

## IL VINCOLO DEGLI ARCHETIPI

*Résumé.* — L'A. suggère un bilan des différentes lectures du monde gréco-romain, qui se réduisent à deux modèles : l'Antiquité comme archétype, l'Antiquité comme réalité autre. Il montre que la pensée grecque était déjà partagée entre l'hypothèse selon laquelle la « nature » est immuable (ce qui comporte l'identité et la répétition), et celle selon laquelle la nature elle-même est un produit « historique ».

Considerando adunque quanto onore si attribuisca all'antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempli, un frammento d'una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo per averlo appresso di sé, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono, e come quegli dipoi con ogni industria si sforzano in tutte le loro opere rappresentarlo ; e veggiendo da l'altro canto le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrono, che sono state operate da regni e da republiche antiche, dai re, capitani, cittadini, latori di leggi ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate, anzi, in tanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antica virtù non ci è rimasto alcun segno, non posso fare che insieme non me ne maravigli e dolga. E tanto più quanto io veggo nelle differenze che intra cittadini civilmente nascono, o nelle malattie nelle quali li uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli iudizii o a quelli remedii che dagli antichi sono stati iudicati o ordinati : perché le leggi civili non sono altro che sentenze date dagli antiqui iureconsulti, le quali, ridutte in ordine, a' presenti nostri iureconsulti iudicare insegnano. Né ancora la medicina è altro che esperienze fatte dagli antiqui medici, sopra le quali fondano e' medici presenti e' loro iudizii. Nondimanco, nello ordinare le republiche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempli delli antiqui ricorra.

(N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, libro primo, proemio.)

A sostegno della veduta, banale, dell'eterno ritorno (*nil sub sole novi* etc.), milita il fenomeno editoriale correntemente definito « ritorno degli antichi ». L'editoria di massa punta non poco su questo settore : evidentemente lo ritiene redditizio. I Greci e i Romani sono dunque, come si usa dire, un sia pur modesto « affare ». Spetta poi a gruppi di dottori sottili e

facitori di opinione sostenere che, magari, c'è una ragione profonda, uno « spirito dei tempi » che spiegherebbe ciò. Il fenomeno certo esiste, anche se non è poi così vistoso. E forse ha a che fare col declino delle correnti di pensiero incentrate sull'idea di progresso, e l'affermarsi di un pensiero sostanzialmente pessimista, e perciò incline a una visione « ciclica » della storia. E interferisce anche un pensiero più o meno « debole », di norma portato a fare a meno della storia e a trattare gli antichi e i loro pensieri come contemporanei nostri : senza mediazioni.

Al contrario la strada da percorrere, la meno ingenua, e forse anche la meno sterile, sarebbe proprio quella che punta a conoscere *per differentiam* : al di là di una tradizione umanistica di lunga durata, che insiste sull'identità tra *loro* e *noi*. Mette conto di sforzarsi di capire, con strumenti che ormai non mancano, la *differenza*.

Proviamo ad indicarne alcune. Quella forse più macroscopica, che resta in ombra forse anche a causa dell'assetto dei programmi scolastici, è il diffondersi, in un lungo arco di tempo, di religioni di salvezza, nonché l'affermarsi, nel corso del IV secolo d. C., del cristianesimo. Tra gli antichi e noi c'è questo grande fenomeno, che costituisce una delle matrici durevoli del « moderno ». È un fenomeno a partire dal quale tutto cambia. Religioni di salvezza e nuova spiritualità contribuirono non poco a mettere in crisi la dicotomia libero/schiavo, pietra miliare del pensiero politico e sociale di età classica ; codificato - per così dire - dalla nozione aristotelica dello schiavo come « macchina » dotata di parola.

All'influsso del pensiero cristiano, il cui punto più alto è il *De civitate Dei* di Agostino, dobbiamo l'affermarsi di una visione della storia umana come un processo che va *verso qualcosa*. È il declino dell'idea, statica, della storia come « cerchio » (κύκλος). Un cerchio nel quale girando tutte le « repubbliche » si consumano in un tautologico ritorno al punto di partenza, secondo una celebre immagine del Machiavelli, il quale, ciò dicendo nei *Discorsi*, traduceva quasi alla lettera brani a lui indirettamente noti del sesto libro di Polibio. Quel che colpisce è il procedimento che il Machiavelli (*Discorsi*, I, 2) adotta, di immettere per così dire tacitamente il pensiero polibiano *sic et simpliciter* nel suo : in una identificazione che vuol essere essa stessa un altro aspetto del « ciclo ». Eppure proprio in un siffatto contesto, dove l'idea di ripetizione parrebbe celebrare i suoi fasti, il moderno pensatore si discosta dall'antico e introduce una variante che va nella direzione del mutamento : il « cerchio » non può replicarsi *ad infinitum* - osserva - giacché dopo un breve volgere di codesto faticoso

trascorrere da una forma politica all'altra le repubbliche vanno in rovina. Ed il cerchio si spezza.

È a partire da Agostino che, accanto, e in antitesi, al pensiero pessimistico-conservatore, a base classica, si è venuta affermando la veduta opposta, della storia come movimento « in avanti » : il che non ha significato sempre e necessariamente movimento proiettato *fuori* della storia, cioè verso la *civitas Dei*. Peraltro grandi sviluppi in questo medesimo senso erano impliciti nella visione stoica di una provvidenza immanente.

\*

\* \*

L'idea della sostanziale fissità, che trovò in tempi non lontani il sofisticato presupposto teorico dello strutturalismo, ha la sua radice nella scoperta forse più influente compiuta nel V secolo a. C. : la scoperta, dovuta alla Sofistica, della nozione di « natura umana ». Categoria universale e sintetica, che il pensiero sofisticato oppone alla nozione di « legge » (la legge essendo null'altro che « convenzione »). In coerenza con tale intuizione, le concrete e storiche leggi vengono svalutate, in quanto molteplici e contraddittorie. La natura invece è unica, e vera, e immutabile : e quindi capace di spiegare davvero le cause profonde dei comportamenti umani (politici, e non solo politici).

Alla Sofistica non giova guardare attraverso la lente deformante della riflessione platonica, riduttiva e ostile. Non a torto Theodor Gomperz accostò la Sofistica al movimento illuministico : tra l'altro per la sua capacità pervasiva, di connotare di sé un'intera epoca, di esercitare un durevole influsso che investì interi ceti, attraverso una molteplicità di personalità interessanti, acute, anche se – certo – non gigantesche. La vasta influenza di tale movimento si coglie ad esempio nella eco che i suoi concetti-base trovano nell'opera di autori che non sono pensatori « professionali ». È il caso di Tucidide, che chiama appunto in causa la nozione di « natura umana » in tre luoghi fondamentali della sua *Storia* : quando osserva che la fondamentale unità della natura umana giustifica la sua previsione che fatti « uguali o simili » a quelli che egli narra si produrranno anche in futuro (I, 22), e quando osserva che è giusto descrivere i sintomi di malattie « sociali », quale la guerra civile (III, 80-82) o di malattie « cliniche », quale la peste (II, 48).

Questa veduta è un punto di svolta nel pensiero umano, ed ha conservato, fino a noi, grande prestigio ed influenza.

Non era però l'unica, anche se, certo, fu quella dominante. Accanto ad essa, e contro di essa, vi è stata, ed ha avuto grande vitalità nel pensiero scientifico, la veduta dei *medici* greci, in particolare della scuola ippocratica, secondo cui variano le « nature » degli esseri umani in rapporto alle varietà degli ambienti e del clima. Il punto di avvio per tale scoperta era stato un colossale evento storico : la vittoria dei Greci sui Persiani. Come mai i Persiani, numericamente prevalenti, erano stati sconfitti dai Greci, militarmente inferiori ? Il loro fisico – è questa la risposta ippocratica – era stato infiacchito dall'ambiente troppo « favorevole », troppo « dolce » (concetto adombrato, del resto, negli ultimi capitoli del IX libro erodoteo).

Era aperta così la strada alla « relativizzazione » della « natura umana ». Ma anche ad interpretazioni devianti in senso più o meno apertamente razziale, o razzistico : di quel razzismo *soft* che Claude Calame ha, a ragione, riconosciuto in alcuni aspetti del pensiero « antropologico » greco. Il passo avanti, rispetto alla Sofistica, era comunque l'intuizione della modificabilità della natura umana : a partire dal dato più concreto, quello fisico (apparentemente immobile), che si muta, in un tempo lunghissimo, attraverso quella che i medici greci per primi chiamarono « dieta » (δίαιτα).

\*

\* \*

L'altra spinta in direzione dell'idea unitaria, e astratta, di « natura umana » era venuta dallo sforzo di *formalizzare*, in modo « universale », il *discorso*, l'*ordine del discorso*, l'organizzazione sintattica e logica della parola. Da Gorgia alla *Retorica* e alla *Logica* di Aristotele, nel corso di un processo che dura circa un secolo, si viene affermando, sulla base del principio di identità e di non contraddizione, l'idea che *una*, unica, e perciò insegnabile, è la forma della comunicazione discorsiva. Unico, e valido per tutti, è l'ordine del discorso : era una conquista realizzatasi nel tempo, e che suggeriva l'idea di una perfezione ormai conseguita e immodificabile.

Così la teoria retorica, che è parte cospicua della logica formale, ha costituito uno dei pilastri a sostegno della veduta dell'*identità*. Nel corso del secolo quarto, l'ordine del discorso si fissa nei monumenti imponenti

dell'oratoria attica (Demostene e Isocrate innanzi tutto), e i Romani non hanno fatto che adeguarsi al modello, universalizzandolo. Basti pensare all'influsso fin nell'età moderna delle opere ciceroniane di teoria retorica.

\*

\* \*

In quali ambiti la veduta classica mirante ad enucleare e a ribadire meccanismi stabili ha rivelato un suo fondamento? Certamente in quello della politica, delle forme politiche e dei modi di attuazione del « politico ». L'idea di una « autonomia del politico » ha qui una sua radice.

Ben si comprende dunque perché la teoria della immutabilità e della ripetizione si viene affinando e approfondendo proprio all'interno del pensiero storiografico, da un lato, e del racconto storiografico, dall'altro. Il racconto storiografico, infatti, in età classica e a lungo in seguito, altro non è che il racconto della politica: da Tucidide, a Polibio, a Machiavelli, a Guicciardini, a Ranke.

Anche in questo caso, però, non è quella l'unica linea assunta dal pensiero classico. Di contro vi è la ellenistica « Fortuna » (Τύχη), che, com'è chiaro, di per sé mette in crisi l'idea di prevedibilità dei comportamenti e dunque degli eventi politici. Un concetto cui sarà sensibile proprio il Machiavelli, che vi dedicherà una appassionata trattazione nel capitolo XXV del *Principe*. Quando Machiavelli scrive, urgono in lui riflessioni molteplici, derivate – oltre che dalla concreta e vissuta esperienza – dalla conoscenza della storiografia e del pensiero dell'età antica, fattisi via via sempre più inclini, dinanzi ai sorprendenti rivolgimenti procurati dalla vicenda storica, ad allargare lo spazio e il ruolo della « fortuna » nella dinamica delle cose umane, a concedere in fondo alla « fortuna » il ruolo dominante. « Questa opinione – prosegue Machiavelli – è stata più creduta ne' nostri tempi, per le variazioni grandi delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuori di ogni umana coniektura ».

La risoluzione empirica che suggerisce consiste nel rivendicare, « perché il nostro libero arbitrio non sia spento », « potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi ». L'argomentazione a questo punto prende una piega nuova, dove io credo riecheggi, attraverso le traduzioni latine al Machiavelli ben note, lo scambio di battute (Tucidide V, 102-103) del dialogo melio-ateniese: è colui che si affida totalmente alla fortuna (« che si appoggia tutto in su la fortuna ») che rischia di ruinare. Nel

dialogo erano gli Ateniesi che avevano disilluso i Melii ricordando loro la certa rovina che attende coloro che « si affidano in tutto alla speranza » (ἐς ἅπαν τὸ ὑπάρχον ἀναρριπτοῦσι). Lo stringente argomento degli Ateniesi contro i Melii viene dunque assunto e rielaborato come antidoto all'immobilismo di chi rinvia alla sovranaturale e incontrollabile forza della fortuna ogni spiegazione e ogni dinamica degli eventi umani.

Machiavelli non è insensibile a questa seducente nozione che gli veniva da una solida e costante tradizione (Polibio, Livio, Plutarco). È colpito anche lui dalla inspiegabile varietà di eventi che portano anche le menti più lucide a parlare di questa entità nebulosa e di fatto metafisica. Essa suscita in lui una immagine efficace e appassionata, segno di una sensibilità risentita e soverchiata : « E assomiglio quella [la fortuna] a uno di questi fiumi rovinosi che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arbori e li edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quell'altra ; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstaré » ; « e, benché sieno così fatti – soggiunge – non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimento e con ripari e con argini ». Onde conclude : « Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza *dove non è ordinata virtù a resisterle*, e quivi volta e' sua impeti dove la sa che non sono fatti gli argini né e' ripari a tenerla ». Altro efficace esempio di come prenda strade originali e inedite anche la riflessione programmaticamente più impegnata a porsi nel solco degli « antichi ».

\*

\* \*

Anche noi adoperiamo le parole politiche dei Greci e dei Romani, a cominciare da « monarchia » e « democrazia », e seguitando con « città ». Eppure ne stravoliamo il senso. Quando Hobbes, nel 1629, si dedica all'interpretazione della *Storia* di Tucidide, la traduce in inglese e vi premette una importante prefazione, piega, in sede interpretativa, il suo autore alle proprie categorie. E così fa dire a Tucidide che il potere di Pericle era una « monarchia », in tutto analoga a quella di Pisistrato : laddove per Pericle, Tucidide ha elaborato la categoria che potremmo rendere con terminologia ciceroniana – sicuramente ispirata a Tucidide – *princeps in re publica* (II, 65 : ἀρχή del πρώτος ἀνὴρ), mentre per Pisistrato Tucidide non ha certo sentito il bisogno di confondere « tirannide » e « monarchia ». È, invece, Hobbes stesso che persegue l'affermazione, sua caratteristica e modernissima, dell'*indivisibilità* del

potere (pena la sua nullità), onde Pericle, Pisistrato, e Teseo sono tutti sullo stesso piano, tutti, indifferentemente, « monarchi » o « tiranni ». Ecco un bell'esempio di dilatazione, forzatura, e alla fine « esplosione », della parola politica degli antichi, ad opera di un moderno che, manovrando le parole dei classici, fonda la moderna scienza politica.

Noi sappiamo bene che, guardata da vicino, la democrazia greca, per esempio ateniese (la più celebre e la più influente), era un regime di *esclusione*, fondato su rigorose delimitazioni dell'accesso al bene supremo della cittadinanza, e connesso sin dal principio con la « capacità » militare. Perciò, e non solo per quell'immensa « esclusione » sociale che fu la schiavitù, noi non ci riconosciamo in quel modello, anche se siamo ben consapevoli della sua enorme e durevole influenza come alimento della politica dei moderni. Esempio insigne, e forse incomparabilmente significativo, dell'ambiguità e, insieme, della fecondità rappresentata dal *vincolo* degli archetipi e di come si possa, e forse si debba, al tempo stesso affrancarsi da essi e intenderli nella loro specifica storicità.

L. CANFORA

Università degli Studi di Bari

Dipartimento di Scienze dell'Antichità

Piazza Umberto I, 1

I-70121 Bari

Italia

[l.canfora@lettere.uniba.it](mailto:l.canfora@lettere.uniba.it)