conoscitivo “dionisiaco” però non scompare del tutto: tornerà a manifestarsi ogniqualvolta la condizione postulata per attingere ad una vera conoscenza sarà l'uscita dal corpo, vuoi con la negazione del corpo-soggetto (*l'ex-stàsis*), vuoi con la cancellazione della distanza-mediazione intellettuale (nell'esperienza *estetica*).

Tutto è pronto perché dall'incontro e dall'ibridazione con un'altra particolare attitudine, quella del pensiero ebraico, nasca qualcosa di singolare. Anziché negarlo, si tenterà infatti di riorientare il tempo, di accelerarlo, di compiere il percorso verso l'Eden procedendo in avanti, “progredendo”. Ovvero, di immaginare, progettare e costruire un futuro al quale affidare una speranza di risposta.

È ciò che intende Nietzsche quando parla del “*fine eternamente raggiunto dell'uno originario, la sua liberazione attraverso l'illusione, ... la creazione della visione liberatrice*”. Il trauma della scoperta della morte e del conseguente non-senso dell'esistenza è in realtà all'origine di qualsiasi cultura: ma sono gli sviluppi “occidentali” di tale coscienza a fare la differenza. E il primo di questi sviluppi è appunto la particolare elaborazione ellenica del mito, che offre lo spunto per approfondire e chiarire quanto in queste righe è stato sommariamente anticipato.

## 1.1 Dei

“*La splendida nascita sognata degli dei olimpici*” tanto splendida in verità non appare, almeno nella fase della gestazione. Ai *terrori* e alle *atrocità dell’esistenza* i Greci arcaici sono particolarmente sensibili, forse perché - con buona pace di Goethe e di Hölderlin <sup>5</sup> - la loro terra somiglia poco all’Eden: è scabra, arida, rocciosa, non fecondata da regolari inondazioni, ma devastata da improvvise alluvioni. La favola di un’Arcadia pastorale, dove gli uomini mantengono con la natura - e quindi con la naturalezza della morte - un rapporto assolutamente pacifico e sereno, è relativamente tarda: compare con Teocrito, verrà coltivata nella letteratura latina, sviluppata poi in quella rinascimentale, riattualizzata da quella particolare “nostalgia della Grecia” che caratterizza il primo Romanticismo tedesco (e Foscolo), ma non rientra nel nucleo mitologico fondante<sup>6</sup>.

Nella realtà invece la sopravvivenza va conquistata quotidianamente, col duro lavoro, e difesa resistendo alle pressioni altrui, oppure spostandosi, naturalmente a spese di altri. Qui come altrove gli uomini si confrontano con un mondo disordinato e violento, ma quello ellenico non offre nemmeno quei riferimenti naturali (un grande corso d’acqua che detti ritmi comuni di vita, una catena montuosa che includa e protegga) che garantiscono alcune basilari certezze e producono una identificazione unitaria: solo un confine incerto alle spalle, e di fronte una via di fuga invitante e inquietante come il mare.

E tuttavia la condizione originaria, quella pre-olimpica, non era forse così drammatica: o almeno, non era percepita come tale. Anche in Grecia la più antica forma di culto religioso è riferibile alla Grande Madre. Si tratta di un riferimento molto generico, perché questo culto non è ricon-

---

<sup>5</sup> Che scriveva: “*Laggiù all’ombra dei platani/ dove tra i fiori correva il Cefiso/ e i giovani sognarono la gloria/ dove inni solenni ravvivavano la primavera/ e fiumi di entusiasmo calavano dal monte sacro a Pallade ...*”.

<sup>6</sup> Nella *Teogonia* Esiodo parla piuttosto della pianura di Mekone, nei pressi di Corinto, una delle poche zone fertili di tutto il territorio greco, dove un tempo uomini e dei vivevano in promiscuità e dove non era necessario guadagnarsi il pane con fatica: ma la condizione degli umani che viene qui evocata è una sorta di apatia da assenza di desiderio, tutt’altro che felice.

ducibile ad una fenomenologia specifica, quanto piuttosto ad una mitologia trasversalmente diffusa lungo tutto il Neolitico nell'intera area euroasiatica. Più che di una forma religiosa si potrebbe parlare di un sentimento universale, *archetipico*, comune a tutti i popoli: una primordiale risposta all'interrogativo posto dalla coscienza della morte, l'unica possibile per uomini che ancora non avevano sviluppato appieno le sottigliezze simboliche del linguaggio, dell'astrazione, e quindi dell'inventiva, e si affidavano "dionisiacamente" all'immediatezza delle esperienze sensoriali. Ciò che questi uomini sentivano, vedevano, gustavano e toccavano veniva direttamente dalla terra, dalla natura, e ciò che sfuggiva alla loro comprensione, e diventava quindi oggetto di reverente timore e di fascinazione, erano le sue metamorfosi. L'evidenza più immediata era quella di una forza incessantemente generatrice di vita.

Per un processo analogico il divino era rappresentato in queste mitologie attraverso l'immagine femminile (pensiamo alle innumerevoli statuette steatopigie, che nei loro rigonfiamenti celano – ma assieme propongono – il mistero della fertilità), alla quale venivano associati diversi attributi. Intanto quella della fertilità, che non era però posto in relazione con l'esperienza sessuale. Il meccanismo della fecondazione era sconosciuto; la generazione della vita era attribuita alla partenogenesi. Il nesso era piuttosto individuato nel sangue, quello mestruale e quello del parto, e poi nel latte, che è sangue trasformato in nutrimento. Altro elemento peculiare era quello della ciclicità: il ciclo delle stagioni è legato alla fecondazione, segue il paradigma della morte e della rinascita della natura, così come quello della luna, o i cicli delle maree. Quindi le divinità connesse al culto della grande madre erano in genere divinità lunari. Ma erano anche divinità ctonie, sotterranee, in quanto collegate alla terra e alle sue profondità: e spesso venivano rappresentate simbolicamente attraverso creature striscianti (il serpente, il drago), e collegate a ciò che maggiormente alla terra è radicato, come gli alberi.

Queste connotazioni sono certe, ma al tempo stesso molto vaghe, e variano nel dettaglio da un'area all'altra, pur permanendo abbastanza comuni nelle grandi linee. Il loro studio può viaggiare solo su un percorso di indizi, di parallelismi, di similitudini, di comparazioni etimologiche. Certa è soltanto l'esistenza di un sentimento diffuso dell'energia creatrice, che trova espressione, o se vogliamo più espressioni parallele, in un

culto “terrestre” diffuso dalla Mesopotamia alle isole britanniche. Vedremo più avanti come questo culto permeasse la vita economica e sociale. Per ora rimaniamo nell’ambito del mito, seguendone gli sviluppi dopo l’ingresso nel periodo storico. Ovvero, dopo che trova una codificazione scritta.

Nella *Teogonia* Esiodo (VII secolo) riassume le origini nel mito di Gea (o Gaia), la terra. In principio, dice, è il Chaos, una sorta di buco nero che tutto inghiotte, un Abisso sconfinato e indifferenziato (oggi parleremmo di antimateria). Da questa voragine cieca scaturisce ad un certo punto il suo opposto, la materia compatta, visibile, definita: è Gea, che spontaneamente, per non sentirsi più sola, genera a sua volta Ouranos, il cielo<sup>7</sup>. Ma non tarda a pentirsene, perché Ouranos è possessivo, la copre costantemente e non consente che altri figli (sia pure, questi, da lui stesso generati) vedano la luce. Esasperata, Gea organizza con la complicità dell’ultimogenito, Kronos, intrappolato assieme gli altri nel suo ventre, la castrazione del compagno. Il piano va in porto, e Ouranos si riscuote con un urlo, ritirandosi in alto, sopra il mondo, comprensibilmente offeso: non senza aver prima maledetto la propria stirpe (Titani e Ciclopi) e fecondato ancora, con il sangue del membro amputato, la terra e il mare. D’ora innanzi comunque cielo e terra saranno separati.

Kronos ha creato lo spazio, e quindi anche la condizione perché esista il tempo, ovvero la possibilità di movimento. Il governo del mondo ora passa a lui. Al suo fianco ha i fratelli, i Titani. Tanto per restare in famiglia sposa la sorella Rea (non avrebbe potuto fare altrimenti), e genera con lei numerosi figli. Ma, messo in guardia dalla madre Gaia, che come divinità primordiale è evidentemente al corrente di tutto, si premura di evitare che i suoi figli possano ribellarsi e fare a lui ciò che lui ha fatto al proprio padre. Quindi, semplicemente, li divora, uno dopo l’altro. Ancora una volta sarà il senso materno, la forza fecondatrice, a risolvere la situazione. Rea va a partorire segretamente Zeus su un’isola, sottraendolo alla voracità paterna e preparando in pratica la successione. Quando Zeus

---

<sup>7</sup> In realtà Gea non è sola, perché dall’Abisso nasce anche la Notte, che è un concentrato di negatività: da lei discendono, per partenogenesi, la Discordia (Éris) ma anche le Moire e soprattutto le Esperidi, nel cui giardino occidentale crescono mele d’oro custodite da un serpente. E a violare il giardino è l’eroe “maschile” per eccellenza, Eracle.

è cresciuto a sufficienza riesce con l'astuzia a far rivomitare da Cronos tutti i figli che aveva ingoiati, ed essi si schierano naturalmente al suo fianco. Ha quindi inizio lo scontro, e l'ovvia conseguenza è che il mondo torna al caos.

La sistemazione del mito olimpico, già implicita in Omero e ora organizzata da Esiodo in un quadro definitivo, ha dunque come preambolo una sorta di guerra cosmica, cielo contro terra, tutti contro tutti, nella quale i padri divorano i figli e questi ultimi, quando riesce loro di sopravvivere, eliminano i genitori. Un disordine caotico, un universo governato dall'arbitrio e dal conflitto. Questo conflitto ha termine solo dopo dieci "grandi anni", quando Zeus trionfa sulle forze irrazionali (oltre al padre Crono, anche la sposa Era) e sulle ultime resistenze interne (i Titani), fissa una dimora per gli dei e mette finalmente un po' d'ordine, rifondando in pratica il mondo. La novità sta nel fatto che sua vittoria è frutto dell'intelligenza, più che della forza: quell'intelligenza che nella narrazione mitologica sarà poi personificata da Atena, non a caso nata direttamente dalla testa di Zeus, e che consente a quest'ultimo, attraverso vari compromessi, di premiare le divinità che si sono schierate al suo fianco, diversificando e delegando le competenze. Il sostrato di credenze arcaiche legate al culto della Grande Madre e delle divinità ctonie non scompare del tutto: è semplicemente adattato al nuovo corso, come accadrà per la religione olimpica al momento del passaggio al cristianesimo (la stessa Atena, ad esempio, è la versione aggiornata di una divinità tutelare minoica). Viene cioè "ordinato" in un sistema coerente e decifrabile.

Sull'Olimpo funziona un modello assembleare. L'ultima parola rimane formalmente al sovrano, ma l'ordine nuovo si fonda sulla ricerca del compromesso e della conciliazione, anziché dello scontro: mira ad un equilibrio armonico che viene tutelato e favorito, oltre che dall'intelligenza di Atena (da intendersi come razionalità corrispondente al *lògos* cosmico, ma anche come *mèthis*, astuzia individuale<sup>8</sup>), dalla bellezza di Afrodite (altra figura di derivazione arcaica, nata direttamente da

---

<sup>8</sup> Méthis figlia di Oceano e Teti, è la prima sposa di Zeus, e personifica la saggezza e l'astuzia. Dopo averla ingravidata il re degli dei la fagocita, nel timore che possa partorire un figlio più astuto di lui e memore di quanto egli stesso aveva fatto al padre. Tecnicamente, quindi, Atena ha anche una madre, e da essa eredita le sue più importanti caratteristiche.

Ouranos, che nelle sue varie declinazioni, con i diversi appellativi di Pandémia o Urania, è di volta in volta nume dell'amore sensuale e volgare o dell'amore puro e ideale - ma anche, come Anzeia, della fecondità della natura). Ad Afrodite spetta sedurre e addomesticare Ares, il dio selvaggio, e ci riesce benissimo, tanto che dal loro connubio nasce Armonia<sup>9</sup>. Quel che viene dopo lo sintetizzano perfettamente le *Grazie* foscoliane, evocando la fascinazione prodotta sugli uomini dal sentimento della bellezza.

Il quadro caotico si ricompone dunque all'insegna dell'equilibrio: diventa *Kòsmos*. A seguito della frattura all'uomo non è più concesso partecipare dall'interno di questo equilibrio: gli è possibile però intuirlo e rappresentarlo, e questo può avvenire col tramite delle arti di Apollo, la musica e la poesia, alle quali i Greci attribuivano un valore divino di verità, in quanto chiavi per interpretare l'armonia delle sfere celesti e i ritmi del loro procedere (Apollo è il terzo componente della cerchia che orbita più prossima attorno a Zeus, l'interprete del *lògos* che arriva direttamente da quest'ultimo). La verità trasmessa dalle arti è "terapeutica", capace di sanare i mali (Apollo è il anche il dio guaritore per eccellenza), primo tra tutti quello indotto dalla frattura col mondo naturale, che i greci chiamavano *pàthei màthos* e noi "male di vivere". Nel nuovo ordine subentrante, quello "apollineo" appunto, la "riconciliazione" con una natura percepita, dopo lo strappo, come ostile o indifferente (il *Chàos*) avviene attraverso la riscoperta della sua intima bellezza<sup>10</sup>, sia pure attuata dall'esterno, con

---

<sup>9</sup> "Una volta l'anno, all'inizio dell'autunno ... gli uomini dovranno celebrare la ierogamia delle due potenze cosmiche, la loro unione a distanza in un mondo aperto e ordinato dove i contrari si uniscono, ma restando distinti l'uno dall'altro ... nel tessuto dell'esistenza non si potranno più isolare le forze di conflitto da quelle di unione. I testicoli sanguinanti di Urano sono infatti caduti parte sulla terra, parte nell'acqua; sulla terra hanno dato vita alle Erinni, alle ninfe Meliadi e ai Giganti, cioè a tutte le potenze di vendetta di sangue e di guerra, che presiedono alla lotta e al confronto; nel mare hanno fatto nascere Afrodite, che presiede all'unione sessuale e al matrimonio, alle forze dell'accordo e dell'armonia. La separazione del cielo e della terra inaugura un corso in cui gli esseri si generano per unione dei contrari, un mondo governato dalla complementarità fra opposti, che allo stesso tempo si affrontano e si accordano" J. P. Vernant - P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia*, p.74

<sup>10</sup> Un altro aspetto dell'idea di *kosmos* perdurò nella coscienza greca. Il termine *kosmos* ha infatti anche un significato estetico, in quanto rimanda direttamente al concetto di bellezza. Di qui nasce l'idea che la bellezza consiste nell'ordine e che nella vita sociale e morale il bello coincide con il comportamento misurato e regolare. L'etica greca punta a una stiliz-

la mediazione ordinatrice dell'arte.<sup>11</sup>

Non è finita qui. Manca l'ultimo atto. Una mitologia che vuole spiegare tutto deve dare conto anche della condizione umana. Una volta pacificato l'Olimpo resta il problema di che fare di una specie che è venuta male, debole, inutile e imperfetta. Zeus avrebbe persino una mezza idea di annientarla e sostituirla con un'altra più intonata al nuovo ordinamento del mondo (questo almeno sostiene Eschilo. Esiodo a un simile progetto non fa cenno). Per fortuna (?) c'è Prometeo. Prometeo (da *pro-mèthis*, colui che pensa prima, o più velocemente) è uno dei Titani, ma non ha preso parte alla disastrosa rivolta contro Zeus. Anzi, si è schierato con lui, mettendo la propria scaltrezza al suo servizio. Per questo è stato premiato dal nuovo signore degli dei con la possibilità di accedere all'Olimpo, sia pure come ospite occasionale (perché della troppa astuzia Zeus diffida – e a ragion veduta). Secondo Esiodo ha avuto anche l'incarico di creare gli uomini, cosa che ha fatto modellando delle creature di fango e insufflando loro quello spirito divino che sarà poi interpretato come anima o come soffio vitale. Vuoi per amore delle sue creature, vuoi che alla fin fine è pur sempre un Titano e coltiva un maligno spirito di rivalsa, Prometeo comincia ad andare ben oltre il suo mandato, e a sottrarre agli dei prerogative che questi non hanno alcuna intenzione di condividere con gli umani. Prima saranno l'intelligenza e l'abilità creativa, poi il fuoco e le tecniche, la metallurgia, la medicina e l'arte di leggere i segni, ovvero la prudenza. Non solo. Si permette anche di irridere le divinità. Chiamato a fare le parti per la divisione degli animali sacrificati, si prende gioco degli dei inducendoli a scegliere le ossa rivestite di un grasso appetitoso, e riserva agli uomini la carne.

La sua sfida continua inviperisce Zeus, che ogni volta ripaga lo scacco con una punizione inferta agli uomini, oltre ad incatenare ad un certo punto Prometeo stesso ad una roccia nel Caucaso e condannarlo ad un tormento infinito. La peggiore delle sciagure riservate agli umani è senz'altro rappresentata da Pandora, la prima donna, della quale avremo

---

zazione della vita, a una condotta che non sia buona solo moralmente, ma anche esteticamente bella.

<sup>11</sup>*Are*, da cui poi il latino *Ars*, in sanscrito significa proprio *ordinare*. Il greco *Τέχνη* sottolinea forse maggiormente la capacità di *artificio*, la conoscenza necessaria per realizzarlo. L'ordine in questione ha comunque sempre un fondamento matematico.

modo di riparlare (in questo i greci non sono per nulla originali: si chiami essa Eva o Pandora o Izanami, nella tradizione che passa per fonti scritte la comparsa della donna è accolta sempre e ovunque come una disgrazia).

Secondo Esiodo Prometeo ha commesso un atto di *hybris*, perché mosso dalla presunzione di rendere gli uomini simili alla divinità attraverso il progresso tecnico. In realtà, oltre a scombinare l'ordine naturale, ha condannato gli umani a una perenne insoddisfazione, e quindi ad inseguire costantemente quella perfezione che non potrà mai essere definitiva. In sostanza ha resa più infelice la condizione dell'uomo.

Un po' diversa è invece l'interpretazione di Eschilo. Nell'unica tragedia superstite della trilogia dedicata al Titano (*Prometeo incatenato*) la figura del protagonista risulta più ambigua: da un lato è il simbolo della sfida portata alle leggi divine, di un pensiero che si è ormai emancipato dalla sudditanza al mito, ma dall'altro non è affatto un simbolo vincente. Ciò non sarebbe in linea con le idee conservatrici di Eschilo, che infatti lo presenta all'inizio come un innocente ingiustamente perseguitato per fargli poi ammettere, in conclusione, la propria colpa: e tuttavia, il titolo dell'ultima parte (*Prometeo liberato*), andata perduta, ci suggerisce che alla fine in qualche modo il nostro la spunta. A dispetto della sua religiosità, neppure Eschilo può ignorare le attese degli spettatori: questi hanno ormai messa una pietra sopra l'Eden originario e chiedono piuttosto che venga legittimata la nuova condizione degli umani.

Tra Esiodo ed Eschilo corrono almeno due secoli. Se si risale ad Omero i secoli diventano tre, o forse quattro. Cosa è accaduto, nel frattempo? È accaduto che dall'idea di un universo magico, nel quale l'uomo era in balia di forze indefinite e insondabili (*l'anàanke*), si sia passati a quella di un mondo governato, sia pure con un largo margine di capriccio, da una logica (il *lògos*) del tutto compatibile con quella umana, dal momento che ne è la proiezione. La coscienza che la lacerazione non può più essere riassorbita dall'interno ha ormai prevalso: una volta che "si sa" non è più possibile rientrare nel grembo della natura, affidandosi completamente ad essa, ma nemmeno accettare *fatalisticamente* quella che ormai è sofferta come una "ingiustizia". Diventa invece necessario, come abbiamo visto, "confrontarsi" con la natura, il che significa opporsi alla

necessità naturale (o *fatalità*, per i greci la *mòira*) attraverso il ricorso alla *tèchne*, all'*artificio*, alla capacità specificamente umana di creare delle alternative.

Nella ribellione al Fato il racconto mitologico e la spiegazione “scientifica” procedono di pari passo, e spesso si sovrappongono. In un primo stadio della religiosità “olimpica” l'uomo volge lo sguardo verso l'alto, ai pianeti, alle costellazioni, perché soltanto lì può trovare ordine e regolarità. Le nuove divinità vengono dapprima identificate con gli astri (accade ovunque: lo testimoniano le incredibili conoscenze astronomiche proprie delle più antiche civiltà, quelle della mezzaluna fertile), che rappresentano ciò che permane immoto, o quasi, rispetto a tutto ciò che è transeunte.<sup>12</sup> L'ordine che regna nel mondo degli astri, che è il mondo degli dei, è visibilmente in contrasto con il disordine che invece regna, almeno in superficie, nella natura terrena, e senza alcun dubbio nella società degli uomini. È allora necessario da un lato scoprire le leggi di regolarità che al di là delle apparenze governano anche il mondo terreno, dall'altro adeguare ad esse l'ordinamento della società umana.

Ma come è possibile decifrare una necessità così lontana, che si esercita attraverso cicli astrali talmente lunghi da tendere all'infinito (Platone parla di *eoni*, della durata superiore a settantamila anni)? Il nodo sta qui. La distanza crea paradossalmente uno spazio di libertà: gli uomini, che si sentono soggetti ad una determinazione tanto remota da essere impercettibile, finiscono per volgersi a ciò che in qualche modo consente una possibilità di interpretazione e di interlocuzione. All'influsso esercitato dagli astri, al Fato appunto, è impossibile opporsi, ma è immaginabile invece farlo rispetto alle loro personificazioni. Una volta rivestite di spoglie antropomorfe, le divinità scendono dalle distanze siderali sino a portata di comunicazione, vengono ad abitare il mondo sublunare.<sup>13</sup> L'attenzione

---

<sup>12</sup> Anche se è da sottolineare come nei culti più antichi l'importanza del sole sia relativa, forse proprio perché la sua azione ci tocca da vicino, è tangibile, mentre quello delle stelle fredde è uno spettacolo che davvero sembra totalmente escluderci. Come ci ricorda Leopardi: “*Poi di tanto adoprare, di tanti moti, / d'ogni celeste, ogni terrena cosa, / girando senza posa, / per tornar sempre là donde son mosse, / uso alcuno, alcun frutto / indovinar non so*”

<sup>13</sup> Già Erodoto confrontando la religiosità greca con quella orientale rileva che le divinità olimpiche sono *antrhrōpophyeis*: non hanno solo sembianze umane, ma hanno la stessa natura degli uomini. (*Storie*, 1,131)

degli uomini si sposta allora a questo, ovvero alla natura che li circonda: in termini teorici (attraverso la scienza), per comprendere le leggi naturali, in termini pratici (con la tecnica), per sfruttarle o aggirarle, in termini immaginifici (tramite le arti), per descriverle. Il livello più alto della natura, quello costituito dagli uomini stessi, è indagato e addomesticato dalla politica.

Il riordino inizia così, con l'antropomorfizzazione poetica del divino. È la prima mossa per ristabilire un contatto e ridurre le distanze: ma abbiamo già visto che mentre consacra il nuovo ordine crea anche le premesse per la sua dissacrazione. E la letteratura non si limita a raccontare la transizione adombrata nelle vicissitudini mitologiche: per certi versi la guida e la spinge.

Lo fa con un processo per tappe. Nei poemi omerici e nella *Teogonia* le divinità, ormai chiaramente identificate, erano ancora direttamente coinvolte nelle vicende umane. Intervenevano nei contrasti, spesso anzi li aizzavano per compiere vendette o sgarbi trasversali, usando gli uomini come pedine, determinando la riuscita o il fallimento delle loro imprese. Il margine umano di scelta era decisamente ristretto, e chi lo forzava si cacciava nei guai. Il povero Aiace ne sa qualcosa.

Qualche secolo dopo, nell'epoca d'oro della tragedia, e in Sofocle più marcatamente (Eschilo fa ancora in parte eccezione), gli dei guardano invece a ciò che succede nel mondo senza lasciarsi troppo coinvolgere. Soprattutto non sono più loro a decidere le sorti umane: mostrano agli uomini le possibili conseguenze delle loro azioni, ma li lasciano poi liberi di scegliere, e magari di rovinarsi con le proprie mani. Intervengono solo per accelerare ed accentuare gli effetti delle azioni che gli uomini hanno deciso di compiere. Di qui a diventare del tutto superflui e ininfluenti, come saranno di fatto nel mondo ellenistico e in quello romano, il passo è breve.

L'invenzione degli dei olimpici ha consentito agli uomini di immaginare e personificare degli interlocutori prossimi, che ragionano negli stessi loro termini e consentono di dare una spiegazione prescientifica del mondo. Anche il suo apparente disordine viene ricondotto bene o male ad una trama interpretabile, e un disordine del quale si conosce la causa è già in parte sotto controllo. Ma una volta messo in moto, il "confronto" con

la natura diventa inevitabilmente indagine, e l'indagine porta a dissacrare l'ordine mitico, per sostituirlo con un ordinamento razionale. Questo sarà il compito dei filosofi. Quando afferma che tutto il mondo è pieno di dei Talete non torna all'animismo; al contrario, disperdendola nell'ambiente naturale sottrae la presenza divina al monopolio dei templi e dei loro custodi. Senofane va oltre, e ridicolizza la concezione antropomorfa diffusa proprio dalle opere di Omero e di Esiodo (*“Ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò che appunto gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dei simili ai cavalli, ...”*), preparando il terreno a chi, come Anassagora, popolerà il cielo non di dei, ma di frammenti metallici incandescenti, e il mondo dei “semi di tutte le cose”; il tutto governato da un unico *nous*, un'unica potenza conoscitiva e ordinatrice. Anche coloro che mantengono un atteggiamento meno materialistico, e magari fondano nuovi templi e nuovi culti consacrati al sapere, come i Pitagorici, o lo stesso Platone, cercheranno di leggere l'armonia e l'unità del cosmo attraverso la derivata scientifica delle arti di Apollo, la matematica.<sup>14</sup>

A monte di queste successive attitudini nei confronti del mondo c'è sempre, come aveva ben visto Nietzsche, il prevalere di una nuova modalità dell'intelligenza umana, quella razionale: ma quanto più ci si spinge avanti in questa direzione tanto più si riduce lo spazio mitico dello stupore e della paura, mentre si dilata quello della curiosità. Da strumento ausiliario la spiegazione razionale diventa il movente principale, e il progressivo allontanamento dalla condizione originaria, quello che inizialmente aveva suscitato il disagio e la conseguente ricerca di ricucitura, rende sempre meno significativa la meta, sostituendola alla fine con il percorso stesso. Il mondo che attraverso la ragione doveva essere scoperto finisce per essere dalla ragione assoggettato, e sostituito dall'artificio.

---

<sup>14</sup> Che da subito viene considerata non come una scienza in sé, ma come il metodo per eccellenza da applicarsi in ogni disciplina scientifica. μάθημα deriva dal verbo μανθάνω (imparare) e sta per conoscenza, apprendimento che, a sua volta, deriva dal verbo μανθάνω (manthano) = imparare

## 1.2 Eroi

Trasferiamoci ora dalla mitologia all'epica, per seguire il corrispettivo di questa rivoluzione sulla terra. Anche qui la memoria più remota è quella di un conflitto, la guerra di Troia, oggetto della prima narrazione scritta della cultura occidentale. La guerra vede opposti l'Oriente e l'Occidente, e già questo è significativo. Ma all'interno di una vicenda durata dieci lunghissimi anni (terreni, ma sempre dieci) viene privilegiato un singolo episodio, e in questo episodio a campeggiare è un altro scontro, tutto interno al campo greco. O meglio, è un aspetto della stessa guerra, che vede però i contendenti opporsi nel tempo, anziché nello spazio.

L'*Iliade* si apre con il conflitto tra Achille e Agamennone e si chiude con la sua composizione. Entrambi gli eroi sono a Troia in caccia di gloria e di bottino, secondo i valori dominanti nel loro mondo arcaico, e proprio in nome di quei valori si scontrano. Un guerriero acquista prestigio in ragione delle prede che può esibire, prova concreta del suo coraggio in battaglia e della sua forza. Privarlo del suo bottino, come fa Agamennone sottraendo ad Achille una schiava, significa sminuirne la dignità. Per questo Achille si ritira dal combattimento, e per questo l'esercito greco, minato dalla discordia, rischia di soccombere, malgrado i prodigi d'audacia di Aiace e di qualche suo commilitone. Una questione privata mette quindi a repentaglio la coesione, la forza e l'esistenza stessa di una comunità. Tutto si risolve, alla fine, quando un'altra questione apparentemente privata, l'uccisione di Patroclo, induce Achille a rientrare in battaglia, più scatenato che mai.

Ma la lezione è stata dura: la responsabilità della morte di Patroclo pesa tutta su Achille, che in pratica lo ha sacrificato, insieme agli interessi del gruppo di cui era parte, ad una rivendicazione tutta personale. Achille finalmente ne è consapevole, e nemmeno può giustificarsi di non essere stato messo in guardia.<sup>15</sup> Si è macchiato di una colpa nei confronti della comunità, colpa che adesso dovrà pagare. Per questo rompe gli indugi e si avvia a quella vendetta che sa avere come conseguenza la sua stessa morte. Il messaggio rimane nell'aria, ma è già ben leggibile. Per far na-

---

<sup>15</sup> Nell'ambasceria che si era recata alla sua tenda Fenice aveva parlato chiaro: "Accorri/ a preservar dall'inimico assalto/ i desolati Achei. Se gli abbandoni,/ alto cordoglio un dì n'avrai, né al danno/ troverai più riparo." (*Iliade*, III)

scere un mondo diverso, che in qualche modo assomigli a quello pacificato degli dei, non è sufficiente abbattere le mura di Troia: è necessario cancellare delle norme di valore che non vanno oltre le virtù guerriere individuali, per adottarne di nuove, morali, politiche, giuridiche, che possiedano una coerenza sopraindividuale, universale.

Prima ancora di Nietzsche questo passaggio lo aveva raccontato Vico. All'età degli dei, della superstizione animistica prima e del potere sacerdotale poi, succede quella degli eroi, e a quest'ultima il tempo degli uomini. L'aristocrazia lascia il posto alla democrazia o alla monarchia; la fantasia, che ha dato vita ai miti e alla poesia epica, cede alla ragione. Con l'*Iliade* ci troviamo nella zona franca tra le ultime due epoche, quando l'aggiornamento "dorico" del repertorio mitologico acheo<sup>16</sup> è ormai completato, anche se non è ancora definitivo. Su tutto il territorio ellenico governa lo stesso consesso di dei. Sopravvivono, è vero, aree di devozione specifica dove le divinità arcaiche continuano ad essere venerate in una versione aggiornata, magari camuffate sotto appellativi diversi, e si diffondono i culti regionali o locali di eroi eponimi: ma il sistema nel suo complesso è unificato.

È una situazione nuova: quell'unità che i Greci non riusciranno mai autonomamente a realizzare nella sfera politica si compie almeno in quella religiosa. Ciò comporta in primo luogo il rispetto da parte di tutti di un complesso repertorio liturgico, di obblighi cerimoniali, resi spesso più coinvolgenti da una componente ludica o spettacolare, che mirano a frenare o a sublimare la violenza tra gruppi (le Olimpiadi, nate come tregua d'armi, ne sono l'esempio più clamoroso: ma lo stesso vale per le rappresentazioni tragiche del V secolo)<sup>17</sup>. È difficile valutare quanta reale con-

---

<sup>16</sup> "Posso spiegarmi infatti lo stato dorico e l'arte dorica soltanto come un continuo campo di battaglia dell'apollineo: solo in una continua opposizione alla natura titanico-barbarica del dionisiaco potevano avere lunga durata un'arte così caparbiamente sdegnosa, un'educazione così guerriera ed aspra, uno Stato così crudele e spietato" scrive Nietzsche

<sup>17</sup> Per quanto concerne le Olimpiadi, mi sembra anche significativo che le competizioni sportive si affermino in concomitanza con i cambiamenti nelle modalità della guerra, che escludono le prestazioni dei singoli. Offrono una compensazione all'agonismo militare arcaico. Le gare olimpiche, non a caso, non contemplano i giochi di squadra.

vinzione ci fosse nei Greci dell'età classica dietro l'obbligo formale:<sup>18</sup> ma di fatto quest'ultimo va a rafforzare un sentimento diffuso di appartenenza allo stesso ceppo etnico, di una comune origine, testimoniata in primo luogo dalla lingua. E favorisce anche l'idea che la pace, almeno come condizione interna a questo gruppo identitario, possa essere un valore. Nell'*Iliade* Zeus dice ad Ares: *“Tu sei il più odiato tra tutti gli immortali che abitano l'Olimpo. Il tuo piacere si identifica con la lotta, la guerra, gli scontri”*.<sup>19</sup> Esattamente come quello di Aiace.

Questo non significa che la guerra venga ripudiata. Ma dall'essere un fine, da un “piacere” appunto, passa ad essere considerata una necessità: per Esiodo non è una condizione naturale, ma una punizione inflitta nell'età del bronzo ai mortali per la loro malvagità. In passato: *“La pace nutrice di giovani regna sulla loro terra. Zeus non scatena contro di loro la guerra feroce”*<sup>20</sup>

Quindi: in primo luogo, quando si diano onorevoli condizioni per un compromesso - e queste condizioni, almeno tra gente che parla la stessa lingua, si possono creare - la guerra è evitabile. Poi, la violenza indiscriminata e feroce può anche essere in qualche modo disciplinata, regolamentata: non tutti i mezzi sono considerati buoni. Inoltre la finalità non è più il massacro, ma piuttosto la cattura (dapprima per il riscatto, poi per la riduzione in schiavitù - quando i catturati non sono più solo persone di rango, ma combattenti poveri). In questo cambiamento intervengono più fattori: la paura della morte, quella di cui parla Nietzsche e che troveremo in Achille, testimoniata dalla sottolineatura degli aspetti dolorosi dei conflitti, e non più solo di quelli eroici; l'entrata in gioco di ceti un tempo esclusi da qualsiasi potere di decisione e dalla guerra stessa, l'interesse comune dei ceti dominanti ad evitare di sbranarsi a vicenda, e a dirigere invece verso l'esterno la violenza, in funzione sia difensiva (le guerre persiane) sia offensiva (la colonizzazione). La pace è da intendersi quindi

---

<sup>18</sup> Al di là delle differenze imputabili, come in ogni ambito, ai diversi livelli di cultura, è da tenere in conto che una religiosità politeistica determina un atteggiamento decisamente diverso rispetto ad un credo monoteistico. Le tracce di questa disposizione permangono nella religiosità popolare e nella superstizione, ma sono difficilmente interpretabili con i parametri della cultura occidentale degli ultimi duemila anni.

<sup>19</sup> *Canto VI, 889-891*

<sup>20</sup> *Le opere e i giorni, 225-229*

solo come condizione per l'ordine interno.

Per potersi considerare parte di una *koiné* non solo linguistica ma anche spirituale e culturale, definita più per contrasto, nel confronto con gli altri popoli, che sulla base delle reali affinità, ogni greco ha dunque l'obbligo morale di conoscere le nuove competenze divine e di comportarsi di conseguenza. Deve cioè "interiorizzare" la sua credenza, stante il fatto che non esiste un testo rivelato, definitivo e insindacabile, o interpretabile solo da una casta sacerdotale, al quale affidarsi. Ma quanto più il mito religioso viene interiorizzato, e la religiosità diventa una questione personale, tanto più il "sacro", che è letteralmente un'area separata e circoscritta, viene frantumato; ciò che in precedenza produceva un timore reverenziale rivolto all'esterno si traduce ora in sentimento interiore.

Una mitologia nata per dare spiegazione dei fenomeni esterni, e offrire un minimo di orientamento comune nei rapporti da intrattenere con la natura, finisce così per essere utilizzata in una direzione introspettiva. "*Conosci te stesso*" dirà alla fine del V secolo Socrate: ovvero, guardati dentro. Ma è anche quello che da un pezzo prescrivono le scuole orfiche o pitagoriche. Ed è quanto entro certi limiti gli eroi omerici cominciano già a fare allorché identificano l'oscura forza che interviene a motivarli o a deprimerli con una divinità non solo personificata, ma anche "personale". È estremamente significativo che le divinità che combattono al fianco dei loro protetti o li sottraggono alla battaglia siano visibili solo a questi ultimi: li assistano cioè manifestandosi solo nel rapporto individuale. In sostanza: gli eroi omerici non hanno ancora coscienza della complessità e ambiguità della natura umana, dell'esistenza al suo interno di zone d'ombra e di spinte contraddittorie, e quindi non possono che attribuire all'intervento di forze "esterne" ciò che del loro comportamento riesce incomprensibile prima di tutto a loro stessi: ma intanto cominciano a connotare queste forze con tratti specifici, e poi intuiscono che esse agiscono indirettamente, quasi per interposta persona: ovvero, che quel comportamento scaturisce dall'interno. Capiscono di avere un'*anima*, e cominciano ad assumersi una responsabilità, sia pur sempre all'interno di margini di scelta decisamente ristretti. Nasce la consapevolezza morale.

Ecco allora che comincia a farsi chiaro il ruolo paradigmatico di Aiace. Il Telamónio rimane come si è visto l'ultimo rappresentante di una

società eroica ma totalmente anarchica, nella quale l'individuo non riconosce alcun tipo di potere, nemmeno quello divino, e non ammette alcuna debolezza interiore. La sua sconfitta e quella del modello umano da lui impersonato sono già prefigurate, nella narrazione mitica, da quella dei Titani prima e dei Giganti dopo, anch'essi resistenti al "nuovo ordine cosmico" (e olimpico). Ma non è sconfitto dai nemici, quanto piuttosto dalla consapevolezza di essere fuori tempo.

Omero nell'*Iliade* queste cose non le racconta, ma le lascia chiaramente intuire. Nel quindicesimo canto, ad esempio, quando la corda dell'arco di Teucro, il fratello di Aiace che combatte in simbiosi con lui, si rompe proprio nel bel mezzo del combattimento, questi esclama stizzito che un *dàimon* lo ostacola; mentre Omero dall'esterno ci chiarisce che a spezzare la corda è stata la volontà di Zeus. Il *dàimon* esprime l'idea di una forza superiore, ma indistinta: non sottende una personificazione individuale della divinità. Teucro ragiona in termini che appartengono ancora alla fase precedente la mitologizzazione olimpica, e Omero lo rimarca. Aiace stesso non capisce, quando Atena compare al suo fianco per spronarlo, che quella voce arriva dal suo interno: non vuole ammettere di poter essere preda di incertezze, che per lui non potrebbero significare altro che viltà. Rifiuta sdegnosamente ogni soccorso: accettarlo significherebbe ammettere una debolezza, macchiare il proprio nome e quello dell'intera stirpe.<sup>21</sup> Pecca quindi di *hýbris*.

Per questo nessuno degli dei accorre in suo aiuto quando Atena lo punisce. Perché Aiace, come la gran parte degli altri suoi commilitoni, quegli dei non li ha affatto accettati, e ancora non li usa per spiegare e giustificare le proprie azioni. Agamennone, quando si decide finalmente a restituire Briseide ad Achille, afferma che il suo atto di arroganza è stato indotto da Zeus, oltre che dalla Moira e dalle notturne Erinni. Achille stesso, quando si risolve a tornare in battaglia, rompe con il codice del passato in nome di una giustizia e di una necessità superiori, e non è più mosso dall'ira, ma dal rimorso per la morte dell'amico. Aiace invece, appena esce dallo stato di cieca follia che la dea gli ha indotto, si vergogna

---

<sup>21</sup> Nella tragedia di Sofocle, quando il padre gli raccomanda di invocare sempre l'aiuto degli dei, risponde: "Padre, con l'aiuto divino potrebbe vincere anche un uomo da nulla. Io sono sicuro di conseguire la gloria anche senza di loro."

della sua azione al punto da scegliere di togliersi la vita. Non gli passa nemmeno per la testa di scaricare almeno in parte la colpa su un potere superiore, o ad un moto incontrollabile scaturito dall'interno. Ma non si tratta della assunzione "moderna" di una responsabilità individuale, quanto piuttosto della impossibilità di reggere all'idea di uno scadimento rispetto a quelli che erano i parametri "arcaici" dell'eroismo. Se invece delle pecore e dei pastori avesse massacrato i capi dell'armata greca, in barba ai loro dei protettori, l'avrebbe considerato un gesto onorevole e perfettamente giustificato.

Aiace partecipa di quella che può essere definita, usando la terminologia di Eric Robertson Dodds (che a sua volta l'aveva mutuata da Ruth Benedict), una "*civiltà della vergogna*". La civiltà della vergogna si sviluppa nelle società ristrette, dove tutti si conoscono e l'opinione comune esercita sugli individui una pressione pesantissima, e dove ogni azione del singolo è idealmente compiuta a nome di tutto il gruppo di appartenenza. Questo impone una rigorosa osservanza dei valori collettivi, trasmessi da una generazione all'altra come consuetudini comunitarie. Se seguono i modelli consolidati, i componenti del gruppo acquistano stima e considerazione, per sé e per il proprio clan: se invece trasgrediscono incorrono nella vergogna sociale. Nel mondo di Aiace, e potremmo aggiungere anche del primo Achille (non quello shakespeariano, naturalmente), per non dire di Ettore, non vince ancora quella brama di vivere cui fa riferimento Nietzsche, ma vige piuttosto l'obbligo di *vivere bene o morire bene*, uniche alternative possibili per l'uomo di nobili natali. Ettore, che avrebbe mille validi motivi per sottrarsi ad un confronto già segnato, spiega alla moglie di non poter nemmeno pensare di vivere macchiato dal disprezzo dei suoi concittadini, che si trasmetterebbe anche al figlioletto Astianatte. Ad Aiace Sofocle farà dire: "*È turpe cosa /che l'uomo per cui non c'è scampo dai mali /brami vivere a lungo*".

Nella poesia omerica questi comportamenti parrebbero ancora giustificati. Gli eroi sono figure esemplari, e proprio per questo nel racconto che ne celebra le gesta non possono essere attribuiti loro dei comportamenti biasimevoli: le azioni che non risultano all'altezza dei valori della civiltà della vergogna, le debolezze, i momenti di panico, le ire, vengono quindi mascherati addebitandoli ad un intervento divino. L'eroe de-

ve essere al di sopra di ogni sospetto. Ma ciò che viene poeticamente affermato è poi smentito dal bilancio complessivo delle vicende. Sono tutti infatti, in un modo o nell'altro, destinati alla sconfitta: qualcuno, come Agamennone, addirittura dopo essere tornato apparentemente vincitore in patria. Non è più tempo di eroi: o almeno, di quel tipo di eroi.

Già nell'*Odissea* la disposizione appare decisamente cambiata. Intanto il protagonista è l'unico tra gli Achei, assieme a Menelao, che tornerà a morire di vecchiaia nella propria casa, dopo un viaggio iniziatico decennale che lo fa passare attraverso le esperienze e gli incontri più svariati e lo spinge a guardare alla vita con occhi nuovi. Quando incontra nell'Ade l'ombra di Achille, e lo saluta dicendogli: "*nessuno più felice di te fu tra gli eroi/ te vivo onorammo come nume celeste/ e ora tu domini i morti*", questi gli ribatte che è meglio vivere a lungo come cani che morire eroicamente nel fiore della gioventù: "*Invano tu vuoi consolarmi, o divino Odisseo/ di essere morto. Servire io vorrei/ lavorare i campi di un altro, cui la vita/ sia pure difficile, ma vivere sopra la terra*". L'esatto opposto di quanto lo aveva indotto a partecipare alla spedizione contro Troia. Achille rappresenta una tardiva presa d'atto del cambiamento di mentalità intervenuto - quello cui faceva cenno Nietzsche -, al quale non sono probabilmente estranee proprio le stragi di cui è stato sia protagonista che spettatore. Aiace al contrario, come si è già visto, non rivolge ad Odisseo nemmeno una parola: resta fermo nel suo rancore e nella sua idea primitiva di virtù. Anche se non può essere considerato alla stregua dei *bestioni* di Vico, Aiace rimane quanto meno in una condizione intermedia, "dionisiaca" (Dioniso è d'altronde la divinità maschile più direttamente legata al vecchio regime pre-olimpico, nella sua qualità di "figlio della Dea", ovvero della Grande Madre), nella quale la coscienza della tragica condizione dell'uomo ancora si risolve in una risposta tutta al presente, e l'individuo deve rendere conto solo al gruppo dei consanguinei. Ma il mondo dei clan cui è ancorato, quella società di guerrieri-cacciatori-allevatori che ancora non conosce la responsabilità "politica", è ormai fuori tempo: ha lasciato il posto ad un nuovo modello. Il giuramento dei principi Achei di intervenire a sostegno di chiunque tra loro venga offeso o attaccato dall'esterno (quello usato da Agamennone per costringerli, sia pure di malavoglia, ad appoggiare i diritti di Menelao), e che Aiace stesso

ha prestato, già ci dice che dal comportamento individualistico, vincolato solo dalle ragioni del sangue e della stirpe, si è passati alla politica delle alleanze allargate.

Questo ci conduce ad un altro tipo di civiltà, quella della colpa, che si affaccia appunto soprattutto nell'*Odissea*. Nelle *civiltà della colpa* la pressione non viene esercitata dall'opinione pubblica e dal vincolo della stirpe, ma da una religiosità "introiettata": la trasgressione individuale di un divieto (ovvero di una prescrizione divina, universalmente valida, e non di una consuetudine localistica) produce un disordine che si trasmette a tutto l'ordine sociale (è il caso ad esempio della peste con la quale si apre l'*Iliade*, diffusa nel campo greco per l'oltraggio portato al sacerdote di Apollo). La responsabilità è del singolo, ma le conseguenze sono pagate da tutti. Diventa pertanto necessaria un'azione purificatrice: e prima ancora, ad evitare che il sacrilegio si compia, una forma di controllo collettivo sui comportamenti del singolo. Un controllo esercitato concretamente, chiamando tutti a responsabilizzarsi per il bene comune, e psicologicamente, educando i trasgressori a non ignorare le proprie responsabilità, a prendere atto delle proprie debolezze, e a soffrire intimamente per il disordine creato. A non attribuire insomma al *dàimon* quello che è frutto delle loro passioni. Dal controllo collettivo discende quello individuale.

La riflessione morale ed etico-politica greca viaggia quindi in più direzioni, che portano comunque ad un unico risultato. Da un lato si sente la necessità di identificare un livello sopraindividuale di valori e di norme (*la legge*); dall'altro emerge il concetto di un soggetto morale non immediatamente vincolato alle circostanze dei conflitti interpersonali e sociali, e quindi moralmente responsabile (*l'anima*).

In questa direzione muove in particolare una tradizione religiosa prima e filosofica poi, quella orfico-pitagorica: abbiamo già visto come il *conoscere se stessi* fosse finalizzato ad una sapienza dell'ordine del cosmo, e quindi al rispetto degli ordinamenti voluti dagli dei. Ma è ciò che intendevano anche quei legislatori che, come Solone, miravano ad istituire nella polis un nuovo ordine politico-morale, trasferendo nel mondo degli uomini l'equilibrio e l'armonia che caratterizzano il cosmo.

Quella di Atena nei confronti di Aiace non è dunque una vendetta

personale, ma un castigo inferto in nome di tutto il consesso olimpico, per affermarne l'autorità. *“Mai non dir parola / contro i Numi arrogante, e non alzare/ troppa superbia, se di forze superi/ e questo e quello, e di ricchezza grande./ Un medesimo giorno, atterra e suscita/ tutte le cose dei mortali. E i Numi/ amano i saggi, e aborriscono i malvagi”* è il monito che Sofocle fa rivolgere da Atena ad Odisseo.<sup>22</sup> Sii umile, e accetta l'idea che l'uomo è nulla, davanti al superiore potere divino. E Odisseo, prontamente. *“Giungi al momento giusto, e mi lascio guidare da te, come ho sempre fatto”*. Esattamente l'opposto di quel che ha sempre fatto Aiace. L'umiltà non è contemplata tra le virtù degli eroi.

### ***1.3 Uomini***

Aiace è un eroe, Odisseo è un uomo. Anzi, è l'uomo nuovo. Tutta l'*Odissea* è il racconto della sua “costruzione”. Ciascun episodio lo vede contrapporsi, più o meno esplicitamente, ad esseri umani o divini o semi-divini o mostruosi, confrontarsi con riti, costumi, tradizioni che appartengono ad un “altrove” sino ad allora pauroso e sconosciuto. È un mondo pieno di sacralità e di incanti, che viene dallo stesso Odisseo dissacrato e disincantato. Quel mondo che all'epoca di Omero, dopo la lunga pausa del medioevo ellenico, i primi colonizzatori ellenici andavano riscoprendo (e popolando) a oriente e ad occidente.

Odisseo è nuovo persino fisicamente. Il suo stesso nome in greco può significare anche “il piccolo”. Non è un gigante come Aiace né un palestrato come Achille, e se vince delle gare sportive lo fa con l'aiuto di Atena. Ma è tosto, e tanto più lo diventa nel corso del viaggio, come dimostra nello scontro finale con i Proci. Si auto-costruisce progressivamente. A differenza degli illustri commilitoni, dei loro padri e di tutta la crema del pantheon eroico, da Ercole a Teseo e a Giasone, non ha nem-

---

<sup>22</sup> È comunque una dea a infliggere questo castigo, perché la sconfitta di Aiace nasce anche dal mancato riconoscimento del prevalere dell'astuzia, tipica prerogativa femminile, sulla forza. Odisseo, che alla dea si consacra e che almeno in apparenza si rimette totalmente nelle sue mani, esce invece vincitore.

meno avuto il centauro Chirone come precettore<sup>23</sup>. Impara dalla realtà, dalle esperienze dirette, e questo lo rende più duttile e pronto al cambiamento, più capace di controllo su se stesso e sulle situazioni esterne.

Al termine del viaggio iniziatico l'eroe riapproda alla sua Itaca non trasformato, perché l'astuzia lo caratterizzava già prima della partenza per Troia, ma rafforzato nelle sue scelte razionali e confortato dalla loro efficacia. Ogni volta che si è trovato a scontrarsi con quello stadio pre-umano o primitivo del quale egli rappresenta il definitivo superamento ne è uscito vincente, sia pure a caro prezzo, facendo valere a seconda del caso l'astuzia, la moderazione o l'intraprendenza contro la forza, la sfrenatezza o la rassegnazione. Così è stato nella terra dei Lotofagi o in quella dei Lestrigoni, o sulle coste della Trinacria consacrate al Sole.

Ma sono due soprattutto gli episodi che ci mostrano l'uomo nuovo: quello di Polifemo e quello delle Sirene. Sull'isola dei Ciclopi Odisseo mette in campo la potenza della *méthis* sia nello stratagemma dei montoni sia, soprattutto, nell'uso che fa del linguaggio. Quando rivela a Polifemo il proprio nome gioca consapevolmente sull'ambiguità, sul fatto che *Udeïs* in greco vuol dire "nessuno". In questo modo, quando il ciclope chiede aiuto ai compagni si crea un fraintendimento che consente ai Greci di prendere il largo. Odisseo usa i termini nella loro polivalenza semantica, separa le parole dalle cose cui erano univocamente attaccate e le usa in maniera autonoma. Questo significa liberarle dal loro ancoraggio alla realtà, dare libero corso alla fantasia e creare col linguaggio una meta-realtà. Significa in sostanza rendere possibile l'invenzione, l'inganno, la simulazione, per farne strumento di difesa, ma anche di potere.

La capacità di simulare non viene usata da Odisseo solo nei confronti dei semi-umani, ma addirittura in quelli degli dei. La sua astuzia si

---

<sup>23</sup> Anche la figura di Chirone, ibrido di uomo e animale, può essere letta come emblematica della transizione. A differenza degli altri centauri, che rimangono vincolati alla loro indole bestiale, Chirone se ne stacca attraverso l'intelligenza. Il suo rapporto con la natura non è più di soggezione, tanto che diventa l'inventore della medicina e il maestro di Asclepio. Gli strumenti della sua emancipazione sono le scienze e, non a caso, la musica. Ai suoi allievi insegna a venerare gli dei, a mantenere fede ai giuramenti e a rispettare le leggi. Un programma ideale per la società patriarcale. Ma l'uscita definitiva dalla "diversità" semi-animale Chirone la conquista quando rinuncia all'immortalità, facendo cambio con Prometeo.

manifesta anche all'interno del rapporto religioso, nell'uso strumentale che sa fare ad esempio del "sacrificio". Sacrificare alle divinità significa ingraziarsele, ma in qualche modo esorcizzarne o controllarne il potere e la volontà. È anche questa una forma di inganno. È un gioco pericoloso, come dimostra l'infelice esito della promessa riparatoria fatta dai suoi compagni nella terra del sole, che quindi va condotto con particolare destrezza ed attenzione. Non può essere l'uomo a imporre arbitrariamente lo scambio, bisogna lavorare negli interstizi che la volontà degli Dei (leggi: la natura) ci lascia. È in fondo ciò che Odisseo fa salpando dall'isola di Calipso mentre Posidone è "distratto" da altri sacrifici in suo onore nella terra degli Etiopi. L'uso 'astuto', e in questo caso anche indiretto, del sacrificio ne rovescia il senso originario. Non è più l'omaggio disinteressato dovuto a un'entità incomprendibile alla quale bisogna solo inchinarsi, ma la coscienza della possibilità di falsificare anche il rapporto con gli dei per trarne vantaggio. Da un rapporto di devozione si passa ad un rapporto di scambio.

Il momento però più fortemente simbolico della nascita dell'uomo nuovo, attraverso il controllo e il dominio assoluto di sé e della natura (ma anche di una parte del genere umano), è quello che vede Odisseo vincere il richiamo ammaliatore della Sirene. Odisseo rappresenta qui *"l'umanità che ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo ..."*<sup>24</sup> Le voci melodiose e struggenti cui resiste sono il richiamo del passato; un passato in cui l'uomo viveva immerso nella natura in perfetta simbiosi, si concepiva come parte integrante di essa e non doveva imporsi di tacitare gli istinti. Odisseo invece si sente diverso, e sfida consapevolmente la natura, forte di un doppio artificio, di una doppia astuzia: la cera nelle orecchie dei marinai, se stesso legato all'albero della nave. L'artificio usato per i compagni è strumentale alla riuscita della sfida, ma è anche reso necessario dalla loro debolezza. Odisseo sa che non resisterebbero al richiamo, vanno guidati e obbligati, quasi anestetizzati, non sono ancora individui ma gregge. Per questo parlavo prima di dominio su una parte del genere umano: il loro compito è quello di re-

---

<sup>24</sup>T. W. Adorno, M. Horkheimer - *Dialettica dell'Illuminismo*

mare, e rimarrà tale lungo i millenni della appena inaugurata “storia umana”, della quale parteciperanno come soggetti passivi. Duemila anni più tardi l’Ulisse dantesco li esorterà paradossalmente a non essere sordi ad un altro richiamo, quello della conoscenza, ma chiederà loro di farlo sempre alla stessa maniera: remando.

In sostanza, l’assetto “sociale” cui l’umanità (o almeno, quella parte che abita la Grecia e i suoi dintorni) approda a partire dall’VIII o dal VII secolo si fonda sulla necessità di riconoscere un potere superiore, divino o terreno che sia, che ponga un freno al caos; ma al tempo stesso gli uomini, consapevoli sia pure confusamente che questo potere lo hanno immaginato e voluto loro, già elaborano tutti i trucchi per ingraziarselo, per servirsene e, nel caso, per eluderlo. A questa capacità pervengono in maniera tutt’altro che incruenta: il viaggio di Odisseo è cosparso di cadaveri, quelli dei suoi avversari ma anche quelli di tutti i suoi compagni, che l’eroe ha cercato di riportare a casa, spesso lottando contro la loro “immaturità”, ma che all’occasione non si è fatto scrupolo di sacrificare ai suoi scopi o ai suoi desideri (nell’episodio di Polifemo, ad esempio, quando insiste a rimanere sull’isola per scoprire chi la abita: o in quello di Scilla, quando è avvertito da Circe che dovrà pagare al mostro un tributo in vite umane per passare lo stretto, e non ne informa i compagni).

Più cruento che mai è il finale. Ad Itaca la purificazione, la resa dei conti col vecchio mondo del caos anarco-aristocratico, rappresentato in questo caso dai Proci, avviene attraverso un bagno di sangue, ideale prosecuzione e completamento di quell’altro bagno di sangue del quale Odisseo era stato protagonista e artefice dieci anni prima a Troia.

L’ingresso nell’età olimpica (o classica) è consacrato dunque da due stragi: quella che si consuma in nome collettivo nell’*Iliade*, ai danni di un altro popolo, e quella che Odisseo perpetra in nome individuale nei confronti del proprio. Ciò che cambia, rispetto al mondo del caos, è che adesso le stragi sono legittimate dal nuovo ordine. Vedremo in seguito come: ne daranno conto Platone e gli altri filosofi, ma prima ancora Eschilo e gli autori tragici del V secolo.

Per molti aspetti il cambiamento avvenuto rispetto all’era precedente è davvero epocale. Ad Odisseo è riconosciuta la facoltà di rapportarsi al

mondo e di comprenderlo senza limitazioni di alcun tipo, e su questo riconoscimento si fonderanno per il futuro sia il metodo dell'indagine scientifica che l'intero sistema morale, che considera l'individuo responsabile dei suoi atti e dei suoi pensieri. Non è cambiata, però, la concezione essenzialmente guerriera della vita. Sono diverse solo le motivazioni.

Nel periodo arcaico tutto, dall'economia alla religione, sembrava rivolto ad alimentare le imprese di guerra. La classe dominante era costituita da un'aristocrazia armata occupata costantemente a combattere per acquisire fama e risorse. In quel mondo non c'era spazio per sentimenti come la pietà. Quando Menelao si impietosisce di fronte alle suppliche di Adrasto, ferito e atterrito, interviene immediatamente Agamennone, che finisce lo sventurato giovane urlando: *“Nessuno di loro deve sfuggire all'abisso della morte per nostra mano, neanche chi è nel ventre della madre, se è maschio, neanche lui deve sfuggire e tutti assieme muoiano a Troia, senza onore e senza riti”*. Questa era la prassi. Ancora più significativo è il fatto che la vendetta si consumasse anche attraverso il sacrificio umano, fuori dal furore della battaglia. Le esequie di Patroclo, ad esempio, sono l'occasione per una vera carneficina: vengono sacrificati, assieme a numerosi animali, dodici giovani troiani.

Riesce persino paradossale che le uniche parole dissonanti siano pronunciate ad un certo punto proprio da Aiace: *“Si accetta un risarcimento per l'assassinio del proprio fratello – dice in occasione dell'ambasceria alla tenda di Achille – lo si accetta persino per un figlio ucciso. In questo modo l'uno rimane nel proprio paese, avendo largamente pagato il proprio debito, e l'altro, avendo ricevuto un compenso, riesce a salvare il suo onore e il suo spirito orgoglioso”*. Non parrebbe il suo stile: ma qui Aiace non sta parlando di un omicidio, bensì della disputa per una schiava, che gli pare assurda e che mette a repentaglio il senso e il successo dell'intera spedizione. In realtà anche in questo caso non è avanti, ma in ritardo rispetto ad un gioco la cui posta non è più l'onore, ma il potere.

Così come in ritardo è Eupite, il padre di uno dei Proci sterminati da Odisseo, quando chiama gli altri alla vendetta: *“Vadasi; o infamia patiremo eterna. /Sì, l'onta nostra ne' futuri tempi /rimbombar s'udrà ognor,*

*se gli uccisori /de' figli non puniamo e de' fratelli./ Io certo più viver non curo, e, dove /subito non si vada, e la lor fuga, /non si prevenga, altro io non bramo, o voglio,/ salvo che unirmi ombra a quell'ombra".* In alto si è deciso diversamente. Zeus incarica Athena di mettere fine alla faccenda: *"Io ti dirò quel che è giusto. /Già che il chiaro Odisseo punì i pretendenti, /concludano patti leali: che egli regni per sempre/ mentre noi caleremo l'oblio/ sulla strage di figli e fratelli: che vivano,/ come in passato, concordi; sia pace e grande ricchezza".* A togliere di scena Eupite, che la pensa diversamente, è una lancia scagliata addirittura dal vecchio Laerte, al quale Athena ha infuso per l'occasione un nuovo vigore, così che siano due rappresentanti del mondo che scompaiono a chiudere il gioco. E negli ultimissimi versi è ancora Athena, stavolta rivolgendosi a Odisseo, a dettare il nuovo ordine. *"Divino figlio di Laerte, ingegnoso Odisseo, fermati! /Arresta la strage di una guerra funesta, affinché /non si adiri con te il Cronide Zeus, dalla voce di tuono."*<sup>25</sup>

La strage, a dire il vero c'è già stata: ma portarla oltre significherebbe negarsi "pace e grande ricchezza", con la prima pensata in funzione della seconda, ma solo come un necessario passaggio interno, per consentire un più efficace esercizio del vero strumento di egemonia, la guerra.

---

<sup>25</sup> *Odissea,*

## Parte seconda

### 2. *Dentro la storia*

Accantoniamo per ora il racconto epico e andiamo a ciò che è concretamente accaduto nell'arco di millecinquecento anni nella penisola ellenica. Passiamo quindi alla storia. La Grecia è abitata in origine dai Pelasgi, dediti ad una agricoltura primitiva e al culto della Grande Madre Terra. Agli inizi del secondo millennio penetrano dal nord popolazioni indoeuropee di allevatori nomadi, provenienti dall'Asia minore (gli Ioni e gli Eoli prima, gli Achei attorno al XVII secolo a. c.), che si mescolano con gli autoctoni e fondano una serie di piccoli regni, retti da sovrani che possiedono vasti appezzamenti e grandi mandrie. Ha origine quella che verrà definita civiltà micenea. I nuovi arrivati entrano in contatto con la cultura cretese, che conosce in quel periodo la sua massima fioritura, e ne assimilano velocemente i tratti più evoluti, ad esempio la scrittura (il famoso lineare B) e l'arte della navigazione. Portano anche però valori e costumi nuovi, che andranno a costituire il patrimonio mitologico dell'epopea omerica.

Ancora da nord scendono dopo il XIII secolo i Dori, altra popolazione indoeuropea, il cui impatto è però molto meno pacifico. Distruggono le città degli Achei e vivono prevalentemente sparsi in piccoli villaggi (*oikoi*), con un'organizzazione politica e sociale decisamente più primitiva, basata sui legami di sangue e di parentela interni al *génos*, il clan tribale. A capo del *génos* c'è un consiglio di maggiorenti, ma le grandi decisioni sono assunte dall'assemblea di tutti i guerrieri. Dalla cultura precedente viene ereditato l'eroe capostipite mitico (che è Elleno per tutti i nuovi arrivati indoeuropei), mentre per il resto le differenze rimangono marcate, come dimostra lo stesso successivo strutturarsi della popolazione greca in tre gruppi etnici distinti, che parlano tre dialetti diversi della stessa lingua (Ioni, Eoli e Dori). In alcune regioni, poi, e principalmente nell'Attica, c'è una forte resistenza alla penetrazione, mentre in altre la pressione dei nuovi arrivati spinge parte della popolazione a migrare verso le isole e verso la costa anatolica, dando avvio alla prima fase della colonizzazione greca.

É il periodo del cosiddetto “medioevo ellenico”, che vede per tre o quattro secoli, tra il XII e il IX, un forte declino non solo culturale (va perso ad esempio l’uso della scrittura, non più necessaria in un contesto di autoconsumo e di scambi ridotti al minimo) ma anche demografico, e nel corso del quale si completa la trasformazione della mentalità. I Dori considerano come virtù principale il coraggio in battaglia, la forza fisica e la solidarietà all’interno del gruppo dei guerrieri: tutte virtù maschili, che sanciscono l’inferiorità della donna e vanno ad integrare il sostrato già patriarcale miceneo. Il parametro della ricchezza di un *oikos* sono le terre e il bestiame posseduti, mentre attività come quelle artigianali o, peggio, commerciali sono disprezzate e lasciate agli schiavi o agli stranieri. Quando Omero fa elencare da Eumeo, servo di Odisseo, le ricchezze del suo padrone, queste consistono in dodici mandrie di ovini e altrettante greggi di pecore, oltre a innumerevoli branchi di porci e di capre (*Odissea*, XIV)

Esiodo e Omero si situano agli albori della rinascita, quando le diverse stratificazioni culturali cominciano a comporsi in un amalgama: l’uno, come abbiamo visto, riassume le trasformazioni nella mitologia, l’altro racconta quelle della società. Che non sono peraltro ancora finite. Tra l’VIII e il VI secolo l’anomalia ellenica dell’assenza di un centro unico di potere si rafforza. Si sviluppano in tutta la penisola le *pòleis*, da intendersi dapprima non come città, ma come assieme di *oikoi*, comunità allargate (Atene, ad esempio, nasce dalla unificazione di una serie di villaggi, ma comprende anche tutta l’area fertile dell’Attica). Le *pòleis* sono frutto dell’alleanza di famiglie aristocratiche che si uniscono per proteggere terre e bestiame dalle razzie dei vicini: sono quindi dominate da quei proprietari che possono mantenere un cavallo e contribuire alla difesa in qualità di cavalieri, si cementano nel culto comune di eroi e divinità locali e non tardano a dar vita a veri e propri agglomerati urbani.

All’interno di queste comunità l’esercizio del potere si regge sin dall’inizio sull’equivalenza cittadino-combattente. Le sorti della *pòlis* e del suo contado devono essere affidate a chi è veramente motivato a difenderli o ad espanderli, e questa motivazione nasce solo dall’aver qualcosa da perdere. L’equivalenza è cioè connessa all’affermarsi di quella idea di proprietà (della terra, prima di tutto, e di tutto ciò che ci sta o ci

cresce sopra) che consegue proprio alla desacralizzazione della natura.

Col passaggio da un'economia di raccolta e di coltivazione in superficie ad una basata sull'agricoltura intensiva il diritto allo sfruttamento diventa esclusivo, perché è la *téchne* a valorizzare la terra. Quest'ultima appartiene quindi a chi sa metterla a frutto, a chi ci investe lavoro e capitali, in una prospettiva di continuità del possesso: continuità che può essere garantita solo in un contesto di ordine sociale.

Questa trasformazione rende molto più complessi i rapporti. Da una economia di sussistenza, che si risolveva in pratica tutta entro i confini delle terre del clan, si passa ad una di scambio: l'aggressività deve lasciare spazio alla mediazione, ogni *oikos* deve venire a patti con quelli vicini sulla base di una comune convenienza. Al perseguimento degli interessi privati, che rimangono interni alle famiglie, si affianca e si sovrappone quello degli interessi "pubblici". Diventa necessario allora riconoscere anche nella sfera dell'umano un potere superiore, che sia il più possibile imparziale almeno nei rapporti tra pari, ovvero tra i possidenti, e che organizzi la difesa contro l'esterno: un potere che metta freno alla violenza privata ascrivendosi il monopolio di quella pubblica e le cui magistrature, ovviamente, siano riservate solo agli appartenenti alle classi interessate.

Con la crescita demografica successiva al VII secolo la fame di terra moltiplica gli attriti. Le scaramucce tra villaggi diventano ora vere e proprie campagne belliche e coinvolgono un numero sempre maggiore di combattenti. Da locali i conflitti diventano regionali. Le bande lasciano il posto agli eserciti, e per forza di cose il nucleo di questi ultimi non è più costituito dalla cavalleria, ma dalle falangi degli opliti. L'evoluzione delle tecniche militari consente la partecipazione attiva alle guerre anche a coloro che possono disporre solo di un armamento semplice: una cerchia sociale molto più ampia si trova quindi ad essere protagonista nei conflitti e chiede quale contropartita di diventarlo anche nei momenti decisionali. I privilegi dell'aristocrazia dei cavalieri sono sempre meno accetti, mentre si fa strada una concezione più "democratica" delle prerogative politiche. Se ne ha già un accenno, sia pure in termini totalmente spregiati, con la vicenda di Tersite nel secondo libro dell'*Iliade*.

Lo schieramento oplitico comporta una radicale trasformazione delle modalità di combattimento. Le azioni della fanteria sono forzatamente

collettive; necessitano di legami molto più forti tra i combattenti, che devono farsi sicurezza l'un l'altro, in un assetto nel quale non trovano più posto l'iniziativa e la virtù del singolo, ma sono fondamentali il coordinamento e l'azione comune. Cambiano quindi anche le virtù richieste al guerriero: lucidità, autocontrollo (la *sophrosyne*), resistenza e capacità di obbedienza, in luogo dello scatenamento anarchico e indisciplinato. E cambia la percezione stessa del nemico: l'avversario che Aiace conosceva e guardava negli occhi, sia pure prima di ucciderlo, era comunque un individuo, e veniva riconosciuto come tale. L'oplita ha di fronte solo una massa indistinta e feroce, che di umano ai suoi occhi conserva ben poco.

Nella prima fase dell'età classica non esistono più grandi differenze tra le diverse aree della penisola. La cittadinanza, tanto in Atene come a Sparta, a Tebe o a Corinto, è riservata a coloro che sono in grado di esercitare l'arte della guerra, ovvero di provvedere al proprio armamento e al proprio addestramento: per un lungo periodo (a Sparta sempre) a tutti gli altri, non solo agli schiavi e alle donne, ma anche agli iloti e ai nullatenenti, sono delegati i compiti lavorativi e domestici.

Le tensioni si scaricano però anche al di fuori della penisola, incrementando la diaspora ellenica sia verso occidente, in quella che sarà la Magna Grecia, che verso la sponda asiatica dell'Egeo. I Greci, gli Ioni in particolare, si affidano sempre di più al mare. La vicenda stessa di Troia rievoca già un episodio di colonizzazione oltremare, ma sono soprattutto le peripezie di Odisseo a raccontarci i rischi e i modi di questa vocazione (ereditata peraltro dalla civiltà minoica, e alimentata dal desiderio di sottrarsi al nuovo ordine dorico). Il rapporto col mare diventa, soprattutto per le *pòleis* costiere, fondamentale, e non solo sul piano economico. Segna profondamente ogni aspetto della mentalità, a partire da quello politico. Lo sguardo rivolto al mare e quello rivolto alla terra sono diversi. Il primo induce ad una "desacralizzazione" della natura molto più radicale: *"Il mare è natura in un senso differente da quello della terraferma: è estraneo e ostile e come tale richiede, perché lo si possa addomesticare, artifici tecnici, e la nave è l'unico strumento che consente all'uomo di dominare gli sconfinati e pericolosi oceani. Sotto questo profilo la nave è simbolo di movimento, di espansione commerciale e di progresso. La peculiarità del progresso è il fatto di non conoscere alcuna sorta di limite, di*

*ordine, di confine (...) Il passo verso un'esistenza puramente marittima provoca, in se stesso e nella sua interna ulteriore consequenzialità, la creazione della tecnica in quanto forza dotata di leggi proprie(...) L'incondizionata fede nel progresso è sintomo del passo compiuto verso un'esistenza marittima.” (C. Schmitt, Terra e Mare)*

Ad Atene l'accentuarsi della vocazione all'imperialismo marittimo radicalizza la “democratizzazione” del potere. All'epoca delle guerre persiane diventa necessario dotarsi di una flotta che almeno in parte riequilibri lo sfavorevole rapporto di forze. Ma la guerra per mare comporta una novità: a combatterla, nei ruoli di marinai e rematori, sono uomini non più tenuti ad armarsi a proprie spese, e in larghissima misura sono i rappresentanti di quel ceto dei non possidenti sino ad allora escluso dalla partecipazione politica, che entra ora nelle assemblee e si presta a diventare massa di manovra per i demagoghi.

Una volta poi superata l'urgenza del pericolo, il nuovo apparato bellico si rivela fondamentale per acquisire l'egemonia su tutta la Grecia, ma anche per praticare fuori dall'Ellade una politica colonialistica che garantisce un afflusso sempre più consistente di schiavi.

E non è tutto. La colonizzazione implica il confronto con costumi, tradizioni religiose, sistemi sociali diversi: ciò che da un lato induce a riconsiderare i fondamenti della propria cultura, dall'altro a valorizzarne gli aspetti che si rivelano “vincenti”. E a marcare le differenze che giustifichino la sopraffazione. Si sviluppa la coscienza di una comune “grecità”, dell'appartenenza, al di là delle rivalità localistiche, delle lotte interne per l'egemonia e delle diseguaglianze di classe, ad una civiltà che differisce da tutto ciò che la circonda. Il mondo greco viene visto dall'interno come regno dell'ordine politico e della libertà individuale, mentre all'esterno regnano il caos e il dispotismo. Per questo dove si fondano colonie di tipo agricolo-demografico le popolazioni locali possono essere tranquillamente spogliate delle loro terre, perché non vengono considerate sullo stesso piano dei colonizzatori. Forse non è un caso che il primo insediamento greco nel Tirreno, ad Ischia, porti il nome di *Pithekoussai*, isola delle scimmie: non è affatto chiaro a che tipo di fauna si riferisca.

Quello che Omero racconta è appunto il momento della transizione

dal mondo proto-storico, individualistico e disorganizzato, alla storia vera e propria, quella dei popoli: ma anche dalla vichiana età della poesia, delle relazioni semplici, genuine, viscerali, a quella della prosa, del compromesso e anche dell'inganno. E lo fa nei termini simbolici (ma nemmeno poi tanto) di uno scontro tra Oriente e Occidente.

Nel contesto dell'*Iliade* il modello di potere che si è affermato in Oriente è rappresentato da Priamo. È un potere apparentemente assoluto, in realtà nullo.<sup>26</sup> Priamo è solo la voce di un oracolo, non decide ma registra, enuncia una volontà superiore, il disegno del Fato: e in pratica assiste impotente alla rovina del suo popolo. Un oracolo non si rivolge al futuro, scopre solo ciò che è presente, che è già deciso. Agamennone prende invece delle decisioni; le sue azioni non sono già decise, dipendono dalla volontà e dagli umori, suoi ma anche e soprattutto dell'assemblea. Sarà perché combattono in trasferta, lontani dai loro luoghi sacri, e quindi dai vincoli e dai rituali della tradizione, ma i Greci per Omero sono liberi, e le loro sono scelte vere.<sup>27</sup> In qualunque momento possono adottare risoluzioni diverse per quello successivo, e il fatto che si diano diverse possibilità è testimoniato proprio dalle dispute che si accendono ogni volta che è necessario decidere. L'assemblea chiamata a votare sulla prosecuzione o meno della guerra, quella che vede contrapposti Ulisse e Tersite, ci offre una immagine perfetta di questa possibilità (e anche di come poi, all'atto pratico, vada sempre a finire).

Lo sviluppo urbano delle *pòleis* traduce in termini di rapporti interni quanto è già accaduto sul piano militare. La *pòlis* è il luogo dell'incontro, e la *politiké téchne* è l'arte della mediazione dei conflitti che in questo luogo si esercita. La *téchne* prevale sulla natura, in questo caso quella umana, e la addomestica. La mediazione avviene in una prima fase tra le nuove aristocrazie, che da guerriere, una volta affermatosi il concetto della privatizzazione delle terre, sono diventate terriere: ma la *pòlis* è anche il luogo nel quale si sviluppano o al quale convergono le categorie nuove

---

<sup>26</sup> L'orientalità di Priamo è anche sottolineata dal suo harem matrimoniale.

<sup>27</sup> Anche se ne sono relativamente coscienti. Rimane valido quanto afferma Dodd: "Chiedersi se i personaggi di Omero sono deterministi o credono al libero arbitrio sarebbe uno stravagante anacronismo: non si sono mai posti il problema, e se potessimo porlo loro, avremmo il nostro daffare a farne loro comprendere il senso"

che costituiscono il *démos*, commercianti e artigiani, o marinai, non vincolate agli aristocratici da una stretta dipendenza. Il confronto ha luogo in un territorio neutro, l'*agorà*, che non appartiene a nessuna famiglia e consente di rapportarsi su un piano di quasi parità, senza soggezioni.

L'irruzione del *démos* sulla scena politica incontra naturalmente la resistenza delle vecchie classi dominanti. Il termine *democrazia* ha originariamente un valore negativo, oppositivo: è quello con cui gli avversari bollano come violento e avverso alla libertà il governo del popolo, esercitato attraverso l'assemblea popolare. Non è quindi gradito neppure da coloro che questo modello di governo rappresenta. Nel discorso che Tucidide mette in bocca a Pericle ci sono alcune opportune distinzioni: “*Si usa il termine democrazia per definire il nostro sistema politico semplicemente perché siamo soliti far capo al criterio della ‘maggioranza’; nondimeno da noi c'è libertà ... Quella che alla fine — o meglio allo stato attuale delle cose — ha avuto la meglio è la ‘libertà’.*”

Cosa intende Pericle per “libertà”? Il concetto cui fa riferimento è nuovo. Non è la libertà di Aiace, per intenderci, l'assenza di ogni regola e di ogni costrizione, umana o divina che si voglia. È invece legata all'affermarsi del concetto di proprietà: la “libertà” di un individuo è prima di tutto garanzia del godimento della proprietà. Questo vale tanto per i grandi proprietari terrieri che per i piccoli contadini, con l'ovvia differenza che per i secondi è molto più difficile partecipare “politicamente” alla sua difesa. Al tempo di Pericle però questa ‘proprietà’ non si identifica più soltanto col possesso della terra. Più in generale, è il godimento di un livello di vita che possa assicurare la partecipazione alla più qualificante delle attività, quella politica. In sostanza, quello che il cittadino/combattente deve difendere è ora il suo diritto ad avere chi lavori per lui. Per questo Pericle sottolinea che “malgrado tutto”, malgrado cioè si applichi il criterio della maggioranza, la ‘libertà’ è stata salvaguardata.

In questo senso va intesa anche la riforma, da lui stesso introdotta, che garantisce una remunerazione, sotto forma di *obolo*, a coloro che ricoprono sia pure temporaneamente una carica pubblica (in un secondo tempo esteso a tutti i partecipanti all'*ecclesia*). È il risarcimento per il tempo sottratto alla propria attività economica. Questa innovazione è integrata e bilanciata da un altro provvedimento, che limita il godimento

della cittadinanza a coloro che abbiano non solo il padre ma anche la madre di origine ateniese. Ora, al di là della strumentalità demagogica (che anzi, nelle intenzioni addotte da Pericle questa riforma dovrebbe decisamente combattere), la definizione restrittiva del diritto crea un più forte senso di appartenenza, che si traduce immediatamente nella difesa della posizione di privilegio, e naturalmente nella ricerca di giustificazioni a questa posizione e alle esclusioni che la rendono possibile.

Abitare la *pòlis* significa anche modificare il proprio rapporto con la terra (e quindi con chi la possiede, e proprio dal possesso era legittimato originariamente al potere) e più in generale con l'ambiente naturale. La *pòlis* non è parte della natura: ne è fisicamente separata dalle mura di cinta e, al contrario di quanto avviene per le città orientali, che si adeguano di norma all'orografia seguendo le linee naturali, tende a sovrapporre a queste ultime le geometrie degli angoli retti e delle parallele. Questo crea il concetto di un dentro e di un fuori, e il fuori, che per Esiodo era sede del rapporto immediato e corretto tra uomo e natura, diventa ora terreno ostile, dal quale appunto le mura difendono, proteggono. La demarcazione tra natura e cultura segna anche il confine tra preistoria e civiltà. Si delinea una nuova e diversa appartenenza, che viene ulteriormente cementata da altre "innaturali" condivisioni: la moneta, per lo scambio commerciale, la scrittura alfabetica per quello culturale (quella micenea, peraltro gelosamente custodita nei "palazzi" della classe dominante, era praticamente scomparsa nei "secoli bui", e aveva lasciato il posto ad una tradizione solo orale).

Questo distacco fa sì che le nuove figure sociali abbiano con la mitologia olimpica (nata come antropomorfizzazione dei fenomeni naturali) un rapporto molto tiepido, quando addirittura non conflittuale, o impongano modifiche allo stesso racconto mitologico. Si può ad esempio associare l'evoluzione del mito di Prometeo, la cui originaria *hýbris* assume progressivamente le stigmate dell'eroismo, al crescente peso di categorie apparentemente molto lontane tra loro come quelle dei fabbri, dei medici o addirittura dei filosofi. Non a caso i primi sono esecrati da Esiodo, che ne *Le opere e i giorni* li porta a simbolo della "età del ferro", della decadenza conseguente il distacco dalla natura (per il sacrilegio connesso all'empietà originaria, il furto del fuoco), ed esorta i contadini a non fre-

quentarne le botteghe.<sup>28</sup> La polemica nei confronti dei nuovi mestieri porta a coglierne la caratteristica principale nella precarietà, di contro al radicamento del mondo contadino. Come scrive Eschine “*Se un medico occupa uno di questi laboratori, esso viene chiamato ambulatorio; ma se nello stesso laboratorio, quando il medico se ne va, si sistema un fabbro, esso viene chiamato officina; se un falegname, falegnameria; ... se infine un ruffiano, con le sue puttane, viene chiamato, per l’attività stessa, bordello*” (Contro Timarco) Tuttavia già Anassagora (che è un vero e proprio ideologo della polis - oltre che il primo, secondo Platone, a mettere in vendita un proprio libro) attribuisce la superiorità degli uomini nei confronti degli altri animali alla loro capacità di usare le mani, ovvero alla *tèchne* (il simbolo di questa capacità diverrà appunto *l’homo faber* latino). La visione *prometeica* si incarna proprio nelle nuove classi sociali, caratterizzate non da una appartenenza ereditata attraverso sangue, ma da una attività svolta con le mani e con il cervello.

La *pòlis* sancisce dunque il passaggio dalla “comunità” alla “società”. Questo è lo sfondo della trasformazione di cui parla Nietzsche. La presa di possesso nei confronti della natura, attraverso una conoscenza che si traduce in *tèchne*, rompe non solo un vincolo naturale, ma travolge anche le istituzioni e le tradizioni che reggono il contesto sociale. Il maestro di Anassagora, Senofane, così polemizza contro i valori aristocratici e il concetto di eroismo che ne scaturiva: “*Né se tra i suoi cittadini vivesse un pugile valente, né uno abile nel pentatlo o nella lotta o per la velocità dei piedi ... non per questo la polis avrebbe buone leggi ... queste gesta non riempiono le casse della pòlis*”. Contrappone cioè i nuovi valori quantitativi collettivi (le casse della polis) ai vecchi valori qualitativi individuali (la gloria, la forza, il coraggio), che vanno sacrificati. A partire da quelli religiosi. Erodoto racconta di un abitante di Mileto, non a caso conterraneo di Talete, che di fronte al pericolo di invasione da parte di Dario consiglia ai cittadini di utilizzare le ricchezze offerte ai templi per costruire una flotta. (Storie, V) Difficile pensare a una “desacralizzazione” del mondo più esplicita.

I nuovi parametri “antropologici” chiamano a partecipare al gioco

---

<sup>28</sup> Per Esiodo l’emersione politica del *démos* è la peggiore delle iatture, dopo la creazione delle donne. “*La giustizia risiederà nella forza delle mani: non vi sarà più pudore; il malvagio, con perfidi detti, danneggerà l’uomo migliore*”

una cerchia sempre più larga di cittadini. Sono appunto gli spettatori delle rappresentazioni tragiche di cui si parlava sopra. La tragedia entra in scena quando il linguaggio del mito cessa di far presa sulla nuova realtà politica della città. I protagonisti sono quelli della tradizione eroica, retaggio di un culto che si è radicato in Grecia dopo i tempi di Omero e di Esiodo, ed è quasi più significativo di quello degli dei. Ma non sono gli eroi con la loro azione individuale a sciogliere i nodi, a trovare la soluzione: anzi, il senso di quanto sta accadendo sfugge loro. La soluzione arriva “dall’alto”, e l’alto, sia pure per bocca delle divinità, o per quella del coro, sono ormai i valori collettivi imposti dalla città democratica. ”*Nel quadro nuovo dell’azione tragica l’eroe ha dunque cessato di essere un modello; è divenuto, per se stesso e per gli altri, un problema*”<sup>29</sup>

Un problema perché l’eroe è “smisurato”. Aiace è letteralmente fuori misura, sembra appartenere a quelle stirpi di Giganti o di Titani che avevano opposto l’ultima resistenza all’azione razionalizzatrice di Zeus. L’uomo “misurato”, in tutti i sensi, perché ha misura e perché è misurabile, ovvero in qualche modo prevedibile nei suoi comportamenti, in quanto razionali, è Odisseo.<sup>30</sup> Il nuovo modello politico sottintende un nuovo modello umano: l’eccezionalità deve lasciare il posto alla “normalità”, intesa come corrispondenza ad una norma. Quella individuata di concerto, nel corso del V secolo, dai tragici, dai filosofi e dagli artisti, e riassunta perfettamente dal canone di Policlete: che non a caso, nella suddivisione proporzionale tra le varie parti del corpo, privilegia la testa.

L’ordine politico sotteso all’esistenza della polis deve dunque corrispondere ad un ordine morale introiettato dai suoi cittadini: ognuno deve fare la sua parte, quella che gli è toccata per nascita, all’interno della quale, ma solo all’interno, può poi ritagliarsi dei meriti, deve rispettare la parte ricevuta dagli altri, e soprattutto deve comportarsi così non perché costretto, ma perché convinto interiormente della bontà di questo sistema. Di un ordine, in definitiva, voluto dagli dei.

---

<sup>29</sup> P. Vernant e P. Vidal-Naquet – *Mito e tragedia nell’antica Grecia* – Einaudi 1976

<sup>30</sup> “*Per quanto l’agire politico sia imprevedibile, esso non è in linea di principio irreversibile, perché è soprattutto esercizio della parola, e la parola può essere usata per ricordare o per perdonare, e perciò per bloccare l’imprevedibilità, per non rendere irreversibili le conseguenze dell’agire*”. (H. Arendt, *Vita Activa*, Introduzione)

## 2.1. *Fuori dalla storia. I barbari*

Cosa significa allora, al termine del processo che va da Omero a Sofocle, essere un uomo? Nei poemi omerici l'uomo si distingue non solo dagli animali, ma anche dai semi-umani, ad esempio dai selvaggi Ciclopi, per essere un “*mangiatore di pane*” e un “*costruttore di navi*”. Per il possesso quindi di un'abilità “tecnica” allargata, che va dall'agricoltura alla cottura dei cibi, dalla navigazione alle arti costruttive. Questa concezione è già indizio di uno spostamento della peculiarità dell'umano dal cuore e dal fegato, organi del sangue, al cervello: sulla capacità di provare sentimenti prevale quella di dominarli, cioè di ragionare. C'è anche, a volerla cogliere, un'altra implicazione non irrilevante: il *mangiatore di pane*, cioè l'agricoltore, si oppone al *mangiatore di carne*, il cacciatore o l'allevatore, che nella versione più estrema o primitiva può anche arrivare a cibarsi della carne dei suoi simili. È il caso appunto dei Ciclopi stessi, o dei Lestrigoni, incontrati da Odisseo nel corso delle sue peregrinazioni, nei cui confronti Omero usa il termine *bàrbaroi*.<sup>31</sup>

Quel termine non viene mai riferito nell'*Iliade* ai Troiani, che pure sono asiatici e come abbiamo visto hanno costumi politici molto diversi da quelli dei Greci.<sup>32</sup> Al di là delle differenze, essi onorano gli stessi dei, praticano le stesse forme di culto e conducono la guerra secondo lo stesso codice d'onore. Ma non è solo questo il motivo. C'è anche il fatto che secondo i parametri ancora in vigore davanti a Troia la gloria era commisurata al valore dell'avversario, che doveva essere degno dell'eroe, e quindi andava raffigurato come ad esso perfettamente simmetrico. Il rifiuto di Aiace a battersi contro Pentesilea nasce proprio da questa concezione, mentre già Odisseo non sembra più porsi il problema.

Piuttosto, una forma simbolica di antropofagia, e dunque, per estensione, di barbarie, potrebbe essere colta in chi si ciba metaforicamente del

---

<sup>31</sup> La mitologia del mostruoso nasce, o viene rinverdata, in epoca successiva a quella omerica, col rilancio della colonizzazione, proprio per connotare di una inferiorità palese gli altri, i diversi (vedi anche le Amazzoni e i Centauri), quelli che si collocano al di fuori del consorzio umano e con i quali dovevano confrontarsi gli eroi culturali.

<sup>32</sup> Lo sottolineava già Tucidide: “*Egli non ha mai neppure menzionato i Barbari perché a mio parere i Greci non ne erano ancora separati sotto un unico nome che si opponesse*” (*Archeologia*, I. 3,3).

sangue, perseguendo la vendetta individuale e obbedendo al cuore anziché al cervello. In questo senso è probabile che i destinatari originari del termine fossero, e abbiano continuato ad essere a lungo anche in seguito, almeno a livello di una remota ma mai del tutto rimossa contrapposizione, proprio i Dori (i poemi omerici hanno un'evidente matrice ionica). Il primo discrimine è quindi nella appartenenza a un'epoca, non a una terra. Sono barbari coloro che rimangono legati a un'economia pre-agricola e alla civiltà della vergogna e della faida familiare, lasciando prevalere le ragioni del sangue. Aiace è un allevatore, ha fegato da vendere e un grandissimo cuore.

I Greci, e gli Ateniesi in particolare, sono però anche “*costruttori di navi*”, e marinai. Questo sposta ancora più in alto l'asticella dei requisiti per concorrere allo status della piena umanità. “Barbari” sono quei popoli che non sanno dominare i loro sentimenti, non padroneggiano la *téchne*, non hanno un'organizzazione politica e accettano la soggezione al dispotismo, quindi neppure conoscono l'arte di lasciare liberamente la propria terra, di vedere il mondo e, soprattutto, di tornare. Ma sub-umani sono anche coloro che, pur risiedendo in Grecia, vivono nelle stesse condizioni: ovvero le donne e gli schiavi.

Alla fine del sesto secolo il nuovo modello antropologico viene avallato anche scientificamente. Il crotonese Alcmeone, medico e studioso della politica (un “*pitagorico confusionario*” lo definirà Aristotele), scopre la rete nervosa che collega il cervello agli occhi e ipotizza per il primo una funzione di coordinamento delle facoltà sensitive. La cosa vale tanto per gli uomini quanto per gli animali, ma solo i primi riescono a organizzare i dati sensibili in ragionamenti: i singoli organi di senso raccolgono i dati, il cervello li connette. Quindi “*l'uomo differisce dagli altri animali perché egli solo comprende, mentre quelli sentono ma non comprendono*”. A livello di dotazione prettamente biologica noi saremmo inferiori in tutto agli animali, perché non possediamo gli strumenti naturali per difenderci dal clima o dai predatori, o per cacciare; siamo però superiori, perché in grado di usare *esperienza, memoria, sapere e téchne*. Questo ci pone in una situazione intermedia, un gradino sotto gli dei, che godono della conoscenza assoluta, e uno sopra gli altri animali. Dallo studio del corpo umano Alcmeone deduce inoltre una dottrina politica secondo la

quale l'equilibrio nell'esercizio del potere, cioè la democrazia, corrisponde a uno stato di salute, mentre quando un organo - nel caso dello stato, un individuo - prevale sugli altri, come accade con la monarchia, si vive uno stato di malattia.

Anche se i pensatori successivi non hanno riservato a questa teoria alcuna considerazione, resta comunque significativa l'indicazione encefalocentrica, che sarà contestata ancora a lungo sul piano biologico (Aristotele ad esempio continuerà a sostenere che l'organo fondamentale del nostro corpo è il cuore), ma che individua nel cervello, ovvero nella facoltà razionale, la peculiarità umana, e che dai filosofi ionici e dagli eleati è già data per scontata. L'intelligenza umana può però essere concepita e valutata, e di conseguenza attribuita, in modi diversi: soprattutto se a farlo sono appunto dei filosofi.

Anassagora, come abbiamo già visto, la mette in relazione con la capacità tecnologica: “*l'uomo è il più intelligente degli animali perché ha le mani*”. Il che significa che è diventato intelligente attraverso il loro uso. Aristotele invece sostiene che l'uomo ha le mani proprio perché è intelligente (Galeno dirà che è stato dotato delle mani per poter scrivere), e la distinzione non è irrilevante, perché nell'un caso c'è un'ipotesi evolutiva, nell'altro una fissista. Ma c'è anche un'altra differenza. La concezione di Anassagora comporta che tutti gli uomini siano uguali in natura, perché tutti usano allo stesso modo le mani, mentre quella aristotelica postula una differenza “naturale” a livello di capacità intellettive. Aristotele ritiene infatti che una parte degli umani sia priva di un pensiero adeguato a comprendere e ad esprimere il *logos*, l'ordine del mondo.

Il termine *logos* sta per i Greci ad indicare sia il discorso parlato che la ragione, e in virtù di questa ambivalenza il linguaggio diventa lo specchio della mente. Parlare, discutere significa proporre la propria percezione del mondo e partecipare di quella altrui. Rendersi quindi conto che ci sono altri punti di vista, altre prospettive e altre ragioni, e mettere in discussione, letteralmente, il proprio, nella consapevolezza che non può prevalere a totale scapito degli altri. Prodigarsi dunque a convincere, armonizzando progressivamente la nostra posizione, o farsi convincere, davanti ad una proposta o a una posizione più sensata.

Questo è agire “politicamente”, cioè entro e a vantaggio della *pòlis*.

Il senso politico naturale di cui parla Aristotele non va però confuso con una naturale vocazione alla socialità. Quest'ultima caratterizza in fondo moltissime altre specie animali, mentre il filosofo parla di una capacità prettamente umana, anzi, specifica di una sola parte dell'umanità. Essa concerne infatti soltanto lo *zoov logon ekhon*, l'essere vivente capace di discorso, quello che vive nella *pòlis*, dove si decide con le parole, e non con la forza. Per questo già Erodoto, che pure non considerava un fattore di inferiorità la differenza linguistica, insiste, nel confronto con i Persiani, sulla "libertà di parola", che a sua volta è il fondamento dell'uguaglianza politica.

Per Aristotele invece i *barbari*, coloro che, all'orecchio dei greci, "balbettano", - vale a dire tutti i popoli che parlano lingue differenti dal greco - non solo non usano un linguaggio comprensibile e articolato, ma sono anche impossibilitati a sviluppare un pensiero simbolico e complesso, svincolato dall'aderenza nuda e cruda alla realtà di fatto e adatto a ipotizzare delle alternative (quello usato ad esempio da Odisseo per ingannare Polifemo). Sono *aneu logou*, privi non della facoltà di parlare, ma della capacità di accedere con e attraverso le parole ad un "senso" che vada al di là della necessità di sopravvivenza individuale per diventare interesse comune: di conseguenza mancano della virtù deliberativa (*to bouleutikòn*), ovvero della capacità di scelta, che sola può dare vita ad un agire etico (e politico). Essi risultano "*inabili per costituzione*" alla virtù, e ciò li predispone ad essere schiavi.

In sostanza: ci sono uomini compiutamente tali perché dotati di un naturale senso politico, ovvero capaci di valutare tra diverse possibilità di comportamento e di scegliere quella più vantaggiosa per sé e per la comunità (sempre Odisseo, che resiste al canto delle sirene): e ce ne sono altri ai quali questa capacità manca, ed è naturale che stiano ai remi.

L'immagine classica della barbarie, quella che porta alla sovrapposizione aristotelica di barbarie e schiavitù e si connota anche geograficamente e antropologicamente, si afferma a partire dal V secolo. Nasce come reazione alla frattura prodotta dalle guerre persiane. Una grande paura ha attanagliato per un quarto di secolo tutta la Grecia, e l'incertezza continua ad incomberne anche quando il pericolo maggiore pare scongiurato. Proprio per esorcizzare la paura, e galvanizzati della vittoria, i Greci

maturano da quella vicenda un'altissima coscienza di sé, che tradurranno poi in una spregiudicata politica espansionistica. Hanno vinto contro un nemico dieci volte superiore per numero e per ricchezze: e questo è il presupposto per una nuova epica, che non trova più espressione nella forma del poema rapsodico ma in quelle della narrazione storica, del trattato scientifico, del dialogo filosofico o del teatro. Gli elementi per il confronto li forniscono gli storici, i medici, gli scienziati; la consacrazione di una superiorità politica e civile, ma anche antropologica, avviene attraverso il dibattito scolastico o drammaturgico.

Anche negli autori più curiosi dei costumi esotici e delle altre culture risulta evidente che il rapporto con la diversità, soprattutto con quella orientale, è molto cambiato dall'epoca di Omero. Erodoto, ad esempio, focalizza l'attenzione su ogni caratteristica difforme rispetto al modello di civiltà e di umanità "occidentali". Lo fa in genere per puro piacere sensazionalistico, o in alcuni casi, come quello degli Iperborei, con un chiaro intento di idealizzazione: ma ciò non toglie che la differenza venga rimarcata e che i valori "normali" di riferimento siano ben chiari. Persino quando parla dei Persiani, che pure per certi versi ammira, ne spiega la sconfitta con i costumi perversi, il lusso, la promiscuità, la pratica dell'incesto. A misura poi che si allontana da quel centro della civiltà che è costituito dalla Grecia e dalle *pòleis*, incontra etnie umane e specie animali le più bizzarre, e in qualche caso, come in quelle dei Cinocefali, le due entità arrivano a sovrapporsi.<sup>33</sup>

Nei suoi successori questo atteggiamento, che tutto sommato è ancora relativamente "aperto", lascia invece il posto ad una lettura decisamente negativa. Gli ippocratici, ad esempio, riprendendo proprio un'interpretazione avanzata da Erodoto, fanno dipendere le differenze di carattere dagli influssi del clima, per cui i Greci sarebbero resi energici ed acuti dagli sbalzi di temperatura, mentre gli asiatici sono sfavoriti dalla scarsa variazione termica stagionale, che li rende indolenti e vili<sup>34</sup>. Il concetto sarà ripreso tanto da Platone (sia nel *Timeo* che nelle *Leggi*) quanto da Aristotele (nella *Politica*), anche se entrambi ritengono comunque che

---

<sup>33</sup> Erodoto, *Storie*, IV, 192

<sup>34</sup> In *Arie, acque, luoghi*, facente parte del *Corpus Hippocraticum* e attribuito ad Ippocrate stesso

i fattori naturali, ambientali, pesino meno di quelli “culturali”, ovvero delle istituzioni politiche. Non è solo il clima, ma anche e soprattutto l’assenza di libertà, a determinare il temperamento degli asiatici.

Ciò non significa che in una situazione ambientale e politica adeguata tutti gli uomini esprimerebbero al meglio le loro superiori facoltà. Già per Eraclito, ad esempio, ma anche per Protagora e per i pitagorici, il numero di coloro che sono in grado di intendere il *lògos* è molto ristretto: e lo stesso vale per Platone, che declassa a un rango quasi animale qualsiasi uomo nel quale l’anima non abbia il dominio sul corpo. Nel *Politico* è molto esplicito: *Quelli che non sono in grado di partecipare di un costume di vita valoroso e saggiamente temperante e di tutto quello che tende alla virtù, ma sono spinti verso l’ateismo, la sregolatezza, l’ingiustizia dalla violenza di una natura malvagia, questi punendoli con la morte, con l’esilio, con la pena dell’estremo disonore, l’arte regia caccia dallo stato ... E quelli che si rotolano nell’ignoranza ed anche nel fondo della volgarità, li sottopone al giogo e li rinchiude nel genere cui appartengono gli schiavi ...* Il che parrebbe sottintendere che l’appartenenza o meno al compiuto modello umano non dipende dalla razza o dal luogo di provenienza, ma da una disposizione individuale.

In realtà, non è neppure così. Lo stesso Platone, ad esempio, sembra riservare altrove il suo disprezzo ai “barbari”, e cioè alle etnie non greche. Nel *Menesseno* fa dire a Socrate che gli ateniesi “puri” possono vantarsi di non aver alcun progenitore tra i fenici e gli egiziani, ossia tra i popoli inferiori. Nel quinto libro della *Repubblica*, inoltre, nega la legittimità della schiavitù per gli “uomini greci” ma non certo per i “barbari”. Anzi, a proposito di questi ultimi ritiene giusto e necessario combatterli per assicurarsi degli schiavi, affinché nessuna città greca si trovi nella condizione di ridurre in servitù degli individui di stirpe greca. Anche il suo stato ideale è composto solo da greci, e gli schiavi, i barbari, che pure sono necessari, non trovano posto nella ripartizione sociale.

Per Platone la disuguaglianza insanabile consiste soprattutto in una deficienza di ragione nello schiavo (e prima ancora del barbaro): costui possiede la *dòxa* ma non il *lògos*, può conoscere per esperienza, per suggestione o persuasione, ma non è in grado di distinguere il tasso di verità delle sue conoscenze. La spiegazione di questa disuguaglianza in realtà si

riduce a una tautologia: lo schiavo è tale perché non capisce, e non capisce proprio perché è schiavo.

Aristotele è più serio: la sua necessità di precisione, la determinazione a individuare una tassonomia che istituisca un ordine gerarchico definitivo tra gli esseri viventi, lo porta a tracciare dei confini meno vaghi. Scrive che non è uomo chi è *apolis*, ovvero chi vive fuori dalla città, in senso sia letterale che metaforico. Ciò implicherebbe che siano destinati alla schiavitù tutti coloro nei quali la facoltà raziocinante e deliberativa non è sviluppata, senza distinzioni, e quindi compresi i greci (*“In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi”*). In tal senso, va contro l'opinione della maggior parte dei suoi contemporanei, e di Platone: ma in effetti nella pratica, dopo le guerre persiane, la politica ateniese va proprio nella direzione di declassare allo status di semi-barbarie tutti coloro che rimangono esterni all'ordinamento della *pòlis* per eccellenza, mentre all'interno finiscono nella stessa rete le donne (e i bambini, per i quali si tratta però di una condizione solo temporanea). Essendo però egli stesso, al contrario di Platone, un meteco, la sua concezione della *pòlis* non fa riferimento ad un territorio, ma a parametri spirituali. La *politéia* è comunque anche per lui una virtù a forte connotazione etnica: i popoli che si lasciano dominare dispoticamente sono con ogni evidenza “per natura” inclini alla schiavitù. E allora: *“Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben si addice, come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa”*.

Rispetto alle concezioni politiche dell'uno e dell'altro (e in particolare, a ciò che pensano della democrazia) va fatta una considerazione. Né in Platone né in Aristotele c'è l'idea di un ordine che possa essere esteso all'ecumene intero, di un percorso possibile per tutta l'umanità futura. Oggi si direbbe che i Greci, a differenza degli occidentali moderni, non credevano nell'esportazione della loro democrazia (a ragion veduta, dato che in sostanza non credevano neppure nella democrazia). E questo, entro certi limiti, è compatibile con la realtà del mondo che conoscevano e con la posizione dalla quale lo guardavano. Ma il fatto che entrambi insistano a normare e in qualche modo a blindare le istituzioni politiche te-

stimonianza anche, al di là delle loro concezioni diversamente “strumentali” della filosofia, che nutrono una sostanziale sfiducia persino in quelle capacità del popolo greco che parrebbero esaltare. Le vicende della seconda metà del V secolo e la situazione di quello successivo a quanto pare non consentono eccessive illusioni. La *pòlis*, e quindi anche la *politéia*, intesa come senso civico, spirito di partecipazione, ciò che fa dell’agire politico il senso primo della vita, stanno andando a rotoli. Di fronte alla crisi, o addirittura al crollo delle strutture tradizionali, essi propongono modelli istituzionali più stabili, meglio protetti contro i pericoli esterni o contro la corruzione interna: ma in realtà vorrebbero solo tornare all’ordine politico preesistente. L’impressione è che per l’uno e per l’altro i barbari non siano più fuori dalle porte, ma premano dall’interno. Non a caso l’uno si rifugia nella trascendenza, l’altro nella contemplazione.

Dietro la loro reazione alle derive della democrazia “plebea”, che ha immesso nelle pubbliche assemblee masse di sfaccendati senza principi, attenti solo a rivendicare diritti e a farsi corrompere da demagoghi senza scrupoli, c’è una eredità culturale che risale all’età aristocratica, improntata all’ideale dell’agire non “utilitaristico”. In sostanza, c’è il disprezzo per ogni attività, dal lavoro agricolo a quello artigianale e al commercio, che possa distrarre dallo sviluppo spirituale individuale e dal servizio alla *pòlis*.

La testimonianza più esplicita di questo stato d’animo si trova in Tucidide. Con una generazione d’anticipo rispetto ai dialoghi platonici, ne *“La guerra del Peloponneso”* lo storico prende atto del fallimento del progetto politico ateniese, e ne imputa la responsabilità alla “democrazia”. Quando arriva a raccontare della sorte di Corcira insiste nella rappresentazione del ritorno alla “bestialità”: *“I Corcinesi uccisero tutti coloro che credevano loro nemici, accusandoli di voler abbattere la democrazia, ma ne uccisero alcuni anche per odio personale ed altri furono eliminati, a causa del denaro dovuto loro, da quelli che lo avevano avuto in prestito. Si verificò ogni genere di morte e quanto suole accadere in simili circostanze accadde allora anche di più. Il padre infatti uccise il figlio e venivano strappati a forza dai templi e uccisi vicino ad essi, altri morirono addirittura dopo essere stati murati vivi nel tempio di Dionisio”*. Prosegue poi descrivendo il contagio di questa aberrazione di città in cit-

tà: per concludere, alla fine, che “*sulle città in preda a sedizioni si abbattono molti e gravi malanni, sempre avvenuti e che sempre avverranno finché la natura umana sarà sempre la stessa, ma più o meno violenti e differenti nelle loro forme a seconda di come si presentano i mutamenti delle circostanze. Infatti in tempo di pace e in condizioni di prosperità le città e i cittadini nutrono migliori intenzioni perché non cadono in condizioni di inevitabile necessità; la guerra, invece, che priva gli uomini delle risorse quotidiane, è maestra violenta e rende le passioni della folla conformi alle esigenze del momento*” (III, 81)

Dal che par di capire che la barbarie è una componente comune a tutti gli uomini, a prescindere dalle loro appartenenze etniche o culturali, che è pronta a riemergere non appena venga intaccato l’equilibrio “olimpico” faticosamente raggiunto dalle generazioni precedenti e che si manifesta tanto più in quei ceti infimi che accedono al potere senza possedere la nobiltà di spirito che consente di gestirlo con dignità. Come Platone e come Aristotele, Tucidide sta in fondo rimpiangendo la scomparsa di Aiace nel mondo di Odisseo.

## ***2.2 I barbari in scena***

Come questo precario equilibrio fosse stato instaurato lo avevano già raccontato quasi un secolo prima i grandi poeti tragici. Platone e Aristotele in realtà non dicono nulla di nuovo rispetto a quanto già diceva Sofocle, per il quale uomo è colui che “*se rispetta le leggi della patria e dei numi / fa grande la città: ma ne è la rovina/ se orgoglio al male lo spinge*” (*Antigone*, 332): ovvero chi rispetta la *dike*, la giustizia, così come incarnata dalla “legge dei padri”. In questo senso si distingue dagli animali anche nella pratica più animalesca, perché può uccidere, ma nel limite stabilito da legge e giustizia. La giustizia è il tratto fondante della *pòlis*: quindi è praticabile solo dall’uomo “politico”. Alla giustizia si contrappone l’*hybris*, ovvero la sua violazione: chi si macchia di *hybris* decade (o rimane, come nel caso di Aiace), ad uno stato semi-ferino, e nei suoi confronti i giusti hanno diritto anche all’uccisione. La giustizia diventa quindi il fondamento di una violenza che è legalizzata dalla stessa

presenza degli ingiusti.<sup>35</sup>

I protagonisti della stagione del teatro tragico, da Aiace appunto a Prometeo, ad Agamennone, a Edipo, sono ancora degli eroi: ma non sono più eroi paradigmatici, bensì personaggi problematici. E proprio nell'*Aiace* di Sofocle abbiamo le simboliche esequie di questo modello superato e la definitiva consacrazione di Odisseo a incarnare l'uomo nuovo, nel quale la forza cede il primato all'astuzia.

Nell'ultima scena della tragedia ha luogo sul cadavere dell'eroe<sup>36</sup> un confronto aspro, quasi una sorta di processo postumo, che vede protagonisti Teucro, accorso sulla spiaggia per dare sepoltura al corpo del fratello, i due Atridi, determinati invece a lasciarlo insepolto per infangarne anche la memoria, e Odisseo, chiamato infine a dirimere la questione. Menelao va dritto al nocciolo del problema quando afferma che *“malvagio è l'uom privato, quando/ sdegna ubbidire a chi regge il potere:/ché in nessuna città viger potrebbero/ senza timor le leggi; una città/ dove l'oltraggio, dove oprare è lecito/ ciò che ciascuno brama, passerà/ tempo, ma infine, dopo un corso prospero,/ piomberà nell'abisso”*. Il termine *malvagio* (κακός), nel significato di empio, è lo stesso usato pochi versi prima da Atena per qualificare chi non rispetta la volontà degli dei. Quella volontà è già identificata da Menelao con il potere terreno del sovrano.

L'altra argomentazione a carico di Aiace è riassunta così da Agamennone: *“Ché non la gente di gran mole, e gli uomini/ di larga spalla, a sicurezza affidano;/ ma quanti han senno, ove che sia, prevalgono”*. Il nuovo canone, appunto. Che proposto da Agamennone suona, in verità, un po' stonato, visto che la sua *méthis* si riduce solo ad un uso sfrenato del privilegio.

Dall'altra parte ci sono le ragioni di Teucro a difesa. In primo luogo, risponde a Menelao, mio fratello è venuto qui come libero principe, perché lo ha voluto, e non certo per obbedire a te o ad Agamennone: quindi

---

<sup>35</sup> Già nei *Sette contro Tebe* Eschilo sostiene che la peggiore compagnia è quella nella quale venga a trovarsi un uomo giusto costretto a stare insieme a uomini dimentichi degli dei (*theon amnemosin*)

<sup>36</sup> Credo sia l'unica tragedia greca che presenta con un suicidio in diretta e un cadavere che rimane in scena per tutta la seconda parte. Sofocle mostra una particolare predilezione per questi effetti, ma nel caso specifico la presenza del cadavere è significativa dell'ingombro del personaggio anche dopo la morte.

non si è affatto macchiato di mancata obbedienza, dal momento che non la doveva a nessuno: *“Dici tu sul serio/ che tu quell'uomo hai preso, e l'hai condotto/ alleato agli Achei? Non veleggiò/ forse da sé, di sé padrone? Come/ sei tu suo duce? Sulle genti ch'egli/ dalla patria guidò, signoreggiare/ come puoi tu?”* Ad Agamennone, che gli rinfaccia di essere un mezzo barbaro, figlio di una schiava, ribatte invece: non è che tu possa vantarti molto della tua schiatta. *“Non sai / che barbaro, di Frigia, anche fu Pèlope,/ che padre fu del padre tuo? L'empissimo/Atrèo non sai, che poi te generò,/ e del fratello i figli uccise, e in pasto/ li offerse al padre loro? E tu medesimo,/ nato non sei da una madre cretese,/ che con un ganzo fu sorpresa, e ai muti/ pesci gittata, da suo padre, in pasto?”*

Si confrontano, insomma, e senza mezzi termini, le due concezioni di cui si è sinora parlato. Gli Atridi sono portatori dell'idea di un potere, quello della *pòlis*, che sta al di sopra delle appartenenze di gens, di un interesse superiore a mantenere l'equilibrio sociale col tramite di leggi condivise. E al tempo stesso del fatto che ormai questo potere deve essere gestito sulla base del senno, dell'intelligenza razionale, e non della “gran mole” e della superiorità fisica. Teucro invece rivendica per il fratello l'assoluta libertà di scelta nei comportamenti, sganciati da ogni obbligo che non sia quello dettato dal senso dell'onore, svincolati da qualsiasi autorità. E nel farlo ricorda comunque ai due Atridi che quel potere che vorrebbero esercitare ed imporre non ha poi così nobili origini: svela di che lacrime grondi e di che sangue e rinfaccia loro i tradizionali doveri di onore e di riconoscenza. Il fatto è che l'uno e gli altri, pur portatori di concezioni diverse, parlano in fondo ancora lo stesso linguaggio.

La differenza vera la fa naturalmente Odisseo, che interviene nel finale mostrandosi in una versione mai altrove così misurata e schietta: e qui la musica cambia. Odisseo prende in definitiva le parti di Teucro, ma per ragioni diverse da quelle addotte dall'arciere. Intanto si rivolge ad Agamennone come amico, e non come subordinato. Poi lo richiama ad un elementare ma universale senso di giustizia *“E tu, /con giustizia spregiar non lo potresti:/ ché le leggi dei Numi offenderesti,/ e non già lui. Spregiare un prode estinto,/ non è giustizia, anche se tu l'aborri.”* Come a dire: quella che tu chiedi è ancora vendetta, non sei mosso dalla volontà di un bene comune e superiore. Se c'è uno che dovrebbe serbare rancore

ad Aiace, che gli è stato avversario in vita, quello sono io; ma riconosco che era un prode, e che merita una degna sepoltura, soprattutto se davvero vogliamo che questa storia finisca una volta per tutte. E quando Agamennone gli obietta: “*Sembrare vili ci farai quest'oggi*” precisa: “*Giusti, anzi, agli occhi degli Ellèni tutti.*” Infine a Teucro, che lo ringrazia ma gli chiede di non partecipare alle esequie (“*Temo di far cosa non grata al morto ... Ma te reputo,/ sappi, un generoso cuore*”), molto civilmente risponde: “*L'avrei bramato; ma se a te gradito / non è, parto; né so disapprovarti*”. I concetti affermati sono quello della *dike*, la giustizia, e quello della moderazione.

Allora. Aiace il barbaro ci pensa da solo a uscire dalla storia. Agamennone e Menelao vorrebbero cancellarlo anche dalla memoria, e alla fine Odisseo provvede a seppellirlo con tanti saluti nel cimitero degli eroi di un tempo. In tutta la scena non c'è alcun intervento divino, se la giocano tutta tra di loro gli umani. La stessa Atena, che ha provocato la rovina di Aiace confondendogli la mente e annebbiandogli la vista, e che all'inizio della tragedia compare in una veste decisamente maligna, per invitare Odisseo a godere della rovina del suo avversario, facendo al confronto della pacatezza di quest'ultimo una ben magra figura, ritiene più opportuno non mettere becco.

Vent'anni dopo la rappresentazione dell'*Aiace*, che racconta l'ormai remota fine di un'epoca, agli spettatori ateniesi viene proposta un'opera che ha invece chiare radici nel presente. Nelle *Supplici* Euripide mette in scena, come nucleo centrale attorno al quale orbita una vicenda eziologica, un eccezionale dibattito sulla democrazia ateniese. Dopo la disastrosa conclusione della spedizione dei sette contro Tebe le vedove degli eroi di Argo supplicano appunto Teseo, re di Atene, di imporre ai nuovi governanti tebani la restituzione dei corpi dei caduti. Nel corso del dibattito assembleare convocato per decidere sul da farsi compare un araldo di Tebe, venuto ad ammonire gli Ateniesi di non intraprendere alcuna azione militare contro la sua città. La disputa ha inizio subito, quando l'araldo chiede di conferire non con quel consesso ma con un vero rappresentante del potere. “*Il re dov'è di questa terra? A chi/ di Creonte recar devo il messaggio?*” Teseo gli risponde: “*Prima di tutto, da un error le mosse/hai prese, o forestier, quando in Atene/ tu cerchi un re: qui non comanda un*

*solo:/ libera è la città: comanda il popolo, / con i suoi deputati, a turno eletti/ anno per anno; e privilegio alcuno / non hanno i ricchi: ugual diritto ha il povero.”* Al che, l’araldo, evidentemente uomo scafato, ribatte: *“La città/ dalla quale son giunto, è governata /da un uomo sol, non da la folla. E alcuno/ quivi non è che a ciance esalti il popolo / pel proprio lucro, e qua e là lo volga. /Tutti miele, costor, tutti lusinghe /son pria, che in danno poscia si convertono. /E con calunnie nuove allor nascondono /gli antichi falli, e alla giustizia sfuggono. /D'altronde, come mai potrebbe il popolo, /che guidare non sa neppure il proprio /raziocinio, reggere uno stato?”* Teseo ritiene allora di andare più nel dettaglio: *“In propria casa un uomo sol detiene/le leggi, uno il potere; e l’uguaglianza non c’è. Ma quando leggi scritte esistono, / ugual giustizia ottiene il ricco e il povero/ Il debole può allor, quando l’insultano, / rimbeccare il possente: allora il piccolo,/ quando ha ragione, può vincere il grande./ Ecco che cosa è libertà.”*

Il gioco scenico è abbastanza evidente: le obiezioni alla democrazia sono mosse da un personaggio negativo, un “antagonista”, colui che agisce contro, e questo ne mina già in partenza la credibilità. Ma resta il fatto che quello inscenato è un dibattito vero, che probabilmente non avrebbe potuto svolgersi in altri termini. Intendo dire che quello di Euripide, alla fine, sembra un trucco per mettere comunque in campo delle argomentazioni che sarebbe stato molto pericoloso esporre nell’*agorà*. E infatti Teseo tesse un nobilissimo elogio della democrazia, ma nella sostanza le critiche fondamentali, quelle relative all’incompetenza politica del cittadino comune e della immancabile deriva demagogica, non le affronta affatto. Le affronteranno invece, come già abbiamo visto, mezzo secolo dopo, i filosofi e gli storici, da Tucidide a Platone.

### 2.3 Fuori dalla storia. Le donne

Ma cosa c'entrano in tutto questo le donne? Ci arriviamo.

Le trasformazioni sulle quali mi sono dilungato erano già bene o male sottintese ne *L'ombra di Aiace*. C'è però dell'altro. L'accento a Odisseo e alle sirene suggerisce infatti un abbinamento originale e forse non del tutto peregrino.

La parte di umanità esclusa dal confronto "razionalizzato" con la natura, e quindi dall'autoconsapevolezza, non comprende infatti solo i rematori, i "barbari", gli sfruttati: ci sono dentro anche le donne. In tal senso è significativo che la costruzione dell'uomo nuovo raccontata nell'*Odissea* passi in primo luogo proprio attraverso le diverse sfumature di rapporto del protagonista con l'universo femminile. Nelle vicissitudini che questi affronta dopo la guerra di Troia, determinate anch'esse dalla volontà di vendetta di una dea (in questo caso, Afrodite), i suoi incontri fondamentali avvengono con figure muliebri, da Calipso a Circe, da Nausicaa a Penelope. E da ognuno di questi incontri con donne straordinarie, che andranno a rappresentare per i Greci, e non solo per loro, altrettanti prototipi della femminilità, Odisseo esce sbizzando una caratteristica fondante del futuro modello umano.

Calipso è la donna appassionata, sinceramente innamorata ma messa nell'impossibilità di coronare il suo amore dallo status di ninfa, a metà tra il divino e l'umano. Rinuncia a Odisseo per ordine divino, ma non può nascondere il dolore e l'amarrezza per questa condizione: "*Impietosi siete, o dèi, e invidiosi più di tutti, voi che vi sdegnate con le dee quando giacciono con gli uomini/ palesemente, se una di loro trova un amato marito...*" (libro V, vv. 116-120). È l'amante fedele, sacrificata e sottomessa, disposta anche a vivere accanto ad un uomo che sente mai completamente presente. Dal canto suo infatti Odisseo, che pure rimane nell'isola per sette anni, è turbato dalla nostalgia per la sua patria e la sua famiglia. O forse per l'avventura. Sono gli dei a imporre la separazione, ma per quanto concerne lui somigliano molto a quegli dei interiorizzati di cui si parlava innanzi. Neppure la promessa dell'immortalità può trattenere Odisseo, che vuole una vita intensa e completamente umana. L'uomo nuovo non invidia più la condizione degli dei, vuole solo scegliersi la propria.

Circe è l'amante occasionale, quella che rende gli uomini, appunto, un po' maiali. Non è innamorata di Odisseo, la sua è solo una passione sensuale, che si spegne tanto rapidamente quanto repentinamente si è accesa. È una donna pericolosa, perché tutt'altro che sottomessa e remissiva: d'altro canto tutta la sua stirpe, che comprende anche Medea, non offre modelli femminili molto rassicuranti. È sbrigativa e vuole condurre il gioco: "*Suvvia, la tua spada riponi nel fodero;/ saliamo noi due sul mio letto, così che sul letto/ insieme congiunti in amore, possiamo/ scambiare fra noi la fiducia dell'animo.*" (libro X, vv. 347-350). Più che amore, vuole compagnia. E Odisseo, malgrado la pericolosità del gioco, si trattiene sull'isola, volontariamente, molto più di quanto s'era proposto. Ma mantiene il controllo della situazione: prima dell'amplesso fa giurare alla maga che libererà i suoi uomini dall'incantesimo. È lui a tenere le redini.

Per l'adolescente Nausicaa Odisseo rappresenta l'uomo dei sogni, ma incarna anche la contraddizione di fondo che caratterizza il desiderio femminile. Nausicaa vuole l'uomo avventuroso, è attratta proprio da questa sua caratteristica, ma lo vorrebbe poi sempre accanto a sé. Essendo una ragazza eccezionalmente prudente ed avveduta si preoccupa di non rovinarsi la reputazione di fronte ai suoi concittadini: ha già introiettato il modello di futura sposa fedele e sottomessa, anche se per un attimo immagina un'altra possibile dimensione. Non ci è dato sapere se l'incontro l'abbia turbata al punto da rovinarle queste prospettive. Per Odisseo invece la ragazza rappresenta una pausa di tranquillità, che gli consente di recuperare forze e fiducia prima della prova decisiva. Intravede ciò che in altre circostanze avrebbe potuto essere, e se ne compiace, dal momento che pur essendo un uomo maturo suscita in una giovane bellissima e di stirpe regale un visibile turbamento. Ma mantiene il controllo, e si limita a volgere questi sentimenti a proprio vantaggio, usando (guarda caso!) la seduzione della parola per ottenere dai Feaci l'aiuto che gli consenta, a dispetto dell'ira di Poseidone, di raggiungere Itaca.

Penelope l'uomo avventuroso ce l'ha, e infatti a casa lo vede molto poco. È l'immagine tipo della moglie paziente e devota, che accetta anche la latitanza e le scappatelle del marito pur di tenerlo. Incarna una femminilità domestica, virtuosa e magari un po' noiosa, specularmente

opposta a quella di Clitennestra. La tela filata e disfatta ogni notte è anch'essa un'astuzia, ma puramente dilatoria, uno stratagemma di resistenza che non induce alcuna crescita interiore. Rimanda piuttosto alla monotonia del lavoro casalingo, che in quanto ripetitivo e avaro di particolari soddisfazioni è sempre stato considerato prerogativa tipicamente femminile. Penelope è la vecchia società nella versione "addomesticata": i marinai remano, lei fila.

Proprio per questo in un primo momento esita a riconoscere Odisseo. Lui è l'uomo nuovo, e il suo peregrinare al di fuori di quello che era il vecchio modello umano lo ha radicalmente cambiato. Il riconoscimento avviene col tramite del letto: un letto inteso non come luogo della passione, quanto piuttosto come radicamento. È infatti intagliato nel legno robusto di un ulivo secolare, attorno al quale Odisseo ha poi costruito la sua casa. Il letto rappresenta le radici nella terra dell'isola, ed è questo ad esercitare il richiamo su Odisseo, prima e più che la moglie (per la quale in effetti, in tutta l'opera, non c'è mai una parola di rimpianto). Anzi, l'incontro tra i due è commovente ma impacciato, per non dire freddo: *“Quando giunse e varcò la soglia di pietra,/ sedette di fronte ad Odisseo, nella luce del focolare,/vicino alla parete opposta: egli, appoggiato ad una grande colonna,/stava seduto, lo sguardo a terra, aspettando se gli parlasse/ la sposa illustre, dopo averlo visto con i suoi occhi./ Ma lei sedeva silenziosa, da molto, era sorpreso il suo cuore:/ ora le sembrava di riconoscerlo guardandolo in viso,/ora invece le appariva sconosciuto con quelle vesti lacere.”* (libro XXIV, vv. 88-95)

Quello che ciascuno vede nell'altro sono i segni del tempo, e non solo quelli fisici. Hanno vissuto gli ultimi venti anni in maniera completamente differente, in luoghi e tra genti diverse, non hanno condiviso la continuità di esperienze che cementa un'unione, nemmeno sono legati quindi dalla forza dell'abitudine. Sono ormai quasi degli estranei. Eppure, secondo Omero, vivranno ancora una vecchiaia armoniosa<sup>37</sup> perché Odisseo ha messo testa a posto, non fosse altro per intervenute evidenze

---

<sup>37</sup> In realtà Tiresia, incontrato all'Ade, profetizza ad Odisseo che avrà requie nella sua isola solo dopo aver incontrato un popolo che non conosce né il sole né il remo. Il che induce a pensare che per gli antichi le sue peripezie non fossero affatto finite. Dante a quanto pare era di questo avviso.

anagrafiche, e perché Penelope ha accettato e recitato a puntino la propria parte: la sottomissione, la fedeltà, la riservatezza.

Tutto il contrario di quanto ha fatto Elena. La figura di Elena entra nella storia di Odisseo marginalmente, attraverso l'incontro con Telemaco, e non è una delle tante donne che hanno ceduto al suo fascino o che hanno cercato di esercitato su di lui il proprio: ma fornisce molte spie sulla rappresentazione omerica del femminile. Già l'etimologia del nome (ἑλλάνη è la fiaccola, che porta luce, che attira, ma può anche distruggere – c'è anche un'assonanza, forse una comune radice, con Σελήνη, la luna, legata ai culti arcaici) rimanda all'immagine della donna fatale, bellissima e terribilmente pericolosa, seminatrice di discordia, perfetta reincarnazione della Pandora di Esiodo. Nell'*Iliade* appare chiaro che si è ormai pentita della situazione. È tormentata e insoddisfatta, odiata da quasi tutti i troiani. Disprezza profondamente Paride e non manca di rimproverargli a più riprese la sua vigliaccheria. Sembra chiedersi come ha fatto ad innamorarsi di uno così, e soprattutto a provocare un simile sconvolgimento. Lei stessa si definisce, parlando con Priamo, una “*cagna perversa*”.

Quella che compare nell'*Odissea* è invece un'immagine più pacificata: tornata a Sparta come regina, vive tranquilla al fianco di Menelao, e perverso reputa semmai il destino (o il volere degli dei) che ha usato la sua incolpevole bellezza per i propri capricci. Non dimentichiamo che Elena è sorella di Clitennestra, ci si poteva attendere di molto peggio. E tuttavia, la sua incostanza si manifesta in più di un episodio. Lei stessa narra a Telemaco di quando, essendo Ulisse penetrato a Troia con un travestimento, lo aveva riconosciuto, ma non lo aveva smascherato. Menelao ricorda anche però che quando l'itacese e i suoi compagni erano nascosti nel cavallo di legno Elena aveva imitato le voci delle loro mogli, per indurli a rispondere e a tradirsi. Inoltre la tradizione successiva, ripresa da Euripide e poi da Virgilio, vuole che dopo la morte di Paride Elena fosse stata costretta, secondo la tradizione troiana, a sposare uno dei suoi fratelli, Deifobo, rozzo e sanguinario, e che la notte della caduta della città, dopo averne nascoste le armi, avesse spalancato le porte della loro dimora a Menelao e Ulisse. I tre avrebbero fatto assieme irruzione nella camera da letto, trovando Deifobo addormentato e ubriaco, e facendo scempio del suo corpo.

A ben considerare, Odisseo tutte queste donne le “usa”, compresa la moglie, e per questo dicevo prima che si abbandona alla volontà della dea solo in apparenza: in realtà si è impadronito del potere che essa simboleggia e lo esercita come razionalità nei confronti della natura, come astuzia nei confronti degli altri, come consapevolezza nel controllo di sé. Riflettiamo: a dispetto della presenza di tante donne nella sua vita non ce n’è una per la quale varrebbe la pena fare un’altra guerra. Nell’*Encomio di Elena* Gorgia sostiene che ella è stata trasportata dalle forza delle parole, dal fato e dal destino. Il che equivale a dire che anche quel potere in negativo che alle donne in età omerica era ancora attribuito viene ora negato. Ma il timore rimane: e ancora una volta ci viene raccontato, senza nemmeno tanti veli, dal teatro, da quello tragico come da quello comico.

#### ***2.4 Le donne sulla scena (ma interpretate da uomini).***

Una situazione pressoché analoga a quella dell’*Aiace*, con sviluppi e implicazioni molto più articolati, la ritroviamo nell’*Antigone*, messa in scena da Sofocle pochi anni dopo (442). Anche qui ci sono cadaveri insepolti, anche qui esplose lo scontro tra due concezioni della legge, impersonate da Antigone e Creonte. Antigone è sorella di Eteocle e Polinice, figli di Edipo, che dopo essersi accordati per regnare alternativamente su Tebe un anno ciascuno sono venuti a conflitto (al solito, chi il potere ce l’ha, in questo caso Eteocle, non ci pensa minimamente a mollarlo, in barba ai patti). Polinice ha messo assieme un esercito nel quale spiccano sette grandi guerrieri (sono i famosi *Sette contro Tebe* di Eschilo, capostipiti di un filone che passando per *I sette samurai* e *I magnifici sette* ha costituito un punto fermo del mio immaginario adolescenziale) e ha marciato sulla città, ma ha trovato la morte nell’assalto decisivo, dandola peraltro a sua volta ad Eteocle. Dopo la vicendevole eliminazione dei due fratelli la spedizione si esaurisce e il nuovo re di Tebe è Creonte, il quale come primo provvedimento emana il divieto assoluto di inumare il corpo di Polinice. Vuole che venga lasciato insepolto, in pasto ai cani e agli uccelli, a monito per chiunque, dentro e fuori la città, osasse provare ancora ad attentare all’ordine costituito. Creonte giustifica questo suo provvedimento appellandosi al *nòmos*, in particolare al *nòmos despòtes*,

alla legge cioè sovrana che governa la *pòlis*.

Contro questo decreto si ribella Antigone, determinata a dare sepoltura al fratello in contrasto con la legge della *pòlis* e in nome, invece, di una legge superiore, divina, quella che ha trovato corpo nel diritto consuetudinario proprio del *gènos*.

Nell'*Aiace* Ulisse alla fine faceva trionfare il buon senso ed evitava guai peggiori: qui invece le cose finiscono davvero male, anche rispetto ai parametri della tragedia sofoclea. Muore Antigone, che imprigionata si suicida. Muore il fidanzato di lei e figlio di Creonte, Emone, che ne ha trovato il cadavere e volge contro se stesso la spada, dopo aver provato ad ammazzare il padre. Muore infine suicida per il dolore anche la moglie del re, Euridice. Tutto questo dopo che Creonte, sia pur tardivamente, aveva deciso di fare marcia indietro e consentire la sepoltura. Ma a rendere significativa la tragedia non è il finale, quanto piuttosto tutto il dibattito che implica, e che si iscrive appieno nel processo di transizione di cui abbiamo parlato sopra. Si fronteggiano la legge della società e quella della comunità, il diritto "positivo" fondante del moderno e quello eterno, "divino", universale. A difesa di quest'ultimo non si mobilita però alcuna divinità. Anche in questo caso gli dei brillano per la loro assenza. Sono stati ormai interiorizzati e parlano per voce del coro.

Sotto il profilo umano Sofocle parteggia in maniera sfacciata per Antigone, dandoci di Creonte l'immagine di un despota stolido e sospettoso, che legge in chiave di dissenso politico ogni richiamo all'umanità o alle ragioni del cuore (il dialogo col figlio è da manuale). Anche verso la fine, nel colloquio con l'indovino Tiresia, il re non è affatto scosso dalle accuse che gli vengono mosse ("*e un altro invece, che appartiene agli Inferi,/ qui senza tomba e senza onor lo tieni,/ cadavere nefando; e tal diritto/ non appartiene a te, non ai Celesti/ d'Olimpo; e pure, è tuo questo sopruso*".), ma solo dal vaticinio neppure troppo velato delle disgrazie che si va attirando: "*E l'Erinni dei Numi e dell'Averno/ t'agguatano perciò, vendicatrici,/ sterminatrici, perché tu procomba/ nei medesimi mali.*")

Trasportati nello scenario precedente, Creonte sosterrebbe le ragioni di Menelao, Antigone quelle di Teucro, ma con gli argomenti di Odisseo. In realtà, però, sul filo del diritto una qualche ragione viene riconosciuta anche a Creonte: quando afferma ad esempio che i giusti non possono ot-

tenere gli stessi onori dei criminali, e che i vincoli di sangue con Antigone, che è tra l'altro sua nipote, non devono indurlo a fare eccezioni alla legge. Quello che gli viene rimproverato è piuttosto il peccato, il solito, di *hybris*, la pretesa di far valere questa legge addirittura al di sopra di quelle divine.

La novità vera è però che sul comportamento irragionevole di Creonte, sulla sua determinazione ad imporre una autorità che trascende, per i modi prima ancora che per la sostanza, nell'arbitrio, perseguendo la propria stessa rovina, pesa enormemente l'aver come antagonista una donna. Che non si tratti di un fattore secondario lo dimostra la ripetuta insistenza su questo aspetto. Creonte non pare il tipo da accettare comunque di essere contraddetto: ma che a farlo sia una femmina lo affronta in maniera particolare. È spiazzato, ossessionato dal timore di perdere la faccia cedendo alle sue richieste, di apparire debole al suo confronto: *“Costei die' prova della sua protervia/ quando le leggi imposte violò:/ dopo la colpa, una seconda volta/ proterva ora si mostra, che dell'opera/ insuperbisce e ride. Ed uomo adesso/ piú non sarei, ma questa uomo sarebbe,/ se non avesse pena, anzi trionfo.”* E deve quindi ribadire agli altri, ma prima di tutti a sé, il concetto: *“Io finché vivo non prenderò mai ordini da una donna”*.

L'ossessione non doveva essere solo sua. Antigone lancia una bella sfida anche agli spettatori della tragedia. Proviamo a immaginare come quel pubblico, tutto maschile, doveva vivere la sua ribellione. Magari poteva provare simpatia per la giovane, ammirazione per il suo coraggio, rispetto per il suo appellarsi ad una legge superiore, ma qui non era in ballo solo il contrasto con Creonte, rischiavano di saltare anche quelle convenzioni sociali che regolavano ormai da tempo la convivenza tra i due sessi in maniera più o meno omogenea in tutta la Grecia. Qui l'*hybris* non macchia solo il re, ma anche la sua oppositrice. Che poi Antigone sia diventata col tempo un'icona della resistenza ad ogni dispotismo, ben al di là delle intenzioni di Sofocle, per il quale la giovane non persegue alcuna volontà eversiva ma è mossa solo dall'attaccamento ai valori e agli affetti familiari, è un altro discorso. A noi interessa il parallelismo possibile con la vicenda di Aiace, e più ancora la sottolineatura da parte di Sofocle di questo atteggiamento, per i tempi inaudito e inaccettabile in una donna.

Manca ancora però un tassello per poterci agganciare al tema che avevo annunciato. Nell'una e nell'altra tragedia Sofocle fa riferimento, sia pure nelle forme del *drama*, ovvero di un confronto in atto, ad un atteggiamento mentale ormai consolidato. In realtà dà per scontato il nuovo modello e ne indaga semmai le più sottili implicazioni psicologiche, la terra bruciata fatta attorno all'eroe che vuole mantenersi all'altezza del suo ethos e la solitudine scelta dall'eroina.

Il passaggio cruciale, lo scontro tra le due mentalità, tra il nuovo modello "politico" e razionale e quello tradizionale, era già stato affrontato (e in qualche misura risolto) invece quasi due decenni prima, quando Eschilo nell'*Orestiade* aveva portato l'attacco alla vecchia concezione del vincolo di sangue.

La vicenda è nota. Per poter fare vela verso Troia Agamennone sacrifica la figlia Ifigenia alla dea Artemide, scatenando l'odio della moglie Clitennestra. Quando dopo dieci anni fa ritorno ad Argo, la consorte gli lascia giusto il tempo di rimettere piede nel suo palazzo e vendica la figlia. Trascorrono altri dieci anni e il secondo figlio, Oreste, rimasto sino ad allora in esilio, su ordine di Apollo uccide sia la madre che l'amante di quest'ultima, Egisto. Per il suo atto matricida però viene perseguitato dalle Erinni, le antiche divinità "terrene" deputate a vendicare i delitti, in particolare quelli compiuti contro i propri famigliari, che lo inseguono per tutta la Grecia. Fin qui (queste vicende sono raccontate nell'*Agamennone* e ne *Le Coefore*) tutto regolare: una spirale di violenza e di odio, una catena di omicidi e di conseguenti vendette che promette di non avere più fine. A meno che non si arrivi a riconoscere da parte di tutti un potere esterno con facoltà di emettere giudizi insindacabili. Questo è quanto avviene ne *Le Eumenidi*, e costituisce il passaggio decisivo ed epocale.

Oreste, assistito da Apollo che lo ha istigato al matricidio e non vuole ora abbandonarlo, si reca ad Atene, sull'Areopago, dove la dea Atena ha convocato dodici saggi che dovranno discutere il caso ed emettere un giusto verdetto. Si inscena un vero e proprio processo, nel quale l'imputato finisce per avere un ruolo secondario. Il dibattimento vede protagonisti infatti da un lato le Erinni, portatrici di una giustizia ancora arcaica, che non transigono sulla necessità di far espiare il peccato attraverso una punizione vendicativa, dall'altro gli dei solari, Atena e Apollo, che incarnano un nuovo concetto di giustizia, razionale e civile. Questi

ultimi sono consci che la faida, estendibile potenzialmente a tutta l'umanità, deve essere necessariamente interrotta, pena l'impossibilità di una vita comune, di una società civile. Ma la soluzione non è semplice. Nemmeno Atena, la personificazione della razionalità, che chiama anche gli uomini ad assumersi la responsabilità di decidere, sembra in realtà in grado di sciogliere il nodo. Una mezza via d'uscita la indica Apollo, che interpreta in maniera molto moderna il suo ruolo di avvocato difensore: cerca infatti di declassare il reato, sostenendo che il crimine di Oreste non può essere considerato un delitto contro il proprio sangue, dal momento che l'eredità di sangue passa solo attraverso il padre. Alla fine la votazione dei giudici dà un risultato di parità, e risulta quindi decisivo il voto di Atena, naturalmente favorevole all'assoluzione di Oreste. Ma la dea sa bene che non può essere solo questione di numeri: una tradizione tanto radicata, non solo nella storia, ma nella natura umana stessa, non può essere liquidata d'imperio. Atena si rivolge quindi al coro delle Erinni, che lamentano di essere state umiliate dalla sentenza e promettono resistenza, e le invita a diventare le custodi del nuovo diritto, ovvero a trasformarsi in *Eumenidi*: *“Credete a me: non v'affliggete troppo./ Vinte non foste: il numero dei voti/ fu pari: e spregio a te non vien. ... ( ) Ed io con certa fede a voi prometto/ che in questa terra di giustizia avrete/ riposte sedi, e onor dai cittadini,/ presso l'are sedendo, in troni fulgidi.”*

L'avviso vale naturalmente anche per gli uomini: *“Or la mia legge udite, Attiche genti,/ voi prime elette a giudicare questa/ causa di sangue. Al popolo d'Egeo/ anche i venturi dî, questo consesso/ ... darà sentenza ( ) Esso il rispetto/ ed il timore ai cittadini in cuore/ indurrà, che non mai, né dî, né notte,/ violino giustizia, e che le leggi,/ d'Atene i cittadini mai non mutino:/ ché, se di fango e umor fradici, l'onda/ limpida inquinò, ber più non la puoi./ Vita consiglio ai cittadini miei/ né senza freno, né servil: né lungi/ dalla città si scacci ogni timore:/ qual uom giusto sarà, se nulla teme?/ Voi temetelo dunque e rispettate:/ esso schermo dell'Attica sarà,/ e salute d'Atene; e alcun degli uomini/ il simile non ha, né fra gli Sciti,/ né di Pelope il suol: tale consesso,/ venerando severo incorruttibile/ della terra d'Atene propugnacolo,/ vigile su chi dorme, io stabilisco./ Questo ammonisco ai cittadini miei/ che sia per l'avvenire. Adesso alzatevi,/ prendete i voti, ed ossequenti al giuro,/ equa sentenza pronunciate. Ho detto.”*

Col che, la questione parrebbe chiusa. Ma nelle pieghe della vicenda se ne annida un'altra, strettamente connessa alla prima ma molto meno messa in risalto dalla critica successiva. L'attacco di Eschilo passa attraverso la demonizzazione del genere femminile, nella figura di Clitemnestra. È lei la vera protagonista delle prime due tragedie, *Agamennone* e *Le Coefore*, come carnefice prima e vittima poi, e sotto le spoglie di fantasma anche de *Le Eumenidi*. È l'unica che agisce dall'inizio alla fine per volontà propria, e non su istigazione o per ordine degli dei – quelli nuovi, quelli olimpici. È anche vero che nasce decisamente male, figlia di un'adultera e condannata per una maledizione di Afrodite ad essere adultera a sua volta, così come la sorella Elena, e che funge da pedina per il compimento di un'altra maledizione, quella gravante sulla stirpe dei Pelopidi: quindi una certa determinazione nel suo destino agisce. Ma i particolari messi in rilievo da Eschilo (l'eccitazione sessuale che dice di aver provato nell'uccidere il marito, ad esempio) vanno in un'altra direzione e la candidano ad incarnare per i Greci il prototipo della perfidia e della mostruosità femminile.

Nell'*Odissea*, durante la visita all'Ade Ulisse incontra anche l'ombra di Agamennone, che definisce l'uxoricida: “*quel perfido mostro*”. È un risentimento comprensibile, visto che la moglie lo ha massacrato nel sonno a colpi d'ascia. Ma non si può negare che Agamennone quella fine se la fosse cercata. Aveva infatti sposato Clitemnestra dopo aver sconfitto il primo marito di lei, Tantalò, e aver ucciso sfracellandolo contro una roccia il loro figlioletto. Le aveva fatto generare quattro altri figli e aveva poi sacrificato, per esorcizzare una maledizione di Artemide, proprio Ifigenia, la più cara a Clitemnestra. Non meraviglia che quest'ultima abbia maturato e covato, negli anni della sua assenza, un odio sempre più implacabile contro il marito, il quale per giunta si presenta accompagnato da una nuova concubina, la sventurata Cassandra, che porta in grembo un figlio. Ma di questo Eschilo non sembra tenere molto conto. Quella che ci mostra è una donna violenta, crudele, falsa, priva di senso materno, assetata di potere, nonché adultera e assassina: insomma, una donna che si comporta come solo potrebbe un uomo (e qui sta evidentemente la sua vera mostruosità). Quando in *Agamennone* racconta il suo crimine “*così ho fatto – dice - e non lo negherò, in modo che egli non*

*potesse fuggire né difendersi contro la morte. Una rete senza uscita, come per i pesci, gli avvolgo intorno, sinistra veste fastosa. Lo colpisco due volte, e in due gemiti gli si sciogliono le membra; e su lui caduto aggiungo un terzo colpo, offerta votiva all'infero Ade, salvatore dei morti. Così, cadendo, egli esagita l'anima: e soffiando fuori un violento getto di sangue, mi colpisce con nero spruzzo di sanguigna rugiada: e io ne godo, non meno che un campo seminato per il ristoro mandato dal cielo su gemme che si schiudono...(vv 1380-1392) ”*

L'insistenza di Esiodo su una sensualità torbida è confermata quando Clitennestra ricorda l'uccisione di Cassandra, e dice che *“aggiunse condimento al piacere del mio letto”* (vv. 1446-1447)

Questa donna che si serve di un'ascia bipenne (il simbolo del potere) per fare a pezzi il marito – e che con quell'ascia e le braccia e le vesti lorde di sangue sarà sempre rappresentata nell'iconografia antica – è il costante incubo maschile: è la vecchia società dal sangue che resiste con i suoi mezzi propri, l'inganno, il tradimento, la crudeltà, alla nuova organizzazione del potere e della società. A Clitennestra vengono imputate tutte le possibili colpe: tradisce il marito e poi lo uccide, non esita a tentare di uccidere anche il figlio, mette la figlia in condizione di non procreare, per evitare possibili futuri vendicatori, consegna la città nelle mani di un tiranno usurpatore. Fa insomma né più né meno quello che Agamennone, e prima di lui suo padre e gli altri maschi della stirpe dei Pelopidi avevano sempre fatto: ma lo fa in nome di un ordine vecchio, e la sua vera colpa è questa. Oreste la uccide non tanto per vendicare l'assassinio del padre quanto per ripristinare in Argo la legalità. Fa prevalere il senso dello stato su quello della famiglia.

Clitennestra segue quindi la sorte di Aiace, perché rappresenta il vecchio ordine, la giustizia primitiva fondata sulla passione, anziché sulla razionalità. L'uno e l'altra rappresentano uno stadio sociale primordiale, il primo come situazione contingente, la seconda come condizione permanente. La sua violazione del nuovo ordine è infatti duplice: non solo ha ucciso un sovrano, ma ha ucciso un uomo: *“d'infamia se stessa macchiò/quel mostro funesto e le donne future/ tutte, se di buone ne nascano alcune”* dice l'ombra di Agamennone ad Ulisse (OD. XI, 432-434).

L'uccisione di Clitennestra è l'ultimo atto della legge del taglione e

il primo del nuovo ordine. Come recita il coro delle *Eumenidi*, da adesso varranno leggi che guardano all'interesse della comunità, al bene di tutti, che non può essere affatto garantito in un regime di vendetta. Ma questo non significa che la guerra, ovvero il processo di demonizzazione della donna, sia finita. C'è un altro personaggio che riesce ad assommare tutte le componenti del negativo, perché rappresenta una cultura totalmente altra, una minaccia che viene dall'esterno, e al tempo stesso personifica anche il pericolo che alligna all'interno.

Se c'è una figura estranea alla cultura della *pòlis*, è quella di Medea. È una donna, una barbara, e in sovrappiù una maga. Come donna presenta tutti i tratti della debolezza femminile, ma aggravati dal rifiuto della subalternità, e accentuati perché proviene da un mondo barbaro, nel quale non valgono le regole ormai vigenti in Grecia. Come barbara infatti appare indecifrabile e sanguinaria. Come maga poi (il nome stesso la classifica tale: dal sanscrito *medha*, che è anche radice di medicina) è nipote (o sorella, secondo una variante del mito) di Circe, ed è sacerdotessa di Ecate, dea madre della notte e compagna di Ade. Quindi è consacrata al culto della grande Dea, alle divinità terrene primordiali, quelle che come le Erinni sono spazzate via, in Grecia, dal passaggio all'ordine patriarcale.

La figura di Medea ha ispirato fiumi di letteratura, oltre ad una fervida fioritura di immaginazione iconografica. Nell'antichità il mito è stato riproposto in mille versioni diverse, a partire da quelle offerte nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio e nelle *Metamorfosi* di Ovidio sino a quelle delle tragedie di Seneca e del tardo latino-cristiano Draconzio (V secolo). Ma a noi qui interessa l'originale (o quasi: sembra che sullo stesso soggetto fossero già state scritte altre tragedie): la *Medea* di Euripide.

Se si badasse solo alla storia, come Euripide la racconta, il comportamento di Medea, pur non giustificato, sarebbe per lo meno comprensibile. È una donna tradita dall'uomo che ama, dopo che per salvarlo e per seguirlo ha compiuto ogni possibile efferatezza: ha ucciso il proprio fratello, disperdendone poi le membra in mare per frenare l'inseguimento del padre, e ha fatto uccidere con l'inganno lo zio spergiuro di Giasone dalle sue stesse figlie. Una volta approdata a Corinto, assieme al suo uomo e ai figli che da lui ha avuto, spera che le sue vicissitudini siano terminate: ma si trova di fronte al tradimento di Giasone, che nella prospet-

tiva di impalmare una ragazza molto più giovane e di succedere per tramite suo al trono non ci pensa due volte a ripudiare Medea, e pretenderebbe anche che lei si rassegnasse. Visto fallito ogni tentativo di farlo recedere, la donna scatena la vendetta: prima fa morire con una veste avvelenata la promessa sposa e il padre di lei che è accorso a soccorrerla, poi arriva persino ad uccidere i propri figli, per straziare il cuore e l'orgoglio di Giasone e interromperne la discendenza. Alla fine della tragedia se ne va da Corinto, e non di soppiatto, ma sul carro del sole, portandosi appresso i cadaveri dei figli e lasciando Giasone ad inveire impotente.

Con tutto questo la sua figura giganteggia in una luce non soltanto negativa, come accade invece a Clitennestra. Per come rappresenta Giasone, egoista e meschino, interessato soltanto alla conquista del potere e pronto ad usare come mezzo il suo fascino sulle donne (Odisseo non è il solo), Euripide sembra in fondo totalmente schierato dalla parte dell'eroina, almeno sul piano del sentimento. Giasone paga il prezzo più atroce per la sua meschinità, ed è anche sbeffeggiato e umiliato nel finale: *“Alla terra mi reco io d'Erettèò,/ e con Egèò, figliuolo di Pandíone/ abiterò: tu, com'è giusto, morte/ farai da tristo, ché sei tristo: avranno/ amaro fine le tue nuove nozze.”*

Se lo si analizza un po' più in profondità, però, il gioco mostra il suo rovescio. La grandezza tragica del personaggio di Medea sta proprio nella continua lotta tra la razionalità e le passioni che la dilanano, e questo spiega l'attenzione, se non proprio la simpatia, che Euripide le riserva. Medea è una donna debole e forte allo stesso tempo, in grado di riempire la scena da sola col suo conflitto interiore. Forte perché padrona della sua vita e non disposta a piegarsi davanti a nessuno, e debole perché sola, disperata ed intenzionata a distruggere tutto ciò che rappresenta il suo passato. Alla fine, comunque, risulta chiaro che di un essere del genere non ci si può assolutamente fidare. Ciò che teorizzeranno pochi anni dopo Platone e Aristotele, ovvero che la donna non è in grado di compiere scelte perfettamente razionali, ma è sempre possibile preda dell'emotività e delle passioni, qui è già chiaramente esplicitato. A differenza di Clitennestra, che non è mai attraversata da dubbi, Medea passa in continuazione dalla feroce volontà omicida al pentimento, dalla tentazione di lasciar perdere alla riaffermazione dei suoi propositi. È anch'essa smisurata, per

certi versi più ancora di Clitennestra, ma è pericolosa soprattutto per la componente di umanità che ancora alberga in lei, e che la rende anche oggetto di compassione. Questo almeno ad una lettura moderna, perché è probabile che al momento in cui la tragedia venne messa in scena per la prima volta il sentimento degli spettatori fosse molto diverso.

L'elemento di novità, anche per i contemporanei, stava piuttosto nel fatto che la tragedia è essenzialmente incentrata sugli umani. Gli dèi in pratica non intervengono mai: tanto da spingere Giasone, verso la fine della vicenda, ad inveire contro di essi, accusandoli, senza ricevere risposta, di non aver impedito la triste sorte dei suoi figli. Ma il tentativo di scaricare su di loro la responsabilità non è affatto convincente. *“Avete fatto tutto voi”*, sembra dire Euripide, che giudica colpevole non solo Medea, esecutrice materiale dei delitti, ma anche Giasone, reo di aver ingannato la protagonista per un "letto migliore".

Non stupisce comunque che nel 431, l'anno in cui venne presentata in concorso per le Grandi Dionisiache, la tragedia non sia andata oltre il terzo posto. Al di là del rapporto sempre conflittuale di Euripide col pubblico ateniese, l'immagine proposta doveva risultare davvero inquietante. Per la prima volta nel teatro greco (almeno per le opere note) è protagonista la passione intima di una donna, una passione violenta e feroce. Ma la tragedia contiene anche una forma di critica al modello familiare tradizionale in vigore nella Atene del V secolo a.C. Allo sdegno ed alla disperazione di Medea per le nuove nozze del marito, Giasone ribatte con motivazioni che all'ateniese medio potevano apparire sensate: la necessità di generare nuovi figli per la città e l'ambizione di assicurarsi una posizione sociale adeguata. E anche la convinzione di aver già fatto già molto per Medea, portandola via dal mondo barbaro in cui viveva prima (la *Colchide*). Ma dal dialogo serrato tra i due, in cui la moglie enumera i rischi del matrimonio per una donna, vengono fuori anche delle incontestabili e scomode verità: *“Anzitutto (noi donne) dobbiamo versare una robusta dote e prendere un marito che sarà il padrone della nostra persona, senza sapere se costui sarà buono o cattivo”* accusa Medea, lamentando che *“separarsi dal marito è una disgrazia, ripudiarlo non si può... L'uomo quando si annoia esce con gli amici e si distrae, mentre noi siamo condannate a vedere una sola persona per tutta la vita”* e concludendo amaramente con la celebre invettiva: *“(gli uomini) sostengono che, mentre lo-*

*ro rischiano la vita in guerra, noi donne viviamo sicure in casa. Falso! Preferirei combattere tre volte in prima linea piuttosto che partorire una volta!”* Al che Giasone non sa rispondere altrimenti se non accusandola di essere, come tutte le donne, attaccata solo al letto.

Dallo scontro tra due culture diverse, una considerata più moderna e civile (Corinto), l'altra più barbara e arretrata (la Colchide), nel quale la gerarchia dei valori in campo doveva apparire evidente, è invece la forza negativa della duplice diversità di Medea ad uscire oggettivamente vincitrice, con un messaggio finale che è in effetti un non-messaggio, perché non offre soluzioni. Tutto ciò anche rapportandoci ai criteri dell'epoca, e senza dubbio al di là delle intenzioni di Euripide. Rimane l'ultima desolata considerazione di Giasone: *“Oh, niuna tanto/ osato avrebbe delle donne ellène/ da me neglette, che te scelsi a sposa,/ te mia nemica, te rovina mia,/ leonessa e non donna, e ch'hai natura/ selvaggia più della tirrena Scilla.”*, che al di là del riferimento a Pericle, per il suo legame con l'asiatica Aspasia, suona come un monito agli spettatori, un richiamo al sano *“mogli e buoi dei paesi tuoi”*.

## ***2.5 Le donne fuori scena. L'esclusione***

Il processo di esclusione o di sottomissione del genere femminile era stato avviato molto tempo prima, quando la scoperta del ruolo maschile nella riproduzione aveva spostato l'asse di discendenza dalla linea materna a quella paterna (Eschilo nelle *Eumenidi*, per voce di Apollo, afferma esplicitamente: *“Non è la madre che partorisce l'essere che chiama suo figlio ... Chi partorisce è l'uomo che feconda; la madre protegge la giovane pianticella, come una straniera per uno straniero”*). Non sappiamo in quale epoca questa consapevolezza abbia avuto origine, né dove, e se sia scaturita in maniera autonoma in aree diverse o si sia allargata per diffusione da contatto: l'unica cosa certa è che nell'età del bronzo nell'Ellade era ampiamente acquisita, e lo conferma il fatto che gli eroi omerici sono designati sempre con il patronimico. L'ipotesi avanzata da Morgan, che nella promiscuità primitiva il riconoscimento della paternità

non fosse possibile e che risultasse quindi naturale l'idea di una discendenza matrilineare, non è forse del tutto priva di fondamento. Qualcosa del genere, assieme all'ignoranza dei meccanismi della riproduzione, deve aver funzionato, almeno sino alla definizione di un modello familiare monogamico.

La scoperta ha avuto comunque enormi conseguenze in tutti gli ambiti, a partire da quello religioso: ha decretato infatti il declino dei culti tributati in tutte le civiltà arcaiche alla Grande Madre - in Occidente sotto le diverse specie di Cibele o Gea o Rea, o di altre icone femminili della fertilità e fecondità (Astarte, Ecate, Cerere), in genere notturne (Selene e i culti lunari) o ctonie (Demetra, Persefone) – e il graduale passaggio ai culti solari<sup>38</sup>. Ha insomma contribuito al consolidamento della società patriarcale e a giustificarne il modello.

Quanto sopra parrebbe supporre l'esistenza, in età arcaica, di un modello sociale alternativo: in altre parole, di un "matriarcato". In realtà su questo tema ormai si è fatta chiarezza: non è mai esistito un matriarcato originario, quello ipotizzato, per intenderci, da Morgan e da Bachofen, né come fase obbligata di passaggio per tutte le civiltà né come fenomeno specifico di alcune aree o culture.<sup>39</sup>

Ciò che sappiamo dai racconti degli storici antichi e dai resoconti redatti da missionari e antropologi negli ultimi quattro secoli autorizza solo a pensare che là dove esistevano attività economiche primordiali, come la raccolta, la micro-agricoltura (quella con la zappa) e un commercio limitato allo scambio locale, le donne, sulle quali incombeva la gran parte di queste mansioni produttive, godessero di un particolare prestigio. Spesso detenevano di fatto l'organizzazione economica della tribù o del villaggio, e quindi finivano certamente per esercitare un certo peso "poli-

---

<sup>38</sup> Sembra comunque non avere a che vedere con la diffusione nell'intera area euroasiatica dalle varie Veneri steatopigie, riferibili invece a una cultura di popoli cacciatori

<sup>39</sup> Su questo argomento si è espressa molto chiaramente, già in tempi nei quali la militanza femminista portava a dare credito ad una interpretazione "integralista" del matriarcato, Eva Cantarella (*L'ambiguo malanno*, 1981) "Non sembra esistere alcuna prova dell'esistenza storica di un siffatto matriarcato, né presso i popoli dell'antichità, né presso le popolazioni che sino al secolo scorso hanno mantenuto organizzazioni di tipo tribale. Se per matriarcato si intende invece diritto materno ( ...) l'esistenza nell'antichità non può essere provata, ma neppure esclusa. Se infine si intende una società caratterizzata da una forte presenza nella società e nella religione, allora la risposta può essere positiva. (pag. 29)

tico” nelle decisioni collettive: ma anche nei casi in cui questa condizione risulta più evidente e provata, ad esempio presso alcune popolazioni indigene nord-americane, non avevano comunque diritto ad alcuna rappresentanza negli organismi decisionali di potere. Si può quindi parlare al più di una fase a cavallo tra preistoria e storia, quella che vede ancora la penisola ellenica abitata dai soli Pelasgi, nella quale le donne godevano di un prestigio sociale che conferiva loro autorevolezza, ma nessuna autorità al di fuori dell’ambito domestico. Anche questo prestigio e questa autorevolezza vengono però meno quando subentrano nuove popolazioni, portatrici di altre culture.

Nelle successive fasi di costruzione di un nuovo ordinamento politico, sociale e familiare l’estromissione delle donne da qualsiasi forma di potere è una costante: anche la conduzione familiare diventa maschile (Telemaco si rivolge così a Penelope: “... *su, torna alle tue stanze e pensa alle opere tue,/telaio e fuso; e alle ancelle comanda / di badare al lavoro; all'arco penseranno gli uomini / tutti, e io sopra tutti, mio qui in casa è il comando ...*” Odissea, I)<sup>40</sup> ed è la donna ad essere accolta nella casa e nella famiglia del coniuge, al contrario di quanto avveniva in precedenza. Questo la condanna ad una sudditanza totale: nella Grecia del V secolo non ha diritto a un’istruzione né a seguire una vocazione professionale, non può disporre di proprietà e non gode di diritti politici, non ha voce nella scelta matrimoniale e non può intrattenere relazioni con uomini liberi. Vive insomma una condizione di semi-schiavitù, e senz’altro di assoluta segregazione. La sua inferiorità e la subordinazione all’uomo, prima al padre e poi al marito, e in mancanza di quest’ultimo al figlio o a un tutore, sono sancite da precise norme. E non solo non può partecipare alla vita comunitaria e alla *politeia* (Senofonte nell’*“Economico”* scrive che “*una giovane ateniese di buona famiglia deve vivere sotto una sorveglianza strettamente rigorosa: vedere meno cose possibili, capirne il meno possibile, porre meno domande possibili*”), ma neppure nell’intimità della camera da letto vede riconosciuto come paritario il

---

<sup>40</sup> Parole quasi identiche rivolge Ettore ad Andromaca: *Or ti rincasa, e a' tuoi lavori intendi,/alla spola, al penneccchio, e delle ancelle/ veglia su l'opre; e a noi, quanti nascemmo/ fra le dardanie mura, a me primiero/ lascia i doveri dell'acerba guerra.* (Iliade, VI)

proprio desiderio o gode di una qualche autonomia e dignità.<sup>41</sup>

Il livello della considerazione riservata nella Grecia classica alle donne è testimoniato proprio dal costume sessuale diffuso. Tra le “mostruosità” che gli ellenici imputavano ai barbari, per dimostrarne la condizione sub-umana, c’erano la promiscuità e la poligamia: dal canto loro però avevano reso istituzionale in patria la pederastia e mantenevano in vita un fiorente sistema di prostituzione, gestito direttamente dallo stato. Proprio Solone aveva istituito dei bordelli pubblici a prezzi modicissimi, nei quali venivano impiegate le schiave barbare, trattate alla stregua di animali. Era considerato normale che un cittadino ateniese, indipendentemente dal fatto che fosse o meno sposato, frequentasse le prostitute, purché mantenesse la frequentazione al livello di uno sfogo puramente fisico.<sup>42</sup> La prostituzione femminile era anzi considerata funzionale alla democrazia e all’ordine pubblico, perché consentiva di dare sfogo agli istinti in maniera controllata e di mantenere bassa la pressione umorale: i proventi che ne derivavano venivano poi destinati alla manutenzione degli edifici religiosi. *“Dal momento che in Atene c’erano troppi giovani guidati solo dall’istinto, scrive il commediografo Filemone, e a rischio di prendere brutte strade, Solone comprò delle donne per insediarle in vari luoghi, pronte a soddisfare ogni richiesta e a prezzi accessibili a tutti.”*

Queste poverette, le *pòrnai*, vivevano una condizione miserabile, e rappresentavano il gradino più basso di una scala di servizio che non dava comunque accesso, neppure da quelli superiori delle etere e delle mo-

---

<sup>41</sup> Per queste considerazioni il riferimento è quasi esclusivamente ai costumi e alle istituzioni ateniesi, che considero i più significativi del processo di esclusione: intanto perché rimangono quelli più puntualmente testimoniati dalla storiografia e dalla letteratura, e in secondo luogo perché hanno davvero costituito il paradigma di confronto per tutte le culture successive. Sulla reale condizione delle donne a Sparta le notizie sono contraddittorie (gli Spartani non hanno scritto la loro storia): senza dubbio era diversa da quella delle ateniesi, in quanto erano considerate (quelle appartenenti al ceto dominante) cittadine a tutti gli effetti, venivano allevate alla stessa maniera dei maschi e potevano godere di proprietà personali. Il loro supposto peso politico era legato alla quasi sistematica assenza dei maschi, perennemente impegnati a combattere, e alla necessità di farne le veci tra le mura non solo della casa, ma anche della città. E tuttavia mi sembra significativa l’affermazione di una ragazza spartana riportata da Plutarco nei *Moralia*: *“Ho imparato sin da piccola obbedire a mio padre, e ho continuato a farlo. Una volta diventata moglie, ho imparato ad obbedire a mio marito”* (III, *Lacainòn apophthégmata* 242B, 23)

<sup>42</sup> A Pericle non veniva rimproverata la convivenza con l’etera Aspasia, ma il fatto che tutti i giorni, sulla soglia di casa, la salutasse con un bacio: segno di un sentimento “equivoco”

gli, al piano dell'umanità. Nel costume sessuale si rifletteva lo stesso gioco di ruoli che caratterizzava la società e la politica greca, tanto interna che estera, e nel quale si distingueva chiaramente tra un ruolo attivo e dominante, associato sia alla mascolinità che ad una condizione sociale di privilegio o comunque di appartenenza etnica, ed uno passivo e sottomesso, assimilato alla femminilità o ad uno status non riconosciuto come compiutamente umano. Si potrebbe obiettare che la specularità dei comportamenti sessuali rispetto ai ruoli sociali è di ogni tempo e di ogni società umana, e senz'altro di quelle occidentali: ma nel caso greco questi comportamenti venivano addirittura istituzionalizzati, in apparente contrasto con una concezione sociale che si voleva fondata sulla libertà e sulla dignità individuali. La novità è dunque non tanto nell'esistenza di questi costumi, ma nella giustificazione culturale che ne veniva data.

Questo vale in maniera particolare per il rilievo che nella società ellenica assumevano l'omofilia maschile in genere e la pratica della *paiderastia* in particolare.

Nella Grecia classica il rapporto omosessuale non solo era considerato normale, esattamente come quello eterosessuale, ma veniva reputato eticamente superiore, in quanto svincolato dalla necessità naturale della procreazione e dettato solo da considerazioni estetiche e dalla ricerca di una comunione spirituale.

Non sappiamo se e quanto questa concezione fosse diffusa tra i Pelasgi, ma certamente era stata rafforzata dall'avvento di popolazioni già nomadi, come gli Achei e i Dori. È infatti nella mitologia olimpica che troviamo gli esempi più antichi di omofilia attribuiti agli dei (la passione di Apollo per Giacinto, ad esempio), che forniscono una giustificazione di quelli tra gli umani. La percezione di normalità del rapporto omosessuale è indubbiamente legata al carattere bellicoso di queste popolazioni, ai forti legami di cameratismo che si instaurano in presenza del pericolo, alle lunghe assenze da casa durante le campagne o le razzie, alla promiscuità e alla confidenza fisica nella quale i guerrieri vivono. Ma anche con l'evoluzione del costume successiva al "medioevo ellenico" essa non cambia. Semmai si raffina, nel senso che ne viene data una lettura sempre più eticamente e socialmente qualificante, che passa attraverso la particolare funzione attribuita appunto alla pederastia.

Nel *Simposio* Platone (180 c-185 c) distingue tra l'amore volgare (e-

ros *pàndemos*), la pulsione istintuale dalla quale sono mossi gli uomini che non fanno alcuna distinzione tra il desiderio per le donne e l'interesse puramente fisico per i ragazzi, e l'amore celeste, che non è desiderio fisico e riguarda solo coloro che amano i giovani.

Quest'ultimo, che si traduce nel rapporto "spirituale" tra un adulto e un adolescente, è visto come un momento iniziatico fondamentale. Mantiene una forte valenza di educazione militare, probabilmente di derivazione dorica, nel caso di Sparta e più ancora di Tebe, dove il famoso e invincibile battaglione sacro era composto tutto di coppie di amanti, mentre in Atene è inteso piuttosto come tramite per una educazione civica ed estetica. La sua importanza è tale che tutte le principali costituzioni, da quella di Solone in Atene a quella spartana di Licurgo, ne codificano la pratica sin nel dettaglio. In sostanza ne esaltano la funzione sia politica che pedagogica, considerandola il tramite per la trasmissione di sapienza e di valori da una generazione all'altra. Sempre nel *Simposio*: «*Io non conosco maggiore benedizione per un giovane che sta iniziando il percorso della vita che l'aver un amante virtuoso... - scrive Platone - né parenti, né onore, né ricchezza, né alcun altro motivo è in grado di impiantare così bene [i semi della virtù] come l'amore... E se vi fosse solo un modo di escogitare che uno stato o un esercito potessero essere costituiti da coppie di amanti con i loro amori, sarebbero questi i migliori governatori della propria città, astenendosi da ogni disonore emulandosi l'un l'altro in onore; ed è poco esagerato dire che quando si trovassero a combattere da ogni lato, avrebbero di certo vinto/conquistato il mondo intero*» E più oltre afferma che l'amore pederastico è stato fondamentale per la nascita della democrazia ateniese, perché crea un legame più forte di quello dell'obbedienza ad un sovrano dispotico (il riferimento d'obbligo è quello ai tirannicidi, Armodio e Aristogitone).<sup>43</sup>

Va anche detto che nella stessa opera, e poi soprattutto nel *Liside*, Platone ammette che troppo spesso le finalità pedagogiche e civili sono del tutto dimenticate a favore di una passione puramente fisica. Lo stesso

---

<sup>43</sup> Nel *Simposio* è Pausania ad associare la libertà politica all'amore omosessuale. Fa il confronto tra la Beozia, dove quest'ultimo è considerato assolutamente normale, e la Ionia, dove i barbari persiani lo reprimono, allo stesso modo in cui osteggiano l'esercizio della filosofia, per timore che i sudditi imparino a pensare nobilmente o stringano tra di loro forti rapporti, e facciano lega contro il tiranno.

Socrate non nasconde di frequentare insieme agli amici le palestre per ammirare i corpi nudi dei giovanetti che si allenano (e Liside è appunto uno di questi, che ha fatto perdere la testa e il sonno ad un amico di Socrate).

Più in generale, comunque, e al di là del discorso specifico e molto particolare della *paideratìa*, per Platone gli omosessuali, che derivano da un modello umano originario “tutto uomo” (a differenza degli eterosessuali, che derivano invece dagli ermafroditi) sono “*i migliori*”, “*i più virili per natura*”, hanno “*indole e forte, generosa*”, e per questo da adulti sono i soli che “*riescono capaci nelle attività pubbliche*”.<sup>44</sup> Gli eterosessuali sono invece volubili, per lo più adulteri. Se donne, poi, adulare lo sono per vocazione, sia per “sfrenatezza della loro natura”, per la loro insaziabile libido, sia perché l’erotismo è in loro legato all’esercizio della seduzione, ovvero all’inganno.

Le conseguenze sulla concezione del rapporto uomo-donna sono immaginabili. In sostanza i Greci erano convinti che non si potesse amare veramente una donna: la ritenevano incapace di qualsiasi comunione spirituale e inadeguata allo scambio culturale, destinata insomma ad assolvere ad un ruolo puramente biologico. Persino i canoni della bellezza erano riferiti di norma a quella dei giovani, non a quella delle donne.<sup>45</sup>

Non è questo il nostro tema, ma credo che almeno una cosa vada chiarita. Tutta la vicenda dell’*Iliade* ruota attorno alla storia di Achille e Patroclo. Le manifestazioni dell’affetto che corre tra i due sono moltissime, soprattutto quando Achille piange la morte dell’amico e si dispera platealmente. Ma non c’è mai un chiaro accenno ad una relazione omo-

---

<sup>44</sup> “*Gli uomini, finché sono fanciulli, cioè fettine di uomini, godono a giacersi e ad abbracciarsi con gli uomini. E questi sono i migliori fra i fanciulli e i giovani perché sono i più virili di natura. Certo alcuni li dicono impudenti, ma è falso; perché essi non si comportano così per impudenza, ma per indole forte, generosa e virile, in quanto amano ciò che è loro simile; e ne è grande prova che, adulti, solo questi riescono capaci nelle attività pubbliche. Quando poi giungono in età virile, amano i fanciulli, né l’indole loro propende al matrimonio e alla procreazione cui solo sono costretti dal costume; altrimenti ben lieti sarebbero di vivere fra di loro senza nozze.*”

<sup>45</sup> Quando parla della *philia* Aristotele sostiene che se questa si crea tra due esseri diversi “*per virtù e funzione*” come l’uomo e la donna si verifica uno scambio ineguale: e quindi “*il migliore dei due (sottinteso: l’uomo) dovrebbe ricevere più affetto di quanto ne dà*” (*Etica Nicomachea*, VIII)

sessuale. Al contrario, invece, in tutte le riprese del racconto nell'età classica si sottolinea esplicitamente il carattere omoerotico di questa amicizia: lo fanno sia Eschilo che Platone, (sempre nel *Simposio*), ma anche Eschine (nella già citata orazione *Contro Timarco*). La sola eccezione è costituita da Aristarco di Samotraccia, il più celebre commentatore dei poemi omerici, considerato il principe dei filologi, che sostiene che Omero non intendeva affatto suggerire un amore omoerotico tra i due, e che tutti gli accenni in proposito sono interpolazioni.

Vediamo però direttamente cosa dice Omero: *“Nel chiuso fondo della tenda ei pure/ ritirossi il Pelide, ed al suo fianco/ lesbia fanciulla di Forbante figlia/ si corcò la gentil Diomedea./ Dormì Patròclo in altra parte, e a lato/ Ifi gli giacque, un'elegante schiava/ che il Pelide donògli il dì che l'alta/ Sciro egli prese d'Enieo cittade.(Iliade, IX, 662-669)*

Ora, se i due erano amanti, il loro era un rapporto quanto meno complesso. A meno di interpretarlo invece come una manifestazione, magari esasperata, di quella amicizia virile, fondata su presupposti completamente contrari a quelli greci del “ruolo”, che a molti, e alle donne soprattutto, è sempre risultata un po' indigesta. Eva Cantarella sostiene che le scene dello strazio di Achille parlano chiaro<sup>46</sup>. A me danno l'idea di una manifestazione incontrollata di dolore abbastanza in linea con i comportamenti dell'epoca. E comunque resta il fatto che il poeta non ne parla esplicitamente: segno che all'epoca sua l'omofilia non era affatto accettata socialmente.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Eva Cantarella – Secondo natura – Feltrinelli?

<sup>47</sup> Quello dell'amicizia virile è un discorso che va avanti dalla notte dei tempi, e ricorre in tutte le epiche e le epoche. Lo troviamo un po' dovunque, dall'*Iliade* alla saga di Gilgamesh e all'*Eneide*, viene ripreso nel medioevo da Chrétien de Troyes e poi dall'Ariosto nel *Furioso* e lo ripropongono in tempi moderni Shakespeare, Dumas, Mark Twain, fino a Conan Doyle, a Tolkien e a Kerouac. Ha caratterizzato tutta la nostra storia culturale, e probabilmente anche quella naturale, evolutiva. Per molti versi è il prodotto di una società patriarcale, ha a che fare con modelli sociali che hanno discriminato il genere femminile, ecc. Tutto quel che si vuole. Ma non mi sembra possibile ricondurlo sempre o a uno stratagemma di esclusione sociale e politica o a una pulsione ormonale. Le cose, per come le vedo io, sono almeno in origine molto più semplici. Le “società degli uomini” sono state e sono presenti in qualsiasi cultura, in ogni parte del globo, perché la condizione naturale dispone i maschi a investire più nei rapporti esterni che sul nucleo familiare, quale esso sia. Non c'è nulla di ambiguo o scandaloso, non è un indice di superiorità e nemmeno di superficialità o debolezza, è una sacrosanta differenza comportamentale che ha una

## 2.6 *Da angeli a demoni. La cacciata*

La *damnatio* del genere femminile ha dunque origine dalla trasformazione economica e si concretizza nell'esclusione sociale e politica. La demonizzazione attuata sulle scene rientra un processo di svilimento "antropologico" del tutto simile a quello avviato nei confronti dei "barbari", che parte dal mito e arriva poi a compimento nella discussione filosofica e scientifica. Già Esiodo afferma che "*Zeus che tuona nelle nuvole, per la grande disgrazia degli uomini mortali ha creato le donne*". Ne *Le opere e i giorni* racconta il mito di Pandora, la creatura voluta da Zeus per vendicarsi delle astuzie di Prometeo e bilanciare il potere della cultura regalato da quest'ultimo agli uomini attraverso il fuoco e la tecnica. Pandora è un altro regalo inviato agli uomini, questa volta direttamente dall'Olimpo: ma è un dono avvelenato, creato col concorso di tutte le divinità perché risulti mortalmente affascinante. Ha la bellezza di una dea, ma il suo aspetto è ingannevole, le sue parole sono menzognere, la natura è quella di una cagna, il temperamento quello di un ladro. Impersona in qualche modo il lato animale del genere umano, la sua bestialità.

È da chiedersi allora come si concili una considerazione tanto negativa con le svariate figure femminili che circolano nell'Olimpo, tra l'altro nel ruolo di protagoniste. Si è già visto che in primo luogo garantiscono una certa continuità con il passato. Come Atena, come Afrodite, anche le loro colleghe sono in genere la riproposta di antiche divinità tutelari. Non sarebbe possibile, e neppure utile, liquidarle, in quanto titolari di culti profondamente radicati. È conveniente, piuttosto, spogliarle dell'identità femminile, letteralmente "neutralizzandole"<sup>48</sup>. Non è un caso che tanto Atena quanto Artemide (ma anche Estia) siano venerate come vergini, appaiano quasi completamente asessuate e comunque immuni dal desiderio erotico. La distanza che le separa dalle loro omologhe mortali non è solo "quantitativa": sembrano proprio non appartenere ad un genere che

---

radice biologica: che poi questa differenza sia stata enfatizzata ed esasperata fino a condurre al conflitto tra i generi, è un altro discorso.

<sup>48</sup> Ad ogni buon conto nel consesso olimpico, che vede inizialmente una situazione paritaria delle presenze maschili e femminili (sei e sei), col tempo e con il declassamento di Estia, che viene sostituita da Dioniso, saranno le divinità maschili ad avere la maggioranza.

di quel desiderio è ritenuto addirittura schiavo, incapace di controllarlo. Non rappresentano quindi un modello alternativo e contrapposto alla divinità maschile: al più ne impersonano la polarità “passiva” (secondo l’uso che del termine fa Aristotele), coesistente con quella “attiva” incarnata dai maschi.<sup>49</sup>

In questo modo, anziché costituire una sorta di risarcimento morale, anche la loro presenza diventa un confetto al veleno. Le modalità stesse della loro nascita accentuano la distanza di cui parlavo sopra: né Atena, né Afrodite né Demetra sono frutto di un ventre femminile, umano o divino che sia. La prima esce addirittura già armata di tutto punto dalla testa di Giove. Per contro, il loro comportamento ricalca alla perfezione tutti gli stereotipi del femminile. Sono invariabilmente associate all’intrigo e alla falsità, alla crudeltà e alla vendetta: sono sempre rappresentate come supplici, ingannatrici, pronte a tutto per la loro progenie. Tutto in loro sembra rimandare, per l’origine più remota, alla Notte, l’altra figlia dell’Abisso, piuttosto che alla Terra creatrice: quasi esistessero due linee di discendenza delle divinità, e per traslato anche dei generi umani.<sup>50</sup>

Ma ci sono altri aspetti a marcare la differenza delle divinità femminili. Quando si tratta di figure intermedie, prossime alla sfera del divino senza possederne tutte le prerogative, quelle che per la parte maschile sono rappresentate da semidei come Eracle o i Dioscuri, ma anche dagli eroi, le troviamo in genere raggruppate in immagini collettive, quasi a negarne l’individualità (le Erinni e le Arpie, le Gorgoni e le Muse, le Nereidi e le Grazie, ecc...). È una rappresentazione compatibile con l’idea della nascita per partenogenesi, ma soprattutto col fatto che, al contrario degli eroi divinizzati, venerati sempre come fondatori del nuovo, queste figure ancor più delle sorelle maggiori appaiono come evidenti sopravvivenze del culto precedente. Lo suggerisce anche il fatto che, sempre al contrario dei primi, instancabili viaggiatori senza fissa dimora, esse sono di norma radicate ad un territorio specifico, o a qualche suo particolare aspetto.

Forse il miglior compendio della rappresentazione in negativo si tro-

---

<sup>49</sup> Secondo Crisippo: “*Gli stoici affermano che c’è un solo dio e una sola e stessa potenza che, a seconda della funzione, riceve presso gli uomini dei nomi diversi*”

<sup>50</sup> E infatti, la prole della notte annovera soprattutto figure femminili: le Esperidi, le Moire, le Keres, oltre ad Apate, Eris, Némesis, ecc...

va nella figura di Era, regina degli dei, sorella e sposa di Zeus. Il nome stesso sembra non potersi ascrivere ad alcuna lingua indoeuropea, e denuncia una derivazione arcaica, così come la sua ambigua condizione incestuosa. Il personaggio poi è decisamente insopportabile, affetto da una gelosia vendicativa che si esprime in una incredibile crudeltà. Odia il genere umano, a partire dal suo eroe più insigne, Ercole, ma non fa distinzioni di sesso: anzi, si accanisce in particolare contro quello femminile. È lei a volere la rovina di Troia, anche al costo di decretare quella delle città che le erano devote, Argo o Micene, e questo in odio alla nuora Afrodite: è ancora lei a incaricare i Titani di fare a pezzi Dioniso: non a caso tra i suoi figli ci sono Ares, dio della guerra, il prediletto, e secondo Omero anche Eris, dea della discordia (che Esiodo fa invece discendere direttamente dalla Notte) . Ma è anche contraddittoria: in una variante del mito partorisce Prometeo (non con Zeus, e questo spiegherebbe l'antipatia che quest'ultimo gli riserva), che dell'umanità sarà il redentore (o la rovina - secondo Esiodo - e in questo caso non ci sarebbe alcuna contraddizione). In altre concepisce figli per partenogenesi, per vendicarsi dei tradimenti di Zeus ma soprattutto perché non somiglino a lui: e gliene incoglie male, perché Efesto vien fuori talmente orribile che lei stessa lo ripudia.

Nell'insieme, tenendo conto del fatto che Era dovrebbe presiedere al matrimonio e alla serenità coniugale, l'impressione che si ricava dal racconto omerico è quella di una figura dalla quale occorre guardarsi, tutt'altro che benevola e incline alla razionalità e all'equilibrio. La sintesi perfetta dell'immagine femminile che si va definendo. E che una volta definita comincia ad essere oscurata, come si constata già nell'Odissea e poi, palesemente, nella tragedia.

È evidente quanto la continua interferenza delle divinità femminili sulle azioni umane sia sempre motivata in negativo, dettata da rancori e gelosie (oltre all'odio implacabile di Era, si pensi a quel che combinano sia Atena che Afrodite in entrambe le vicende omeriche). Non stupisce il malcelato sollievo col quale la tragedia classica racconta la progressiva sottrazione degli uomini ai loro intrighi. Immagino come gli spettatori ringraziassero il cielo per l'esclusione delle loro donne dal potere. Si spiegano così sia Aristofane che Euripide, e il perché tutto sommato rinfocolino quella paura del barbaro e della donna che in Eschilo e in Sofocle sembrava vinta, e in Erodoto era sublimata nell'aneddotica. Aiace e

Clitennestra abitavano un altro tempo, ma Lisistrata e Fedra e Cleone abitano la città.

Nel IV secolo il racconto mitologico e la rappresentazione drammatica sono avvalorati, come per i barbari, dalla spiegazione “scientifica”: non senza ambiguità e apparenti contraddizioni. Il caso più eclatante è quello di Platone, che appunto tiene ancora un piede nel mito e poggia l’altro sulla scienza, creando l’impressione di viaggiare controcorrente.

Platone è stato letto addirittura come un antesignano della parità tra i sessi. In effetti, quando tratteggia per bocca di Socrate i caratteri della sua Repubblica ideale, si spinge sino a sostenere che non ci sono attività, ivi comprese quelle amministrative, di governo, che siano di per sé precluse alle donne: e lo fa partendo da una considerazione molto terra terra. *“Pensiamo che le femmine dei cani da guardia debbano sorvegliare anch’esse ciò che sorvegliano i maschi, cacciare assieme a loro e fare tutto il resto in comune, oppure che esse debbano solamente custodire la casa, perché a causa del parto e dell’allevamento dei cuccioli non possono fare altro, mentre quelli faticano e hanno la cura completa del gregge?”* chiede Socrate. E dal momento che nessuno dei suoi interlocutori naturalmente lo pensa, conclude: *“Pertanto, caro amico, nel governo della città non c’è alcuna occupazione propria della donna in quanto donna, né dell’uomo in quanto uomo, ma le inclinazioni sono ugualmente ripartite in entrambi, e per sua natura la donna partecipa di tutte le attività, così come l’uomo, pur essendo più debole dell’uomo in ognuna di esse.”* Ora, con ogni probabilità questo era davvero ciò che Socrate insegnava. Lo testimonierebbero i ricordi di altri suoi discepoli, da Senofonte a Eschine, che raccontano anche dell’ammirazione intellettuale del maestro per Aspasia, la compagna di Pericle.<sup>51</sup>

Platone non può quindi mettergli in bocca cose diverse. Anche di fronte all’evidenza delle differenze tra i membri del genere umano si chiede se queste sono poi così rilevanti da determinare una radicale distinzione di funzioni e attività. E si risponde alla maniera socratica, ponendosi un’altra domanda: perché tutto dipende appunto da cosa inten-

---

<sup>51</sup> “A chi gli chiedeva: ‘Se uno ha una buona moglie, è lui che l’ha resa tale?’ rispondeva: ‘Chiedilo ad Aspasia, che ne sa molto più di me.’ (Senofonte, *Economico III*)

diamo per “diverso” quando ragioniamo in termini di natura. Se si usa il concetto di "differenza naturale" solo in connessione all'attitudine a svolgere determinate funzioni, come lui ritiene giusto, questa differenza non esiste: le attitudini naturali sono distribuite in egual modo nei due sessi, e natura vuole che tutte le occupazioni siano accessibili alla donna e tutte all'uomo. Naturalmente, come per gli uomini ci sono quelli più portati ad una attività o ad un'altra, lo stesso varrà per le donne.

Questa affermazione è però smentita subito dopo: "*C'è qualche campo dell'attività umana in cui il genere maschile non superi sotto tutti questi punti di vista quello femminile?*" Assolutamente no, a meno di prendere in considerazione le attività specifiche femminili, alle quali viene però unanimemente riconosciuto un valore secondario. Insomma, per farla breve, uomo e donna sono naturalmente uguali, ma altrettanto naturalmente, anche nel caso di un uomo e di una donna egualmente portati per una qualsiasi attività, l'uomo sarà superiore. Col che, il pensiero originale di Socrate è servito.

Perché alla fine, poi, il punto è questo. La differenza comunque c'è, sia pure di tipo quantitativo. Ma anche la quantità, come insegna Hegel, oltre un certo livello diventa qualità. E allora una donna è “naturalmente” meno forte e meno intelligente di un uomo perché è una sorta di uomo imperfetto. Anzi, un po' di meno: è un uomo sbagliato. Per cui, procedendo in questa direzione, nel finale del *Timeo* al povero Socrate viene fatto dire: "*Tutti quelli che sono nati uomini, ma sono stati vili e hanno trascorso la loro vita nell'ingiustizia, secondo una ragione verosimile si mutarono in donne quando nacquero per la seconda volta.*" E dal momento che "*solo gli uomini sono esseri umani completi e possono sperare per compimento ultimo; il meglio che una donna può sperare è di diventare un uomo*" (*Timeo* 90e).

Platone, al solito, procede per metafore e immagini: ma questa mi sembra senz'altro significativa. Soprattutto poi se accostata ad altre, che nello stesso *Timeo* fanno risalire la differenza sessuale della donna all'incorporazione di un animale vivo, l'utero, bramoso di congiungimento e procreazione; o al fatto che nelle *Leggi* si prescrive che le donne più belle siano messe a disposizione, finché dura la guerra, degli eroi che vi si distinguono per valore. Senza contare poi ciò che abbiamo già senti-

to dire da Platone rispetto alla superiorità del rapporto tra uomini.

La consacrazione scientifica dell'inferiorità della donna arriva però da Aristotele, che parte proprio dall'annoso problema del suo ruolo nella riproduzione. Si è visto come la scoperta della funzione maschile abbia influito sulle trasformazioni sociali e religiose, e come Eschilo ne faccia un uso giurisprudenziale. Non potendosi però negare l'evidenza di una partecipazione femminile al fenomeno, la soluzione è quella di attribuirle il ruolo più marginale possibile: che è ciò che fanno in pratica tutti i filosofi-scienziati del V e del IV secolo, da Parmenide e da Ippocrate fino ad Epicuro.<sup>52</sup> Aristotele pronuncia la parola definitiva riportando il tutto all'interno della sua concezione di potenza e di atto. Anche per lui la differenza tra uomo e donna è di carattere quantitativo, la stessa che può si osservare in tutto il mondo biologico. Nel regno animale i maschi sono più grandi, più forti e agili. *"La femmina è meno muscolosa, ha le articolazioni meno pronunciate... ha pelo più sottile negli animali che hanno pelo ...la carne più debole, le ginocchia più vicine e le gambe più sottili. I loro piedi sono più minuti... la voce più debole ed acuta.. L'uomo ha il cervello più grande ... ed anche il maggior numero di suture craniche"*. (*Storia degli animali* 638; *Parti degli animali* 653). È tutta una questione di energia, ovvero di calore. Causa prima ed efficiente della vita è il "calore vitale", frutto del fuoco della passione (quindi sia il piacere dell'uomo che quello della donna sono essenziali per la procreazione). Ora, da una sufficiente quantità di calore vitale immessa nell'atto si sviluppa la mascolinità, mentre la femminilità origina dalla sua insufficienza. Il risultato è che *"Le femmine sono per natura più deboli e più fredde e si deve considerare la natura femminile come un'innata menomazione"*. La donna è anche assimilata al bambino, uomo difettoso perché non ancora cresciuto: ma nel suo caso si tratta di un uomo difettoso perché incapace

---

<sup>52</sup> Va ricordato che la donna era ritenuta dipendere dalla parte sinistra del corpo, in una concezione che considerava la parte destra maschile perché più legata al pensiero logico e razionale e ad aspetti della personalità come l'autorità e l'aggressività. La parte sinistra veniva invece correlata agli aspetti femminili della personalità, come la ricettività, l'emotività. *"Mentre la destra giunge a semantizzare il sacro rispetto dell'ordinamento, la regolarità, ciò che accade naturalmente, alla sinistra rimane di rappresentare l'incantesimo, l'eccezionalità, ciò che accade forzando, sorprendendo, provocando o anche momentaneamente sovvertendo il normale corso delle cose"*. (Stefano Sissa - *La "destra" come categoria antropologico-culturale.*)

di crescere. *“Vi è rassomiglianza anche di forma tra un bambino ed una donna, e la donna è come un uomo sterile.”* E comunque, l'unico principio attivo nel processo della riproduzione (*archè ghenèseos*) è il seme maschile, perché *“Il maschio è portatore del principio del mutamento e della generazione, la femmina di quello della materia”*. (*Generazione degli Animali* 738.): e nel pensiero aristotelico la forma è ciò che determina e organizza la materia.

Con queste premesse, quando passa poi a parlare del rapporto tra uomo e donna Aristotele lo definisce una relazione tra liberi ed uguali: ma solo su un piano prettamente teorico, perché dal momento che la donna, per la sua intrinseca debolezza, manca di autorità, è giusto che sia l'uomo a comandare. Anche per il bene di lei. *“Gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata - ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo.”* La differenza rispetto a Platone è che quel “per natura” torna praticamente ad ogni paragrafo, a giustificare una condizione esistente, e non a vagheggiarne una ideale. Insomma, per Aristotele non si tratta di costruire uno stato, ma di mettere ordine in quello esistente: e quale sia il posto della donna in quello esistente lo ha già a suo tempo chiarito Esiodo: *“Casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara, perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo”*. È con il bue e con lo schiavo. Non diversamente che tra i barbari, ai quali però Aristotele rinfaccia: *“tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno, e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo”* (*Politica*, I, 2).

## 2.6 *Le donne fuori scena. La ribellione*

È difficile credere che il genere femminile abbia subito questo progressivo declassamento senza opporre resistenza. Ne sappiamo poco o nulla perché sin dall'inizio la storia è stata raccontata solo dai vincitori, i quali hanno capito che il modo migliore per sbarazzarsi delle spoglie di un nemico è seppellirle sotto il silenzio. E tuttavia l'eco di ribellioni femminili ci arriva, sia pure distorta dalla rappresentazione in negativo che ne è sempre stata data: ad esempio attraverso il mito delle Amazzoni, o nella rievocazione dei riti orgiastici attribuiti alle seguaci di Bacco; o ancora, nella vicenda delle donne di Lemno. Nei primi due casi la negatività è rappresentata innanzitutto dal palese rifiuto della passività sessuale, quindi della riduzione a strumento di piacere o di riproduzione: rifiuto che si traduce simbolicamente nell'automutilazione del seno per le donne guerriere e in una aggressività omicida e indiscriminata nei confronti dei maschi per le baccanti invase. Nel terzo lo sterminio degli uomini è più banalmente provocato dalla preferenza di questi ultimi per le schiave tracie.

Ma c'è anche altro. Nel racconto di Erodoto le Amazzoni sono sconfitte dai Greci al Termodonte, e vengono caricate a forza da questi ultimi sulle loro navi. Durante la navigazione si ribellano e fanno strage dei carcerieri, ma rimangono poi in balia delle onde, non essendo in grado di governare le imbarcazioni, e sono sbattute sulle coste della Scizia.<sup>53</sup> Lì dapprima rubano cavalli e si danno alle razzie, poi trovano un accordo con i giovani Sciti per dare vita ad un nuovo popolo (i Sauromati),<sup>54</sup> del quale lo storico descrive nei minuti particolari i costumi. È evidente l'intento di Erodoto di dare il proprio contributo alla spiegazione di un mito e delle origini di un popolo singolare: ma altrettanto evidente è la

---

<sup>53</sup> È l'area che va dalle pianure a nord del mar Nero, la cosiddetta steppa del Ponto, fino al Caspio e ai contrafforti del Caucaso superiore (in pratica, dall'Ucraina al Kazakistan, alla Georgia e all'Azerbaigian). Il Termodonte è invece un fiume che sfocia sulla coste meridionali del Mar Nero.

<sup>54</sup> Secondo Strabone (*Geografia* XI.5.4-5), i due popoli rimangono invece separati, e si incontrano una volta l'anno in una occasione rituale, per un periodo determinato, per consentire alle Amazzoni di generare dei figli. Di questi, i maschi vengono rimandati indietro e adottati dagli Sciti, le femmine rimangono con le madri. Anche Plutarco avvalorava questa versione decisamente più favolosa

volontà di mettere a confronto due culture, quella continentale, dei popoli delle pianure dediti alla caccia e all'allevamento, e quella marinara, di un popolo di navigatori e commercianti.<sup>55</sup> Le Amazzoni e gli Sciti non sono "costruttori di navi" come Odisseo, ma allevatori e cacciatori, come Aiace (che pure era un isolano). Quindi si prestano perfettamente a esemplificare un livello inferiore, più arcaico, della cultura. A quel livello l'elemento femminile e quello barbaro appaiono particolarmente contigui: gli uni e le altre combattono a cavallo e prediligono l'arco (arma considerata vile, perché colpisce di lontano), oltre a non avere alcuna organizzazione cittadina, quindi nessuna dote "politica".

Le Amazzoni hanno un ruolo anche nei miti di Ercole e di Teseo. In entrambi escono sconfitte, ma creano grossi problemi. Soprattutto a Teseo (guarda caso, il mitico fondatore della *pòlis* per antonomasia), che dopo essersi recato nelle loro terre spinto dalla curiosità, ed essere stato ben accolto, le ripaga invaghendosi della regina Antiope e trascinandola di forza ad Atene. Le Amazzoni attaccano allora la città e tentano di conquistare l'Acropoli, ma dopo uno scontro violentissimo sono costrette a fuggire. Nella memoria mitologica dei Greci è dunque depositato il ricordo, o ha preso corpo il timore, di un attacco portato alla nascente entità politica: attacco proveniente da una popolazione orientale, barbara, a suo modo mostruosa, che si inverte e si ripete quando Atene viene assediata senza successo dai Persiani di Serse. È un timore che permane sempre tanto attuale da essere riprodotto sullo scudo della grande statua di Atena, quella scolpita da Fidia e collocata nel Partenone. A monito perenne.

Nel mito delle Amazzoni, come già in quello di Medea, si fondono tutte le paure e le intolleranze che i greci maturano a partire dall'VIII secolo: muovendosi verso il mar Nero incontrano i popoli nomadi, che di lì in poi identificheranno col "diverso", con il barbaro parlante una lingua

---

<sup>55</sup> "Le donne dei Sauromati ... cavalcando vanno a caccia con gli uomini e senza di loro, vanno in guerra e portano lo stesso equipaggiamento dei maschi ... Nessuna fanciulla si sposa prima di aver ucciso un nemico in battaglia. Alcune di loro muoiono addirittura vecchie prima di sposarsi, non avendo potuto adempiere a quella legge." (Storie, IV, 116 s) Erodoto dà ad intendere in più di una occasione di aver visitato di persona le terre degli Sciti, e di parlare di cose che ha visto con i suoi occhi.

incomprensibile e non dotato di un sistema di scrittura (degli Sciti in effetti non abbiamo alcuna testimonianza scritta). A differenza delle popolazioni con le quali si confrontano sulle sponde orientali dell'Egeo, o sulle coste africane, questi non sembrano depositari o eredi di alcuna antica cultura. In compenso presentano molti tratti del mondo arcaico dal quale i Greci stanno uscendo e del quale si vogliono liberare, e tra questi c'è anche una sorta di indifferenziazione di genere, con donne che vestono come gli uomini (ad esempio, indossano i caratteristici pantaloni funzionali ad una vita trascorsa a cavallo) e combattono al loro fianco.

I caratteri tipici della barbarie, e quindi della pericolosità, e di conseguenza della necessità della esclusione, nelle Amazzoni ci sono tutti: donne che abitano contrade selvagge, che combattono come gli uomini, che non conoscono o rifiutano i segni della civilizzazione, la cottura del cibo e la tessitura, e infatti consumano carne cruda e vestono in maniera primitiva. Ma manca, o risulta secondario nell'economia dell'immagine, quello più ambiguo, la sfrenatezza sessuale, che è invece caratteristica di un altro potenziale nemico, più pericoloso ed inquietante ancora, perché interno: le Baccanti, o Menadi.

Il mito delle Amazzoni si interseca con quello delle Menadi là dove si parla di un esercito femminile che accompagna Dioniso in India e del fatto che le donne si coprono con pelli di animali. Il culto di Dioniso, figlio di Semele e divinità piuttosto marginale nel nuovo ordine olimpico, è evidentemente una sopravvivenza della religione tellurica precedente, adattata alla nuova situazione: quasi una valvola di sfogo per qualcosa che se costretto alla totale clandestinità rischia di diventare esplosivo: ovvero, per incanalare la rabbia e il risentimento femminile. Ma è una sopravvivenza difficile da tenere sotto controllo: e infatti il mito e le tragedie che fanno ad esso riferimento parlano di gruppi di donne che fuggono verso l'interno, nelle zone montuose, sottraendosi alla soggezione e alla segregazione cui sono costrette nella *pòlis*, per praticare il culto del dio nella foresta, liberando le loro pulsioni sessuali più violente, danzando e abbandonandosi a riti orgiastici, che comprendono il cibarsi di carne cruda e, all'occasione, il fare a brandelli qualche animale o qualche maschio sfortunato.

Le vicende e i rituali descritti nella più celebre delle rievocazioni di questo culto, la tragedia euripidea *Le Baccanti* (del 406)<sup>56</sup>, non sono frutto di pura invenzione: si rifanno a usanze che nel V secolo erano probabilmente ancora diffuse in alcune aree della Grecia. Non a caso Euripide compone la sua ultima opera dopo essersi trasferito in una zona dell'interno, la Macedonia, decisamente in ritardo rispetto alle culture costiere nel passaggio al nuovo ordine sociale e religioso: e la Beozia, nella quale ambienta la vicenda, era considerata all'epoca la più arretrata delle regioni della Grecia peninsulare, perché rimaneva in essa dominante l'economia rurale, e di conseguenza una cultura arcaica. È probabile che qualche riferimento storico la rivolta e la fuga sui monti delle donne di Tebe lo abbiano e che lì (ma non solo) sopravvivessero effettivamente le forme originarie del culto di Dioniso. Di questo culto ad Atene si aveva solo l'eco, o la memoria, ma era sufficiente per indurre nei maschi una comprensibile inquietudine.

Ne *Le Baccanti* Dioniso è presentato come un dio vendicatore, spietato e irrazionale, assimilabile alle Erinni di Eschilo, e le sue adepte, o comunque le donne invase dal suo spirito, sono violente e folli. Ma il loro comportamento è in realtà ambiguo: diventa più misurato e tranquillo proprio durante i riti di adorazione del dio (in particolare nei canti del coro: “*Alla bocca sfrenata, alla protervia/ folle, sventura è termine./Ma dell'accorto senno e del pio vivere/ tranquillo il corso volgesi/ senza tempesta*” recita la corifea che rappresenta la ragionevolezza, il culto “addomesticato”. E soprattutto: “*gli Urànidi,/ se pur lungi dimora hanno, nell'ètere,/ veggon l'opre degli uomini.*” Quasi a significare che la follia è di chi non accetta la ritualizzazione del culto, la sua “normalizzazione” nell'ambito del nuovo ordine. Ma anche qui si coglie nell'atteggiamento del poeta la stessa ambiguità già presente nella *Medea*: quasi una sotterranea simpatia, o comprensione, per il messaggio di rivolta. Viene ribadita infatti, proprio per voce delle baccanti, la distinzione tra la *sophía*, ovvero la sapienza intesa come capacità di discernere cosa sia davvero importante, e di conseguenza quale sia il miglior modo di vivere, e il *sophòn*, che è invece il sapere che oggi chiameremmo puramente erudito,

---

<sup>56</sup> È l'ultima tragedia scritta da Euripide. Con essa l'autore vinse le Grandi Dionisie del 406, ma non poté gioirne perché all'atto della messa in scena era già morto.

fine a se stesso, la conoscenza di nozioni e dei fatti. *“Savio non è chi troppo è savio, e l'occhio/ oltre agli umani limiti volge. Breve è la vita./ Or chi, seguendo l'ardue cose, vorrà le facili/ non sopportare? Offeso, a quanto sembrami,/ chi così opra, ha il cèrebro/ dalla follia, né bene si consiglia.”*. Che significa, in fondo: signori, forse stiamo tirando un po' troppo la corda, e la ricerca del senso del tutto ci sta facendo perdere il gusto per la vita.

Il tema della distanza tra la cultura popolare e la classe intellettuale emerge anche nella figura dell'indovino Tiresia *“Quando un uomo che sa trova al suo dire/ bell'argomento, il bel parlare è facile./Tu lingua hai pronta, come senno avessi;/ ma nessuna saggezza è nei tuoi detti”* dice al re Penteo, praticamente dandogli del sofista. *“Ché due cose, o giovane,/hanno pregio supremo fra i mortali:/la dea Demètra, ch'è la terra, e chiamala/con qual nome tu voglia.”* L'altra è naturalmente Bacco. *“Non illuderti ch'essere sovrano/ per i mortali sia vera potenza;/né reputarti, sol perché lo credi,/ saggio, quando non saggia è la tua mente... Ché folle sei d'una follia maligna;/ né filtro a te saprebbe dar sollievo”*. Insomma, tutto sembra rimandare a un ripensamento sulla razionalità calcolante, spregiatrice della tradizione, che caratterizza il nuovo ordine terreno. Ma c'è ancora un altro personaggio, Agave, madre di Penteo (e zia di Dioniso), che sposta ulteriormente avanti il discorso: perché come baccante contesta il potere regale del figlio che vuole impedire il culto, e poi, come madre che è stata indotta dall'invasamento divino a uccidere quest'ultimo, contesta alla fine il potere del Dio stesso, e si allontana verso luoghi dove del culto di Dioniso non si senta più nemmeno parlare.

Una cosa balza agli occhi: i protagonisti attivi della tragedia sono tutti anziani, ultimi depositari della memoria della tradizione e di un ordine e di una saggezza non utilitaristici. Oltre a Tiresia e ad Agave c'è anche il precedente re, Cadmo, che tuttavia personifica già la transizione verso il nuovo, in quanto aderisce al culto solo per convenienza, per motivi potremmo dire auto-promozionali, ma intimamente si vergogna del travestimento da baccante, di *“danzare col capo coperto d'edera”*.

Le sopravvivenze del mito dionisiaco rimettono dunque in discussione quello che l'*Oresteia* sembrava avere definitivamente sancito. Di mezzo c'è la crisi dell'assetto “razionale” che Atena e Apollo ses-

sant'anni prima avevano fatto trionfare, ci sono Pericle e i demagoghi, c'è la guerra del Peloponneso. Il disordine arcaico non appare ai protagonisti, che in qualche misura ancora l'hanno vissuto, più cruento del presunto ordine che lo ha sostituito: per molte categorie risulta anzi meno oppressivo. Euripide fa quindi uscire allo scoperto nei boschi della Beozia gli umori più sotterranei, quelli che non possono manifestarsi nell'agorà, perché l'agorà è, o dovrebbe essere, per sua stessa natura statutaria, il luogo di espressione di una socialità "apollinea". Il poeta non crede che il modello arcaico possa rappresentare un'alternativa seria (Agave lo dimostra), ma lo usa per far esplodere le contraddizioni di quello "olimpico".

Pochi anni ancora, e il suo pessimismo sarà confermato dalla condanna di Socrate. La figura di Socrate è emblematica del dilemma di fronte al quale la cultura occidentale si trova sin dal momento del suo nascere. Il modello di pensiero di Socrate è razionalistico, ne ha tutte le procedure e le movenze, ma incarna un atteggiamento, una capacità autocritica, che dovrebbe garantire contro il razionalismo "dottrinario", in sostanza contro quella riduzione della razionalità a calcolo che ha fatto rientrare dalla finestra, sotto false spoglie, il Fato cacciato dalla porta all'epoca di Odisseo e di Aiace. Lo dimostra il fatto che persino Platone, che ne fa il proprio portavoce più di quanto non sia lui stesso portavoce del maestro, sembra spesso in difficoltà a conciliare quanto effettivamente Socrate ha detto con quello che lui ne ha tratto, e che vorrebbe fargli dire. Socrate introduce comunque una terza categoria di esclusi, quella degli eretici, dei non conformisti, che non sono tenuti fuori in partenza come i barbari, o spinti in basso come le donne, ma sono figli naturali del nuovo sistema, lo alimentano costringendolo ad aggiustamenti continui e ne vengono periodicamente sfrattati. Il suo è in fondo il primo grande processo interno al modello della razionalità (quello di Oreste vedeva ancora contrapposti due mondi temporalmente diversi). Ma Socrate è anche il primo a subire quello che oggi si definirebbe un processo mediatico: e questo ha luogo non nell'agorà, ma nel teatro, e gli atti sono riportati nelle opere di Aristofane.

Aristofane è molto più giovane di Euripide, ma per un certo periodo le loro attività corrono parallele: tra i due, peraltro, la polemica è violentissima. È abbastanza più giovane da non aver conosciuto l'età aurea della polis: cosicché, invece di rimpiangerla, sia pure criticamente, come Euripide, la idealizza. È invece un contemporaneo di Temistocle, e si sente.

In Aristofane si intrecciano le due trame che abbiamo sin qui sviluppate specularmente: la definizione della barbarie e il ruolo delle donne. Con molte novità nella sceneggiatura. In una delle sue prime commedie, *I Cavalieri*, rappresentata nel 424, bersaglio della satira sono i nuovi barbari, quelli endogeni creati dalla deriva populistica e demagogica della democrazia, che si cibano come avvoltoi dei resti della polis e mirano solo al proprio interesse. Il popolo ateniese, raffigurato come un vecchio rincitrullito, è ormai schiavo dei Demagoghi, profittatori ignoranti e ipocriti che comprano i voti delle classi inferiori con l'adulazione e le elargizioni a carico dello stato. La situazione è arrivata a un punto tale che per liberarsi del farabutto di turno, nel quale è perfettamente riconoscibile Cleone, il coro dei Cavalieri (che sulla scena rappresenta il nerbo dell'esercito ateniese, unica istituzione cui sia riconosciuta un po' di dignità) deve contrapporgli un avversario ancora più volgare e corrotto. Tutto si risolve alla fine con un improbabile soprassalto di dignità del popolo e con l'ancor più inverosimile conversione del nuovo demagogo ai vecchi principi della *politiké*: ma è evidente che Aristofane, così come Platone, come Aristotele, come Tucidide e come i suoi colleghi tragediografi, non ripone alcuna speranza nel futuro. Chiede infatti un ritorno al passato (quello peraltro che non ha conosciuto), ai principi originari della democrazia e ai valori etici sui quali essa avrebbe dovuto fondarsi. E torna sulle stesse denunce e sulle stesse richieste nelle opere degli anni immediatamente successivi, prima tra tutte *Le nuvole*.

Ne *Le nuvole* il bersaglio è proprio Socrate. Dopo aver rappresentato la degenerazione politica Aristofane va a colpire in lui quella filosofica che le sta alle spalle. L'uso distorto delle istituzioni ha un suo corrispettivo in quello della parola, proprio quella parola che era stata al centro della grande rivoluzione del pensiero dei secoli precedenti. Pur facendosi portavoce dei timori degli ambienti più conservatori della città, che vedono minacciati la religione ufficiale e i valori tradizionali, Aristofane è incredibilmente moderno, o perlomeno attuale, nel denunciare i rischi del rela-

tivismo linguistico. Punta al bersaglio sbagliato, perché accomuna Socrate ai sofisti, ma è comprensibile che all'epoca sua fosse difficile distinguere. E comunque, sotto un altro punto di vista, il suo attacco non è nemmeno sbagliato: in prospettiva l'insegnamento di Socrate è molto più corrosivo di quello dei professionisti della parola, perché insinua nel corpo del pensiero occidentale un tarlo che non sarà mai più tacitato.

Trent'anni dopo, a funerali della potenza ateniese ormai celebrati, e quando le vittime dei suoi strali, da Cleone a Socrate allo stesso Euripide sono fuori circolazione da un pezzo, Aristofane mette in scena le *Ecclesiazuse*, (Le donne in parlamento). Come le altre sue opere che vedono le donne protagoniste, le *Tesmoforiazuse* e la *Lisistrata*, anche questa è stata letta in chiave di profemminismo, a dimostrazione di quanto l'interpretazione sia piuttosto un atto di volontà che di umiltà. Le donne che prendono il potere prefigurano certo qualcosa che nell'Atene di mezzo secolo prima, ai tempi di Antigone, non poteva essere ipotizzato neppure per scherzo: ma proprio il fatto che Aristofane possa farlo dovrebbe farci intendere che non siamo di fronte ad una utopia, fatta magari balenare come ultima spiaggia di fronte allo sfacelo: semplicemente ci dice che quando ormai si è consumata anche l'ultima speranza di un ritorno alla *politeia* e alla democrazia corretta, si può davvero solo parlare di un mondo alla rovescia.

Ai fini della nostra indagine c'è però dell'altro: l'immagine inizialmente positiva data delle donne, che mostrano di possedere senza dubbio più iniziativa degli uomini nell'opporsi alla sciagura di una guerra infinita, viene alla fine ribaltata alla luce dell'estremismo rovinoso che governa le loro scelte. Allo stesso modo in cui in *Lisistrata* usano malignamente il sesso, l'unica arma che hanno a disposizione, ma sono le prime a soffrirne la mancanza, qui abusano in maniera scriteriata di uno strumento per il quale non sono assolutamente attrezzate. Quasi a dire che se per i maschi il problema è nei difetti del percorso, e quindi può essere affrontato cambiando la classe politica, per le femmine si tratta proprio di un difetto d'origine, legato al loro carattere "non misurato", che le spinge naturalmente oltre i confini della ragionevolezza. Agiscono in buona fede, ma producono al postutto gli stessi effetti prodotti dai demagoghi. Anzi, la loro buona fede è doppiamente pericolosa, perché non è nemmeno suscettibile di pentimento. Al netto della simpatia per le sue eroine che con un

po' di sforzo si può leggere in Aristofane, l'accusa è la stessa è che rivolgeva loro Euripide, e che in termini scientifici ribadirà Aristotele.

\*\*\*\*

Come finisce questa storia? In realtà non finisce: semplicemente, si ripete. Il primo atto però si chiude qui. Il sipario cala mentre il coro delle *Ecclesiazuse* intona l'*inno aperitivo*, che tra l'altro contiene la parola più lunga di tutta la lingua greca: si distende per sette versi, senza pause o interpunzioni, a condensare il menù del banchetto finale. Lo trovo significativo: non si è solo una concessione comica agli spettatori o uno scioglilingua che consente ai coreuti un esercizio di bravura. Contiene e riassume sulla scena tutto il non-senso della situazione che quegli stessi spettatori vivono nella realtà. È l'allegro danzare sull'orlo della catastrofe dopo che si sono liberate tutte le forze oscure, compresa quella di una parola privata di senso e usata perversamente: una situazione e una denuncia che vedremo periodicamente riapparire nel corso della nostra storia.

Per un minimo di continuità devo però almeno abbozzare lo scenario col quale si chiude l'epoca classica e dal quale si ripartirà nella prossima tappa.

L'ossessione che i greci nutrono nei confronti della diversità femminile è determinata anche dalla situazione di conflittualità endemica, nella madrepatria e fuori, che caratterizza la seconda metà del V secolo e il primo quarto di quello successivo. I maschi, come lamentano Lisistrata e le sue compagne, sono costantemente impegnati in missioni navali o belliche, oppure a farsi fuori vicendevolmente. L'unica presenza davvero costante nella vita della *pòlis*, per quanto appartata e quasi invisibile, è a questo punto proprio quella femminile. È dunque da credere che il ruolo delle donne, al di là di quanto andava teorizzando Aristotele, sia diventato sempre più cruciale. Del resto, le commedie stesse di Aristofane e il modo in cui le donne vi sono rappresentate lo dimostrano. Nei secoli successivi questo "ammorbidimento" di fatto della loro condizione troverà riscontro anche in timide concessioni formali.

A modificare la situazione provvede la storia stessa, con la conquista macedone prima e la dominazione romana dopo. Paradossalmente, la perdita progressiva dell'egemonia sul mediterraneo orientale e quella definitiva della libertà stessa costringono i cittadini greci ad un atteggiamento pacificato. Anche se in età ellenistica i rapporti con l'oriente si intensificano, e senz'altro diventano più complessi, la contrapposizione sfuma nel segno di una comune soggezione: e questo porta a ridefinire in senso meno restrittivo il concetto di barbarie. Quando poi sopravviene il dominio romano i greci devono confrontarsi con una condizione ribaltata: ora sono loro ad essere condotti schiavi, mentre anche in patria si riduce il peso numerico della schiavitù (non cambia invece malgrado tutto lo status giuridico degli schiavi). Dal canto loro, le donne continuano ad essere escluse, ma da un gioco politico che ormai non è più consentito nemmeno ai loro uomini. La demonizzazione a questo punto non ha più senso: persiste nella cultura spicciola, negli stereotipi della commedia o nelle rivisitazioni antiquarie del mito, ma non dà più luogo a alcun dibattito. Anzi, il crescente successo della filosofia stoica apre ad una sensibilità diversa nei loro confronti degli uni e delle altre, o almeno ad una percezione meno allarmata.

Con l'affermarsi della "globalizzazione" imperiale anche in Grecia le donne sono più libere di partecipare alla vita sociale (seppur meno che a Roma) e ottengono alcuni elementari riconoscimenti giuridici: possono ad esempio essere inserite nell'asse ereditario, comprare e vendere beni mobili e immobili, e soprattutto – almeno in alcuni casi, nelle classi sociali più alte – avere un ruolo nelle scelte matrimoniali. Ciò non toglie che rimangano ufficialmente sottomesse all'autorità maschile. A Roma come ad Atene rimane in vigore ad esempio la legge che accorda al padre il diritto di interrompere il matrimonio della figlia; in Grecia sopravvive anche la sciagurata facoltà concessa al genitore di esporre le figlie femmine, mentre l'analfabetismo femminile persiste come condizione diffusa, frutto di convinzioni radicate. Ma nel mondo romanizzato la donna non è più segregata in apposite zone della casa come lo era in quello greco: i romani considerano anzi onorevole per una donna pranzare con gli uomini

o uscire liberamente nelle strade, cosa che i greci non le avrebbero mai consentito.

La partecipazione sociale non si traduce tuttavia, nemmeno a Roma, in responsabilità civile o in attività politica. Le donne recitano la loro parte sempre dietro le quinte, da Lucrezia a Cornelia, fino a Messalina: se qualcuna riveste un ruolo storico di primo piano, com'è il caso di Cleopatra, lo fa in situazioni a margine, sopravvivenze esse stesse di un modello di potere arcaico: ma mai rappresentano un modello alternativo. Allo stesso modo come la presenza in Grecia di alcune donne di eccezionale cultura, o di poetesse, da Saffo ad Aspasia, non ha impedito alla letteratura greca di essere sempre impregnata di una forte misoginia.

Anche tutte le vicende di ribellione interna (i Gracchi, Spartaco, le lotte della plebe, ecc), rimangono circoscritte al mondo degli uomini. Sono scosse di assestamento di un sistema che mano a mano che arriva ad interessare parti sempre più ampie del mondo deve adattarsi, e comincia comunque a perdere colpi. In alcune di queste ribellioni sono state lette le anticipazioni di idealità e modelli di pensiero futuri (lo si è ripetutamente fatto con la vicenda di Spartaco), ma si tratta di letture forzate: anzi, in genere a provocare i sommovimenti sono piuttosto le resistenze di un ordine antico. A partire già dal II secolo e dalla istituzione delle province il dibattito sull'inclusione assume invece un carattere prettamente politico, in senso amministrativo e utilitaristico, mentre quello "antropologico" è momentaneamente sopito. A riaccenderlo provvederà, come vedremo, l'esplosione del Cristianesimo.

\*\*\*\*

E Aiace, nel frattempo, ce lo siamo perso? Per nulla. Ha continuato a viaggiare con noi e lo abbiamo visto ricomparire sotto le diverse spoglie di Antigone, di Clitennestra, di Medea, delle Amazzoni. In qualche misura sarebbe riconoscibile forse anche sotto quelle di Spartaco. Lo ritroveremo comunque, col suo o con altri nomi, perché continuerà ad accompagnarci anche lungo il resto del cammino .

## *Considerazioni a riporto*

Mi prendo ancora un piccolo spazio. Nel tirare le fila di questo primo atto della vicenda delle esclusioni sorgono spontanee alcune domande: vorrei almeno cominciare a formularle correttamente e anticipare qualche considerazione. Solo a titolo di promemoria. Per una riflessione più approfondita è naturalmente necessario rimandare al bilancio finale.

Le domande riguardano i diversi piani di lettura sui quali ho cercato di sviluppare l'assunto:

a) quello storico. Ho raccontato la trasformazione della immagine dell'eroe, e per estensione dell'uomo in generale, e le sue conseguenze politiche in particolare. Quindi: come nasce la democrazia in Grecia, come ne vengono definite le linee portanti e perché questa definizione produca in automatico delle esclusioni. Oggetto dell'indagine erano in sostanza la nascita della civiltà occidentale e l'affermazione del suo modello culturale. Ma è così scontato che le esclusioni siano un portato specifico del modello culturale occidentale?

b) quello "metastorico". Ho cercato di cogliere analogie nella condizione di subordinate riservata a due categorie umane, i "barbari" e le donne: fino a che punto però le situazioni di queste due categorie sono raffrontabili? Le rispettive esclusioni nascono da motivazioni e da paure diverse?

c) quello politico. Ho constatato che la democrazia greca ha dei limiti, ma ho anche maturato la convinzione che questi limiti non siano poi così peculiari della democrazia greca: che siano anzi comuni ad ogni forma di democrazia. Ora, si tratta di un difetto di base, o le derive nascono da errori nell'applicazione pratica dei principi? E in questo ultimo caso, questi errori sono "connaturati", quindi non evitabili?

d) quello filosofico. A determinare le esclusioni è la razionalità? O meglio: è l'applicazione di uno schema razionale ad una realtà che tanto razionale non è? La razionalità comporta davvero il trionfo di un pensiero unico, che non accetta l'alterità, la differenza? E se sì, esistono alternative a questo pensiero che non siano non campate per aria? O spazi conoscitivi ai quali la razionalità non ha accesso?

Il primo livello si collega e quasi si confonde con l'ultimo. Ero parti-

to chiaramente da un assunto, e in base ad esso ho evidenziato le esclusioni: per correttezza andrebbe però tenuta presente anche l'opzione inversa. Avrei cioè potuto prendere spunto delle inclusioni. Voglio dire che stiamo parlando di una partecipazione politica che coinvolge comunque una quota significativa della popolazione, circa un quarto (mi riferisco sempre alla democrazia ateniese). Ora, proviamo a confrontare questo scenario col resto del mondo all'epoca della *pòlis*, con quelle istituzioni almeno di cui abbiamo testimonianza storica: bene, nella migliore delle ipotesi l'inclusione (intesa come partecipazione alla gestione del potere, ma anche solo come godimento di un certo margine di libertà individuale) riguardava altrove forse un ventesimo della popolazione, in genere molta meno. In Egitto c'erano i faraoni, in Persia i re e in Cina gli imperatori, ma anche presso gli ebrei la monarchia e il potere sacerdotale non lasciavano grossi spazi: e l'uso di rendere schiavi i popoli sconfitti era comune a tutti. Quindi, mentre le esclusioni erano una costante, l'inclusione, sia pure parziale, era un'eccezione ellenica.

E ancora. Ogni popolo, ogni etnia, tende naturalmente a considerarsi l'espressione più alta dell'umano. Lo dicono già i termini usati per auto-definirsi: inuit, arii, ecc. hanno tutti lo stesso significato, indicano "gli uomini" per eccellenza, e implicano che tutti gli altri non siano compiutamente tali. L'etnocentrismo non è una invenzione occidentale.

Ma torniamo alla Grecia: i presupposti dell'ordinamento istituzionale più tipico, quello di Atene (rotazione delle cariche, limiti temporali dei mandati, attribuzione per sorteggio) erano mirati a favorire una consapevolezza e una partecipazione attiva di tutti gli inclusi, e questa consapevolezza era considerata il massimo dei pregi. Chi non partecipava era sprezzantemente tacciato come un *idiotès*, cioè colui che si fa gli affari suoi senza curarsi del bene pubblico. Che poi, all'atto pratico, questa bontà d'intenti potesse essere facilmente manipolata, lo dimostra la storia stessa di Atene. Ma ciò non dipende dalla validità delle istituzioni o dal criterio più o meno "razionalistico" che le ispirava, quanto piuttosto dal fatto che a interpretarne lo spirito erano comunque degli uomini. E il problema quindi si sposta sul terreno scivoloso della "natura umana"

Piuttosto, non è privo di rilievo che almeno in teoria le cose andassero in senso contrario rispetto a quello attuale. È vero che oggi tutti sono chiamati a partecipare, sia pure attraverso un meccanismo rappresentati-

vo: ma si tratta di una partecipazione forzatamente incompetente, stante la vastità e la complessità degli ambiti nei quali la politica interviene: e quindi in realtà solo passiva, e dunque più facilmente manipolabile. Anzi, direi che nella tendenza attuale la partecipazione degli *idiotès* (intesi in questo caso nell'accezione ben più ampia che il termine ha assunto nel tempo), favorita dalla cosiddetta "democrazia del web", si sta rivelando devastante. Chiaramente non è questo il tipo di partecipazione cui si riferisce ad esempio Hannah Arendt in *Vita Activa*, troppo semplicisticamente liquidata come irrealistica e antistorica. La Arendt non ignora affatto che nella *pòlis* greca le donne e gli schiavi e i barbari fossero esclusi: le preme invece mettere in rilievo quanto quel modello partecipativo, in termini strettamente teorici e fatta la tara dei limiti del suo fondamento concreto e della sua applicabilità in situazioni diverse, fornisca delle indicazioni essenziali per immaginare un gioco politico correttamente inteso.

Infine: l'introduzione in Atene di un "reddito di cittadinanza" (sotto forma di *obolo*) è considerata da tutti gli autori dell'epoca uno dei fattori principali della decadenza della democrazia. Ora, è chiaro che questi autori rappresentavano il pensiero dei ceti aristocratici, di coloro che di quel reddito potevano fare a meno e che in quella pratica vedevano un pericolo per il loro potere: ma è altrettanto vero che ovunque, oggi, un qualcosa di simile sia stato adottato, ha prodotto esattamente gli stessi risultati. E anche senza l'introduzione del reddito di cittadinanza, ovunque la partecipazione politica sia stata allargata senza un bilanciamento (vedi il caso dell'India, ma senza andare troppo lontano, quello che si prospetta attraverso la democrazia informatica) le cose sono velocemente degenerare in una guerra tra bande.

Sul piano successivo la domanda riguarda la comparabilità delle due vicende di barbari e donne, o addirittura la loro sovrapposibilità. La seconda ipotesi, naturalmente, non sta in piedi, perché presso le popolazioni barbare il ruolo della donna non era molto più considerato che presso i Greci. È invece vero che storicamente, ogni volta che è scattata una reazione, sono stati riproposti gli stessi stereotipi nei confronti di chi doveva esserne vittima. Con una differenza, però: "barbari" sono stati di volta in volta considerati i diversi per linguaggio, per religione, per grado di civiltà, per colore della pelle, mentre rispetto alle donne la motivazione è ri-

masta sostanzialmente invariata. Si può dire quindi che ci sono caratteri sovrapponibili (la tempistica), ma motivazioni differenti. Diciamo che c'è un tipo di paura più immediata e violenta, e di volta in volta diversa, rispetto al barbaro, più sottile e continua, sempre uguale, rispetto alle donne.

Ai limiti della democrazia greca ho già diffusamente accennato. Direi però che quello più clamoroso è l'utopismo. La *pòlis* viene intesa davvero come un'isola felice, che può essere tale solo perché riesce a sfruttare tutto ciò che sta attorno. In questo senso l'idea non è molto lontana da quella hitleriana di uno stato germanico di guerrieri/contadini che dislocava le attività pesanti, sporche, nei paesi e sui popoli limitrofi asserviti.

Infine: La misoginia e il razzismo sono conseguenti il prevalere della razionalità? Si direbbe per la prima (e si è detto) che proprio l'affermarsi del Logos "calcolante", elemento specificamente maschile, abbia relegato la donna ad un ruolo secondario nella riflessione sulla realtà, in quanto portatrice per natura di un'altra forma di comprensione (o d'intuizione) del mondo: quella basata sulla sensibilità, sull'immaginazione, sul ricordo, sul sogno, sulla partecipazione emotiva. Lo hanno sostenuto i maschi per millenni, e in qualche modo lo sostengono oggi anche le fautrici di una "filosofia della differenza". I primi, naturalmente, a sottolineare che la disposizione conoscitiva femminile era inadatta alla comprensione del mondo in un'ottica strumentale, di trasformazione e miglioramento del mondo stesso: le seconde per rivendicare, di fronte allo sfascio provocato dalle derive dalla ragione strumentale, una capacità di adesione al mondo che potrebbe costituire la strada per una riappacificazione con lo stesso, uscendo dalla logica del dominio. *“Una certa figura del filosofo richiama bene l'immagine dello spirito ascetico e asessuato che, liberandosi dai bisogni corporei, cerca di innalzarsi al di sopra delle cose mortali e di ritrovare la radice divina che è nell'anima. In questa prospettiva più si è vicini alla corporeità e più si è lontani dalla verità della filosofia, che è invece metafisica nel senso letterale del termine, ovvero al di là delle cose sensibili, fisiche. In questo senso la filosofia esprime anche una precisa connotazione sessuale. Solo all'uomo infatti è concesso*

*di staccarsi completamente dalla corporeità e ascendere alla dimensione metafisica. La donna è biologicamente legata più al corpo. Il parto, l'allattamento, la legano alla corporeità in un modo del tutto speciale e naturale. La filosofia è stata tradizionalmente cosa da uomini, finché è stata intesa come metafisica.*<sup>57</sup>

Ma questo, poi, in sostanza, a cosa porta? Significa che la donna è estranea totalmente al Logos, o che lo è solo ad una logica “monistica”, quella codificata dalla filosofia, che annulla il femminile nel maschile, o lo sente come zavorra, e non riconosce la “dualità originaria”?

Quanto ai barbari, credo che la risposta sia già stata data nelle considerazioni relative al piano storico. Se ogni civiltà, ogni popolo, si considera l'unico depositario di un livello completo di umanità, questo significa che non è necessariamente il modello razionale occidentale a tracciare le linee della differenza. È semmai quello che le ha teorizzate, e che ha documentato tramite la letteratura e il pensiero filosofico questo percorso.

Consentendoci almeno di prenderne coscienza, e di ricostruirlo.

---

<sup>57</sup> Adriana Cavarero – *La filosofia della differenza sessuale* (ne *Le filosofie femministe*)– BRUNO MONDADORI 2009

## BIBLIOGRAFIA minima

- AA VV – *Matriarcato e potere delle donne* (a c. Ida Magli) – Feltrinelli 1978
- AA VV - *I greci. Storia, cultura arte e società*, vol, 1 – Einaudi 1996
- ADORNO, T. W. – HORKEIMER, M. – *Dialettica dell'Illuminismo* – Einaudi
- ANASSAGORA – *Ne I presocratici* (a c. di G. Reale) – Bompiani 2006
- ARISTOFANE – *Commedie* (a c. di G. Mastromarco) – UTET 1983
- ARENDT, H. – *Vita activa* – Bompiani 2002
- ARISTOTELE – *Opere* (a c. di G. Giannantoni) – Laterza 1973
- BACHOFEN, J. – *Il potere femminile* – Milano 1977
- BACHOFEN, J. – *Il matriarcato* – Einaudi, 2016
- BARBUANI, \_ *L'invenzione delle razze* - Bompiani 2006
- BLOOM, H. – *La saggezza dei libri* – Rizzoli, 2004
- BONABELLO, G. – *I Greci a Valladolid* – ACME, An. fac. Lett. E Fil. Un. Milano, vol. XVII/ II
- BOOKCHIN, M – *L'ecologia della libertà* – Elèuthera 1984
- CALASSO, R. – *Le nozze di Cadmo e Armonia* – Adelphi 1988
- CANFORA, L. – *La democrazia. Storia di una ideologia* – Laterza, 2004
- CANTARELLA, E. – *L'ambiguo malanno* – Feltrinelli 2013
- CANTARELLA, E. – *Itaca* – Feltrinelli 2004
- CANTARELLA, E. – *Secondo natura* – Editori Riuniti 1988
- CAVARERO, A. - *Le filosofie femministe* – Bruno Mondadori 2009
- CHEVILLARD, N , LECONTE, S.- *Lavoro delle donne, potere degli uomini* - Erre Emme, 1996
- DIONIGI, I (a. c. di) – *I classici e la scienza* – Rizzoli 2007
- DODDS, E. R. – *I greci e l'irrazionale* – Bompiani 2009
- DUBY, G. PERROT, M – *Storia delle donne in Occidente. Vol. 1: L'Antichità.* – Laterza 1990
- ELIADE, M. – *Trattato di storia delle religioni* – Boringhieri 1999
- ENGELS, F. – *La nascita della famiglia, della proprietà privata e dello stato* – Editori Riuniti, 1976
- ENNEN, E. – *Le donne nel Medioevo*– Il Giornale s.i.d.
- ESCHILO – *Oresteia Eumenidi.* (a c. di D. Del Corno) -Mondadori, 2012.
- ESIODO –*Opere* (a c. di C. Cassanmagnago) –Bompiani 2009
- ERODOTO – *Le Storie* (a c. di F. Cassola) – Rizzoli 1984
- EURIPIDE – *Le tragedie* (a c. di A. Beltrametti) – Einaudi 2002
- FERRUCCI, F. – *L'assedio e il ritorno* – Mondadori 1991
- FRANÇOIS, O. - *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridi-*

co - Il Mulino, 2007.  
 GALLI, G. – *Occidente Misterioso* – Rizzoli 1987  
 GRAVES, R. – *I miti greci* – Longanesi 1983  
 GUENON, R. – *Il regno della quantità e il segno dei tempi* – Adelphi 2007  
 IPPOCRATE – *Arie, acque e luoghi*, - Marsilio 1997  
 KERÉNYI, K – *Gli dei e gli eroi della Grecia* – Garzanti 1976  
 LONGO, O. – *Scienza, mito, natura* – Bompiani 2006  
 MEIKSINS WOOD, E. – *Contadini-cittadini e schiavi* - Il Saggiatore 1994  
 MORGAN, L. H. – *La società antica* – Feltrinelli 1970  
 NIETZSCHE, F – *La nascita della tragedia* – Adelphi 1972  
 OMERO – *Iliade* (trad R. Calzecchi Onesti) - Einaudi 2014  
 OMERO – *Odisea* (trad F. Codino) – Einaudi 2014  
 OTTO, W. – *Gli dei della Grecia* – Il Saggiatore, 1968  
 PEZZUOLI, G. – *Prigioniera in utopia* – Il Formichiere 1978  
 PLATONE – *Opere complete* – Laterza 2004  
 SABA SARDI, F – *Sesso e mito* – Longanesi 1974  
 SANTILLANA, G. de – *Fato antico, Fato moderno*– Adelphi 1979  
 SANTILLANA, G. de – *Le origini del pensiero scientifico* – Sansoni 1961  
 SCHMITT, Carl – *Terra e Mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, Giuffrè, 1986  
 SOFOCLE – *Antigone* – Rizzoli 1982  
 SOFOCLE – *Aiace* – Newton Compton, 1998  
 STEINER, G. - *Le Antigoni* – Garzanti 2007  
 TODOROV, T.- *La conquista dell'America. Il problema dell'‘altro’*- Einaudi 1984.  
 VEGETTI, M. – *Il coltello e lo stilo* – Il Saggiatore 1979  
 VERNANT, J. P. – *L'universo, gli dei, gli uomini* – Einaudi 2000  
 VERNANT, J.P./ VIDAL-NAQUET, P.- *Mito e tragedia nell'antica Grecia* – EINAUDI 1976  
 VERNANT, J.P. – *L'uomo greco* – Laterza 2006  
 VEYNE, P. – *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia* – Il Mulino  
 WESEL, U. – *Il mito del matriarcato* – Il Saggiatore 1985  
 WU MING – *L'eroe imperfetto* – Bompiani 2012



