

## INTRODUZIONE

Il mondo greco non ci ha conservato riflessioni sistematiche sul tema della legge – anche a motivo della perdita di opere come il *Peri nomon* di Teofrasto –; diversamente da ciò che ha fatto, e in abbondanza, il mondo romano. Ciò non significa che i Greci non avessero una profonda sensibilità su temi come la giustizia (sia essa la *themis*, la giustizia che viene dagli dei e ha le sue radici in un ordine trascendente, o la *dike*, la giustizia che deriva da un ordine umano) e la legge (il *nomos*, la legge positiva che sta alla base delle comunità cittadine e che garantisce la giustizia almeno come rispetto della legalità); tale sensibilità emerge con chiarezza dalle testimonianze letterarie ed epigrafiche. Il presente volume intende considerare alcuni aspetti di tale sensibilità, nel pensiero filosofico e nella prassi giudiziaria: i contributi che raccoglie sono stati presentati nel corso della giornata di studi “La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria”, tenutasi presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 5 giugno 2012.

La discussione sull’essenza e sull’origine della giustizia assume un ruolo centrale almeno a partire dal V secolo a.C., per ragioni insieme storiche e concettuali. In sede storica un ruolo cruciale fu giocato dall’affermarsi della democrazia ateniese e dalla sua successiva degenerazione – un fenomeno che pose la dimensione politica al centro dell’esperienza umana, rendendone protagonista attivo l’intero corpo civico –; in sede concettuale l’insorgere della Sofistica contribuì a rispondere alle esigenze di formazione delle nuove classi dirigenti, che la democrazia aveva reso necessaria. Il rinnovato contesto storico impose così alla filosofia di assumere una nuova visione dell’uomo e delle cose.

Il relativismo sofistico – emblematicamente rappresentato dal principio protagoreo dell’*homo mensura* – condusse a una perdita del valore assoluto della verità, che non fu più considerata come un concetto immutabile, valido “una volta per tutte”, ma, piuttosto, come un punto di vista mutevole, soggetto al variare delle contingenze. Da una che era, la verità diviene così molteplice. A questo processo di relativizzazione fu sottoposta anche la giustizia, la quale fu progressivamente privata del proprio fondamento assoluto, atemporale e divinamente fondato, per essere intesa, piuttosto, come un sistema di rapporti umani transitori e rispondenti

alle circostanze spazio-temporali del momento – per lo più l'interesse particolare. Come la verità, dunque, anche la giustizia divenne mutevole, in quanto sono mutevoli le leggi che la incarnano (con l'ulteriore problema dell'identificazione fra giustizia e legalità).

In questa direzione si muove la tesi "realista" – rappresentata soprattutto dal dialogo fra Ateniesi e Meli, nel V libro della *Guerra* di Tucidide, dalla posizione di Trasimaco, nel I libro della *Repubblica* di Platone, e da Antifonte –, secondo la quale la giustizia dipende dall'interesse di chi stabilisce le leggi, sino a diventare una funzione del potere. Nel riflettere la natura dei rispettivi ordinamenti giuridici e l'interesse di chi promulga le leggi, la giustizia è espressione dell'utile particolare e non del bene universale della comunità politica: essa è dunque una forma di prevaricazione e di asservimento dei più deboli, che peccano di ingenuità nell'obbedire alle leggi, convinti di realizzare il bene del *koinon*. Sembra che, in queste condizioni, venga meno l'idea stessa di comunità politica, la quale lascia spazio, piuttosto, a un rapporto servile fra padroni e schiavi. A monte di una simile concezione della giustizia c'è la visione antropologica sofistica, secondo la quale l'uomo è ridotto a un essere animato dalla *pleonexia*, il cui unico obiettivo è soddisfare i propri impulsi smodati, a costo di prevaricare sul prossimo. Politica e antropologia, così, si implicano a vicenda.

La giustizia intesa dalla Sofistica è dunque un rapporto fra i più forti e i più deboli, impostato su un asse rigidamente verticale. Non ci si trova così in un contesto politico, ma piuttosto pre-politico o a-politico, cioè padronale: c'è un *despotes*, che opera in una proprietà privata, e ci sono i suoi schiavi, i cittadini (su questi aspetti si soffermano i contributi di Bonazzi e di Vimercati).

Il tentativo platonico di rifondare il concetto di giustizia nella *Repubblica* prende le mosse – anche narrativamente, nel I libro – dalla duplice tragedia di Polemarco e di Socrate, vittime, rispettivamente, dei Trenta Tiranni e della restaurata democrazia ateniese. Nato (anche) da una precisa esigenza storica, il progetto platonico intende dunque superare, al contempo, le derive a cui l'oligarchia e la democrazia erano pervenute – quest'ultima, in particolare, uccidendo l'uomo più giusto, Socrate. Pur guardando dunque al paradigma eterno della giustizia, Platone si sforza di trovare una forma di mediazione (il *metaxy*) che consenta alla Giustizia di realizzarsi nella *polis* che l'aveva negata, ricorrendo contestualmente a una rinnovata dimensione sacrale e culturale all'interno della sua *kallipolis* (Fornari).

In dissenso sia con la posizione sofistica, sia con quella di Platone, Aristotele osserva invece che una città deve essere composta di uomini liberi in grado di governare e di essere governati, compensando così la struttura dello Stato su un asse più orizzontale. Lo scopo della giustizia, pertanto, è quello di assicurare il bene comune e non l'interesse di parte. Solo in questo caso vi è una comunità, cioè un vero Stato. Aristotele critica così sia la natura padronale o servile della giustizia trasimachea, sia la natura familiare di quella platonica. Secondo Aristotele, Platone concepisce lo Stato come una grande famiglia o come un'anima allargata, ma tutto questo non è una comunità politica. Verso coloro che sono "come una parte di noi stessi" (*hos meros hautou*), infatti, non vi può essere legge (infatti, lo Stato platonico non ne prevede) e, dunque, non c'è comunità politica o Stato. L'abolizione della proprietà privata non è dunque proponibile in un vero Stato – osserva Aristotele –, perché solo in una famiglia tutto è in comune e perché la cura delle cose proprie è peculiare della natura umana (Peroli e, ancora, Vimercati).

La riflessione filosofica non è affatto priva di riscontro nella prassi giudiziaria, che costituisce un capitolo estremamente vasto e complesso del rapporto dei Greci con il concetto di giustizia. Nel contesto di questo volume, della prassi giudiziaria greca sono considerati ovviamente solo alcuni aspetti, peraltro abbastanza specifici.

Prima di tutto, la questione della *gnose* (*dikaiotate*) del giudice, del suo personale convincimento, nell'amministrazione della giustizia: essa era collegata, nell'oratoria attica, con l'insufficienza della normativa e con il riferimento alla coscienza del giudice (tema molto rilevante anche in Aristotele), e, senza contestare la saggezza del legislatore e la bontà della legge positiva, sembra costituire un prezioso strumento di interpretazione della legge. La forte presenza del tema in Demostene, critico "dall'interno" delle istituzioni democratiche, induce a pensare che nell'applicazione troppo meccanica delle leggi egli avesse individuato uno dei molti limiti del sistema, che spesso rischiava di impedire l'attuazione di una vera giustizia (Bearzot).

Altri contributi si soffermano sugli aspetti internazionali della prassi giudiziaria: il ricorso all'arbitrato internazionale in questioni di controversie fra *poleis* (Bertoli) e l'adozione di tribunali internazionali in caso di processi di forte valore politico panellenico (Tuci).

Il ricorso all'arbitrato nasce per evitare lo scontro bellico; ma poi, nel concreto, trova difficile applicazione in casi davvero rilevanti, che superano la portata locale, e viene piuttosto usato come arma per met-

tere in discussione la legittimità della posizione dell'avversario; l'arbitrato, infatti, può essere legittimamente proposto solo se le parti sono in condizione di parità e il diritto a chiederlo è negato all'aggressore o al violatore di un accordo pregresso. L'arbitrato costituisce dunque, almeno in epoca classica, uno strumento prezioso nell'ambito delle relazioni internazionali: il suo valore, insieme giuridico e propagandistico, si inquadra nel complesso dibattito, di portata panellenica, sulla legittimità della guerra.

Il tema dei tribunali internazionali in Grecia non ha goduto di particolare fortuna nella storia degli studi di diritto greco. Esso tuttavia presenta molti aspetti interessanti, sia nel caso di tribunali utilizzati contro intere città (il sinedrio della lega antipersiana contro i medizzanti come Tebe; il sinedrio anfizionico contro gli Spartani, rei dell'occupazione della Cadmea; il sinedrio panellenico della lega di Corinto contro Tebe ribelle al giogo macedone), sia in quello di tribunali contro singoli individui esposti ad accuse di interesse panellenico vero o presunto (Temistocle e Ismenia). L'intreccio tra il ricorso a tribunali internazionali e l'imperialismo emerge con forza e getta luce sulla pretestuosità di queste istituzioni, il cui obiettivo sembra quello di ottenere, in nome di valori facilmente condivisibili come per esempio il patriottismo antipersiano, una sanzione panellenica a interessi di singole potenze.

Infine, viene affrontato il quadro dell'età ellenistica, con i cambiamenti istituzionali e terminologici che le grandi trasformazioni dell'epoca comportarono. La volontà del re era la fonte suprema del diritto in un sistema nel quale, accanto alla legislazione regia, continuavano ad esistere gli ordinamenti di tradizione greca, per la popolazione ellenofona, e gli ordinamenti di tradizione locale, per la popolazione indigena. Dalla documentazione epigrafica e papiracea si evince con chiarezza che il sovrano non "legifera", ma "ordina", senza avere alcun obbligo di rispettare i rigidi ordinamenti procedurali tipici delle *poleis*: egli si rivolge direttamente ai sudditi con provvedimenti impositivi redatti a cura della cancelleria di corte e inviati dovunque dovessero essere applicate le disposizioni in essi contenute. Dal punto di vista terminologico questi provvedimenti si dividono essenzialmente in due grandi categorie, quella dei *diagrammata* (decreti) e quella dei *prostagmata* (ordinanze). È notevole tuttavia constatare che la centralità del concetto di *nomos*, benché legato ormai alla figura del re e non più all'autodeterminazione dei cittadini, rimane pienamente valida (Landucci).

Si tratta, come si può vedere, di contributi inevitabilmente settoriali,

che lasciano aperte moltissime prospettive di ricerca, ma che attestano la ricchezza del tema della giustizia nelle società greche di epoche diverse.

Alla profondità della riflessione filosofica (strettamente intersecata con problemi pratici, come mostra la riflessione aristotelica sul ricorso all'*epieikeia* da parte del giudice, allo scopo di assicurare una giustizia insieme rigorosa e capace di prendere in considerazione la peculiarità dei singoli casi) si unisce un'intensa sensibilità per i problemi legati ad una prassi che costituiva una parte non irrilevante della vita delle comunità cittadine e della stessa comunità internazionale.

*Cinzia Bearzot ed  
Emmanuele Vimercati*