

**Democrazia e scuola**  
**(Storia della Lingua Greca – a.a. 2021/2022 – camillo.neri@unibo.it)**

**1. La democrazia e la storia di un (non più così) recente fraintendimento [1]**

«**χρόμεθα** γὰρ πολιτεία ... καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται·

*La nostra Costituzione si chiama democrazia perché il potere non è nelle mani di una minoranza, ma del popolo tutto intero (Tucidide II, 37)».*

Così – con qualche restauro sul greco antico (spiriti, accenti, vocali), le cui sempre più rare uscite dalle cerchie ormai puntiformi degli specialisti sono regolarmente, desolatamente disadorne – cominciava una ventina d'anni fa «il progetto di preambolo del trattato che istituisce la Costituzione, elaborato dal Praesidium» della Convenzione Europea (<http://european-convention.eu.int/docs/Treaty/cv00850.it03.pdf> [2003]) e largamente contestato, da più parti, ora per il troppo, ora per il vano dei suoi contenuti. Al punto che prima sono state eliminate **le parole tucididee dal preambolo** (cf. ora [http://europa.eu/european-union/sites/europa.eu/files/docs/body/treaty\\_establishing\\_a\\_constitution\\_for\\_europe\\_en.pdf](http://europa.eu/european-union/sites/europa.eu/files/docs/body/treaty_establishing_a_constitution_for_europe_en.pdf)), poi è stato eliminato il preambolo, e infine, nei fatti, è stato affossato lo stesso progetto di Costituzione Europea (tra il 2007 e il 2009).

*Paulo minora canamus*: la citazione tucididea, lodevole – come si usava dire in passato – sul piano dell'impegno, appariva del resto quanto meno singolare per la scelta, per il taglio e soprattutto per la traduzione delle parole. **Non si tratta in effetti né della prima (cf. [2a]), né forse nemmeno della più indicata delle occorrenze greco-antiche del concetto di democrazia.** In termini negativi, la “pluralità di capi” (la πολυκοιρανίη, forse la prima menzione occidentale di un potere condiviso) occorre già in un classista passo del secondo canto dell'*Iliade*, dove Odisseo parla dolcemente ai capi (vv. 188-197), ma rimette in riga a colpi di bastone “gli schiamazzanti uomini del popolo” (vv. 198-206 [2b]), gli uni e gli altri volti alle navi, come si sa, da un improvvido esperimento di Agamennone (vv. 110-141), che, malamente ispirato da Zeus, aveva concepito la malsana idea di mettere alla prova fedeltà e resistenza delle sue truppe da tempo accampate a Troia. Ma il migliore elogio della democrazia come “uguaglianza civile, politica e giudiziaria” (ἰσονομίη) è senza dubbio quello del dignitario persiano Otane nel τριπολιτικὸς λόγος di Erodoto (III 80 [2c]), allorché si confrontò con Megabizo (sostenitore dell'oligarchia) e con Dario (fautore, infine vincente, della monarchia) per decidere quale assetto dare alla Persia dopo l'episodio del falso Smerdi e dei Magi: e anche se l'appassionato elogio del “nome tra tutti più bello” risulterà alla fine perdente, Otane otterrà tuttavia una sorta di extra-territorialità politica, con il diritto di οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι (83).

Ma torniamo alla citazione tucididea riflessa nel dimenticato preambolo. Si tratta, giova ricordarlo, di un punto cruciale del lungo discorso di Pericle per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, conosciuto come *Epitafio* e giustamente considerato un testo capitale della riflessione greca antica sugli assetti costituzionali della *polis*, nella fattispecie di Atene, essa stessa «processo educativo dell'Ellade» (II 41,1). [3a] «**Ci serviamo** di un sistema di governo che non si sforza di copiare le leggi dei vicini» (χρόμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους), dice Pericle, rispolverando il *topos* dell'autoctonia costituzionale degli Ateniesi; «e anzi, lungi dall'imitare gli altri, siamo piuttosto noi modello per alcuni» (παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἐτέρους).

a) Pericle si sta difendendo: «di nome è una democrazia, ma di fatto ...». Una frase analoga e altrettanto correttiva utilizzerà Tucidide proprio per giudicare, ormai a fine corsa, l'esperienza governativa del grande stratego (II 65,9) [3b]: «**a parole**, una democrazia, ma di fatto il governo del primo uomo» (primo per qualità e potere, s'intende: il primo e il migliore) (per l'equivalenza ὄνομα ... δέ con λόγῳ ... ἔργῳ, cf. e.g. VIII 89,2). [←] Non sempre la natura ‘correttiva’ di questa frase, dove ὀλίγοι e πλείονες sembrano far riferimento a ben precise *factiones* della lotta politica

intracittadina del V secolo, è stata adeguatamente resa dai traduttori. E là dove il difficile οικεῖν ἐς πλείονας viene (comprensibilmente) inteso come «governo della maggioranza» o «governo nell'interesse della maggioranza», il concetto per noi squisitamente contabile di maggioranza non esprime adeguatamente l'accezione antica di «governo che guarda primariamente al δῆμος», cioè «a(i) più», in opposizione «a(i) pochi», a una delle due parti a detrimento dell'altra. È quindi nel contempo curioso e comprensibile che la frase convenzionalmente prescelta e violentemente tagliata dai costituenti sia proprio quella in cui maggiormente il cantore della democrazia ateniese pare sulle difensive, proprio quella in cui egli sembra riutilizzare alcuni slogan della propaganda antidemocratica (cf. la *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea [3c]) per correggerli e puntualizzare: «chiamateci pure democrazia, ebbene lo siamo, ma questo non significa che governiamo per i più e contro i pochi, bensì che ...». Ed è a questo punto che il Pericle tucidideo espone, nel correggere la concezione invalsa e in realtà dei nemici, la propria idea di democrazia: che è *isonomia* (πᾶσι τὸ ἴσον), uguaglianza di diritti per tutti (non per gli uni a detrimento degli altri) per ciò che concerne il diritto privato (ἴδια διάφορα), e meritocrazia (cioè proprio quanto gli oligarchi rimproveravano alla δημοκρατία di non essere), in cui il riconoscimento (ἀξίωσις) dipende dalla virtù (ἀπ' ἀρετῆς) e non dalla casta (ἀπὸ μέρους), per quanto riguarda l'accesso alle cariche pubbliche (τὰ κοινά): proprio ciò che il taglio della citazione nel(l'ex-)preambolo esclude. [→] In modo del tutto analogo, la costituzione democratica è difesa proprio a partire dalle critiche dei nemici e dalle loro parole d'ordine – in un contesto similmente 'correttivo' – nel discorso del siracusano **Atenagora** (VI 39,1s.).

b) Che la parola δημοκρατία necessiti di precisazioni e correzioni quando viene utilizzata da 'democratici' dichiarati, quali appunto Pericle e Atenagora, non sfugge certo a chi, come Luciano Canfora, ha ripetutamente osservato che tale etichetta è in realtà il *keyword* dispregiativo dei nemici della democrazia; le occorrenze del lessema nella *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea o nei frammenti di Crizia parrebbero confortare tale interpretazione: δημοκρατία appare poco meno che un insulto. In chiave marcatamente negativa, del resto, la parola occorre non di rado anche in Tucidide. Delle 21 occorrenze complessive, di cui 11 nel solo VIII libro (si prescinde, qui, da quelle numerosissime di δῆμος, talora usato come vero e proprio sinonimo di δημοκρατία, mentre a parte sono da analizzare quelle di δημοκρατέομαι, 11, di cui ben 7, di nuovo, nell'VIII libro), le quattro già viste (II 37,1, 65,10, VI 39,1 e 2) sono inserite in contesti 'correttivi', altre 13 non conferiscono al termine (che indica purtuttavia sempre il predominio di una parte: il potere del δῆμος) una connotazione più che neutra, ma almeno 4 lo presentano in una luce scopertamente negativa, "la violenza del δῆμος": la δημοκρατία viene via via associata alla τυραννίς (termine già ampiamente squalificato nell'Atene del V secolo), a un'ὁμολογουμένη ἄνοια, alla πονηρία («gaglioffaggine»).

c) Quale era, in materia, la posizione di Tucidide? Per quanto riguarda la forma di governo, è lo storico stesso a prendere un'esplicita posizione, nell'VIII libro, là dove, a proposito del governo 'di unità nazionale' dei Cinquemila, **egli afferma** [4a] καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες· μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ζύγκρασις ἐγένετο καὶ ἐκ πονήρων τῶν πραγμάτων γενομένων τοῦτο πρῶτον ἀνήνεγκε τὴν πόλιν (97,2). Un'affermazione che gli ha spesso guadagnato la fama di oligarchico, ancorché illuminato, perché tutti sanno quali siano stati i destini del governo dei Cinquemila. Vi è però un altro passo, in Tucidide, ove occorre il termine δημοκρατία, e che può essere utile leggere accanto a questo celebre pronunciamento. Si tratta del **discorso dei Tebani** alle assise di Sparta, all'epoca della vertenza con Platea, la 'Melo dei Lacedemoni' (III 62,3) [4b]. L'ἀνομία costituzionale, che i Tebani invocano per prendere le distanze dal φιλομηδισμός che caratterizzò la loro condotta durante la guerra difensiva dei Greci contro i Persiani, si oppone a πολιτεῖαι regolate da νόμοι, quali la δημοκρατία (la cui accezione non sembrerebbe avere qui, dunque, alcunché di negativo) e l'ἰσόνομος ὀλιγαρχία. Quest'ultima espressione – che Tucidide pone sulla bocca dei retoricamente

raffinatissimi messi tebani a Sparta e che non ha uguali in tutta la letteratura greca – merita di essere approfondita: non si può escludere, forse, che tale forma di ‘democratica oligarchia’ non fosse poi tanto distante da quella democrazia nominale e in realtà ἀρχὴ τοῦ πρώτου ἀνδρός in cui lo storico ateniese riconosceva la cifra della πολιτεία periclea, e che anzi queste due espressioni designassero in realtà forme di aristocrazia illuminata e regolata dai νόμοι cui Tucidide, tra le varie esperienze costituzionali del V secolo, guardava con particolare favore. Che la democratica monarchia periclea avesse esercitato un fascino speciale sull’autore della *Guerra del Peloponneso* è ormai opinione consolidata, pur nella *varietas* delle interpretazioni dell’*Epitafio* e della *summa critica* su quella esperienza proposta dallo stesso Tucidide (una *varietas*, per inciso, che costituisce un’ulteriore prova della grandezza di un testo che continua a parlare e a interrogare). Ma lo storico pare avere contezza della irripetibilità di quell’esperimento, legato inscindibilmente al peculiare e non prevedibile carisma di una personalità eccezionale, di quelle che nascono una volta in un secolo; e il *gap* (già stilistico e formale) con cui i discorsi di un Cleone sembrano maldestramente e grevemente ripetere gli slogan della propaganda periclea marca indelebilmente sul piano verbale l’ingaglioamento e l’imbarbarimento di una democrazia che ha perso, con quel *leader* unico, anche il proprio stesso orientamento. E poiché l’ἀρχὴ τοῦ πρώτου ἀνδρός è un dono di natura, difficilmente ripetibile e soprattutto non prevedibile, ecco che lo storiografo – e cioè uno scrittore di storia, la cui funzione è quella, esposta in I 22,4, di consentire ai propri fruitori di τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσσεσθαι – finisce per accordare le proprie preferenze all’aristocrazia illuminata, quella che, per usare le parole dello stesso Pericle, garantisce a tutti i diritti civili, e ai migliori l’accesso alle cariche pubbliche: ἰσόνομος ὀλιγαρχία, appunto, di cui il governo dei Cinquemila elogiato in VIII 97,2, almeno nelle intenzioni (dal reintegro di Alcibiade in città ai progetti di pacificazione civile), sembrava costituire l’incarnazione più concreta.

La fortuna e la tenuta di questa concezione, almeno presso l’*élite* aristocratica ateniese, trova conferma qualche decennio dopo, nel *Menesseno platonico* (380 a.C. ca.), là dove la raffinata ironia di Platone-Socrate mette in bocca ad Aspasia, la donna di Pericle e l’incarnazione del fascino ambiguo della retorica persuasiva, la più ardita definizione della democrazia ateniese: un’aristocrazia – dice la bella Milesia – con il consenso popolare [4c].

Vecchie parole di vecchi oligarchi, si intende. Per i quali la democrazia *in sé* pare soprattutto un mostro da esorcizzare, o quanto meno un’entità da correggere, impedendole di essere *davvero* il “potere del *demos*”, o la “tirannide della maggioranza”, e spingendola piuttosto verso l’ambito dell’aristocrazia, della “libertà” aristocratica. È significativo quanto scrive – nel novembre del 1841, preparando un discorso parlamentare – Alexis de Tocqueville, uno dei maggiori studiosi moderni, di estrazione aristocratica, della democrazia (*Scritti, note, discorsi politici*, a c. di U. Coldagelli, Torino 1994, 13), in una sorta di *idiosincratica confessione* [5a]:

*“Ho per le istituzioni democratiche un gusto della mente, ma sono aristocratico per istinto, cioè disprezzo e temo la folla. Amo con passione la libertà, la legalità, il rispetto dei diritti, ma non la democrazia. Questo il fondo dell’anima. Odio la demagogia [...]. Non sono né del partito rivoluzionario né del partito conservatore. Ma tuttavia e dopotutto tengo più al secondo che al primo. Infatti dal secondo differisco nei mezzi piuttosto che nel fine, mentre dal primo differisco, insieme, nei mezzi e nel fine. La libertà è la prima delle mie passioni. Questa è la verità”.*

Fin dalla sua mitizzata comparsa nell’Atene classica (Amartya Sen, nella *Democrazia degli altri* [trad. it. Milano 2004], ha scritto pagine interessanti contro questo invalso *idolum scholae*), la democrazia è dunque entrata nel gioco interminabile delle lotte di classe (questa è la tesi di fondo del volume di Luciano Canfora, *Democrazia: storia di un’ideologia* [Roma-Bari 2008<sup>3</sup>]). È stata ‘corretta’, limitata, stratonata, con *escamotages* di ogni tipo, come quello – vecchio quanto il potere – della limitazione, magari su base etnico-razziale, dei diritti di cittadinanza. E una democrazia di pochi

cittadini (uno su quattro, si calcola, nell'Atene della seconda parte del V secolo), che esclude gli schiavi, gli stranieri, i meticci, le donne, è una perfetta macchina di oppressione nei confronti di chiunque cittadino non sia. Se ne era accorto, e se ne era sdegnato, **Giacomo Leopardi**, in una pagina molto caratteristica del suo *Zibaldone di pensieri* (2. Febbraio, di della Purificazione di Maria SS. 1823. Agg. alla p. 2661 [p. 2665]) [5b]:

“*Dell'antica presuntuosa opinione avuta da vari popoli, e massime dagli Ateniesi, d'essere αὐτόχθονοι, e perciò differenti di nascita o di diritti dagli altri uomini, con che giustificavano le conquiste, le preminenze nazionali, le pretensioni che ciascun popolo aveva sugli altri popoli, l'essere sciolti da ogni legge verso i forestieri, la schiavitù di questi o nazionale o individuale, l'oppressione degl'inquilini o stranieri domiciliati, l'odio in somma verso l'altre nazioni, mentre professavano amore alla propria, e si stimavano obbligati dalla legge e dalla natura verso i propri cittadini o connazionali, vedi anche l'orazione funebre recitata da Socrate in persona d'Aspasia nel Menesseno di Platone, verso il principio*”.

E tuttavia, anche una volta che si siano demistificate le ‘democrazie’ meramente nominalistiche – realizzate all'interno di piccole élites su base censitaria o razziale – e che si siano create tutte le pre-condizioni di una democrazia che non sia semplicemente l'ipocrita ὄνομα di qualcos'altro – dal suffragio realmente universale, prefigurato dalla Costituzione di Robespierre dell'anno secondo della Rivoluzione (su cui insiste Luciano Canfora), alla discussione pubblica e alla deliberazione sociale come strumenti primari del governo democratico della cosa pubblica (su cui si appunta la definizione di democrazia di Amartya Sen), al principio di autonomia (formulato meglio di tutti da **David Held, Modelli di democrazia**, trad. it. Bologna 2007<sup>3</sup>) – anche una volta che tutto questo sia finalmente dato, resta sempre il problema di fondo del rapporto tra la massa dei cittadini e i loro governanti, tra la rappresentatività del corpo sociale e l'efficienza delle scelte, tra la volontà popolare e la competenza operativa. Tra la quantità dei soggetti coinvolti nelle decisioni, insomma, e la qualità e l'efficacia delle loro decisioni.

È ancora, come si vede, il problema antico. Il problema di Tucidide, il problema di Platone. E la soluzione allora proposta in tutta la sua ambigua pericolosità, l'ἰσόνομος ὀλιγαρχία o l'“aristocrazia con il consenso popolare”, è in definitiva ancora quella che alla fine dell'Ottocento, uno studioso del diritto civile e del mondo antico, un *liberal* della matura democrazia britannica, **Lord Viscount James Bryce** (che tra il 1907 e il 1913 sarebbe divenuto ambasciatore inglese presso gli Stati Uniti), poteva sintetizzare in una frase divenuta celebre: “**Forse nessuna forma di governo** abbisogna di grandi *leaders* tanto quanto la democrazia” [5c]. Non si tratta – si badi – di un pensiero soltanto aristocratico: nell'articolo scritto in morte di Lenin (21.1.1924), e intitolato emblematicamente *Capo* («L'Ordine Nuovo» [1.3.1924] = «L'Unità» [6.11.1924] = *Sul Fascismo*, Roma 1973, 98), un uomo non sospettabile di simpatie oligarchico-aristocratiche come **Antonio Gramsci** scrisse che “**qualunque sia la classe dominante**, si porrà il problema di avere dei capi, di avere un ‘capo’” [5d].

Il problema di coniugare il numero e la qualità, la maggioranza e la ‘miglioranza’, il più votato e il migliore, è sempre stato al centro della speculazione dei Greci, e in fondo di ogni riflessione seria sulla democrazia. Forse sarebbe il caso di porlo nuovamente al centro anche della nostra attenzione. Per chiederci come la democrazia possa essere salvata, e come i migliori possano accedere – in essa, e con il consapevole consenso popolare – al governo della comunità. Lo storiografo Tucidide ha raccontato un pezzo di storia, ha espresso giudizi, ma non ha lasciato ricette. E quelle elaborate da un filosofo come Platone, quando sono state applicate, hanno prodotto già allora gli effetti che tutti conosciamo. Almeno questo la storia del Novecento (che è pure la storia della diffusione della democrazia) ce lo ha insegnato: ogni pretesa di portare il bene e il meglio al governo della città, storicamente incarnata, si è spesso risolta nei totalitarismi più gravi e oppressivi. Noi oggi crediamo di sapere (ma lo sapeva, lo avete visto, già Tucidide) che non esiste democrazia senza libertà (**Giovanni Sartori** lo ripete quasi a ogni pagina del suo libro migliore, *Democrazia e definizioni*,

Bologna 1987<sup>4</sup>), e che senza libertà non si dà *isonomia* – o, se preferite, uguaglianza. (Anche se io mi permetterei di aggiungere che è vero pure l'opposto, e cioè che non si dà libertà senza uguaglianza.)

Ma il problema del rapporto tra numero e qualità resta largamente aperto. E io mi chiedo – oggi, qui, tra colleghi, insegnanti, studenti – se si possa dare democrazia, cioè uguaglianza *e* libertà, senza scuola. Senza, vorrei dire, un'officina, aperta a tutti, di qualità.