MAURIZIO GIANGIULIO

DUE PARADOSSI DELLA DEMOCRAZIA DI ATENE

Concentrare l'attenzione sul rapporto della democrazia ateniese da un lato con la partecipazione politica e dall'altro con la schiavitù finisce per mettere in luce aspetti per molti versi paradossali. Ma può contribuire alla comprensione della natura profonda dell'ordine politico di Atene classica. Quanto segue è solo un sondaggio in tale direzione. Una disamina minuziosa, in cui l'analisi sia adeguata alla complessità del tema, non è possibile qui.

In limine, un palmare accertamento: vale a dire che quella parte cospicua della ricerca internazionale che prende forma nel mondo anglosassone tende in ultima analisi ora a identificare la democrazia dei Greci con la partecipazione alla decisione pubblica in sede assembleare, ora a non discutere quasi più di schiavitù. Identificare democrazia e partecipazione alla decisione pubblica significa assegnare valore cruciale al numero dei cittadini riuniti in assemblea e di fatto ridurre la democrazia alla partecipazione assembleare. Il che, come vedremo subito, ingenera un interessante e rivelatore paradosso. Per ciò che poi concerne la schiavitù, è ben vero che quanti enfatizzano la militanza civica degli Ateniesi tendono a non farne un punto centrale del discorso, e tuttavia non di rado continua a trovare spazio l'idea che la partecipazione politica, e la disponibilità di tempo da essa richiesta, fossero un portato imprescindibile del ruolo economico rivestito dagli schiavi. Come si vedrà, tuttavia, la schiavitù è alla base, non tanto della partecipazione politica, quanto piuttosto della stessa libertà del cittadino della *polis* democratica. E questo è un secondo, e più radicale, paradosso.

Ma cominciamo col discutere di partecipazione e democrazia.

È ben noto che nella procedura ateniese dell'ostracismo era necessario fossero espressi 6000 voti perché il provvedimento di allontanamento di un cittadino dalla *polis* potesse essere assunto. L'ostracoforia, questo il nome dell'adunanza civica in questione, aveva peraltro una natura particolare, anche per il numero dei presenti, e aveva luogo nell'agora e non nella Pnice come le assemblee civiche. Nel V secolo tra l'altro la Pnice (la Pnice I degli scavi americani degli anni Trenta,[1] datata al 460 ca.-400 a.C.) poteva fisicamente accogliere non più di 6000 cittadini, sempre che si divida lo spazio disponibile nella struttura (ca. 2400 m^2) per soli 0,4 m^2, che possono essere considerati, in quanto corrispondenti a un quadrato di poco più di 63 cm per lato, lo spazio minimo utile a una persona seduta.[2] Da ricordare inoltre che anche in un altro ambito della vita civica è attestato, a partire almeno dalla metà del V secolo, il numero di 6000: si tratta della lista dei cittadini disponibili a essere assegnati alle corti di giustizia popolari.

Nella prima metà del IV secolo la Pnice era in grado di accogliere un numero maggiore di cittadini: le stime variano e qualcuna si spinge fino a calcolare 8000 possibili presenze.[3] Molti di più, quasi 14000 ne accoglieva invece la fase III della Pnice, a partire dagli anni Quaranta-Trenta del IV secolo, in ogni caso non molti anni prima della fine della democrazia nel 322. La discussione a tale riguardo, anche dal punto di vista archeologico, è ancora aperta, ma quest'ultimo dato non può certamente essere versato con profitto nel dossier della partecipazione democratica ateniese.

Importa notare che è nel IV secolo che il numero di 6000 cittadini assunse importanza anche nei lavori assembleari, come *quorum* necessario perché l'assemblea ratificasse (con voto segreto) una precedente delibera con cui si concedeva la cittadinanza, o si garantiva una immunità legale (*ádeia*), ovvero si

[1] Ampia bibliografia sugli scavi e le varie fasi della Pnice in Hansen 1987, 141 n. 95.
[2] Hansen 1987, 17.
[3] Hansen 2003, 197.

consentiva che fossero designati dei *nomothétai* incaricati di discutere e eventualmente approvare una legge *ad personam*.[4] In tutti questi casi non ci sono solide ragioni per dubitare che siamo di fronte a sviluppi tipici della democrazia di IV secolo. Sostenere, con Hansen,[5] che la capienza di 6000 persone della Pnice più antica dimostri che nel V secolo il sistema di quorum per la ratifica di precedenti delibere esisteva già appare francamente un ragionamento circolare e per di più presuppone, piuttosto antistoricamente, uno sviluppo di ordine procedurale e giuridico che nessun altro elemento spinge ad attribuire alla metà del V secolo, quando cioè fu approntato lo spazio della Pnice I.

Bisogna sottolineare che per quanto riguarda le assemblee civiche in senso stretto (e dunque non le ostracoforie) di V secolo, non abbiamo prove che una di esse sia mai arrivata ad avere 6000 cittadini presenti, anche se non lo si può escludere in linea teorica. Certo è che non sembrano esistite assemblee che tale quorum richiedevano. Almeno per il V secolo, allora, l'argomento secondo il quale in generale un quorum mirava a assicurare una partecipazione assembleare normale, e non ne implicava una inusualmente alta, è destinato a cadere.[6] Non vi è perciò ragione, a quanto pare, nemmeno per aderire alla tesi di Mogens Herman Hansen, secondo la quale una partecipazione di 6000 cittadini all'assemblea nel V secolo avrebbe rappresentato la norma. Tutto lascia pensare invece che lo spazio della Pnice I sia stato concepito per accogliere un massimo di presenti, che dunque seimila rappresentasse una sorta di 'tetto' della presenza civica, a fronte di una realtà corrente diversa, che metteva in gioco numeri più bassi. Pur senza voler prendere alla lettera la sublime scena comica con cui si aprono gli *Acarnesi* di Aristofane (vv. 18-26), nella quale la Pnice prima è deserta (*eremos*), mentre i cittadini se ne stanno a chiacchierare in piazza, e poi comincia a veder arrivare qualcuno solo a mezzodì, non si può certo dire ne emerga un quadro di vibrante militanza civica, come tra l'altro sembra confermare un cenno alla 'polizia urbana' che spinge, usando un tratto di corda tinta di rosso, i cittadini

[4] Vd. Demostene, 59, 89-90; Andocide, 1, 87 (cfr. Demostene, 24, 59); Demostene, 24, 45; Andocide, 1, 77.

[5] Hansen 1987, 18.

[6] Per tale concezione del quorum vd. ad es. Hansen 1989, 70.

all'assemblea (v. 22). Ma soprattutto, non si può minimizzare il peso dell'indicazione che viene dal passo in cui Tucidide (8.72.1) fa dire agli inviati dei Quattrocento presso la flotta di stanza a Samo che mai in precedenza in tempo di guerra e di spedizioni oltremare una questione pubblica, per quanto di primaria importanza, aveva spinto cinquemila cittadini a riunirsi in assemblea. Naturalmente si tratta di un punto di vista oligarchico quanto mai interessato, certo funzionale all'intento di legittimare l'idea del 'governo dei Cinquemila'. Un'affermazione in un certo senso tendenziosa, ma non per questo necessariamente destituita di fondamento, come taluni hanno ritenuto.[7] Tra l'altro, difficilmente Tucidide avrebbe messo in bocca agli inviati dei 400 proprio quella cifra se essa fosse stata grossolanamente sproporzionata e notoriamente smentita dalla esperienza comune.[8] Né a screditare una siffatta valutazione della partecipazione assembleare nei decenni della Guerra del Peloponneso serve citare i casi in cui era necessario raggiungere un quorum di 6000 cittadini, come autorevoli commentatori tucididei fanno,[9] perché, come si è già notato, non possiamo in alcun modo dare per scontato che essi fossero normati già nel V secolo. Possiamo legittimamente pensare, dunque, che nel V secolo, i cittadini presenti all'assemblea siano stati abitualmente poche migliaia e che Tucididide VIII 72 riecheggi un punto di vista oligarchico fondato sull'osservazione della pratica reale della partecipazione assembleare. Non sarebbe la prima volta, del resto, che in riferimento alla democrazia ateniese, i suoi avversari mettono in luce dati strutturali cruciali, che l'ideologia democratica, in questo caso la bandiera ideale della militanza civica, della "utilità" del cittadino per la *polis*, tendevano a nascondere.

Nel IV secolo, invece, le assemblee con 6000 cittadini non dovettero essere state rare, soprattutto se coglie nel segno una stima delle concessioni della cittadinanza che ne ipotizza diverse centinaia tra gli anni Sessanta e gli anni Venti del secolo.[10] Tuttavia in quell'epoca le assemblee erano non meno di quaran-

---

[7] Jones 1957, 109; Hansen 2003, 196.

[8] Come giustamente osserva Simon Hornblower nel suo commento tucidideo (Hornblower 1991-2008, III, 183).

[9] Vd. Gomme, Andrewes, Dover 1945-1981, V, 967; Hornblower 1991-2008, III, 183.

[10] Hansen 2003, 145.

ta all'anno. Potremmo allora essere di fronte a qualche centinaio di adunanze contraddistinte dal quorum su almeno 1600 in quarant'anni, dunque solo un 20-25% delle assemblee civiche. Certo non poche, rispetto al V secolo, ma non si vede la ragione per cui nella routine assembleare la presenza non dovesse continuare a essere inferiore, e ammontare a poche migliaia.

Se dunque si ipotizzasse, in riferimento alla seconda metà del V secolo, una presenza in assemblea di 3-4 mila cittadini, saremmo di fronte a una percentuale del corpo civico che si collocherebbe tra l'8 e il 10%, sempre che si pensi, con una stima demografica prudenziale, a 40000 cittadini. Ma se per fine degli anni Trenta si pensasse a 50 mila cittadini, come può essere probabile, o addirittura a 60 mila, come pure si è proposto,[11] allora la percentuale dei partecipanti all'assemblea si collocherebbe tra il 6 e l'8%, nel primo caso, e tra il 5 e poco più del 6,5% nel secondo. Nel IV secolo, invece, quando la popolazione civica non deve mai essersi troppo discostata dalla cifra di 30000, una presenza di 3/4000 cittadini doveva equivalere a una partecipazione del 10/13%.

Certo, si può concedere a Mogens Hansen che un regime in cui comunque migliaia di cittadini liberi prendevano collettivamente decisioni vincolanti per la comunità politica sia un caso più unico che raro nella storia.[12] Ma proprio per questo colpisce ancora di più la discrepanza tra il totale dei cittadini da un lato, e dall'altro sia il numero massimo (appunto seimila) dei partecipanti all'Assemblea istituzionalmente previsti, ovvero in grado di essere accolti nella Pnice, sia il numero, più basso, dei cittadini effettivamente presenti di norma. Sappiamo bene che l'elogio del cittadino militante e assiduo nella partecipazione che faceva il Pericle tucidideo (II 40.2) non coincideva con l'atteggiamento della maggioranza del corpo civico. I cittadini *apragmones*, the *quiet Athenians*, per evocare un non banale intervento di qualche anno addietro,[13] erano in realtà la parte di gran lunga preponderante del corpo civico.

---

[11] Hansen 2003, 455.

[12] *Ibidem*.

[13] Il riferimento è a Carter 1986; su temi in parte analoghi, vd. anche Christ 2006.

Sembra allora effettivamente delinearsi una sorta di paradosso. La democrazia ateniese per un verso allarga la cerchia dei cittadini nella misura più ampia che il mondo pre-moderno conosca, includendo i ceti minuti e il popolino di ogni condizione, e per di più sostiene economicamente la partecipazione civica con le indennità in denaro (il *misthos ekklesiastikos* nel IV secolo, ma già dagli anni 50 del V secolo, il *misthos dikastikos* e la retribuzione per le cariche pubbliche). Per un altro verso, tuttavia, mostra di non aver bisogno che i cittadini accorrano in massa all'Assemblea. Quasi che poche migliaia di presenze fossero una vera e propria condizione strutturale del funzionamento della decisionalità collettiva.

Ora, questo è un paradosso non solo della democrazia, ma a ben vedere anche della *polis* nel suo complesso. Perché, se è vero che la natura di comunità politica è un tratto costitutivo del modello *polis* e per questo motivo la presenza civica è essenziale alla *polis* in quanto struttura di partecipazione e di funzionalità collettiva, è vero al tempo stesso che il modello in sé può funzionare, e storicamente di fatto funzionò, anche in presenza di corpi civici che non si configuravano come la totalità dei liberi di origine non esterna, e anzi constavano di una proporzione ridotta dei medesimi, in virtù ad esempio della non-cittadinanza, o della limitazione della cittadinanza, dei ceti non proprietari. In altri termini, la tendenziale estensione della cittadinanza a tutti i liberi, tipica della democrazia, non era in sé necessaria alla *polis* come struttura di partecipazione. E insomma, la partecipazione dei cittadini è sì il fondamento della comunità politica greca, ma non per questo deve necessariamente estendersi ad ampie cerchie.

Proprio per ciò risulta un paradosso il fatto che nei regimi democratici una limitata partecipazione dei cittadini all'assemblea possa apparire una sorta di condizione strutturale del funzionamento della decisionalità collettiva. Se ne possono offrire diverse spiegazioni. Ma in ogni caso il punto chiave è che le cose diventano più chiare solo se si ammette la necessità di una distinzione tra democrazia e partecipazione.

In effetti, la democrazia greca, la *demokratia*, è qualcosa di più e di diverso che non semplicemente un ordine politico in cui vige una partecipazione civica allargata. Qualcosa di più e di diverso, potremmo dire, da una mera variante della *polis* caratte-

rizzata da una più numerosa presenza nell'assemblea cittadina. Perché ciò che la *demokratia* veramente implica è da un lato l'equivalenza di assemblea e *demos*, di un *demos* – si badi – che rappresentava se stesso come totalità civica,[14] e dall'altro la concreta realtà del potere del *demos* medesimo, nel quadro di una organizzazione politica comunitaria in cui non poteva consolidarsi alcuna istanza di potere che non fosse il 'governo del popolo'. La *demokratia* corrispondeva a un assetto politico in cui della massima autorità era investito un corpo sociale, non le istituzioni e a rigore, nel V secolo, nemmeno le leggi in quanto distinte dalle decisioni dell'assemblea. In cui la preminenza della decisionalità collettiva era assicurata comunque, al di là del numero di coloro che vi prendevano parte. Mogens Herman Hansen ha scritto in fondo non erroneamente: «I democratici continuarono a far finta che le decisioni dell'Assemblea fossero prese dall'intero corpo civico, anche se solo una minoranza poteva essere presente e anche se un'ampia minoranza poteva aver votato contro e altri essersi astenuti».[15] Solo che siamo di fronte non certo a una semplice, e utile, finzione, bensì all'elemento cardine della cultura politica democratica ateniese. La decisione assembleare è la decisione del corpo civico, quale che sia il numero di coloro che l'hanno materialmente assunta. Ne deriva anche che non ha veramente senso 'misurare' la democrazia greca sulla base della numerosità delle presenze nell'Assemblea.

Se proprio si vuole insistere sulla partecipazione, piuttosto che sul potere democratico, si dovrà adottare una prospettiva diversa. Occorrerà allora mettere l'accento sulla presenza di migliaia di cittadini ogni anno nei tribunali popolari. Sottolineare il coinvolgimento dei cittadini nella gestione degli affari locali e nella vita religiosa (con tutti gli elementi di condivisione sul piano identitario e simbolico che a quest'ultima attengono). Insistere sulla fruizione da parte dei cittadini di benefici e risorse cui la collettività consente di accedere. Porre attenzione all'esercizio da parte dei cittadini di una sociabilità di gruppo all'interno di quella fittissima rete di ripartizioni e gruppi minori che

[14] Come in Tucidide VI 39, 1 proclama icasticamente il capo democratico Atenagora a Siracusa: «popolo è il nome di tutta la collettività» (trad. di A. Corcella).

[15] Hansen 2003, 443.

componevano la comunità politica e ne facevano una vera e propria 'comunità di comunità'.[16]

Da questo punto di vista il numero dei votanti nell'Assemblea non appare il vero banco di paragone della vita democratica ateniese. Di più lo è il coinvolgimento nella vita civica nei suoi più vari aspetti, di cui si è appena detto, sia pur in estrema sintesi. Ma a ben vedere, più che di partecipazione, bisognerebbe in questo caso parlare di integrazione comunitaria. I veri segreti della democrazia ateniese sembrano in effetti essere la coesione della società, appunto l'integrazione comunitaria, e il potere politico del cittadino. E non il numero di coloro che assumevano le decisioni pubbliche.

Veniamo ora a democrazia e schiavitù.

Il contratto sociale contiene un sintetico ma assai denso riferimento al popolo greco «continuamente adunato in piazza», dedito alla cura della libertà mentre «gli schiavi lavoravano per lui» (III 15). Dunque Rousseau per un verso riteneva i Greci sostanzialmente esentati, in virtù della schiavitù, dalla necessità di lavorare per vivere, e in ciò aveva un certo peso l'esempio di Sparta, nella quale massima libertà dei cittadini, e massima schiavitù degli schiavi, coincidevano. Come si legge nello stesso capitolo: «Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, & où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle étoit la position de Sparte». Per un altro verso, e ancora più significativamente, il Ginevrino coglieva con eccezionale acume il nesso strutturale più generale, e storicamente paradossale, tra libertà dei Greci e lavoro schiavile. Montesquieu sarebbe tornato sulla compresenza di massima libertà ed estrema schiavitù a Sparta,[17] in una prospettiva che coniugava un elogio della virtù civica di Sparta con una forte presa di distanza dall'ilotia e che però non tematizzava veramente il rapporto tra libertà politica e schiavitù nelle repubbliche antiche. Come conferma l'incerto approccio ai problemi della schiavitù

[16] Importante al riguardo soprattutto Kierstead 2013.

[17] Per una serie di puntuali rimandi all'*Esprit des Lois*, vd. Cambiano 2000, 421 n. 100; tutto il magistrale capitolo VI *Le vie della virtù e dell'onore* (pp. 260-311) è imprescindibile.

ateniese. Il limite della riflessione di Montesquieu su questi temi consiste – si direbbe – nel fatto che, per usare le parole di una penetrante notazione di Giuseppe Cambiano,[18] «[i]l caso di alcune democrazie greche che avevano consentito che lavori agricoli e artigianato fossero svolti anche da cittadini» gli appariva «marginale, non rappresentativo dell'*esprit* delle repubbliche antiche». Per parte sua Adam Ferguson nell' *Essay on the History of Civil Society* si mostrava convinto che, tranne che a Sparta, i Greci in generale dovessero lavorare per vivere, eccezion fatta per i ricchi.[19] Intuizione sociologica notevole per i tempi, anche se è offuscata dalla lodi estatiche rivolte a quel «superior order of men» cui a Sparta la presenza degli 'schiavi' consentiva di coltivare la grandezza d'animo e di dedicarsi alla politica e alla guerra.[20]

L'idea che la schiavitù avesse affrancato i Greci dal lavoro finì col prevalere. Persino chi, come Volney, denunciò gli orrori della schiavitù nelle antiche repubbliche, sostanzialmente la presupponeva.[21] Anche Condorcet, nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* prendeva una posizione in definitiva analoga.[22] Se si cercasse di rintracciare chi abbia per primo dedicato specifica attenzione al rapporto di ordine politico e sociale tra democrazia ateniese e schiavitù bisognerebbe probabilmente far riferimento a William Mitford e alla sua *History of Greece*.[23] Qui egli varava il mito storiografico reazionario della *idle mob*, la plebaglia ateniese svincolata dal lavoro, perciò non soggetta ai ceti superiori, e libera di sottomettere la *polis* al suo volubile capriccio, appunto grazie alla presenza degli schiavi.[24] Il punto di vista ebbe grande fortuna ed esercitò un'ampia e diversificata influenza in tutta Europa, pur se talora declinato in termini più anodini. È degno di nota ad

---

[18] Cambiano 2000, 289.

[19] Vd. p. 308 della terza edizione (London 1768).

[20] Al punto che, continua Ferguson senza alcuna remora, «we are apt to forget, like themselves, that slaves had a title to be treated like men» (*ibidem*).

[21] Su Volney e la schiavitù antica vd. almeno Hemmerdinger 1975 e Corcella 1987; importante più in generale Loraux, Vidal-Naquet 1979, in partic. 187-91.

[22] Vd. p. 134 della prima edizione (Paris 1795).

[23] Apparsa in 5 volumi a Londra tra il 1784 e il 1810.

[24] In proposito si rimanda alla importante discussione reperibile in Meiksins Wood 1988, pp. 5-41.

esempio che i liberal-radicali inglesi della cerchia di James e John Stuart Mill non ne presero davvero le distanze, e George Grote, che pure criticò aspramente la *History* di Mitford, nella sua *History of Greece* non contestò la visione della *idle mob* e, soprattutto, non prestò pressoché alcuna attenzione alla schiavitù in generale. L'idea della oziosità o dell'indolenza del popolino ateniese restò a lungo un elemento caratteristico della concezione ottocentesca della democrazia ateniese. Per buona parte del Novecento l'antichistica non tematizzò il rapporto tra libertà e schiavitù presso i Greci in generale e ad Atene in particolare. Il classicismo dominante, nelle sue varie declinazioni, minimizzò il ruolo della schiavitù, ovvero ne idealizzò la natura che si volle informata anch'essa alla *humanitas* esemplare dei Greci. Solo nel 1957 Arnold Hugh Martin Jones, nel contesto di un celebre magistrale sguardo d'assieme alla realtà socio-politica della democrazia ateniese,[25] implicitamente sconfessò il mito della *idle mob*, osservando che ad Atene persino i più ostili avversari della democrazia sapevano bene che il popolo non era affatto affrancato dal lavoro, e che la maggior parte dei cittadini si guadagnava da vivere. Nello stesso tempo però anch'egli minimizzava la diffusione della schiavitù nella società ateniese, affermando, con una sorta di tacito ritorno a Adam Ferguson, che solo una ristretta classe di privilegiati possedeva un numero significativo di schiavi. Pochi anni dopo toccava a Moses Finley di ricordare che ad Atene, dove la libertà individuale raggiunse la sua espressione più alta, anche la schiavitù era fiorente. Com'è noto, Finley generalizzava in questi termini: «un aspetto della storia greca è l'avanzare mano nella mano di libertà e schiavitù».[26]

Su un terreno del genere, le difficoltà teoriche e metodologiche, le lacune della documentazione antica e le notevoli divaricazioni delle prospettive storiografiche moderne rendono arduo ogni intervento, soprattutto in chiave sintetica. Ad ogni modo, si può forse provare a esplorare nei suoi tratti più generali il paradosso cui a quel che sembra siamo di fronte anche in questo caso. Chiediamoci dunque, per cominciare, se la democrazia ate-

[25] Vd. Jones 1957.
[26] Finley 1981, 114.

niese avesse nell'esistenza della schiavitù una condizione necessaria per la sua stessa esistenza.

Oggi nella letteratura specialistica prevalgono rappresentazioni e interpretazioni della *demokratia* dei Greci che appaiono inscritte nella tradizione del pensiero politico liberale e liberal-democratico contemporanei.[27] Alcune di esse tendono a evadere la domanda che abbiamo formulato. Invece altre si orientano per una risposta sostanzialmente negativa e tendono a vedere gli schiavi prevalentemente al servizio delle cerchie privilegiate, e non del 'cittadino comune'.[28]

A tale riguardo, a ben vedere, sono disponibili dei dati. In effetti, le interpretazioni più attente della documentazione mostrano che nella società ateniese del V secolo avanzato e del successivo la schiavitù era pervasiva, e che il possesso di schiavi era diffuso anche presso i ceti minuti e non proprietari.[29] Gli schiavi insomma non erano appannaggio esclusivamente di quanti potevano vivere di rendita, i quali – dev'essere ricordato –non arrivarono mai a costituire nemmeno il 10% del corpo civico nel suo complesso. Ma da siffatta circostanza si dovrà ricavare che era l'economia schiavile a conferire a molti il tempo libero necessario per partecipare attivamente alla vita politica? In effetti siamo di fronte a una convinzione diffusa.[30] E tuttavia le cose non stanno esattamente in questi termini.

I cittadini comuni, possedessero o no uno schiavo, non potevano comunque vivere di rendita. Il mito dell'ozio civico degli Ateniesi dev'essere in effetti sfatato una volta per tutte.[31] Dunque era comunque necessario lavorare per vivere. Solo che il la-

---

[27] Importante in proposito l'acuta discussione, peraltro non notissima, della visione della democrazia greca propria di M.H. Hansen reperibile in Flaig 1997.

[28] Vd. ad esempio Jones 1957, 76-79; non molto diversamente Ober 1989, 24-27.

[29] Utile al riguardo Lévy 1974, 31-34; in estrema sintesi, vd. Hansen 2003, 461 e n. 246 con bibliografia. Le migliori interpretazioni recenti del ruolo socio-economico della schiavitù ad Atene sono Jameson 2002 e Osborne 2010 (in partic., sul tema del rapporto tra schiavitù e partecipazione, vd. p. 100). Per una messa a punto sui problemi della schiavitù più in generale si vedano, da ultimo, almeno Bradley, Cartledge 2011 e Hodkinson, Kleijwegt, Vlassopoulos forthcoming; ancora utile peraltro Garlan 1984.

[30] Vd. ad esempio Sinclair 1988, 196-200.

[31] Intelligente discussione in Mansouri 2010.

voro agricolo, ma anche quello artigianale o tecnico, erano strutturati in modo che di fatto lasciavano dei tempi 'vuoti', degli spazi in cui trovavano posto forme e manifestazioni della presenza civica e dell'attività comunitaria dei cittadini. Inoltre, il sistema delle indennità in denaro facilitava il coinvolgimento dei cittadini nella vita civica, compresa, a partire dall'inizio del IV secolo, la presenza in assemblea. Né si può negare che la possibilità di disporre del lavoro schiavile, anche del lavoro di un solo schiavo, accrescesse le risorse e la disponibilità di tempo anche di chi non viveva di rendita.

Sembra allora raccomandabile concludere che le modalità così peculiari e intense della presenza civica ad Atene siano state in qualche misura agevolate dalla schiavitù. I ceti possidenti benestanti potevano contare sul *surplus* di risorse procurato dal lavoro schiavile, mentre i ceti minuti potevano giovarsi di una maggiore disponibilità di tempo e di un supporto nella vita lavorativa. La schiavitù tuttavia non fu la condizione necessaria della partecipazione democratica, anche se è verosimile abbia contribuito a renderla meno onerosa.

Ad ogni modo, è essenziale sottolineare che il rapporto tra democrazia e schiavitù non può essere ricondotto esclusivamente alla valutazione del tempo per la vita pubblica che il lavoro degli schiavi consentiva. C'è in realtà un elemento molto più importante che attiene al ruolo storico della schiavitù in una società come quella di Atene.

Come si è detto in precedenza, non sarebbe del tutto pertinente sostenere che la democraticità dell'ordine politico ateniese dipendesse dalla intensità della partecipazione politica. In realtà il tasso di democrazia, per così dire, non deve essere considerato funzione del numero dei cittadini di fatto direttamente coinvolti nella decisionalità pubblica. È proprio da questo punto di vista che la secolare discussione sul rapporto tra democrazia e schiavitù, perlomeno nei termini in cui il dibattito continua a essere impostato, non sembra cogliere veramente l'essenziale. Anche in questo caso vale la pena di adottare una prospettiva differente.

Non sfuggirà che se ad Atene vi fosse stata una società controllata da grandi proprietari terrieri che estraevano risorse da una massa di contadini dipendenti e potevano contare su seguiti e clientele di poveri e nullatenenti, un ordine politico democra-

tico non si sarebbe mai affermato. Solone, com'è ben noto, e tuttavia è sempre necessario ribadire, impedì che Atene prendesse definitivamente questa strada. Da allora, i liberi furono sostanzialmente indisponibili a porsi stabilmente alle dipendenze dei ceti privilegiati cedendo il proprio lavoro in cambio di salario e protezione sociale. In altri termini, da allora la dipendenza dei lavoratori salariati di condizione libera dai ceti proprietari restò un fenomeno tutto sommato marginale, o quanto meno ampiamente minoritario, nel mondo della produzione e nel complesso delle relazioni sociali. Si sviluppò anzi una coscienza di sé dei liberi che tendeva considerare inappropriato alla condizione di cittadino il rapporto di lavoro dipendente e, a maggior ragione, il servizio personale. L'uguaglianza era considerata incompatibile con la dipendenza, con la necessità di dover 'vendere' il proprio lavoro.

La condizione davvero necessaria di tale stato di cose, e lo prova *e contrario* l'instabilità di Atene dopo Solone, fu lo sviluppo della schiavitù-merce. La schiavitù-merce, insomma, fondò la libertà del cittadino, intesa come condizione in cui il cittadino non era costretto a lavorare alle dipendenze di un altro cittadino. Fu la schiavitù che permise ai cittadini privi di risorse di non costituire la forza lavoro nelle mani degli abbienti, di non formare un ceto socialmente ed economicamente dipendente da essi. E fu la schiavitù che creò le condizioni per cui i cittadini non privilegiati poterono identificarsi con l'ordine politico e la comunità civica democratica. È esattamente da questo punto di vista che la schiavitù fu storicamente necessaria alla democrazia ateniese nelle forme storiche in cui essa si dispiegò.

L'*élite* sociale e intellettuale ostile alla democrazia nell'età classica lo capì bene. Tanto che sia a Platone che a Aristotele la democrazia apparve il regime dei *penetes* – non i 'poveri', bensì i non proprietari – al potere. E per la stessa ragione la vera, fondamentale preoccupazione dell'*élite* socio-economica e intellettuale fu che la democrazia andasse al di là della dimensione politica e scendesse sul terreno sociale, che trasferisse l'uguaglianza politica sul piano economico. Il regime politico ateniese non lo fece mai nella pratica politica, né mai lo teorizzò.

Il fatto che la società ateniese di età classica fosse sostanzialmente poco diversificata, o perlomeno non diversificata in misura e con modalità divisive o laceranti dipese sostanzialmen-

te da questa sua peculiare struttura. Fu per questo che rimase disponibile, nonostante tutte le tensioni etico-politiche ed economiche, alla convivenza nel quadro di una comunità politica di cittadini non gerarchizzata o soggiacente a vertici dotati di un potere soverchiante. La schiavitù degli schiavi, potremmo dire, impedì l'asservimento dei liberi alle élites possidenti. La sostanza del rapporto tra democrazia e schiavitù sta piuttosto in questo.

Pur nel suo furore antidemocratico lo aveva intuito acutamente Mitford, al quale la massa dei poveri, numericamente sovrastante, appariva svincolata da un rapporto sociale con i privilegiati, e quindi priva di controllo, sfrenata. Insomma, non subordinata ai signori.[32] Ma soprattutto, ne aveva discettato con sovrana intelligenza Giacomo Leopardi in una pagina vertiginosa, senz'altro più penetrante di quella del *Contratto sociale* che pure presuppone (III 15),[33] in cui il tema della schiavitù, in particolare nelle antiche repubbliche, era affrontato in rapporto strettissimo con il binomio, considerato inscindibile, di libertà e uguaglianza:

> Ma la libertà ed uguaglianza dell'uomo gli è bensì naturale nello stato primitivo; ma non conviene nè si compatisce, massime nella sua stretta nazione, collo stato di società, per le ragioni sopraddette. Restava dunque, che richiedendosi nella società che l'uomo serva all'uomo, e questo opponendosi alla uguaglianza, l'uomo di una tal società fosse servito da uomini di un'altra,

[32] Buona discussione in Meiksins Wood 1988, 16-19.

[33] Leopardi doveva aver meditato a fondo anche sulle pagine di Simon Nicolas Henri Linguet, che cursoriamente menziona (*Zibaldone di pensieri*, 912). Linguet (sul quale vd. Guerci 1979, 141-165; Guerci 1981; Minerbi 1981; Venturi 1981; Conti Odorisio 2015) aveva sostenuto che l'abolizione della schiavitù aveva aggravato le sperequazioni economiche e la diseguaglianza della società (vd. soprattutto il capitolo XXXI (476ss.) del secondo volume della sua *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, Londres 1767). Leopardi sembrerebbe ispirarsene, formulando però in modo molto netto un rapporto schiavitù-libertà politica che Linguet non tematizza efficacemente: in tutta evidenza a Linguet di più interessava, sulla scorta di una sdegnata preoccupazione per la miseria di braccianti, manovali e 'giornalieri' dei suoi tempi, esprimere un giudizio di apprezzamento nei confronti dell'economia schiavistica. Peraltro nella biblioteca di Monaldo Leopardi mancava la *Théorie des loix civiles* (assente dal Catalogo; al riguardo vd. anche Serban 2013), ma Giacomo doveva aver compulsato i 15 volumi delle *Annales politiques civiles et litteraires du siècle XVIII* pubblicate da Linguet a Londra a partire dal 1777.

o di più altre società o nazioni, ovvero da una parte di quella medesima società, posta fuori de' diritti, de' vantaggi, delle proprietà, della uguaglianza, della libertà di questa, insomma considerata come estranea alla [915] nazione, e quasi come un'altra razza e natura di uomini dipendente, subalterna, e subordinata alla razza libera e uguale. Ecco l'uso della schiavitù interna ne' popoli liberi e uguali; uso tanto più inerente alla costituzione di un popolo, quanto egli è più intollerante della propria servitù, come si è veduto negli antichi. In questo modo la disuguaglianza in quel tal popolo libero veniva ad esser minore che fosse possibile, essendo le fatiche giornaliere, i servigi bassi, che avrebbero degradata l'uguaglianza dell'uomo libero, la coltura della terra ec. destinata agli schiavi: e l'uomo libero, chiunque si fosse, e per povero che fosse, restando padrone di se, per non essere obbligato ai quotidiani servigi mercenarii, che vengono necessariamente a togliere in sostanza la sua indipendenza e libertà; e non partecipando quasi, in benefizio comune della società, se non della cura delle cose pubbliche, e del suo proprio governo, della conservazione o accrescimento della patria col mezzo della guerra ec. colle sole differenze che nascevano dal merito individuale ec.

Tale infatti era la schiavitù nelle antiche repubbliche. […].[34]

Bibliografia

K. Bradley, P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, volume I: *the Ancient Mediterranean World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011.

G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2000.

L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Ro-Bari 2004.

L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford University Press, Oxford 1986.

M.R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

G. Conti Odorisio*, Linguet e i* philosophes*. Illuminismo e terrore*, Giappichelli, Torino 2015.

A. Corcella, *Chastellux, Volney e gli schiavi spartani*, «ASNP», 17 (1987), pp. 213-223.

[34] *Zibaldone di pensieri*, 914-15 (il testo è quello dell'edizione curata da G. Pacella, Milano 1991). Le pagine leopardiane su libertà e schiavitù nelle repubbliche antiche e presso taluni popoli orientali in età moderna sono state ben illustrate soprattutto in Corcella 1999; un cenno pertinente e una breve citazione testuale anche in Canfora 2004, 366.

A. Corcella, "*Libertà senza l'uguaglianza": Leopardi, le società antiche e l'India*, in L. Canfora (a cura di), *Studi sulla tradizione classica. Per Mariella Cagnetta*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 193-211.

M.I. Finley, *Was Greek Civilisation based on slave Labour?*, in Id., *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto and Windus, London-New York 1981, pp. 97-115.

E. Flaig, *Menschenrechte ohne Gleichheit. Die athenischhe Demokratie im neoliberalen Gegenlicht*, «Rechthistorisches Journal», 16 (1997), pp. 62-113.

Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, Mondadori, Milano 1984.

A.W. Gomme, A. Andrewes, K.J. Dover (1945-1981), *A Historical Commentary on Thucydides*, I-V, Oxford University Press, Oxford 1945-1981.

L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Guida editori, Napoli 1979.

L. Guerci, *Linguet storico della Grecia e di Roma*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 615-679.

M.H. Hansen, *The Athenian Assembly In the Age of Demosthenes*, Basil Blackwell Ltd, Oxford 1987.

M.H. Hansen, *Athenian Democracy: Democracy and Participation in Athens by R. K. Sinclair*, «CR», NS, 39-1 (1989), pp. 69-76.

M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, LED Edizioni universitarie, Milano 2003 (ed. or. *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford 1991).

B. Hemmerdinger, *L'esclavagisme antique vu par le thermidorien Volney*, «QS», 1 (1975), pp. 115-116.

S. Hodkinson, M. Kleijwegt, K. Vlassopoulos (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slaveries*, Oxford University Press, Oxford (forthcoming).

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I-III, Clarendon Press, Oxford 1991-2008.

M. Jameson, *On Paul Cartledge. The Political Economy of Greek slavery*, in P. Cartledge, E.E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, London-New York 2002, pp. 167-174.

A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford 1957.
J.C. Kierstead, *A Community of Communities: Associations and Democracy in Classical Athens*, Stanford 2013.
E. Lèvy, *Les esclaves chez Aristophane*, in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Les Belles Lettres, Paris 1974, pp. 29-46.
N. Loraux, P. Vidal-Naquet, *La formation de l'Athénes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-187*0, in R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 169-222.
S. Mansouri, *La démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et partecipation politique au IVe siècle avant J.-C.*, André Versaille, Bruxelles 2010.
E. Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, Verso, London-New York 1988.
M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 680-733.
J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton 1989.
R. Osborne R. (2010), *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 85-103 (*The Economics and Politics of Slavery at Athens*).
N. Serban, *Leopardi et la France, essai de littérature comparée*, Champion, Paris 1913.
R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
F. Venturi, *Linguet in Italia*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 735-774.