

COSMOPOLITISMO ANTICO

LUCIANO CANFORA

1. *Cosmopoli e impero*

Al principio del *De cive* Thomas Hobbes colloca un eroe italico antiromano, Ponzio Telesino. Dopo aver ricordato che Catone il Censore (secondo Plutarco) definiva “belve feroci” tutti i re, chiunque essi fossero, commenta: “Una ben maggiore belva era lo stesso popolo romano, che aveva depredato tutto il mondo per mezzo dei suoi generali, denominati *Africani, Asiatici, Macedonici, Acaici* e di tutti gli altri che avevano ricevuto un soprannome dalle genti che avevano spogliato!”. Ed è a questo punto che ricorda il duro atto d'accusa di Ponzio Telesino, alla vigilia della battaglia di Porta Collina combattuta senza successo contro Silla, quando Ponzio, passando in rassegna le sue truppe, “gridava che doveva essere diroccata e distrutta Roma stessa”, e “che non sarebbero mai scomparsi i lupi che privavano gli italici della loro libertà, se non fosse stata abbattuta la selva in cui trovavano rifugio”.

Gli italici erano stati schiacciati da Roma con una guerra di conquista durata secoli, cui solo la meteorica apparizione di Annibale sul suolo italiano, verso la fine del III secolo a.C., aveva imposto un temporaneo arresto.

Nel 1925 il maggiore studioso allora vivente di antichità classica, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, fu a Firenze nel quadro della “settimana tedesca”: un segno di riconciliazione culturale dopo la tremenda guerra che aveva contrapposto Italia e Germania fino a pochissimi anni prima. E pronunciò un saggio, intitolato *Storia italica*, che nulla concedeva alla retorica del nostro nazionalismo. Pur conoscendo le fisime del suo uditorio, Wilamowitz disse serenamente: “La storia d'Italia ha un contenuto più ricco. Un tempo tutte le sue stirpi ebbero la loro propria vita e una civiltà propria, che Roma ha distrutto, compresa la grecità della Sicilia”. E soggiungeva che l'ultimo sussulto, “l'ultima lotta per la loro vita etnica”, gli italici l'avevano tentata con la guerra sociale, di cui la vittoria feroce di Silla era stata in certo senso l'ultimo atto.

Quindici anni più tardi, nel 1940, Simone Weil – allora giovanissima – pubblicava un saggio memorabile, *La politica estera di Roma e la politica*

di Hitler, in cui, al di là del parallelo che istituisce sin dal titolo, fa una considerazione per molti versi simile a quella del grande filologo tedesco, ma riferita al mondo gallico. Segnala infatti, e con molta efficacia, che la cosiddetta romanizzazione della Gallia fu in realtà – oltre che un genocidio in termini di vite umane – l'estirpazione di una civiltà: di una civiltà che non parla più a noi per la semplice ragione che è stata cancellata.

Nel considerare l'unificazione romana del mondo mediterraneo e celtico-danubiano, gli storici sono di fronte a un bivio: o compiacersi di quel sanguinoso processo storico guardando agli effetti (tale fu già l'atteggiamento di una parte delle élites greche, le quali conseguirono un ruolo di "condominio diseguale" del mondo romanizzato) oppure porre in luce i costi non solo umani ma di civiltà che quel processo di unificazione ha determinato.

Non fu però univoco l'atteggiamento delle élites greche. Da questo punto di vista, merita di essere osservato l'esito divaricato cui approdarono esponenti della corrente di pensiero forse più influente nel periodo di massima fioritura del mondo greco-romano: lo stoicismo. Come si sa, tale corrente di pensiero recava dentro di sé un potente presupposto ideale che andava in direzione dell'unificazione del genere umano entro una cornice organicistica e "provvidenziale", e cioè l'idea della *Cosmopoli*. E tuttavia tale visione poteva approdare a due esiti opposti: quello di Panezio e di Posidonio, "cantori" (il termine è irriverente, ma il concetto non è erroneo) del predominio universale romano, e quello di Blossio di Cuma (non a caso un italico) che dopo aver ispirato le riforme sociali di Tiberio Gracco, andò a combattere, e a morire, al fianco degli schiavi del regno di Pergamo, ribelli al passaggio del loro paese sotto il dominio di Roma, stabilito in virtù del "testamento" del loro ultimo sovrano.

2. Stoicismo e cosmopolitismo

Il carattere universale, sia pure *sui generis*, della sua opera impegna Diodoro in un ampio proemio nettamente diviso in due parti una più propriamente filosofica (I 1,1-2,8) e l'altra storiografica (I 3,1-5,3).

Il concetto centrale della prefazione filosofica è quello della corrispondenza profonda tra storiografia di respiro "universale" (*κοινὰ ἱστορία*) e unità del genere umano. L'unità del genere umano, la visione anti-individualistica dell'umanità-organismo, è uno dei cardini del pensiero stoico: *membra sumus magni corporis* – è una celebre formula di Seneca che fedelmente rispecchia pensieri di Zenone e Crisippo –, *natura nos cognatos edidit* (*epist.* 95,52). Con terminologia rigorosamente stoica Diodoro esordisce appunto osservando che, con la loro opera unificatrice, gli autori di storie universali operano in coerenza con la "provvidenza divina" (altro cardine della fi-

losofia stoica) in quanto promuovono quella unificazione “sotto un unico ordinamento” (ὕπὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σύνταξιν) dell’intera umanità, “dispersa e suddivisa bensì nello spazio e nel tempo ma partecipe di un unico vincolo di reciproca cognazione” (μετέχοντας τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας: *natura nos cognatos edidit*). Gli storici sono dunque “assistenti” (ὑπουργοί) della provvidenza.

Non vi è in questo proemio soltanto la esplicita adozione di concetti-base dello stoicismo ma anche lo sforzo originale di motivare da un punto di vista stoico l’importanza della storiografia universalistica ed il suo contributo alle idealità proprie dello stoicismo. Gli autori di storie universali sono dunque, per così dire, “i cronisti della Cosmopoli”: serbano memoria dei fatti di tutta l’umanità di tutto il mondo abitato “come se fossero di un’unica città” (καθάπερ μιᾶς πόλεως). La loro funzione, rispetto alla “provvidenza” è subalterna ma preziosa. La provvidenza conduce, “secondo un moto circolare che dura in eterno”, verso la “comune analogia” (I 1,3: εἰς κοινὴν ἀναλογίαν) le singole nature degli esseri umani ed il moto cosmico degli astri visibili, ed assegna così, a ciascuno, “quanto a ciascuno è predestinato”. Gli storici universalistici, appunto in quanto cronisti della cosmopoli, subentrano a posteriori: registrano e prendono atto, “come in un unico luogo di bilancio” (κοινὸν χρηματιστήριον) dell’effettivo realizzarsi (τῶν συντετελεσμένων) di quanto la provvidenza infaticabile ha via via predestinato. “Luogo di bilancio”, “unico computo” (ἓνα λόγον) sono i termini che probabilmente hanno messo fuori strada Eusebio là dove parla di *unum idemque emporium* nel quale Diodoro avrebbe concentrato le varie biblioteche compulsate. Sono termini che ben si comprendono alla luce della credenza storica nel nesso fra movimento degli astri e vicende umane e della conseguente fiducia in un sapere astrologico: quella “analogia” appunto tra moto celeste degli astri visibili e natura dei singoli il cui nesso, il cui raccordo, governato ovviamente dalla provvidenza, è “ciò che a ciascuno è destinato”, la εἰμαρμένη.

È ben noto il crescente prestigio di cui questo tipo di vedute ha goduto nel pensiero greco soprattutto in epoca ellenistica. Una premessa era invero già nella concezione aristotelica relativa al primo movimento della sfera delle stelle fisse, che, appunto in virtù di tale movimento, esercita il suo influsso su quanto accade in terra. Ma la “mescolanza” del mondo greco con quello orientale – soprattutto iranico ed egizio – caratteristica dell’Ellenismo diede alla diffusione e alla amplificazione di tali vedute l’impulso decisivo. Beroso di Babilonia fondò a Cos una scuola per astrologi intorno al 280 a.C. (Vitr. IX 6,2). Ovviamente era il pensiero stoico, ruotante intorno al cardine della “provvidenza” e della interrelazione cosmica, il più ricettivo nei confronti di questa nuova “scienza”. La provvidenza attribuisce in partenza a ciascuno,

in ragione della specifica *sympàtheia* con gli astri, la sorte spettantegli (τὴν εἰμαρμένην). Gli storici perciò – è questo il concetto che Diodoro sviluppa al principio del suo proemio – con le loro registrazioni di eventi (tanto più ampie quanto più ampio è il loro proposito) rendono possibile il bilancio (λόγον) di ciò che si è compiuto (τῶν συντετελεσμένων).

È soprattutto a Posidonio – il filosofo e storico di età sillana, ampiamente utilizzato da Diodoro – che si deve uno speciale sviluppo in questo ambito. Il cosmo è – nella sua visione – un organismo vivente che, attraverso il “legame” (σύνδεσμος) di ciascuna parte con ogni altra (legame consistente appunto nella reciproca συμπάθεια), si rivela come un insieme sconfinato di rapporti reciproci. Posidonio accentua l'importanza in questo quadro d'insieme del concetto di causalità. Un aspetto della *sympàtheia* è, per lui, che i singoli fenomeni ne preannunciano altri, di più vasta portata: ed è questo il genere di *causalità* che consente la *previsione*, di cui è prezioso strumento la *mantica*. Sembra perciò legittimo pensare che la complessiva ispirazione stoiceggiante di Diodoro abbia proprio in Posidonio, ed in particolare nelle riflessioni che Posidonio avrà dedicato, nella prefazione della sua opera di storia, al fondamento filosofico della storiografia, la fonte principale di ispirazione. Uno dei concetti più nuovi, rispetto al ricco e ben rappresentato genere del proemio storiografico, è infatti, nella prefazione diodorea, l'idea che la storiografia – oltre ad essere “benefattrice del genere umano” e “portatrice della verità” – sia anche la “madrepatria (μητρόπολις) della filosofia”, anzi “della filosofia in ogni sua parte” (I 2,2: τῆς ὅλης φιλοσοφίας). Qui c'è l'idea del carattere intimamente, e alla radice, filosofico dell'attività storiografica, che sarà stato uno dei concetti sviluppati da Posidonio nella sua prefazione. Posidonio è forse il solo grande filosofo dell'antichità che si sia impegnato in un'opera storiografica di grande respiro (52 libri di *Continuazione a Polibio*) ed è più che probabile che abbia ampiamente spiegato le ragioni della sua scelta di impegnarsi così a fondo in un'attività così lontana rispetto a quelle tradizionalmente stimate proprie del “filosofo”.

La dipendenza da tale *praefatio* posidoniana (con tutte le ingenuità e banalizzazioni che si dovranno imputare a Diodoro) potrebbe contribuire a meglio spiegare la rilevante presenza, in questa prima parte del proemio diodereo, di concetti e di terminologia caratteristicamente filosofici: come ad esempio l'insistente uso di ἀνάληψις (I 1,4; 4,3; 4,8) per dire “acquisizione di conoscenza”, ovvero la compiaciuta serie di polarità, con cui questa parte del proemio si conclude, (“parte / tutto”; “continuo / frammentato” ecc.). La stessa espressione ὅλη φιλοσοφία, “la filosofia in ogni sua parte”, con riferimento ai vari μέρη, alle varie “parti” (etica, logica ecc.) di cui essa si compone rientra in questo livello espressivo, per Diodoro davvero insolito. Va rilevata in questo senso anche la ricca serie di metafore miranti alla

esaltazione della storiografia, definita, volta a volta, “benefattrice del genere umano”, “portavoce di verità”, “madrepatria della filosofia” (I 2,2); essa ha “come guardiano il tempo”, ed è diversa in ciò da ogni altro monumento, per quanto fatto di materia solida e apparentemente indistruttibile ma fatalmente destinato a soccombere nel tempo (I 2,5); le virtù che le si debbono riconoscere sono innumerevoli: né solo le solite, più o meno moralistiche, legate al mondo della politica (I 1,5: rende i privati “degni di governare”, rende migliori i governanti perché fa balenare loro la possibilità di un ricordo immortale, distoglie i malvagi dal male con lo spauracchio di rendere eterna la loro infamia ecc.), ma anche virtù assai meno usuali, come quella di incrementare le escogitazioni scientifiche o la creatività dei legislatori (I 2,1).

Nel definire il merito grandissimo che ha la storiografia come rimedio alla pochezza delle esistenze individuali, Diodoro si spinge anche a formulare un ben singolare concetto: che cioè un segno della “debolezza della natura umana” sarebbe il fatto che si muoia, o meglio, che si viva per un tempuscolo infinitesimo (*ἀκαριαῖόν τι μέρος τοῦ παντός αἰῶνος*) e che invece si muoia, si resti nella condizione di morti, per un tempo eterno. Non si può non pensare, di fronte a questa formulazione della “debolezza della φύσις”, alla visione posidoniana (dissonante in ciò rispetto allo stoicismo ortodosso), non totalmente paga della natura e del precetto esortante a vivere “in conformità con essa” (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), ma al contrario esaltante il logos: la natura non è, per Posidonio, senz’altro “il bene”; è, piuttosto, con il logos, vero organo del contatto spirituale, che si deve essere in coerenza.

Tutto questo induce a pensare che anche la lunga teorizzazione diodorea sul λόγος – che figura a conclusione del proemio filosofico – dovrà farsi risalire a questa matrice. Per Diodoro, dunque, la storiografia “giova massimamente all’efficacia del logos”. Nulla – prosegue – vi può essere di più bello del logos: è il segno della superiorità dei Greci sui barbari, dei coltivati sui selvatici, è il veicolo che consente “al singolo di avere la meglio su coloro che numericamente lo soverchiano”. Anche il logos si articola in molte “parti” (*μέρη*): di tutte è la storiografia quella più alta. La poesia, infatti, “diletta più che giovare”, l’attività legislativa (*nomothesia*: è notevole la sua inserzione nell’ambito del logos) è solo “punitiva”, non anche “istitutiva”; tutti gli altri tipi di logos o non giovano alla felicità o recano mescolati danno e vantaggio o si ingannano sulla verità; solo nella storiografia vi è una corrispondenza perfetta (*συμφωνεῖν*) tra fatti e parole. Nel che si può cogliere una replica alla teorizzazione aristotelica, quale si legge nella *Poetica*, secondo cui la superiorità della poesia sulla storiografia è nel fatto che la poesia evoca e descrive *il possibile* mentre la storia si limita all’effettivamente accaduto.