

## 6 Premessa alla nuova edizione

Ancora oggi, a distanza di tanto tempo, ho un ricordo precisissimo di come nacque questo libro.

Era una sera d'estate del 1993, poco dopo il tramonto. Stavo attraversando, a piedi, il campus della Brown University, a Providence, Rhode Island, e stavo tornando a casa dalla biblioteca, dopo una giornata di letture e di appunti. Ero impegnato a sistemare, e in parte a riscrivere, il saggio che apre il quarto volume della *Storia di Roma* di Einaudi: *La struttura nascosta. Una grammatica dell'economia romana*. L'idea, condivisa dall'Editore, era di farne un volumetto di non più di un centinaio di pagine, che sarebbe dovuto uscire l'anno dopo nella Pbe.

7 Avevo passato l'intero pomeriggio su un piccolo libro di Walbank, *The Decline of the Roman Empire in the West*, del 1946, poi ripubblicato nel 1969 con pochi cambiamenti, e con l'aggiunta nel titolo delle parole: *The Awful Revolution*. Quel lavoro mi aveva colpito moltissimo. E mi aveva impressionato soprattutto la forza, che di sicuro può sembrare un po' naïve, ma che a me parve invece di grande impatto, della domanda che l'autore si poneva a un certo punto della sua ricostruzione: «Perché mai non vi è stato un progresso lineare – a straight upward line of progress – dal tempo di Adriano al XX secolo, ma abbiamo invece avuto la sequenza che ci è familiare di decadenza, Medioevo, Rinascimento e mondo moderno?» Anche Rostovzev, nella sua grande *Storia*, vent'anni prima, si era interrogato quasi nello stesso modo: e a me era ben nota quella pagina. Ma non saprei nemmeno oggi dire perché fu la formulazione di Walbank a toccarmi e a restarmi impressa, per non lasciarmi più.

Ricordo che, a un certo punto di quella breve passeggiata, mi fermai sovrappensiero: c'era una fila di alberi di fronte a me, scuriti dalla notte in arrivo, e l'incipit di quella frase continuava a martellarmi nella testa: «What we must ask is...»

Poi, d'improvviso, mi venne in mente, per un'associazione comprensibile ma bizzarra, un film che avevo visto a New York qualche anno prima, e che mi era molto piaciuto: *The Decline of the American Empire* di

Denys Arcand, dove uno dei personaggi era un professore di storia che leggeva Braudel. Fu un attimo: e decisi che non mi sarei più limitato a sistemare il mio testo della *Storia di Roma*, ma avrei scritto qualcosa di completamente diverso, che avrebbe ruotato per intero intorno a quella domanda.

Poi, per un malinteso e una reciproca impuntatura, mia e di coloro che allora gestivano la casa editrice, il libro non uscì con Einaudi, ma sarebbe stato associato a un altro editore, che mi è stato sempre molto vicino: a Vito Laterza, una presenza indimenticabile nella mia vita di studi.

Adesso quindi posso dire che, in certo senso, *La storia spezzata* torna a casa.

8 Ogni libro – come chi lo scrive – ha la sua stagione. E quando è passata, bisogna lasciarlo invecchiare tranquillo, finché non svanisce in silenzio, nella polvere di qualche biblioteca.

Riproporre questo, dopo molti anni – una scelta resa possibile dalla partecipe attenzione di Ernesto Franco e degli altri amici dell'Einaudi di oggi, cui va la mia gratitudine – non è tuttavia (almeno nelle intenzioni) un atto di presunzione o di arroganza. Saranno altri a giudicare se l'impianto della ricerca regge ancora; se i suoi risultati resistono alla prova del tempo e al mutare del clima intellettuale tutto intorno.

Per me, la sua rinnovata presenza vorrebbe contribuire solo al ravvivamento di una memoria. Quella di un periodo dell'antichistica italiana – fra la metà degli anni settanta e la fine del Novecento – che considero particolarmente felice: in cui non si era perduta la traccia di un rapporto intenso fra ricerca storica e impegno civile, in cui non si smetteva di appassionarsi alle discussioni di teoria, ed era ancora viva e forte l'influenza su di noi di una generazione di studiosi – da cui avevamo molto imparato – che aveva saputo dare un contributo prezioso alla cultura italiana, e alla vita intellettuale del Paese.

Un caloroso grazie, infine, a Iolanda Ruggiero e Alessia Spina che hanno redatto l'Indice dei nomi, e segnalato diversi errori di stampa nella precedente edizione, che qui sono stati corretti.

A. S.

Roma, marzo 2020.

## Capitolo primo Un secolo d'oro

1. Intorno alla metà del II secolo d.C., nella primavera di un anno che non siamo in grado di indicare con certezza – il 143, o il 144, ma c'è anche chi ha proposto una data diversa – un giovane e brillante retore di lingua greca, nato ed educato nella lontana provincia di Misia, in Asia Minore, tenne a Roma, innanzi alla corte imperiale, un discorso destinato a restare famoso. Le conferenze pubbliche erano la grande moda del momento. La qualità dell'ascolto prescriveva la forma dello stile; e la vita intellettuale amava rappresentarsi come votata alla scena, al gusto per le parole ben scelte e ben pronunciate ricalcando gli antichi maestri, e per ogni occasione mondana di incontro e di socialità.

L'oratore si chiamava Elio Aristide, ed era stato invitato grazie ai buoni uffici del suo maestro Alessandro, che aveva contribuito all'educazione di Marco Aurelio, e poteva contare su amicizie influenti.

La manifestazione si svolse nell'Athenaeum, il nuovo magnifico edificio voluto da Adriano come centro di promozione e di studio della cultura greca, di cui oggi non rimane traccia, ma che doveva trovarsi vicino al Foro di Traiano, nel cuore della capitale. Il tema sul quale Aristide intrattene il suo pubblico – fra gli ascoltatori vi era forse l'imperatore Antonino in persona – non si poteva giudicare, per quei tempi, di particolare originalità. L'argomento era un elogio di Roma: il carattere della città, il confronto con gli imperi del passato, la ricchezza dei consumi e delle abitudini, la bontà delle istituzioni e del governo. Si trattava – a nessuno poteva sfuggire – di un soggetto di maniera, probabilmente imposto dall'occasione: Aristide era stato chiamato nell'ambito delle cerimonie per la ricorrenza del natale di Roma.

Il retore dovette però impressionare il suo uditorio, abituato a distinguere fra un lealismo politico letterariamente decoroso, e la piaggeria delle tante mezzefigure che si aggiravano ai margini della corte, arrivate da ogni parte dell'impero. Sta di fatto che egli fu da quel momento in rapporti con ben tre imperatori: dell'incontro con Antonino abbiamo un ricordo diretto, affiorante in una visione onirica dello stesso Aristide, ri-

portata nei *Discorsi sacri*. E dopo, conobbe Marco Aurelio – disposto a lunghe attese pur di ascoltarlo – e Commodo.

Il giovane era destinato a rivelarsi tutt'altro che uno sprovveduto. La sua vita, divisa fra malattie – psicosomatiche, è stato sospettato a ragione – viaggi e ininterrotta registrazione dei propri sogni (trecentomila righe di uno sterminato diario notturno: ma anche Artemidoro, in quei medesimi anni, si appassionava a raccogliere e collazionare testimonianze di sogni), fu un esempio significativo di quel legame fra introspezione, ricerca dell'occulto, ascesi, ed esercizio disinteressato del potere, che sembrava compensare le superficiali frivolezze dell'epoca, e che con Marco Aurelio era arrivato a coinvolgere la stessa personalità dell'imperatore. La sua cultura, fra retorica e filosofia, si connetteva con una certa dignità a quel movimento di idee e di convinzioni classiciste a volte pedantemente anticheggiante, a volte più serio e motivato, che Filostrato avrebbe definito «seconda sofistica», e che dobbiamo considerare come uno dei filoni più rappresentativi del pensiero di quei decenni.

In effetti, se riusciamo ad allontanare il discorso romano dalla luce sfavorevole che possono proiettarvi le circostanze – un encomio dell'impero pronunciato innanzi alla corte da un autore in cerca di successo può non figurare a prima vista come un esempio di indipendenza morale e di autonomia intellettuale – quel testo non appare né piatto né insignificante. Le sue fonti, che gli studiosi moderni hanno individuato con cura – Platone, Isocrate, Polibio, Plutarco e molto altro ancora – non erano rielaborate in modo scadente o volgare. La prosa e la costruzione concettuale riuscivano a non annegare quasi mai in quell'oceano di luoghi letterari e di senso comune cui pure Aristide si compiaceva talvolta di lasciarsi andare, seguendo il gusto dominante.

L'orazione nasceva invece da un sentimento di pienezza e di compiutezza civile, da una persuasione profonda di poter cogliere nei tratti del secolo il segno del realizzarsi di un antico destino, che sapevano diventare, oltre ogni manierismo, autentica interpretazione del proprio tempo.

Ad Aristide era certamente noto che circolavano fra i suoi contemporanei molte dottrine sulla missione universale di Roma. In quegli anni, c'era persino chi, fin dal nome stesso della città, riteneva di poter trarre un'indicazione predestinatrice: e rovesciando le lettere della parola nota a tutti, immaginava di poterne scoprire un'altra («amor») ritenuta allusiva e segreta. Ma il retore riuscì a sollevare il suo discorso al di sopra della piccola cerchia dei profeti del già accaduto, per trovare la via di una lettura che univa alla modestia di una fedeltà politica professata senza il minimo

dubbio, l'orgoglio di chi si riteneva in grado di chiarire ai padroni del mondo il significato della loro stessa storia.

13 La conquista romana di un impero sterminato appariva ad Aristide come un'opera di trasformazione completa dell'ambiente e della vita sociale dell'intero genere umano. Addolcimento dei luoghi, innanzi tutto: secondo il senso di una metafora, cui egli ricorre in una frase anche stilisticamente pregevole («il mondo intero è stato [da voi Romani] trasformato in un delizioso giardino»). Una fascia di natura umanizzata – di natura amica, si potrebbe dire – rende adesso piacevole la vita degli uomini, dove prima c'erano soltanto difficoltà e asprezza («prima del vostro governo la vita, io penso, doveva essere [...] dura, selvaggia, non molto diversa da quella che si fa sulle montagne»); una moltitudine di città («le coste del mare e le regioni dell'interno [ne] sono gremite»), tutte magnifiche («splendenti di luminosa bellezza»); campagne sicure («le fumate che si levavano dalle pianure, i fuochi di segnalazione per amici e nemici sono svaniti»); mari solcati «da navi mercantili invece che da triremi da guerra»; dovunque «ginnasi, fontane, templi, manifatture, scuole».

E insieme, cambiamento delle condizioni civili e politiche: grazie alla diffusione universale da parte dei Romani di uno schema di organizzazione sociale uniforme e razionale, che riusciva a integrare conquistatori e conquistati, e che era capace di valutare secondo il merito e non secondo il caso o la forza («voi avete diviso le comunità di tutti i popoli dell'impero – e con questa parola sto indicando l'intero mondo abitato – in due gruppi distinti: e dovunque avete trasformato in cittadini [romani] i più colti, abili e capaci, mentre gli altri sono stati resi sudditi del vostro governo»). Dove una volta dilagavano i conflitti, si distende adesso la pace fra gli uomini, («avete provveduto a sopprimere ogni ragione di contrasto»), avendo assegnato a ciascuno il posto che gli spettava non in base a una logica di dominio, ma in nome di un criterio generale di ragionevolezza sociale e politica (un modello esemplare di ordine, di *taxis*), che sapeva distinguere tra coloro che apparivano degni di governare, e chi invece non poteva che essere governato.

14 Lo stesso pensiero – la rappresentazione di un capovolgimento totale – si rivelava attraverso il ricorso a una elaborata metafora cosmologica, nel punto retoricamente e concettualmente cruciale dell'orazione: «Come una volta, stando a quanto raccontano i poeti, prima del regno di Zeus l'universo era in preda ai contrasti, alla confusione e al marasma, ma dopo il suo avvento tutto fu sistemato ordinatamente al suo posto [...], così, se si considera lo stato del mondo com'era prima di voi, e com'è sot-

to il vostro governo, si deve arrivare alla conclusione che prima del vostro impero ogni cosa era confusa, caotica e sottosopra, ma da quando voi governate, il disordine e i contrasti sono finiti, un'armonia universale e una luce gloriosa sono entrate nella vita e nell'ordinamento dei popoli, le leggi sono ovunque rispettate, ed è ritornata la fede negli altari degli dèi».

15 Appare chiaro che quel che si imponeva all'attenzione di Aristide, e che egli cercava di esprimere in una costruzione letterariamente efficace, non riguardava tanto la grandezza dei principi e delle loro imprese. Era la forza ordinante e trasformatrice dell'insieme della civiltà romana, giunta al suo apogeo, e il suo effetto sulla condizione precedente dell'umanità, a lasciarlo stupefatto e ammirato (Aristide stesso usa più volte la parola *oikumenē* nel senso di mondo spiritualmente e materialmente civilizzato dalla presenza romana). E, soprattutto, era la diffusione della ricchezza a colpirlo – noi diremmo la potenza dell'economia romana – descritta in un'incalzare di vedute e di impressioni che fanno da trama all'intero discorso. Si comincia con l'enfasi del quadro offerto quasi all'esordio: «Qui [a Roma] affluisce da ogni parte della terra e del mare tutto quello che produce nelle diverse stagioni ciascuna provincia, e fiumi e paludi e manifatture di Greci e di Barbari: per vedere queste cose insieme non bisogna più viaggiare da un angolo all'altro della terra, ma basta invece vivere in città. Quanto viene prodotto nei singoli paesi, qui si trova sempre, in quantità superiore ai bisogni. E così numerose approdano le navi da trasporto, in tutte le stagioni, a ogni mutare di costellazione, cariche di ogni tipo di merci, che la città si può paragonare al grande emporio di tutta la Terra. E tanti carichi si vedono arrivare dall'India e perfino dall'Arabia felice, da far sorgere il dubbio che in quei paesi siano rimasti spogli gli alberi, e i loro abitanti debbano venir qui a domandare quel che essi stessi hanno prodotto, se ne hanno bisogno. E le stoffe di Babilonia e gli altri generi di lusso di quelle lontane terre barbare si vedono arrivare con molta maggiore frequenza e facilità delle merci inviate una volta da Citno ad Atene. L'Egitto, la Sicilia e la parte abitata della Libia sono vostri granai. Partenze e arrivi di navi si succedono senza sosta; e c'è da meravigliarsi che non nel porto, ma nel mare ci sia abbastanza posto per tanti scafi. E come, secondo Esiodo, ai confini dell'Oceano vi è un luogo dove tutto confluisce in fondo al mare, e il principio si congiunge alla fine, così qui si riversa proprio tutto: commercio, navigazione, agricoltura, sfruttamento delle miniere, ogni manifattura passata e presente, tutti i prodotti spontanei e quelli della coltivazione. Se una cosa non si trova da voi, vuol dire che non è mai esistita, o non esiste». E si arriva, nelle battute conclusive,

sino alla trasfigurazione dell'impero in un luogo magico dove si rinnovava una eterna festa: «Egualità a un sacro fuoco inestinguibile, la celebrazione delle feste non si interrompe mai; ma continua a passare in momenti diversi da una gente all'altra, perché essa ora appartiene a tutti»: un'immagine non priva di fascino.

Da questa scrittura piena di risonanze il secolo degli Antonini usciva come in uno stato di grazia: un'età in cui una regola superiore di ordine e di razionalità, fattasi operante nella storia attraverso l'azione demiurgica dei Romani, poteva svilupparsi in tutta la sua pienezza, dispensatrice di civiltà e di opulenza. Era un'interpretazione elegante, in cui temi classici dell'idealismo e del razionalismo antichi ritornavano congiunti a una filosofia politica di ascendenza polibiana, alla quale si legavano osservazioni e analisi più attuali (Dione, Plutarco): una costruzione cui sarebbe difficile, senza essere prevenuti, negare suggestione ed efficacia.

## 2. A nome di chi parlava Aristide?

16 Sbaglieremmo, se vedessimo nello specchio della sua elaborazione soltanto un riflesso del compiacimento imperiale, una raffigurazione dotta e curata, da situare unicamente nell'iconologia del potere romano. Questo aspetto è di sicuro presente (gli aggettivi cui Aristide ricorre riprendono quelli ufficialmente celebrativi che leggiamo sulle monete dell'epoca); nella sapiente prosa del retore affiorava tuttavia qualcosa di più pesante. Attraverso la sua voce noi possiamo supporre che si esprimesse – sia pure in maniera colta e soggettivamente filtrata – una visione dell'impero largamente condivisa da una parte importante dei contemporanei, e dunque radicata nella realtà di quegli anni ben più solidamente di uno stereotipo di corte. Con lui prendevano la parola tutte quelle piccole (e in qualche caso, anche meno piccole) élite cittadine che, dalla Spagna all'Asia, la presenza romana aveva contribuito a creare o a promuovere, integrandole progressivamente in un sistema di potere mondiale, e affidando loro compiti di organizzazione e di direzione sempre più significativi: gruppi e strati sociali valorizzati dal modello costituzionale adrianeo, che hanno lasciato una traccia imponente delle proprie vocazioni civili e della propria laboriosità pubblica attraverso migliaia di iscrizioni e di edifici disseminati da una sponda all'altra del Mediterraneo.

In pieno II secolo, questi ceti, diffusi negli spazi urbani di tutto il territorio delle province, perfettamente assimilati negli equilibri di una organizzazione capillare, costituivano un serbatoio di disponibilità e di

competenze amministrative e politiche, di produttività e di accumulazione di ricchezze che ne facevano l'autentica spina dorsale dell'apparato egemonico romano. L'orazione aristidea condensava anzitutto il loro sentire: un patrimonio di idee e di esperienze che formavano il tessuto mentale delle classi dirigenti imperiali, dalla Britannia all'Africa.

L'attribuzione migliora la qualità della nostra lettura. In una visione così marcatamente apologetica ci consente di cogliere, accanto a un evidente e comprensibile lealismo, anche una forte presenza di autoriconoscimento e di esaltazione delle proprie funzioni e del proprio ruolo da parte di ambienti assai importanti. Offrendo al retore la scena del prestigioso Athenaeum, l'abile regia della corte imperiale non si limitava a celebrare in modo culturalmente pregevole, secondo i gusti del momento, la maestà dell'impero, ma esibiva lo spettacolo della fedeltà e dell'incondizionata approvazione che da ogni parte circondavano la potenza di Roma, e che rappresentavano la legittimazione più sicura del suo primato.

Al di là del valore letterario o storiografico, l'orazione romana si lascia così decifrare come un documento interessante in una prospettiva che potremmo definire di sociologia della cultura e del consenso: apre una veduta quasi diretta sui risvolti ideologici di un processo di integrazione senza eguali nel mondo antico. In quegli anni, non erano pochi a pensare di vivere se non proprio – come aveva scritto Aristide – in una rinnovata età dell'oro, almeno in una condizione di benessere e di agio che non aveva precedenti.

3. Ma per cogliere completamente il senso della valutazione aristidea dobbiamo cercare di reinserire il nostro testo in uno sfondo ancora più ampio. La sensibilità del tempo non era tutta nell'ottimismo che abbiamo appena misurato; e non era riducibile solo a questo nemmeno lo stesso Aristide.

17 Proprio mentre un'immagine così rosea si stabilizzava nei gruppi dirigenti dell'impero – particolarmente nelle province e nei circoli della corte, più che nella vecchia nobiltà italica già alle prese con difficoltà e problemi – noi sappiamo che un velo di inquietudini, di smarrimenti e di ansie cominciava a insinuarsi nelle coscienze di molti uomini di quelle stesse aristocrazie, e a posarsi a poco a poco sui loro animi.

A tanta distanza, riusciamo a identificare alcuni nuclei di questa lontana polifonia di emozioni. Al centro ritroviamo qualcosa che somiglia a

una percezione sdoppiata, o almeno ambivalente, del mondo. La medesima realtà di cui si celebravano i fasti – le sue opulenze, la sua sicurezza, le sue larghe opportunità di vita e di conoscenza – cambiava bruscamente di segno, se veniva osservata e vissuta attraverso un diverso ordine di pensieri, non più pragmatico-politico, ma, diciamo, religioso e metafisico. Essa si rivelava d'improvviso come un universo privo di significato, da cui ogni presenza divina si era drammaticamente ritratta: uno spazio occupato da una civiltà ricca e raffinata ma spiritualmente vuota, e tanto più arida e svalutata, quanto meglio ne apparivano evidenti i vantaggi e le disponibilità materiali. «La maggior parte dell'umanità deve ai sogni la conoscenza di dio». «Qualsiasi atto è impossibile, [...] senza il consenso del dio». «C'era ancora una possibilità di salvezza? Dov'erano gli dèi? Era, ciò che avveniva, l'ultima manifestazione della loro potenza, era la loro vendetta, la loro rivalsa per essere stati abbandonati, la vendetta contro gli uomini abbandonati che, a loro volta, avevano abbandonato gli dèi?» «Tutta la vita del corpo è un fiume che scorre, tutta la vita della mente sogno e delirio; l'esistenza è una guerra e un soggiorno in una terra straniera; la fama è oblio». Intravediamo motivi di un eclettismo ridondante e inquieto: cristallizzati in un platonismo un po' febbrile, a tratti colorato da contaminazioni pitagoriche (una combinazione non infrequente); letture tumultuose; un continuo precipitare dentro se stessi, nella verità dell'«anima interiore» (come avrebbe poi detto Plotino).

Un bisogno molto sentito e condiviso era che si dovesse a ogni costo ripristinare un rapporto con gli dèi fuggiti: se scadevano le certezze materiali e sensibili, veicoli di insoddisfazioni e di inganni, restava aperta la via dell'occulto, dell'astrologia, della magia. E i sogni, anche: nei quali i codici dell'inconscio venivano scambiati per i segni del manifestarsi di segrete presenze nell'animo dei mortali (vi era una lunga tradizione in tal senso: basta pensare al rapporto fra sogno e rivelazione già nell'Antico Testamento).

Affiorava tutto uno spazio notturno di «uomini divini» ritenuti capaci di ristabilire un contatto, di farsi tramite con il soprannaturale. La vita e i personaggi di Apuleio, molte delle figure di Luciano, le tappe della stessa biografia di Aristide e la sua appassionata ricerca di Asclepio – simbolo da sempre di guarigioni e di salvezze magiche, sottratte alla medicina e alla scienza ufficiali –, la vita di Apollonio nel racconto di Filostrato (per non parlare di molte dottrine gnostiche, o del fiorire della tradizione ermetica), il lavoro di catalogazione onirica di Artemidoro, e persino una parte della riflessione di Marco Aurelio – l'imperatore più solo di tutti i

suoi sudditi – risulterebbero incomprensibili, senza tener conto di questi motivi. Proprio nel cuore del benessere imperiale si era rappreso una specie di impasto oscuro, una zona di sensibilità tutta nuova, che se non arrivava a toccare per ora la sfera pubblica, si scopriva già distintamente nell'interiorità di alcune coscienze, e nella loro trascrizione letteraria.

Occorre evitare però il rischio di un corto circuito interpretativo. Non bisogna credere che l'esistenza di questo grumo di turbamenti, depositato al fondo della storia mentale del tempo, debba finire col togliere credibilità alla valutazione positiva – almeno altrettanto ampia – sullo stato della vita economica e sociale dell'impero, appena ricostruita attraverso le pagine di Aristide, riducendola soltanto a una apologetica di maniera, dietro la quale premerebbero ben altre verità. Semplificheremmo troppo, se lo pensassimo. Entrambi gli atteggiamenti avevano in quegli anni una eguale autentica consistenza. Nella sensibilità del secolo convivevano insieme, in un equilibrio relativamente precario, stati d'ansia e rappresentazioni di opulenza. Il malessere che registriamo era solo il segno di una frattura, di una scissione nuova tra felicità pubblica e disagio interiore, che poteva anche scivolare, in alcuni casi, verso forme di accentuata sofferenza esistenziale (destinate però a cadere in larga parte al di fuori dei codici di comunicazione letteraria dell'epoca, dominati da un dissociarsi costante fra spontaneità ed elaborazione stilistica, fra emozioni e remplissage, e quindi ricostruibili da noi solo in modo indiretto, facendo affiorare nei testi strati di significato più remoti, oppure attraverso la rete delle notizie e degli indizi biografici).

19 Proprio Aristide è un esempio fra i migliori possibili di questa sorta di apparente doppiezza – solare e notturna – o almeno di questa pluralità di piani nella coscienza del suo tempo. Non vi era alcun distacco, né alcuna artificiosità (come si è voluto credere) nel suo giudizio sulla civiltà dell'impero, né dobbiamo supporre un mutamento del suo pensiero nel corso degli anni. L'affannosa ricerca di una via di salvezza per la sua anima, di cui resta testimonianza tanto evidente nei *Discorsi sacri*, non diminuisce in nulla la fermezza e l'attendibilità del giudizio politico sulla pienezza civile e sulla floridezza della propria epoca: era soltanto la prova che egli avvertiva ormai, per personale esperienza, quanto la fortuna dell'impero potesse non coincidere più con quella interiore dei suoi figli migliori.

4. Poiché noi sappiamo bene quello che sarebbe poi successo, e quale

catastrofe si stava preparando a divorare quel mondo, siamo oggi fortemente sollecitati a interpretare in modo retrospettivo quel cangiante strato di ansie – di cui riesce comunque difficile, con le angustie imposte dai documenti disponibili, misurare l'esatto spessore – e a vedervi quasi una misteriosa previsione di quel che si sarebbe verificato più tardi. In un saggio importante, E. R. Dodds ha ancora riproposto, sia pure con grande prudenza, questa lettura anticipatrice, ricorrendo anche alla suggestione di uno schema junghiano.

Sono ipotesi affascinanti, che sondano terreni incerti, di confine. Esiste una storia dell'inconscio, un tracciato notturno in qualche modo parallelo, o comunque connesso, alla storia più visibile delle forme di coscienza e del loro modificarsi? È mai possibile seguirne i percorsi partendo dalla decifrazione degli stati di sindrome, o delle sequenze di sintomi, rinvenibili nelle manifestazioni della vita collettiva, nella produzione letteraria e artistica di un'epoca? E in qual misura è vero che storicamente e culturalmente condizionata non è la struttura del sogno, ma solo il modello cui essa si conforma, nella veglia, attraverso la selezione e la rielaborazione della memoria?

Nel nostro caso, tuttavia, è possibile evitare di addentrarsi nel groviglio di domande così impegnative, anche perché il rischio che la deformazione prospettica inevitabile in chi osserva da tanto lontano faccia cadere nell'illusione di scoprire profondità e collegamenti inesistenti è tutt'altro che scongiurato. Più cautamente, si può forse percorrere un'altra strada.

La chiave per arrivare a capire sta nel pensare all'ottimismo pubblico e alle crisi individuali di quell'età come ai risultati sdoppiati di una percezione della realtà che, per quanto frantumata, portava i segni di un'unica condizione mentale. Per venirne a capo, non bisogna lasciarne l'interpretazione (come invece è accaduto) a due tipi diversi di indagine: i testi politici e civili agli storici dell'economia e della società, quelli 'psicologici' agli studiosi delle mentalità o della religione. Al contrario, è indispensabile fare ogni sforzo per coglierne la radice unitaria. Il dato da cui partire – che non abbiamo motivi per mettere in dubbio – rimane la convinzione mostrata dai ceti dominanti e intellettualmente più attenti di vivere immersi in un benessere e in una sicurezza materiali che non avevano eguali nelle loro scale di paragone. Questo giudizio, che attraversava la sensibilità culturale del tempo, da Plinio ad Aristide, a Favorino, sino ai grandi giuristi del consiglio imperiale, si rivelava però, se osservato da vicino, di un tipo assai particolare, e per noi sorprendente. Era certamente il rifles-

so di uno stato di agio, ma del tutto privo di quella speranza in un miglioramento ulteriore e sempre possibile, in un avanzamento continuo, che ha accompagnato nella coscienza dell'occidente, almeno da Bacon in poi, ancor prima delle teorizzazioni tardosettecentesche e poi positiviste, il cammino della modernità fino a diventarne uno degli sfondi mentali più riconoscibili. Né si può giustificare questo vuoto con l'assenza antica di una concezione illuministica del divenire. Intanto, la mancanza era forse meno totale di quanto si è a volte ritenuto, contrapponendo in modo eccessivamente drastico 'ciclicità' antica e 'linearità' moderna: anche se sarà solo la soggettività filosofica del XVIII secolo a identificare direttamente se stessa con la progressività della storia. E poi, quel che veniva meno nel nostro caso non era soltanto una qualsiasi fiducia nei doni del futuro, ma anche semplicemente quella spinta all'azione, quell'urgenza del fare, dell'operare al di fuori di ogni limite prestabilito, che aveva rappresentato così a lungo il cuore della razionalità imperiale – basta pensare alla vita di Cesare – e che possiamo considerare la versione romana meno lontana dal senso comune moderno intorno all'idea di progresso.