

9.

a) L'*humanitas*, acquisizione originale della cultura latina

Palliata è la commedia d'argomento greco, così detta dal *pallium*, l'abito greco (*himátion*) che portavano i suoi personaggi: *Graecas fabulas ab habitu palliatis Varro ait nominari* (Diom. I 489 K.). Nella storia del teatro letterario latino essa si contrappone alla togata, ad essa affine nella struttura e nello spirito ma di argomento romano o italico; all'atellana, la farsa a maschere fisse di origine osca; e al mimo, al quale la prevalenza della mimica e della musica assicurò la vittoria sulla scena di Roma, dai tempi di Cesare ai padri della Chiesa. In realtà la palliata, i cui inizi si confondono con quelli della letteratura latina, è per noi – e fu già per gli antichi – la *comoedia* per eccellenza. Essa sola si salvò dal grande naufragio della poesia arcaica di Roma, salvando con sé la poetica immagine non soltanto di una condizione umana, ma di un'esperienza storicamente determinata, di una fase importante della civiltà romana: passa per la palliata la via che porta alla *humanitas*.

Humanitas è parola di moda: a chi l'usa, incombe l'obbligo di una definizione che i filosofi chiamerebbero volizionale. Per *humanitas* intendo il riconoscere e il rispettare l'uomo in ogni uomo. Formulata in termini negativi, è il superamento del nazionalismo. In essa culmina tutto il travaglio del mondo antico, prima che la *caritas* cristiana insegnasse a riconoscere e ad amare il figlio di Dio in ogni uomo.

La Grecia classica, nonostante la sua concezione «antropocentrica», non ne ebbe né il termine né il concetto, chiusa politicamente nell'angusta esperienza della polis, moralmente nell'aristocratico orgoglio della Grecità. I suoi più grandi filosofi ne riflettono i limiti: Platone edifica la sua città ideale nelle dimensioni della città-stato greca; Aristotele consiglia Alessandro di trattare i barbari come piante o animali. Ancora Menandro farà così commentare l'atto virtuoso di un suo personaggio: «questo è segno di un animo greco» (*Per.* 430 Koerte). Ma tra Menandro e Aristotele c'è

Alessandro. Ci voleva il fallimento della polis con le sue conseguenze politiche e morali – l'individualismo e il cosmopolitismo – perché nascesse la *humanitas*. Ed essa nasce egualmente dal pessimismo dei poeti e dall'universalismo dei filosofi. Il cittadino si ritrova uomo in un mondo troppo vasto, svuotato dei valori tradizionali. Già in Euripide c'è l'angoscia di questa crisi, di questa solitudine umana. Gli dei non rispondono: *hápanta níká kai metastrépheí tyche* [«tutto domina e sconvolge la fortuna»] (Filemone, 111 K.). All'uomo che soffre non resta altro conforto che la pietà degli altri uomini. Nasce la *philanthropía*, trasferendo al rapporto orizzontale fra uomo e uomo quello che era stato all'inizio un rapporto verticale fra il dio e l'uomo. In questa coscienza della solidarietà umana nel dolore affonda una delle sue radici la *humanitas*. Ascoltiamo ancora Menandro: «Se tutti sempre ci aiutassimo l'un l'altro, nessuno pur essendo uomo avrebbe bisogno della Tyche» (467 Koerte).

Ma è una *humanitas* dimezzata e abbrunata, che presuppone una visione pessimistica della vita: quale poteva avere una civiltà stanca e delusa, che aveva perso la fede nei valori sociali. È l'inevitabile prezzo dell'individualismo. Il fervore di vita che traboccava nella commedia politica di Aristofane si estenua nel rassegnato umanitarismo della commedia borghese menandrea. La scena è ancora Atene ma potrebbe essere il mondo, dovunque ci sono sentimenti e interessi in contrasto. L'individualismo tocca il cosmopolitismo: *xénos pantachou éimi* [«dappertutto sono straniero»], aveva già detto Aristippo (Xen. Mem. 2, 1, 13). All'uomo che batte alle porte del Giardino o del Portico [cioè dell'epicureismo o dello stoicismo] (come, in altro campo, a quelle dei misteri), non si chiede la cittadinanza. Epicuro ammetteva anche gli schiavi: e la schiavitù, ancora giustificata da Aristotele, fu negata dagli stoici perché tutto il genere umano è egualmente partecipe del logos divino. [...] Proprio gli stoici, più di tutti gli altri filosofi, elaborarono il concetto dell'uomo *kosmopolites* (*mundanus*, tradurrà Cicerone), membro di una città che ha per confini il cosmo e per abitanti uomini e dei.

Così, cancellata ogni distinzione di razza e di patria, il saggio non vedeva intorno a sé concittadini, ma uomini. È l'altra radice della *humanitas*, quella che attraverso la media

Stoa di Panezio influirà sul circolo degli Scipioni e sull'umanesimo ciceroniano (ma non sapremo mai quanto Panezio ci sia in Cicerone e quanto Cicerone nel nostro Panezio). Ma è una *humanitas* astratta, contemplata e non attuata. Perché il concetto di umanità, se non è attinto attraverso una graduale esperienza dei rapporti sociali, dalla famiglia alla patria, rimane un'affermazione teorica, incapace di fecondare l'azione. Anzi, dai *bene munita templa serena* della loro dottrina i saggi guardavano con orgogliosa commiserazione il vano affaccendarsi degli uomini. Le barriere fra uomo e uomo, infrante in teoria nel campo politico e sociale, ritornano in pratica a separare il saggio dalla turba degli stolti (come, nei culti misterici, l'iniziato dai profani: perché sia il saggio che l'iniziato giungono per vie diverse alla *homóiosis theó*: l'assimilazione alla divinità). Si ricade nell'individualismo. E intanto le grandi monarchie ellenistiche disperdono l'eredità imperiale di Alessandro Magno e le polis greche, quando ancora sono arbitre dei loro destini, si dissanguano in lotte civili. Individuo e umanità: i due termini non furono conciliati nell'epoca ellenistica, che pure potrebbe, com'è stato detto, prendere a motto il verso di Teocrito: *brotùs brotoì aeídomen* [«mortali, cantiamo uomini mortali»] (16, 4). Ma è un uomo che si smarrisce nella solitudine dell'individuo e nell'astrazione dell'ideale. Così la Grecia consegnava a Roma gli elementi della *humanitas* senza giungere a sintetizzarne il concetto nell'unità di un termine. Sarà questo il compito di Roma.

Dare il nome a un concetto significa acquistarne la consapevolezza, presupposto indispensabile perché esso diventi operante nella storia di un popolo. Il termine *humanitas* fu foggato, pare, nel primo secolo a.C.; ma già nell'epoca arcaica *homo* e *humanus* hanno un significato pregnante, una risonanza positiva, diversa da quella prevalentemente negativa di *ánthropos* [«uomo»], che ereditava da *brotós* [«mortale»] l'originaria concezione pessimistica degli uomini effimeri e infelici contrapposti agli dei beati e immortali. A Roma c'è un altro senso dell'umano, più ottimistico e concreto, si direbbe giuridico, perché l'uomo agisce in un mondo armonicamente ordinato in una gerarchia di valori che vanno dalla famiglia agli dei: e tutti li contiene e riassume un altro concetto intraducibile in greco, la *pietas*. Per il suo senso giuridico e politico Roma

poté incarnare in una realtà storica l'ideale della *humanitas*, che la Grecia aveva solo intravisto. Il suo impero realizza la cosmopoli stoica. [...]

La *humanitas* non fu un dono degli dei (i Romani la sentirono come una missione religiosa: *numine deum*), ma una faticosa conquista. Assimilare l'eredità greca senza lasciarsi assimilare, ma armonizzandola col *mos maiorum* in una nuova sintesi di valori, fu impresa drammatica, e Roma minacciò di naufragarvi. Catone non aveva tutti i torti nella sua ostinata difesa della Romanità tradizionale. La grande crisi del I secolo a.C., con l'impetuoso sfrenarsi dell'individualismo – in letteratura (*poetae noui*), in politica (guerre civili), in religione (culti misterici), in filosofia (epicureismo) – sembrò dargli ragione. Ma fu una crisi di crescita: l'individualismo, reagendo sul nazionalismo, preparava l'universalismo, che negli scrittori dell'età augustea sarà sintesi di Romanità e umanità.

Nel III e II secolo a.C. Roma è in ascesa e il nazionalismo è ancora troppo forte perché il conflitto sbocchi nella crisi. L'orgogliosa formula *ciuis Romanus sum* chiude l'orizzonte spirituale del romano: e sarebbe forse diventata una prigione senza l'esperienza greca. Non fu un brusco incontro, perché Roma fin dai suoi inizi apparteneva a una *koiné* culturale greco-italica; ma nel IV e III secolo ci fu un contatto diretto, che non ebbe effetti meno decisivi sul piano politico e militare che in quello artistico e letterario. Se Appio Claudio chiude nei suoi saturni una saggezza pitagorica, e quindi italiota e siceliota, Livio Andronico traduce i tragici e Omero. La latente opera di corrosione, che la cultura greca esercitò sul nazionalismo (e spesso potremmo dire sciovinismo) della giovane Roma in queste prime esperienze letterarie, preparò di lunga mano la *humanitas*. Per il tramite dell'arte penetrano nuovi valori e nuovi problemi, che costringono a paragonare e a riflettere, e una diversa dimensione dell'uomo viene a conflitto con l'ideale indigeno dei *uir fortis ac strenuus*. Il mito di Troia ricorda a questo popolo così sicuro del suo destino la caducità della potenza e l'instabilità della fortuna; insegna a questo popolo di vincitori a commuoversi sul dolore del vinto. Scipione Emiliano reciterà piangendo i versi di Omero sulle rovine di Cartagine: «Giorno

verrà...» (Pol. 38, 22). Paolo Emilio dopo la vittoria su Perseo *illacrimasse dicitur sorti humanae* (Liv. 45, 4, 2), e accoglie con onore e rispetto il vinto di Pidna: cinque anni prima che Terenzio scriva o traduca il suo *homo sum...* (*Heaut.* 77) in una lingua che aveva dato all'antico nome dello «straniero» il senso di «nemico»¹. [...]

Ma Roma fra il III e il II secolo era abbastanza forte per poter ridere di se stessa. Il suo riso ha un suono giovane, le appartiene l'avvenire. Non così poteva rider l'Atene ellenistica tra le rovine del suo passato. Le due parabole s'intersecano in sensi diversi, l'una discendente e l'altra ascendente. La saggezza greca si ritirava lentamente, sorridendo, dalla vita; rinunciava a vivere per non soffrire. Roma attraverso prove durissime costruiva l'impero: *et facere et pati fortia Romanum est* (Liv. 2, 12, 10). Soprattutto in Plauto, contemporaneo della più aspra prova di Roma, la guerra annibalica, il riso prorompe con una vitalità istintiva e travolgente. Si liberano in esso le immense cariche di energia, che, tese in fascio, permisero di resistere dopo Canne e di vincere a Zama. Perciò, se le trame e i personaggi della palliata plautina sono necessariamente quelli della *Néa*, il suo stile, che è l'impronta del poeta sull'opera e dell'epoca sul poeta, e soprattutto la sua comicità verbale ci ricorda Aristofane, contemporaneo della guerra del Peloponneso: incontro di personalità poetiche e di situazioni storiche più che influsso diretto. Con Terenzio il riso si fa più pensoso, smuore nel sorriso. Ma Terenzio appartiene ad un'altra generazione: dal 168 (Pidna) al 149 (quarta guerra macedonica e terza punica) ci sono vent'anni di calma. Dalla meditazione dopo l'azione sorge questa pensosità nuova, che irradierà la sua luce sul circolo degli Scipioni. È il difficile domani della vittoria, che porta sempre una revisione di valori. È il momento dei problemi, acuiti dal contatto diretto con la Grecità. Ed è il momento di Menandro. Ma un Menandro *dimidiatus*, come sentivano gli antichi, noi diremmo approfondito in ciò che aveva di più fecondo, il suo rispetto per l'uomo. Terenzio è più appassionato e più idealista di Menandro. Non ne ha il fine umorismo, che tradisce il distacco, la rinuncia a impegnarsi. Anche Terenzio sa che la vita non ha sempre il *laetus exitus* della commedia e che la *Tyche* gioca con gli uomini, ma

s'impegna e quasi parteggia per i suoi personaggi, perché l'amore, la fedeltà, la bontà, l'amicizia trionfano, perché le lacrime non siano versate invano. La comicità si concentra sui personaggi minori, non essenziali all'azione, come il Trasone dell'*Eunuchus* o il Parmenone della *Hecyra*. Questo impegno morale dà all'*homo* di Terenzio la risonanza positiva così rara nell'*ánthropos* menandro, diretto erede dell'*ánthropos* euripideo. Il greco, con l'esperienza della sua cultura, sa che l'uomo sarebbe un capolavoro, se fosse possibile realizzarlo. A Roma si agisce per realizzarlo. Se esso si attuò nella *humanitas*, e sia pure nei modi imperfetti delle realtà umane, fu anche merito di quelle voci che si udirono per la prima volta sulla scena di Roma. La nostra immagine dell'uomo ha qualche debito con la palliata.

(A. Traina, *Commedia, Antologia della palliata*, Cedam, Padova, 1969³, pp. 9-12; 14-15; 19-20)

1 *Hostis* (cfr. ted. *Gast*) era lo straniero ospitato, *hospes* (ted. *Gastgeber*) chi ospitava: quando *hostis* divenne il «nemico», *hospes* ne ereditò il senso, donde la sua ambiguità semantica conservatasi in italiano.