



Aspettando La buona battaglia

L'educazione civica

Gianfranco Mosconi

Passato e futuro della Costituzione Spunti di riflessione fra l'Epitafio di Pericle e la Costituzione Italiana¹

Gianfranco Mosconi (gianfrancommamosconi@unicas.it) insegna latino e greco al Liceo Classico «F. Vivona» di Roma ed è docente a contratto di Storia Greca presso l'Università di Cassino e del Lazio Meridionale. In queste pagine torna (in maniera originale) su un testo classico della riflessione sulla democrazia: l'epitafio di Pericle.

È una felicissima espressione quella secondo cui l'antichità rappresenta "l'estraneità a noi vicinissima"². E' questo il senso reale di uno studio adeguato e non frettoloso della storia antica, ed è questa la motivazione più forte con cui è possibile difendere la forte presenza nella scuola italiana di conoscenze spesso a torto tacciate di inutilità: nell'Antico (l'Antico', in primo luogo, della civiltà occidentale, il 'Classico') ognuno trova non astratti modelli, come volevano gli umanisti, ma certo temi e problemi simili a quelli moderni eppure, al contempo, provvidenzialmente diversi. **L'antico è appunto abbastanza altro da noi perché la sua conoscenza risulti significativa, ed è abbastanza simile per poter gettare**

¹ Questo saggio è comparso su in «Scholia. Didattica», III, 3 (2001), pp. 47-61 e poi nella 'Guida per il docente' acclusa come volume allegato al manuale di storia antica e medievale *L'Onda del Passato. Corso di storia per il biennio delle scuole superiori di secondo grado*, voll. I-II, Il Capitello, Torino 2008 (vol. I a cura di Gianfranco Mosconi e Fabrizio Polacco; vol. II a cura di Gianfranco Mosconi, Fabrizio Polacco, Francesco Demattè): Gianfranco Mosconi, *Materiali didattici e strumenti per il docente*, Il Capitello, Torino 2008, pp. 83-88. Qui lo si riproduce con piccole modifiche e alcuni tagli. Esso può costituire un utile punto di partenza per uno sviluppo della riflessione sulla democrazia in chiave interdisciplinare, fra storia antica ed educazione civica.

La bibliografia è, dato il taglio del mio intervento, essenziale: si può fare riferimento in primo luogo a D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, incentrato attorno all'Epitafio di Pericle e cui si rimanda per ulteriore bibliografia. Si tengano anche presenti, per un pubblico italiano, l'edizione dell'epitafio di Pericle curata da Oddone Longo per i tipi della Marsilio e l'edizione del II libro di Tucidide curata da Ugo Fantasia (Pisa 2003), entrambe con ampio commento, ed il già citato saggio di Finley, tradotto in italiano (*La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1973, 1982).

² Vd. P. Wülfing, *Come legittimare l'insegnamento del latino?*, in "Aufidus" 20 (1993), pp. 111-121 (p. 119).

luce sulla civiltà odierna. Non ci sarebbe neppure bisogno di sottolineare quella che è quasi un'ovvietà: salvo che questa ovvietà non sempre viene percepita a livello di opinione pubblica o di scelte politiche.

Se poi è ovvio dire che

- senza la conoscenza del passato non si comprendono le origini del presente;
- che spesso la ricerca storica sul passato non può fare a meno del 'modello di base' fornito dal presente, dall'esperienza quotidiana dello storico (che poi lo studio porterà a superare);
- va infine tenuto a mente anche che la distanza temporale nello studio del passato permette di capire meglio fenomeni analoghi del presente, nei quali il maggior coinvolgimento impedisce a volte una corretta prospettiva: "Descrivere le civiltà antiche o medievali è aprire gli occhi del fanciullo alla varietà del mondo" (M. Bloch, *Storici e storia*, Torino 1997, p. 282). Perciò, nella prefazione alla seconda edizione (1981) del suo ben noto *Democracy Ancient and Modern* Finley poteva dire di procedere ad un confronto proprio "nella convinzione che ciascuna società può aiutarci a comprendere l'altra". Ed è per questa triplice ragione già Tucidide (I 22, 4), storico del suo presente, inizia la sua opera con una *archaiologia* e afferma che la sua opera è un "possesso per sempre", utile a "quanti vorranno investigare la realtà degli avvenimenti passati e di quelli futuri" proprio perché gli eventi "secondo la natura umana, saranno pari e simili".



In questa prospettiva, si propone qui un confronto fra la Costituzione della Repubblica Italiana e l'Epitafio di Pericle, cioè il discorso funebre pronunciato da Pericle, nell'inverno 431/430 a.C., per i cittadini ateniesi caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso: il discorso fu rielaborato (quanto fedelmente? non lo sappiamo, ma molti elementi mostrano che il testo riproduce concetti 'periclei') dallo storico Tucidide nel II libro de *La guerra del Peloponneso di Tucidide*, nei capp. 35-46: in particolare, la sezione 37-41,1 è un vero e proprio manifesto della democrazia periclea, ed è su di essa che ci concentreremo.

Ma sia chiaro: questa qui proposta è una lettura in parallelo che non ha certo alcuna pretesa di esplicitare rapporti diretti di filiazione. È insomma evidente che, nel caso specifico, i principi delineati dall'Epitafio di Pericle giungono ai Costituenti del 1946

attraverso quel lento processo che, senza contare precedenti quali **Hobbes** o **Locke**, trova le sue più chiare espressioni nella *Dichiarazione d'Indipendenza americana* (1776) e nella francese *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789): se si dovesse saggiare l'influsso del discorso di Pericle sul pensiero politico moderno, è a questi testi, modelli di quelli successivi – e ai pensatori del '700- che si dovrebbe guardare. Il confronto con la nostra Costituzione si giustifica però come strumento di riflessione e comprensione: si tratta non solo di capire il passato, ma anche di capire (e apprezzare) il presente, specie in anni come questi che vedono un progressivo oblio del valore delle conquiste democratiche: già **Tocqueville**, ne *La democrazia in America*, si era proposto di mostrare “Perché lo studio della cultura greca e latina sia utile alle democrazie [moderne]”. Del resto, il confronto fra la democrazia o la libertà degli antichi e dei moderni è un classico della storiografia moderna sull'antico quanto del pensiero politico moderno.

Nell'*Epitafio* pronunciato nel **430 a.C.** da Pericle per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso l'esposizione di quali siano la *politeía* ('costituzione') e i *trópoi* ('i comportamenti') con i quali Atene è stata resa grande (Thuc. II 36,4) prende avvio al 37,1:

“Ci serviamo di una costituzione che non imita le leggi dei vicini, poiché invece siamo noi modello ad alcuni, più di quanto non imitiamo gli altri. Quanto a nome si chiama *demokratía*, per il fatto di non reggersi a pochi, ma a maggioranza”.

E' notevole che, come la Costituzione articolo 1 comma 1:

“L'Italia è una Repubblica democratica [...]. La sovranità appartiene al popolo [...]”;
cfr. articolo 49),

il discorso di Pericle si apre con la definizione del regime politico in vigore, individuato dal nome e dal depositario della sovranità (uno dei tre elementi dello Stato). Sotto questo riguardo, la definizione *demokratía* (il *krátos* del *démos*, il potere del popolo) aveva, per un parlante greco, un valore ben più pregnante ed evidente di quanto non avvenga ora (cfr. Musti, cit., pp. 19-26). Del resto, quando Pericle parlava, il nome stesso *demokratía* era una creazione recente, nata per quell'unicum che era **l'Atene di V sec. a.C.**: l'affermazione di originalità è in ciò pienamente giustificata, ed è invece d'altra parte perfettamente chiaro perché sia assente nella Costituzione, esito di due secoli di costituzioni moderne.

In una *climax* ascendente (pochi - i più - tutti) Pericle, dopo aver delineato la democrazia ateniese nell'ottica dei poteri della collettività, passa a considerare i diritti del singolo nel regime democratico, in primo luogo l'*isonomía*, l'eguaglianza di fronte alla legge:

“Riguardo [= di fronte] alle leggi, però, tutti hanno parte uguale in relazione alle divergenze private”.

Il passaggio è il medesimo della Costituzione, dove alla menzione della sovranità del popolo (=i più), ma esercitata “nelle forme e nei limiti della Costituzione”, fa subito seguito l’affermazione dei diritti dei singoli (evidenziamo come prima confronto: articoli 2 e 3); in particolare, l’uguaglianza di fronte alla legge (per la quale vd. in Costituzione l’articolo 3 comma 1

“*Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge*”

costituisce uno dei capisaldi del pensiero politico moderno, nato anche in netta opposizione ai privilegi dell’*ancien régime* (vd. l’articolo 1 della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*).

Manca la menzione dei “diritti inviolabili dell’uomo”, che nel pensiero politico moderno si presentano come preesistenti allo Stato e con-naturati all’individuo, laddove nell’Epitafio sono esposti come un dato di fatto proprio di uno specifico regime politico. E’ possibile – ma valga solo come ipotesi di lavoro – che la concezione che ogni individuo sia depositario di diritti inviolabili sia frutto dell’eredità cristiana: non è casuale che tanto la *Dichiarazione d’indipendenza* che la *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* facciano appello proprio ad una sanzione divina (del tutto assente nell’Epitafio!) allorché parlano di diritti inalienabili: “tutti gli uomini sono creati uguali; [...] essi sono dotati dal Creatore di certi inalienabili diritti” (*Dichiarazione d’indipendenza americana*, preambolo). D’altra parte, **alla democrazia periclea non si arrivò per guerre e rivoluzioni** (salvo che per la cacciata di Ippia, oltre ottant’anni prima dell’Epitafio) **ma per una progressiva evoluzione ed estensione a tutti di privilegi un tempo riservati solo agli aristocratici** (ad es. l’*isonomía*: mancò forse quello strappo netto col passato che nelle rivoluzioni sette-ottocentesche ha spesso condotto a più definite formulazioni teoriche (una controprova può essere vista nella costituzione inglese, gradualmente costituitasi più su singole conquiste di diritti che su principi teorici generali).

All’eguaglianza di fronte alle leggi – dunque su un piano esclusivamente legale – si accompagna nel discorso pericleo (vd. il parallelismo *nómoi/axíosis*,= ‘leggi’/ ‘stima guadagnata in società’), l’eguaglianza nella considerazione sociale al di là delle differenze di ricchezza o di lignaggio, senza la quale l’eguaglianza legale non ha senso:

“*e per quanto riguarda la valutazione che si riceve, se qualcuno in qualcosa eccelle, non viene scelto per le funzioni pubbliche in base alla sua parte di ricchezza, più che in base alle sue qualità, né per povertà, se è in grado di compiere qualcosa di utile alla città, ne viene impedito dall’oscurità del rango*”.

E’ impressionante notare come la stessa associazione si ritrovi nel già citato articolo 3 comma 1:

“*tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali di fronte alla legge*”

e come l'affermazione della pari dignità, tanto nella Costituzione quanto nell'Epitafio, porti con sé la considerazione degli ostacoli di ordine economico che vi si oppongono. Piuttosto, quel che nella Costituzione è un obiettivo un "compito della Repubblica" (articolo 3 comma 2) appare nelle parole di Pericle come un risultato pienamente raggiunto.

Nell'Epitafio all'affermazione della eguaglianza di fronte alla legge e della pari dignità sociale di tutti, segue dunque la **proclamazione della tolleranza e del vivere "liberamente"** che caratterizzano la democratica Atene (anche nelle parole dei suoi critici: ad es. Platone, *La Repubblica* VIII 557b). L'eguaglianza, infatti, non comporta e non è raggiunta attraverso un adeguamento a principi e modelli di vita prefissati per tutti come a Sparta [37, 2]:

"ma liberamente amministriamo quanto concerne la vita in comune, senza avere in ira il vicino – se fa qualcosa a suo piacimento – e senza un reciproco sospetto sulle nostre pratiche quotidiane. Neanche aggiungiamo alla vista afflizioni che non rappresentano una pena, ma che pur sempre sono dolorose per la vista".

Con questo passaggio può essere posto a confronto nella Costituzione l'articolo 2, ed in generale il Titolo I "Rapporti civili" della Parte Prima "Diritti e doveri dei cittadini", specie gli articoli 17, 18, 19, 21. Di nuovo, come si è già visto, nel testo tucidideo, l'atteggiamento non è quello di chi afferma i diritti inalienabili del singolo come obiettivo da raggiungere, quanto piuttosto quello di chi denuncia i mali della pressione sociale. La differenza è comprensibile: se la Costituzione nasce anche dall'esperienza dei regimi totalitari, in cui la censura e la repressione della libertà di pensiero e d'espressione sono organizzati dallo Stato e dal potere centrale, **nella face-to-face society dell'Atene di V sec. era il pubblico discredito, e il conformismo dovuto alla forza dei legami sociali a limitare spesso silenziosamente le libertà individuali.** Ci si immagina, dietro le parole di Pericle, quei vicini malevoli e maldicenti che come ancor oggi a volte avviene in certe piccole comunità dei nostri paesi, rendono difficile l'esistenza a chi osi violare le convenzioni locali. Ma, da parte dello statista la menzione del problema non è particolare secondario: saranno quegli stessi vicini un po' sospettosi cui qui si allude a condannare 'democraticamente' a morte Socrate nel 399 a.C.

Secondo l'ormai consueta tecnica espositiva dell'Epitafio, che procede per opposizioni, si ribadisce che la libertà individuale non conduce all'anarchia (come invece sostengono vari autori ostili alla democrazia: vd. Pseudo-Senofonte, *La Costituzione degli Ateniesi*, 1, 5) ma si realizza nel rispetto delle leggi: [37, 3]

"Trattando gli affari privati, non violiamo però i principi che riguardano ciò che è pubblico, per timore, ascoltando quanti di volta in volta sono al potere, ma anche dando ascolto alle leggi, soprattutto a quelle che stanno là in aiuto degli offesi, e anche a quante, pur non essendo scritte, portano una vergogna riconosciuta".

(cfr. articolo 54 Costituzione).

Ancora una volta non si parla del 'dovere' di rispettare le leggi, ma **si presenta l'obbedienza alle leggi come un dato di fatto.** Quanto alla menzione delle 'leggi non scritte',

per la quale è ovvio il rimando all'*Antigone* di Sofocle, di poco precedente (442 a.C.), essa si spiega ricordando **la natura consuetudinaria ed orale di parte della legislazione ateniese** (come greca in generale; un parallelo può essere fatto nella nostra epoca con la Costituzione inglese): ma è un fatto interessante i *nómoi ágraphoi*, le “leggi non scritte” sembrano essere ricordati più come norme di comportamento la cui trasgressione comporta discredito che come vere e proprie leggi la cui violazione comporti una pena.

[38, 1] *“E invero anche con l’intelligenza abbiamo trovato moltissime occasioni di riposo dalle fatiche, usando farlo con gli agoni e con i sacrifici religiosi che si tengono durante tutto l’anno, e anche con le belle abitazioni private, il cui godimento quotidiano scaccia il dolore”.*

Si è giustamente parlato, per questo passaggio, di “rappresentazione tutto sommato ‘laica’ della tradizione religiosa” (Musti, *cit.*, p.119): le feste – che nell’antichità erano sempre connesse al culto di una divinità – sono ricordate solo come ‘pausa dalle fatiche’. Notevole è anche il riconoscimento che **‘l’esercizio del riposo’** è una caratteristica degna di vanto della democrazia ateniese, un diritto (anche se come sempre presentato come risultato acquisito) tanto più prezioso in una società pre-tecnologica come l’ateniese: sarà però opportuno ricordare che a garantire il ‘giusto riposo’ dei cittadini ateniesi erano le loro mogli e i loro schiavi. Il diritto al riposo, la sua distribuzione nel corso dell’anno, la sua ‘laicità’ si ritrovano nell’articolo 36 comma 3 Costituzione:

“il lavoratore ha diritto al riposo settimanale e a ferie annuali retribuite, e non può rinunziarvi”.

Cambia ovviamente il punto di vista, che è qui quello del ‘lavoratore’ (salariato), che va difeso dal possibile sfruttamento: se la nostra età, figlia della Rivoluzione Industriale, vede ampi settori della popolazione in posizione di lavoro subordinato, quella ateniese era una società prevalentemente di piccoli coltivatori diretti o artigiani, proprietari dei mezzi di produzione, e ciò spiega ampiamente la differente prospettiva.

Dopo il § 39, dedicato alle “esercitazioni delle cose di guerra” e per il quale non è possibile indicare punti di contatto con la Costituzione della Repubblica Italiana (ed è aspetto significativo cui torneremo in conclusione), ancora una volta secondo un procedimento per contrasto, Pericle passa dalle occupazioni di guerra a quelle di pace, dalle attività fisiche a quelle intellettuali:

[40, 1] *“Amiamo il bello con semplicità, ed il sapere senza mollezza”.*

Come già nel § 38, 1, aspetti apparentemente secondari in una costituzione quali

l'amore per la cultura o il riposo sono considerati elementi qualificanti della *politeía* di Atene. Similmente, nella Costituzione, fra i "Principi fondamentali", l'articolo 9 dichiara che

"La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica.

Non esiste invece, nell'Epitafio, qualcosa di paragonabile al comma 1 dell'articolo 33, (*"L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento"*) che riflette l'esperienza dell'arte e della cultura di regime imposte dal nazifascismo (e ancora prima della censura e dell'Indice dell'*ancien régime*), né ai commi successivi, concernenti l'istruzione statale e non statale, visto che l'istruzione era un fatto privato (ma, secondo Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XII, 12, la costituzione di Turii, colonia panellenica promossa da Pericle, prevedeva l'istruzione pubblica gratuita). Per quanto riguarda il tema della libertà di scienza, vale la pena ricordare che il problema tuttavia si era posto proprio pochi anni prima dell'Epitafio, quando un indovino, di nome Diopite, propose un decreto che venne a colpire la libertà di scienza proprio attraverso quella sua manifestazione che ne è l'insegnamento (secondo la stessa associazione dell'articolo 33) e che aveva come obiettivo proprio gli intellettuali della cerchia periclea (Anassagora *in primis*), tutti processati e costretti alla fuga: **nell'Atene di V sec. gli ostacoli alla libertà di pensiero venivano non da un potere centrale privo di strumenti di repressione, ma dai timori e dai sospetti del demos.**

Proseguiamo. Nella quadro tratteggiato da Pericle, l'amore per la cultura non significa né amore del lusso né oziosità: infatti

[40,1] *"della ricchezza ci serviamo più in vista di uno scopo che per vanto di parole, e non è vergognoso l'ammettere d'esser povero; più vergognoso è il non evitare la povertà con il lavoro.*

[40, 2] *E' nei medesimi individui la cura degli affari privati e di quelli collettivi; pur essendo volti chi ad un'attività, chi ad un'altra, possiamo sempre conoscere a sufficienza gli affari politici. Noi soli infatti consideriamo chi non vi prende parte non 'tranquillo', ma 'inutile'".*

In netta opposizione agli ideali aristocratici che vedevano nel lavoro una degradante necessità, e nella povertà il marchio di una congenita infamia morale (vd. ad es. lo Pseudo-Senofonte, *La Costituzione degli Ateniesi*, 1, 5), si riconosce che il lavoro è un valore (cfr. già Esiodo, *Opere e giorni*, 311), e che esso concorre – anzi, ha il dovere di concorrere – al progresso generale della società, giacché è la via che permette al singolo di sfuggire alla povertà: è insomma "una teoria del lavoro come produzione di ricchezza e riequilibrio sociale" (Musti, cit., pp. 104-5). Esso trova un chiaro parallelo evidenziamo il confronto nell'articolo 4, comma 2 "Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale e spirituale della società": non si parla di 'vergogna' ma di 'dovere', ma è un obbligo di tipo morale, non legale (cfr. pure l'articolo 41 "l'iniziativa economica privata è libera").

Per quanto riguarda il comma 1 (“*La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto*”), l’antichità non conobbe la problematica della disoccupazione (o almeno non certo nelle nostre forme e dimensioni, trattandosi di una società fondata sul lavoro schiavile, con produzioni che richiedevano bassa tecnologia e molta manodopera) per cui parlare di “diritto al lavoro” sarebbe stato quasi privo di senso. Tuttavia, già autori antichi interpretarono la grandiosa politica edilizia di Pericle (su cui vd. Plutarco, Vita di Pericle, 13) come una misura volta anche a ‘dare lavoro’: per Plutarco Pericle “proposse al popolo grandi progetti di costruzioni [...] affinché [...] la popolazione rimasta in patria potesse avere una fonte di ricchezza, partecipando anch’essa alla pubblica ricchezza” (*Vita di Pericle, 12, 5*).

Nella concezione periclea, tuttavia, **la sfera economica del ‘privato’ non deve condurre ad abbandonare la partecipazione alla vita pubblica sotto l’aspetto propriamente politico: similmente, la Costituzione, con l’articolo 48 ricorda come l’esercizio del diritto di voto sia “dovere civico”**.

La sezione, per così dire, costituzionale, dell’Epitafio, si chiude con una vigorosa affermazione del principio della libera autorealizzazione del singolo:

[41, 1] “Concludendo [...] mi sembra che ciascun uomo fra noi volga nel più alto grado la propria autonoma persona a numerosi aspetti, in modo versatile e con decoro”.

Il vivere in modo vario e a proprio piacimento era una delle caratteristiche delle democrazie ateniese che più colpiva già gli antichi (un esempio fra i tanti: Platone, Repubblica VIII 557 ss.): ma scopo ultimo della libertà e dell’eguaglianza sopra delineate – sembra dire Pericle – è “la libera esplicazione delle proprie capacità intellettuali e fisiche” (Musti, cit., p. 369 n. 9).

Similmente, l’articolo 3 comma 2 della Costituzione dichiara – non come un risultato acquisito, ma come un obiettivo – che

“E’ compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana [...]”.

Fin qui, dunque, le principali analogie fra quanto affermato fra i due testi (non teniamo conto delle differenze generali fra democrazia antica e moderna: un tema vastissimo!); non meno significative ed istruttive sono però le differenze. Ne evidenziamo, sempre senza alcuna pretesa di completezza, alcune.

— La *politeía* delineata da Pericle nel suo Epitafio è un “come siamo” laddove le costituzioni moderne, spesso sorte da un contrasto fra poteri e volontà che conduce all’enunciazione dei propri propositi o alla rifondazione dell’ordinamento

istituzionale, sono un “come vogliamo essere” o un “come dobbiamo essere”. Non si parte dal riconoscimento di diritti inalienabili, preesistenti alla comunità o fondanti essa, ma da realizzazioni raggiunte di cui si apprezza e si riconosce e si difende il valore, ma che diverse esigenze potrebbero anche indurre a revocare (come di fatto avvenne nel 411, quando l’Assemblea democratica votò la fine della democrazia). Poiché quelli illustrati ed esaltati da Pericle non sono “i diritti naturali dell’uomo”, “sacri ed inalienabili [...] al cospetto dell’Essere Supremo” (Dichiaraz. dei diritti dell’uomo e del citt. del 1793; cfr. il preambolo della Dichiarazione di indipendenza, rivolta a “tutti gli uomini”), ma l’esito dell’evoluzione di una singola comunità (“il discorso è tutto costruito sull’idea di un ‘noi’”: Musti, cit., p. 6), ne consegue che il campo d’applicazione di tali diritti è tendenzialmente limitato alla comunità che li ha formulati (o a quelle più vicine: gli alleati greci). La schiavitù dei neri d’America era pur sempre una contraddizione dei principi democratici statunitensi; quella degli schiavi di Atene non turbava la coscienze di Pericle. Infatti:

— La demo-crazia periclea è pur sempre fondata sul *krátos*, il ‘potere’ di un *demos*, un ‘popolo’, composto da cittadini maschi gelosi dei propri privilegi. Senza tener conto degli schiavi, agli stranieri liberi (i meteci, “quelli che vivono assieme ai cittadini”), nonostante il vanto di rifiutare le *xenelasíai*, cioè le ‘espulsioni di stranieri’ (39, 1), la cittadinanza viene concessa solo in rarissimi casi: **per essere cittadini ateniesi non basta nascere in terra attica o vivervi e lavorarvi per decenni**; Pericle stesso, nel 451/0 a.C., limita la cittadinanza ai figli di genitori entrambi ateniesi. Tuttavia, sul piano dell’estensione dei diritti politici, la differenza più rimarchevole riguarda quella relativa alle donne. Di esse Pericle fa menzione solo alla conclusione dell’*Epitafio* (45, 2), non in riferimento alla *politeía* – di cui esse appunto non hanno parte alcuna – ma solo in quanto vedove dei caduti, ultime ad essere ricordate dopo genitori, figli o fratelli. L’invito rivolto loro è, coerentemente, quello di essere il meno possibile oggetto di discorsi maschili: **la donna ateniese, chiusa nel gineceo, posto non a caso nel piano alto della dimora, vive segregata perfino nei discorsi.**

— L’*Epitafio* di Pericle è, appunto, un epitafio per cittadini caduti in guerra. Evidenziamo Se “L’Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali” e “consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni” (articolo 11 della Costituzione, tra i “Principi fondamentali”), per cui “sacro dovere del cittadino” è solo la “difesa della Patria” (articolo 52), Pericle sente il bisogno di illustrare la *politeía* di Atene perché è essa che ha condotto la città all’*arché*, al dominio (36, 4). Coerentemente, l’antimilitarismo del § 39 non rifiuta la guerra in sé, su un piano etico o almeno economico, ma solo gli eccessi degli “altri” che “*fin da fanciulli*” si esercitano faticosamente laddove gli Ateniesi confidano più nella loro propria sicurezza (Musti, cit., pp. 116-117). Del resto buona parte della prosperità vantata da Pericle poco prima (38, 2 “alla città giunge ogni genere di prodotti da ogni

terra”: una notazione che ha poco a che fare con la *politeía*), era appunto frutto dello sfruttamento di un impero: nel famoso terzo discorso, Pericle ricorda che Atene si trova in una posizione d’onore appunto “per il comandare” (II 63, 1) e che – almeno per la (troppo) potente Atene – non v’è alternativa fra dominio e sudditanza, non c’è insomma spazio per “limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni”. Come ha scritto **Italo Lana**³, per i Greci la pace “non costituisce un vero e proprio ideale di vita,[...], ma semplicemente la condizione preliminare, utile per realizzare quello che ciascuno pone a sé come programma di vita”: ne è una riprova lo “splendido discorso di Pericle nelle Storie di Tucidide [...] che non dedica neppure una parola alla pace”. **Nata dall’assemblea degli uomini in armi, la democrazia ateniese riflette le sue origini nell’accettazione –non esaltazione– della guerra come necessità di fatto**; la Costituzione della Repubblica Italiana, oltre a precedenti come il Progetto per la pace perpetua di Kant, ha alle sue spalle cinque anni di atroci sofferenze e la atomica di Hiroshima. Come ha scritto **N. Bobbio**, “la guerra giunta al grado di terribilità della guerra atomica, è diventata impossibile” (Il problema della guerra e le vie della pace, Bologna 1979, p. 48).