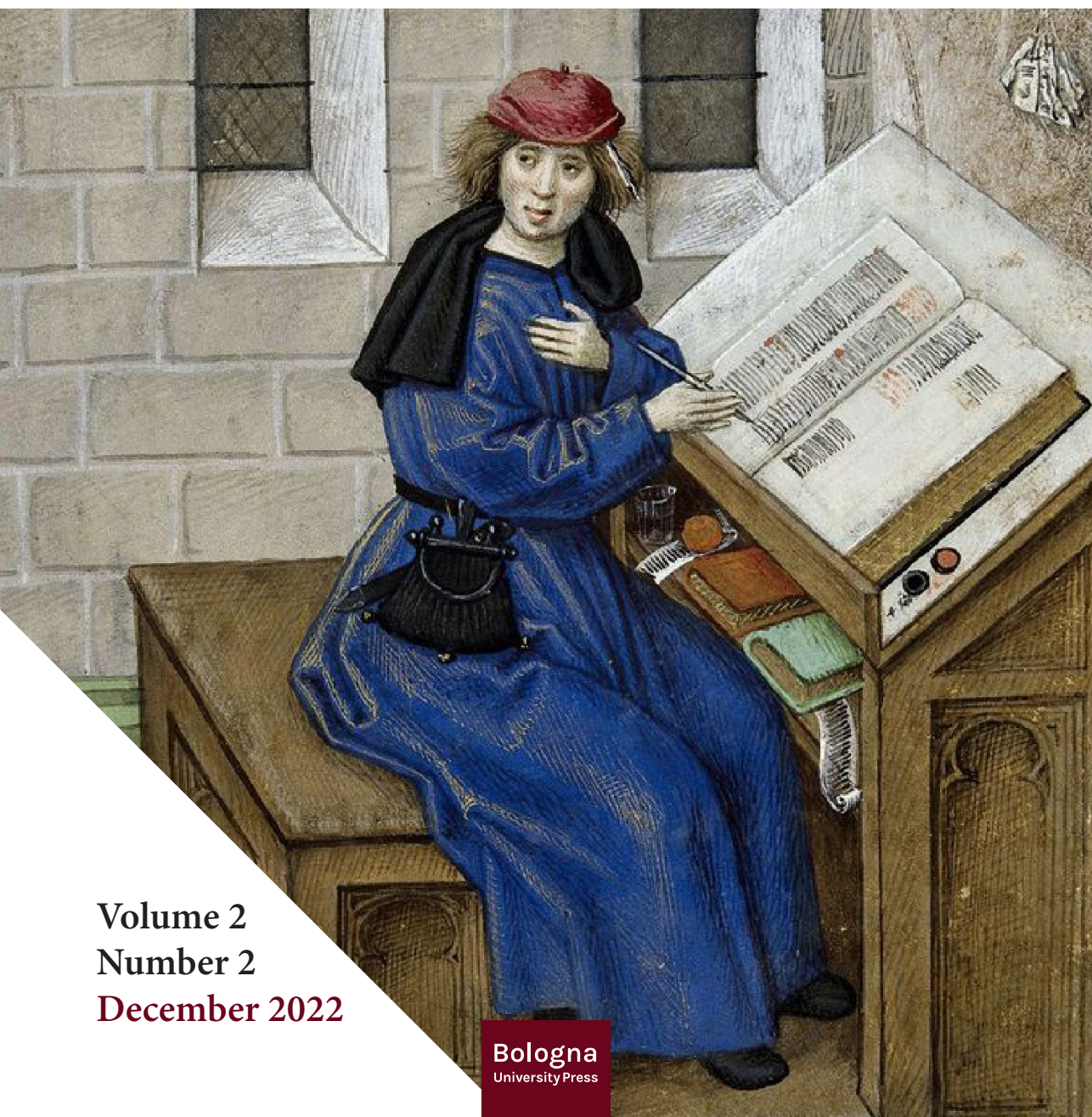




An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence



Volume 2
Number 2
December 2022

Bologna
University Press



Direzione/Editors: A. Banfi (Univ. Bergamo), G. Luchetti (Univ. Bologna), M. Ricciardi (Univ. Milano Statale).

Comitato Direttivo/Editorial Board: Sergio Alessandri (Univ. Bari), M. Brutti (Univ. Roma Sapienza), A. Calore (Univ. Brescia), E. Cantarella (Univ. Milano Statale), E. Chevreau (Univ. Paris Panthéon), Laura D'Amati (Univ. Foggia), M. Miglietta (Univ. Trento), E. Stolfi (Univ. Siena).

Comitato Scientifico/Scientific Committee: Francisco J. Andrés Santos (Univ. Valladolid), Martin Avenarius (Univ. Köln), Ulrike Babusiaux (Univ. Zürich), Christian Baldus (Univ. Heidelberg), Maurizio Bettini (Univ. Siena), Italo Birocchi (Univ. Roma Sapienza), Mauro Bonazzi (Univ. Utrecht), Amelia Castresana Herrero † (Univ. Salamanca), Marco Cavina (Univ. Bologna), Orazio Condorelli (Univ. Catania), Pietro Costa (Univ. Firenze), Wojciech Dajczak (Univ. Poznań), Lucio De Giovanni (Univ. Napoli Federico II), Oliviero Diliberto (Univ. Roma Sapienza), Athina Dimopoulou (Nat. Kap. Univ. Athens), Elio Dovere (Univ. Napoli Parthenope), Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore), Giuseppe Falcone (Univ. Palermo), Michael Gagarin (Texas Univ.), Jean-François Gerkens (Univ. Liège), Peter Gröschler (Univ. Mainz), Alejandro Guzmán Brito † (Pont. Univ. Cat. Valparaíso), Akira Koba (Univ. Tokyo), Umberto Laffi (Univ. Pisa-Accad. Naz. Lincei), Andrea Lovato (Univ. Bari), William N. Lucy (Univ. Durham), Lauretta Maganzani (Univ. Milano Cattolica), Valerio Marotta (Univ. Pavia), Thomas McGinn (Vanderbilt Univ.), Guido Melis (Univ. Roma Sapienza), Carlo Nitsch (Univ. Napoli Federico II), Antonio Padoa-Schioppa (Univ. Milano Statale), Javier Paricio Serrano (Univ. Complutense Madrid), Aldo Petrucci (Univ. Pisa), Johannes Platschek (Univ. München), Francesco Riccobono (Univ. Napoli Federico II), Gianni Santucci (Univ. Bologna), Nicoletta Sarti (Univ. Bologna), Aldo Schiavone (ERC-Univ. Roma Sapienza), Alessandro Somma (Univ. Roma Sapienza), Gerhard Thür (Öst. Akad. d. Wiss.), Eduardo Vera-Cruz Pinto (Univ. Lisboa).

Segretario di Redazione: F. Tamburi

Comitato di Redazione: T. Beggio, P. Biavaschi, F. Bonin, P. Carvajal, A. Cirillo, G. Cossa, S. Di Maria, M. Fino, M. Frunzio, O. Galante, S. Liva, E. Marelli, F. Mattioli, A. Nitsch, I. Pontoriero, J. Ruggiero, E. Sciandrello, G. Turelli.



An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence

Volume 2
Number 2
December 2022

Specula Iuris è resa possibile grazie al sostegno del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bergamo, del Dipartimento di Scienze Giuridiche "Cesare Beccaria" dell'Università degli Studi di Milano.

Il presente fascicolo è stato pubblicato con i fondi del progetto PRIN 2017: "La certezza del diritto dal mondo antico alla discussione moderna", Unità di ricerca dell'Università degli Studi di Bergamo.

Direttore Responsabile

Giovanni Luchetti

Editorial office

email: redazione@speculaiuris.it

Web page

<http://www.speculaiuris.it>

Print subscription (2 issues)

€ 100

Subscription office

ordini@buponline.com

Publisher

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza, 10

40123 Bologna (Italy)

tel.: +39 051 232882

fax: +39 051 221019

ISSN: 2784-9155

ISSN online: 2785-2652

ISBN: 979-12-5477-283-6

ISBN online: 979-12-5477-284-3

Doi: doi.org/10.30682/specula0202

Registrazione

Tribunale di Bologna, n. 8567 del 03/06/2021

Trascorso un anno dalla prima edizione, i testi sono pubblicati sotto licenza

Creative Commons CC-BY 4.0

One year after the first publication, paper are licensed under a

Creative Commons attribution CC-BY 4.0

Graphic Layout

DoppioClickArt – San Lazzaro (BO)

Cover

L'autore allo scrittoio, miniatura tratta dal *Roman de la Rose* di Guillaume de Lorris e Jean de Meun, 1490 ca., Londra, British Library, Harley MS 4425, f. 133r.

Sommario

Nota introduttiva	5
MASSIMO BRUTTI	

DIRITTI ANTICHI

Per una ricerca sulla certezza del diritto nell'esperienza greca. Tra speculazione filosofica e prassi retorica	15
EMANUELE STOLFI	

<i>Ius certum</i> e attività normativa in età monarchica e decemvirale. Lo sguardo di Pomponio	89
M. FLORIANA CURSI	

<i>I responsa prudentium</i> in Gai 1.7 e in Inst. 1.2.8	133
GIUSEPPE FALCONE	

LE TRADIZIONI GIURIDICHE

Certezza del diritto e ordine giuridico moderno: un inventario tra ieri e oggi	159
ITALO BIROCCHI	

La certezza del diritto fra fascismo e repubblica: a proposito di Flavio Lopez de Oñate	179
PIETRO COSTA	

FIGURE DELLA CONTEMPORANEITÀ

La certezza del diritto nello Stato fascista	223
ERNESTO DE CRISTOFARO	

A proposito di certezza del diritto	245
RICCARDO GUASTINI	
Certezza del diritto e legalità costituzionale	253
ROBERTO BIN	
Sulla (in)sostenibile incertezza del diritto penale	261
FRANCESCO VIGANÒ	

DIRITTI ANTICHI

Per una ricerca sulla certezza del diritto nell'esperienza greca. Tra speculazione filosofica e prassi retorica

Emanuele Stolfi

Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Siena, Italia

Abstract (Italiano)

Questo contributo è dedicato al valore (e problema) della certezza del diritto nella cultura giuridica greca. L'assenza di giuristi e di un concetto di diritto, come distinto da altre funzioni sociali, rende difficile, ma non impossibile, questa ricerca. In particolare l'autore esamina il contributo del pensiero filosofico, tra Platone e Aristotele (e Teofrasto), anche in confronto con una prima fonte retorica (l'opera di Lisia).

Keywords: Certezza del diritto; cultura giuridica greca; *nómos*; legislatore e giudice.

Abstract (English)

This paper focuses on the value (and problem) of legal certainty in the Greek legal culture. The absence of jurists and of a concept of law, as distinct from other social functions, makes this research difficult, but not impossible. In particular, the author examines the contribution of philosophical thought, between Plato and Aristotle (and Theophrastus), also in comparison with a first rhetorical source (the work of Lysias).

Keywords: Legal certainty; Greek legal culture; *nómos*; legislator and judge.

1. Di quel che può o non può cercarsi

Una riflessione dedicata ai tratti assunti dalla 'certezza del diritto' all'interno dell'esperienza giuridica greca esige alcuni chiarimenti preliminari, non solo di metodo. Soprattutto due dati, in larga misura compenetrati, incidono su una simile indagine. Essi rinviano a tratti di fondo assai noti, anche se talvolta – a me sembra – richiamati in modo piuttosto estrinseco, senza trarne le dovute conseguenze nel concreto del lavoro. Potremmo sintetizzarli come altrettante

assenze¹: quella di un'autentica scienza giuridica e quella di una nozione specifica e autonoma di 'diritto' – per esprimere la quale il vocabolario greco, come segnalato da tempo², neppure disponeva di un apposito lemma.

Saremmo allora tentati di liquidare l'argomento nel senso che, entro lo scenario delle *póleis*, vi fosse ben poco spazio per tematizzare, in termini propri e rigorosi, alcuna 'certezza del diritto'. Assenti quanti dovrebbero occuparsene – che sono i giuristi prima e più che genericamente i filosofi. Ma assente, appunto, anche ciò della cui certezza converrebbe discorrere: del tipo, per intendersi, di quel *ius* della cui progressiva trasparenza e stabilità, da *incertum* che era (sin dall'età pre-romulea), parlava Pomponio nell'*Enchiridion*³. Una risposta del genere, tuttavia, riuscirebbe sin troppo sbrigativa, ancor prima che rinunciataria. Non perché si tratti di vuoti lessicali e teorici agevolmente colmabili attingendo a categorie proprie dell'esperienza romana e/o delle sue posteriori rivisitazioni – un approccio sulla cui legittimità avrei in genere molti dubbi, e che comunque richiede di essere sempre praticato con la massima prudenza⁴. Il motivo risiede altrove, e con esso la ragione stessa della ricerca della quale si pubblicano qui i primi risultati.

Se in Grecia non possiamo reperire un ceto giurisprudenziale, ciò non equivale affatto a un'assenza di 'cultura giuridica'. Non solo, infatti, incontriamo innumerevoli legislatori, evidentemente non digiuni di tecnica normativa, ma ci troviamo anche dinanzi a una vasta ed eterogenea gamma di intellettuali (filosofi, retori, poeti, storici) convocati ad affrontare snodi cruciali del diritto, pur sempre a ridosso delle grandi questioni della convivenza umana sollevate entro quella realtà: i temi del potere e della giustizia, dell'organizzazione cittadina e della forza prescrittiva ma anche pedagogica della legge⁵. Ed è appunto guardando a queste voci che possiamo riscontrare, anche riguardo al tema che ora c'interessa, elaborazioni e segmenti teorici d'indubbio rilievo. A patto, naturalmente, di coltivare un approccio aperto e inclusivo, che intersechi saperi diversi (ma poi, a quell'epoca, fra loro tutt'altro che incomunicanti o remoti), senza pretendere di esaurire il discorso nella stretta tecnicità della normativa allora vigente⁶.

¹ Presuppongo quanto, in modo meno cursorio, osservavo in STOLFI 2006a, p. 11 ss., 23 ss., 195, 198 e STOLFI 2020a, p. 39 ss., entrambi con bibl.

² A partire almeno da VINOGRADOFF 1922, p. 19 e GERNET 2000, p. 141. Cfr. anche TRIANTAPHYLLOPOULOS 1985, p. 3; MAFFI 1992, p. 419; JELLAMO 2005, p. 120. A ben vedere, peraltro, la vera eccezionalità è costituita dal latino, e dal fatto che esso disponesse, diversamente da ogni altra lingua antica, di un apposito segno per indicare il 'diritto': *ius*, ovviamente, e distinto assai presto da *lex*.

³ Si veda in particolare D. 1.2.2.1, 3-4. Secondo LANTELLA 1987, 223 ss. "la certezza del diritto" costituisce, nella rappresentazione dell'*Enchiridion*, "un bene politico di primario valore", "un bene caduco" (cfr. D. 1.2.2.3) e tuttavia "ritornante", sino a offrire un autentico "parametro di periodizzazione". Ulteriori indicazioni, anche bibliografiche, sono ora in STOLFI 2022a, p. 215 ss.

⁴ Come segnalavo fin dai tempi di STOLFI 2006a, spec. p. 111 ss., 224 ss. ove bibl.

⁵ Vi ho insistito soprattutto in STOLFI 2020a, spec. p. 17 ss. Più in generale, circa la peculiare accezione che il sintagma 'cultura giuridica' assume in prospettiva storiografica cfr. almeno FERRANTE 2015, p. 80 ss. ove bibl. e LACCHÈ 2018, p. 257 s. In senso critico, scorgendovi "una nozione polisemica e ambigua", si veda però GROSSI 2021, p. 748. Come noto, a una "storia della cultura giuridica" (moderna) era dedicato un libro importante quale TARELLO 1976.

⁶ Un simile approccio – la predilezione per il quale mi è stata talvolta rimproverata – non mi sembra necessariamente costituire un'eresia, o chissà quale innovazione. Già BISCARDI 1982, p. 322 dubitava fortemente, e con piena ragione, che sia "lecito sottovalutare, o addirittura mettere in disparte, la testimonianza delle opere filosofiche, separando con un taglio netto filosofia del diritto e diritto positivo, quasi che autocoscienza ed epistemologia del fenomeno giuridico non servano proprio alla scoperta di certi fondamentali principi, specie ove manca una elaborazione giurisprudenziale in

E a patto – dovrebbe essere altrettanto ovvio, dopo quanto appena ricordato – di porsi sulle tracce non di una meditazione sul ‘diritto’ e la sua certezza, ma semmai della fisionomia e delle implicazioni che quest’ultima assumeva in riferimento alle prescrizioni dei legislatori cittadini⁷, o di eventuali altri ‘ordini nomici’ con esse coesistenti.

Detto altrimenti, e per entrare maggiormente nel merito, non avrebbe senso interrogare le fonti greche – anche le più prossime al terreno giuridico – per cercarvi apposite e compiute dottrine attorno alla ‘certezza del diritto’, magari immediatamente assunta quale un valore preminente, alla cui realizzazione debba aspirare la disciplina dell’umana convivenza (anche a scapito di altre finalità, almeno potenzialmente divergenti). Quel che invece sembra possibile, e proficuo, seguire è una costellazione di questioni che in ampia misura gravitavano attorno a quel tema, o almeno gli sono ai nostri occhi riconducibili – fermo restando che le troviamo costantemente inscritte in speculazioni imperniate sulla giustizia e il ‘vivere bene’⁸ che l’organizzazione della *pólis* dovrebbe garantire. Più che un repertorio di principi e univoche soluzioni, si delinea così un cantiere aperto d’idee, progetti d’ingegneria costituzionale, delicati equilibri fra divergenti tensioni, costanti e disomogenei sviluppi teorici. Il pensiero greco, in una parola.

Proverei a fissare fin da adesso cinque motivi, fra loro in vario modo interagenti, che ricorrono nelle testimonianze da me prese in considerazione, e che contribuiscono a disegnare la costellazione di cui si è appena detto, pur senza esaurirla. Innanzi tutto il tema dell’universalità della legge (soprattutto scritta, ma non solo), anche in relazione all’inesauribile varietà del reale, con la casistica che vi si può delineare⁹ – e che sarebbe vano cercare di imbrigliare inflazionando la normativa e le sue più minuziose previsioni¹⁰. In secondo luogo, il rapporto fra *nómos* e *chrónos*, con le diverse declinazioni impresse ai motivi della durata e della trasformazione delle

atto delle norme e degli istituti”. Anche MARTINI 2005, p. 15 stimava “certamente troppo radicale” l’atteggiamento di quanti contestavano l’utilità degli scritti platonici e aristotelici per ricostruire il diritto vigente ad Atene. Ovviamente il problema è semmai, come sempre, di misura e di trasparenza dell’impostazione: nel senso che quelle fonti dovranno essere sì trattate nel nostro campo di lavoro, ma senza dismettere la prospettiva dello storico del diritto, e nel dichiarato intento di ricostruire i motivi di fondo che caratterizzavano quell’esperienza e mentalità giuridica, ancor più che la specifica fisionomia di singoli istituti.

⁷ Che d’ora in avanti indicherò spesso come ‘leggi’, pur nella consapevolezza che una simile traduzione del greco *nómoi* (così come la loro assimilazione alle *leges* romane) si rivela per molti versi inadeguata, impoverente se non distortiva. Ho insistito più volte sul punto, del resto assai noto (almeno a livello di enunciazioni, più che nell’effettiva ricostruzione storiografica). Cfr. almeno STOLFI 2006a, p. 123 ss., 228 ss.; STOLFI 2012a, p. 9 ss.; STOLFI 2020a, p. 52 ss., 79 ss., tutti con bibl.

⁸ In senso, evidentemente, aristotelico: si veda soprattutto *Politica* 3.1280b. Su tale *eu zên*, come finalità primaria della compagine politica e “compito” dell’uomo greco – che proprio in questo viene concepito quale *politikòn zôon* – perspicui rilievi (e una traduzione assai più profonda e complessa di quella usualmente proposta) sono in DE SANCTIS 2020, p. 21 e 279 ss. Circa il rapporto, in Aristotele, fra questo “vivere bene” e la giustizia cfr. anche ZANETTI 1993, spec. p. 134.

⁹ “Il sinuoso e libero scorrere del concreto”, diremmo con CAPOGRASSI 1937/1962, p. 55.

¹⁰ È innegabile che il sovraccarico di disposizioni legislative, con le conseguenti opacità e difficoltà di coordinamento, sia tra i fattori che più rischiano di minare, almeno *de facto*, ogni ‘certezza del diritto’. Nell’effettiva esperienza giuridica greca, peraltro, il problema sembrerebbe porsi più a livello di *psephísmata* che di *nómoi* (ritiene ad esempio che la documentazione epigrafica smentisca l’idea “che gli Ateniesi abbiano approvato troppe leggi” HANSEN 2003, p. 262). La questione dell’ipertrofia normativa, in tempi a noi prossimi, si è fatta evidentemente ancor più complessa e cruciale: cfr. già LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, p. 69 ss. e CARNELUTTI 1943/1968, p. 194 ss. Si vedano anche, fra i molti, LONGO 1959, p. 127; CORSALE 1979, spec. p. 28 s.; CORSALE 1988, p. 4. Sul paradosso solo apparente – e in realtà davvero drammatico – per cui “l’eccesso di norme si rovescia in assenza di norme”, da ultimo, IRTI 2021, p. 27.

leggi nel tempo. In terzo luogo, il confronto con l'altra possibile strada che si apre per regolare i rapporti fra consociati, posta non a monte ma a valle dei loro conflitti: la strada, cioè, della decisione giudiziale. In quarto luogo, i possibili contrasti normativi: 'antinomie', ma nel senso più letterale – non del tutto coincidente con quello in cui, a partire da Giustiniano, siamo abituati a usare questo termine¹¹ –, ossia con riguardo a opposizioni fra *nómoi* (alcuni dei quali esulano dai dettami del legislatore cittadino). Infine, la peculiare accezione in cui i Greci intesero l'obbedienza alla legge, quale fenomeno che incide non solo sull'effettività della prassi ma anche sulla 'persistenza in vita' di quei precetti – la cui emanazione deve essere dunque accompagnata da adeguate strategie di persuasione: una costruzione del consenso e insieme un'educazione alla virtù, delle quali la buona politica (e l'accorto legislatore) non può disinteressarsi.

Cercherò più avanti di ripercorrere (separatamente, benché ne siano evidenti le connessioni) ciascuno di questi aspetti. E lo farò rimanendo il più possibile a diretto contatto con le fonti. In effetti le problematiche intercettate sono di tale ampiezza e rilevanza che su di esse si è sedimentata, in molteplici prospettive disciplinari, una bibliografia pressoché inesauribile. A maggior ragione, allora, è da privilegiare un itinerario di lettura radente alle testimonianze antiche, che solo in minima parte indugi sui dibattiti che esse hanno alimentato. È evidente, peraltro, come il sondaggio qui proposto rivesta un carattere orientativo, di mero spunto di discussione. Piuttosto selettivo risulta anche il panorama testuale che vi fa da sfondo, dal cui vaglio ho appunto tratto le cinque linee d'indagine appena menzionate. Le opere con cui mi sono misurato risalgono tutte – e questo non può certo sorprendere – all'Atene del (V ma soprattutto) IV secolo: più specificamente sono riconducibili, in modo più o meno diretto, all'ambiente socratico. Così per gli scritti di Platone, o almeno a lui attribuiti, che con maggiore frequenza intercettano le nostre questioni – a cominciare da *Politico*, *Repubblica*, *Leggi*¹², ma anche *Critone*, *Clitofonte* e *Gorgia*, per giungere a *Epistole*, *Minosse* e *Definizioni*. Ma così, 'discendendo per li rami', anche per i lavori aristotelici a cui più si farà riferimento: *Politica* – così spesso costruita, come noto, proprio in contrappunto con le dottrine socratico-platoniche –, *Etica nicomachea*, *Retorica*, *Costituzione degli Ateniesi* (sospendendo qui il giudizio circa la sua paternità). E così, infine, per il logografo nel cui *corpus* di scritti – autentici o spuri che siano – è stata compiuta una ricognizione¹³: l'unica che ragioni di spazio consentissero di svolgere in

¹¹ Posso rinviare, in proposito, a STOLFI 2017, spec. p. 382 ss. e STOLFI 2018a, p. 201 ss., 241, entrambi con bibl.

¹² Uso, per mera comodità espositiva, le traduzioni convenzionali dei titoli platonici, ma sono ben consapevole di quanto siano in larga misura arbitrarie. Come noto, la resa italiana di *Politéia* è mediata dal latino *Res publica*, e sconta quindi la difficoltà, per i Romani, di reperire un termine con cui indicare la 'costituzione', in piena conformità al vocabolo greco (un vuoto a sua volta significativo). Altrettanto evidente che i *nómoi* – nel lessico del filosofo come in tutta l'esperienza greca – non equivalgano *tout court* alle nostre 'leggi': cfr. *supra*, nt. 7.

¹³ Porre a raffronto la voce di filosofi e retori è pressoché inevitabile, trattandosi delle figure greche che lavorano in maggiore contiguità con l'ambito giuridico. La difformità delle loro testimonianze, peraltro, solo in parte è riconducibile a quella doppia visuale circa la certezza del diritto, intesa quale fatto oppure valore (sul punto, per tutti, GIANFORMAGGIO 1986/2008, p. 83, seguita da DICIOTTI 1999, p. 7 s.; cfr. inoltre GOMETZ 2005, p. 25 ss.). Anche nei logografi, infatti, non troviamo registrato il modo in cui effettivamente era applicato il diritto ad Atene, bensì un florilegio di argomenti che, in un processo, si sperava potessero riscuotere successo.

modo non troppo epidermico. Si tratta di Lisia, che sappiamo a sua volta ben inserito – al pari del padre Cefalo e del fratello Polemarco – nella cerchia socratica¹⁴, sino a comparire anche in alcuni dialoghi platonici.

Inutile ribadire la discrezionalità della cernita, e dunque la provvisorietà dei risultati. Essi dovranno essere saggiati, ed eventualmente ricalibrati, tramite ulteriori indagini ‘a tappeto’, con particolare riguardo alla produzione retorica coeva e posteriore. Tuttavia, poiché comunque s’imponesse un’opzione che evitasse di dilatare smisuratamente il lavoro, disperdendosi in infinite microanalisi, quella adottata spero abbia almeno il pregio di introdurci entro un cantiere d’idee che è non solo (relativamente) compatto sul piano cronologico, ma è soprattutto fra i più incisivi che la Grecia abbia consegnato all’Occidente, anche *sub specie iuris* (latamente inteso). Proprio in tale prospettiva cercherò di proporre quest’esercizio di lettura, registrando una serie di dati che mi è sembrato di poter enucleare dopo aver ripercorso quelle opere, da cima a fondo.

Un’ultima precisazione, intanto, si rende opportuna riguardo alle cinque questioni in cui dovremo addentrarci. Da un lato esse si discostano nettamente dal *focus* del discorso di quanti, oggi, guardino alla certezza come effettiva conoscibilità della normativa vigente – o da parte di tutti i consociati o almeno dei ‘tecnici del diritto’ – nonché (se non soprattutto) come uniformità delle opinioni e pronunzie dei giudici¹⁵. Nel caso greco fatteremmo alquanto a far emergere queste due prospettive, considerata la natura non professionale dei *dikastái*, la inesigibilità (persino) da parte loro di una conoscenza delle leggi¹⁶ nonché l’impossibilità di interloquire fra sé e quindi di motivare la sentenza¹⁷. Dall’altra, però, le stesse questioni si avvicinano più volte a quelle evocate, anche in un passato recente, da quanti hanno cercato di spiegare in cosa concretamente consista e si esprima la ‘certezza del diritto’¹⁸. A cominciare

¹⁴ Il che peraltro non gli impedì di scrivere discorsi anche contro altri appartenenti al medesimo ambiente culturale: mi riferisco all’orazione *Contro Eschine il socratico per un debito*, di cui conosciamo (tramite Ateneo) solo alcuni squarci (fr. 87 Bl.). La frequentazione col filosofo vi è comunque richiamata come elemento di affidabilità morale – almeno teorica, e poi di fatto disattesa. L’accusatore sostiene infatti di aver accettato, proprio per questa ragione, di prestare una grossa somma a Eschine: “mi sono lasciato convincere dalle sue parole, perché pensavo che un uomo che era stato allievo di Socrate [...] certamente non avrebbe mai osato comportarsi come fanno gli uomini più disonesti”.

¹⁵ In tal senso, ad esempio, DICIOTTI 1999, p. 8 ss., 291 ss. Cfr., tra i molti, anche BERTEA 2002, spec. pp. 47, 60 ss.

¹⁶ Che infatti, come noto, era onere della parte interessata produrre in giudizio, alla stregua di una prova – “non tecnica”, stando ad Aristotele (*Retorica* 1.1375a), che ovviamente parametrava tale qualifica sulla *rhetorikè téchne*. Quest’esigenza che fosse uno dei contendenti ad attivarsi affinché il *nómos* esplicasse i suoi effetti nel processo è espressione emblematica (pur se non esclusiva) del “singolare legalismo” che connota, ai nostri occhi, l’esperienza greca: lo sottolineavo in STOLFI 2020a, p. 58 ss. ove bibl.

¹⁷ Senza che tutto ciò, peraltro, dovesse necessariamente condurre a un’amministrazione del tutto arbitraria della giustizia, dagli esiti affatto aleatori e imponderabili. I giudizi degli storici, in proposito, sono assai più problematici ed eterogenei. Vi torneremo al § 4; cfr. intanto, di recente, ADAMIDIS 2017, spec. p. 203 ss.; PEPE 2019, p. 55 ss.; STOLFI 2020a, spec. p. 50 ove altra bibl. Ritiene, in particolare, che “the absence of professional judges did not [...] mean that there was no limit to the elasticity of Athenian law”, OSBORNE 2018, p. 32.

¹⁸ Laddove invece proprio la mancanza di tale chiarimento è stata talora imputata a libri pur fortunati, come quello di Lopez de Oñate. Per alcuni ragguagli (non solo bibliografici) si veda CORSALE 1968, p. 288 s. Sulla circostanza che si parli di ‘certezza del diritto’ per “tutta una serie di concetti, taluni dei quali riflettono esigenze addirittura contrastanti”, cfr. LOMBARDI 1975, p. 568 ss., ove un’analisi di tali significati. Prende atto dell’impossibilità di fissare un’unica nozione di ‘certezza del diritto’, per ricostruire piuttosto la fisionomia che essa assume entro diversi approcci teorici, BERTEA 2002, spec. p. 45 ss.

dalle principali modalità di manifestazione di tale ‘certezza’, per come delineate in autorevoli contributi¹⁹: certezza della vigenza della regola, della sua durata, della sufficienza della norma e del suo significato (così da escludere, rispettivamente, lacune e plurivocità), ma anche, fra l’altro, dell’adempimento del dovere, implicante il principio di legalità (ma anche connesso, aggiungerei, al gran tema dell’obbedienza nel campo del diritto)²⁰.

Accanto all’analogia e alla prossimità, ecco però – immancabile – la differenza profonda, e il senso dell’alterità²¹. Anche in riferimento al nostro tema occorre non smarrire questa duplice percezione, che tante volte scatta davanti al mondo ellenico²²: senza abbandonarsi all’idea (altrettanto semplicistica dell’approccio rinunciatario a cui poc’anzi accennavo) per cui se i Greci non disponevano di uno strumentario lessicale adeguato ad affrontare la ‘certezza del diritto’ nel suo insieme, ebbero comunque ben presenti i principali segmenti teorici in cui essa può logicamente articolarsi. Le cose, in realtà, non sono così semplici.

Tre elementi, in particolare, mi sembrano scolpire la peculiarità greca, tanto più rispetto ai dibattiti dell’ultimo secolo, ma in parte già dallo scenario romano. In primo luogo, la relazione fra certezza e giustizia (o equità). Una relazione problematica e composita, che alla coscienza di alcuni grandi giuristi contemporanei si è presentata come una dialettica ineludibile, dai non pochi risvolti oppositivi²³; ma già è possibile scorgere sottesa a tanta parte dell’esperienza romana: dal culto pomponiano, cui già si accennava, del *ius certum* nel raccontare gli esordi giu-

¹⁹ Cfr. ad esempio ALLORIO 1956, p. 1203 ss. – con l’adesione, fra gli altri, di LONGO 1959, p. 126 (almeno ove il nostro tema venga affrontato nella visuale del diritto “quale complesso normativo”). Annovera almeno “l’osservanza delle norme da parte dei loro destinatari” e “l’univocità delle qualificazioni giuridiche” tra i vari significati che – nella sua “accezione propriamente giuridica”, anziché filosofica e atecnica – può assumere la ‘certezza del diritto’ BERTEA 2002, p. 53 s. Una rassegna “delle condizioni idonee ad assicurare” la stessa certezza, di recente, in PINO 2018, spec. p. 526 s. e 529 s.

²⁰ Come ha efficacemente osservato DE SANCTIS 2020, p. 237, “l’ambito del normativo potremmo cifrarlo con l’etichetta ‘l’uomo è un animale ontologicamente obbediente’, ossia bisognoso di norme”. Sul valore, e le molteplici declinazioni, dell’obbedienza agli occhi del giurista – una prestazione di senso antichissima, accentuata ma non stravolta, dalla recente contingenza pandemica – cfr. ora IRTI 2021, spec. p. 65 ss., 112 ss. Nella nostra prospettiva, più specifica, è stato osservato che la certezza “incrementa l’efficacia e l’efficienza del sistema giuridico”, rendendolo più capace di realizzare i suoi scopi, fra cui appunto quello di “essere obbedito”. Così PINO 2018, p. 523 (l’effettività, del resto, “ha *anche* il significato dell’obbedienza”: CATANIA 2010, p. 111).

²¹ Che rischia invece, a mio avviso, di rimanere sin troppo deflata ove ci si limiti a registrare alcuni dati, pur in sé indiscutibili, come il significato che “il culto della legge teorizzato dai Greci” può ancor oggi rivestire rispetto a “quella somma garanzia della libertà, che è la certezza del diritto”. Così BISCARDI 1982, p. 331 e nt. 54 ove bibl.

²² Lo illustrava assai bene VERNANT 1997, p. 3 ss., spec. 7: egli sottolineava, pertanto, l’esigenza di affrontare lo studio dell’antica Grecia “giocando sulla distanza e sulla vicinanza; allontanandoci per farci più vicini senza il rischio della confusione e accostandoci per meglio cogliere le distanze e insieme le affinità”.

²³ Insisteva ad esempio – nel discutere il libro di Lopez de Oñate che torneremo presto a richiamare – sull’“irriducibile contrasto tra la giustizia e la certezza”, CARNELUTTI 1943/1968, p. 193 ss. (da leggere però assieme ai rilievi, meno critici e perentori, di CAPOGRASSI 1959/1968, p. 243 ss.; cfr. anche CORSALE 1979, p. 15 ss.). Attenua “considerevolmente la rigidità della contrapposizione tra certezza e giustizia” ma perché pone – in modo piuttosto inusuale – quale condizione della stessa certezza “la legittimità”, come “accettabilità sociale della decisione” e conformità a “senso di giustizia”, GIANFORMAGGIO 1986/2008, p. 86. Per una rassegna di voci critiche in merito alla certezza del diritto, vista talora come una “ingenua illusione alla quale si sacrifica un valore forse più importante, e cioè l’adattabilità del diritto alle situazioni concrete”, cfr. di recente PINO 2018, spec. p. 518. Da ultimo parla di un “ingenuo e, per certi versi, nefasto mito della c.d. certezza del diritto” MACARIO 2022, p. 463.

ridici della propria comunità²⁴, alla successiva preminenza di un impianto controversiale – che alla costante ricerca (non tanto della *iustitia*²⁵, quanto) del *bonum et aequum* sacrificava inevitabilmente qualcosa a livello di sicurezza, prevedibilità²⁶ della disciplina e rigorosa applicazione della norma generale e astratta²⁷ –, sino ai rilevanti mutamenti intervenuti in età tardoantica e poi al ribaltamento di prospettiva determinato dalla *permutatio legum* giustiniana²⁸. È invece

²⁴ Si veda *supra*, nt. 3 ove bibl., nonché NÖRR 1976/2002, spec. p. 222; MANTOVANI 2012a, p. 397 ss.; MANTOVANI 2012b, p. 718 ss.; STARACE 2018, p. 177 ss. Peraltro l'immagine che l'*Enchiridion* ci consegna – di una comunità che ai suoi primordi, e poi dopo la cacciata dei re, viveva *sine lege certa, sine iure certo* (D. 1.2.2.1) o *incerto iure* (D. 1.2.2.3) – non significa, a mio avviso, che fino alle prime legislazioni (regie o decemvirali) propriamente non esistesse alcun diritto. Difficilmente può applicarsi a qualsiasi epoca, *sic et simpliciter*, il vecchio rilievo di BOBBIO 1951, p. 150, secondo cui “il diritto o è certo o non è neppure diritto” (già meno drastica l'idea di PIZZORUSSO 1988, p. 2, per il quale “l'esigenza della certezza è di per sé intrinseca all'idea di diritto”, e tuttavia essa “non esclude [...] la modificabilità dei comandi legislativi”, nel tempo e nello spazio; non troppo diversamente GIANFORMAGGIO 1986/2008, p. 84: “il diritto per questo c'è: per esser certo; cosa che evidentemente non potrà mai compiutamente essere, ma a cui altrettanto evidentemente ogni operatore giuridico non potrà non tendere”). Più facilmente lo storico si riconosce nelle parole di ALLORIO 1956, p. 1200: “vi è senza dubbio un diritto *più certo* e un diritto *meno certo* (anche il secondo è diritto)”, e sarebbe “generica” l'idea secondo cui quello “meno certo è meno diritto”. Rileva, in particolare, come nell'esperienza romana vi fosse un'egua attenzione per la certezza – se considerata in ottica strettamente legalistica –, mentre essa era assicurata in altra prospettiva, ossia proprio “senza ricorrere al garantismo *legalistico*”, CORSALE 1979, p. 129 ss.

²⁵ Che solitamente rimane estranea all'orizzonte teorico, o almeno lessicale, dei giuristi romani. La troviamo menzionata solo in una manciata di testi, tutti risalenti al III secolo d.C.: SCHIAVONE 2017, p. 401 s. ne desume che tale nozione fosse “estranea alla tradizione del pensiero giuridico romano”. Qualcosa di analogo è riscontrabile già sul terreno religioso e antropologico: mentre la divinizzazione – o concettualizzazione in termini teologici – di *Dike* accomuna l'esperienza greca a varie altre del Mediterraneo antico, a Roma *Iustitia* “non fu che una personificazione tarda, una sbiadita traduzione della greca *dike*” (così McCLINTOCK 2016, p. 75 s.).

²⁶ Di essa, come conoscibilità *ex ante* “degli effetti giuridici che siano per nascere da una determinata situazione di fatto” parlava SCHULZ 1946/1995, p. 206 ss. che vi vedeva una delle due accezioni in cui è possibile parlare di ‘sicurezza’ o ‘certezza’ nell'esperienza romana – ma anche quella che a lungo vi riscosse la minore attenzione (poiché le fu attribuita un’“importanza straordinariamente piccola”) e trovò di fatto esigua applicazione. In genere, peraltro, nella prevedibilità è stata talora individuata una nozione che “non può esaurire il concetto di certezza, anche se può ben essere *criterio* o *condizione* di certezza”: così PINO 2018, p. 520 (più avanti [p. 522] egli insiste sulla circostanza che la stessa “certezza del diritto [...] non è un concetto puramente fattuale naturalistico, ma un concetto *normativo*”). Qualche spunto critico, concentrandosi sulla prevedibilità come riferita alle “decisioni dei giudici”, anche in DICOTTI 1999, spec. p. 8 ss. Il nesso fra certezza e prevedibilità, sostanzialmente nel senso di identificare la prima nella seconda, è invece sostenuto con forza da GIANFORMAGGIO 1986/2008, p. 81 e soprattutto da GOMEZ 2005, spec. p. 22 ss. ove bibl., 193 ss. Cfr. inoltre CORSALE 1979, p. 31 ss. (che in sicurezza, univocità di qualificazione e prevedibilità vede tre diversi campi semantici della certezza giuridica) e BERTEA 2002, spec. p. 60 ss., il quale ritiene che quest'ultima sia – almeno nella prospettiva del giuspositivismo – “concepita come la prevedibilità delle conseguenze giuridiche dei comportamenti individuali basata sulla conoscenza dei contenuti delle norme di diritto”.

²⁷ In modo non troppo difforme, mutato quel che è da mutare (giacché ultramondano è qui l'obiettivo preminente, costituito dalla *salus animarum*), da quanto accade nell'ordinamento canonico. Sul punto, per tutti, FEDELE 1943/1968, p. 209 s. (si tratta di un aspetto, del resto, ampiamente valorizzato in molti altri scritti di quest'autore: FANTAPPIÈ 2011, p. 275). Sulla persistenza di quel tratto, anche dopo la codificazione (alquanto *sui generis*) del 1917, si veda almeno FANTAPPIÈ 2008, spec. p. 1055 ss.

²⁸ Sulla nuova e nevralgica declinazione che la ‘certezza del diritto’ conobbe nel tardoantico, coi lavori codificatori che ne scaturirono, basti qui il rinvio ad ARCHI 1987, p. 149 ss.; VINCENTI 2003, p. 39 ss.; DE GIOVANNI 2007, p. 333 ss. Cfr., da ultimo, anche BIANCHI 2021, p. 113 ss. ove altra bibl. Circa il compimento della transizione da *ius controversum* a *ius certum* in età giustiniana (allorché “l'involuzione in senso autoritario ha a suo modo delineato la certezza del diritto”), perspicui rilievi in DALLA 2006, spec. p. 1033 (riguardo al nesso fra certezza del diritto e “monopolio interpretativo di Giustiniano”, anche MARTINI 2010, p. 425 ss., spec. 426 ove altra bibl.). Tale transizione partecipa di quella “antitesi”, segnalata da GALLO 2010, p. 39, tra il funzionamento del diritto (soprattutto giurisprudenziale) di età repubblicana e imperiale e la sua nuova concezione al tempo di Giustiniano. Tale antitesi si delinea “tra il porre al di sopra di tutto, nel diritto, la soluzione del caso” (come appunto accadeva ancora coi giuristi del principato) “o, invece, la norma generale e

esattamente quella polarità che nella sostanza rimane estranea alla cultura giuridica greca, dal momento che proprio la giustizia ne costituisce il polo magnetico, contro il quale neppure la certezza potrebbe essere invocata con successo, ma finisce anzi per costituirne solo un'esplicazione, e assieme uno strumento²⁹.

Vi è in secondo luogo il nesso stringente col carattere formale del diritto³⁰: un tratto che quest'ultimo, in Occidente, ha ereditato essenzialmente dal versante romano del mondo antico, per divenire quindi un'architrave della ragione giuridica moderna³¹. Al punto che, in pagine divenute ormai classiche (anche nelle riserve che hanno destato), si trovavano strettamente congiunti – pressoché inscindibili – l'obiettivo della certezza del diritto e “il principio di legalità”, ma con quest'ultimo inteso “come il rispetto di tutte le precise forme prestabilite dalla legge”: forme che “costituiscono la garanzia stessa del diritto, il modo in cui il diritto attua la sua garanzia”, benché poi esse non siano “in sé un fine, bensì un mezzo inteso appunto a conseguire la certezza”³².

Un motivo, infine, tende ad allontanare il panorama greco non già, stavolta, da quello romano – che anzi ne condivide l'essenza profonda, radicata nell'antropologia antica e premoderna in genere – quanto dalle rivisitazioni che i testi del *Corpus iuris* hanno conosciuto negli ultimi secoli. Mi riferisco alla costruzione di un'idea forte di individualità giuridica, con la conseguente messa a punto (a partire dal Seicento, fra Grozio e Leibniz) di un'organica dottrina del ‘diritto soggettivo’, per la quale vennero sì impiegati materiali romani, ma imprimendo loro tutt'altra architettura teorica, rispondente a esigenze e ideologie esclusivamente moderne³³. Ed è proprio sullo sfondo di questa nuova semantica, e inedita centralità,

astratta”, poiché “nell'un caso si dà preminenza, rispetto alla norma generale ed astratta, alla salvaguardia degli interessi dei soggetti tra i quali si pone il diritto, nell'altro, al contrario, i secondi vengono sacrificati alla prima”. Si vedano anche STOLFI 2017, p. 377 ss., spec. 382 ss.; BRUTTI 2017, spec. p. 103 s. (secondo il quale, dal mondo bizantino in poi, i materiali provenienti da un'esperienza giurisprudenziale “aperta e casistica” sarebbero andati incontro a un'autentica “ossificazione”, come efficacemente la denominava Gramsci); STOLFI 2020b, p. 129 ss. ove altra bibl.

²⁹ Vi torneremo, soprattutto nell'esaminare la prima, terza e quarta delle questioni segnalate: più avanti, §§ 2, 4 e 5.

³⁰ Da non confondere col suo ‘formalismo’, nelle varie accezioni già censite da ORESTANO 1981, p. 383 ss. Ulteriori precisazioni in STOLFI 2010, p. 31, 40 s. e STOLFI 2019a, p. 26. Sui nuovi scenari di senso che si dischiudono oggi al ‘formalismo’, suggestivo – pur se a tratti discutibile, nel suo affidarsi alla ‘forma’ quale unico “salvagente” del giurista – IRTI 2007, spec. p. V ss., 10 ss.

³¹ Importante SCHIAVONE 2017, spec. p. 40 ss., 192 ss. Posso anche rinviare, soprattutto per le ascendenze weberiane di quella “razionalità formale”, a STOLFI 2010, p. 29 ss. e STOLFI 2019a, p. 25 ss., entrambi con bibl. Su “la forma del diritto” cfr. altresì, di recente, BARBERIS 2019, p. 11 ss.

³² Così LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, p. 140 s. Nel ricco dibattito cui dette vita quel saggio – un dibattito trasversale a molteplici settori dell'ordinamento, espressivo di un'unità della scienza giuridica allora non proclamata solo a parole – la voce più consonante è, anche sul punto appena segnalato, quella di CALAMANDREI 1942/1968, p. 169 ss. (mentre varie riserve erano espresse da CARNELUTTI 1943/1968, p. 193 ss., con una netta presa di distanze dallo stesso Calamandrei [p. 202 s.]). In senso critico, non tanto (o solo) rispetto al saggio di Lopez de Oñate ma riguardo al suo riuso storiografico e soprattutto alla posizione di Calamandrei (col suo “elogio incondizionato della ‘legalità a tutti i costi”, espresso “in una pagina dominata da un'ideologia pervicace e da un'incontrollata passionalità”), si veda GROSSI 2000, p. 279 s. Un giudizio più pacato, ricollocando quella sua discussione del libro di Lopez de Oñate entro la visuale di fondo che Calamandrei nutrivà circa il rapporto fra giudici e legge, è in NITSCH 2012, p. 278 ss.

³³ Come più volte ho cercato di porre in luce: cfr. almeno STOLFI 2006b, p. 120 ss.; STOLFI 2010, p. 158 ss.; STOLFI 2019b, p. 59 ss. ove altra bibl.

assunta dal *subiectum iuris*³⁴ che non a torto è stato riletto anche il tema della ‘certezza del diritto’. La quale è apparsa appunto “un riflesso, o un particolare modo di presentarsi, del problema dell’individualità come fondamento del diritto”, poiché “l’esigenza della certezza appare come l’esigenza più viva di difesa del soggetto nella sua individualità precisa singola ed irriducibile”³⁵.

Non entro ulteriormente nelle molte questioni che tutto ciò solleva, a livello di comparazione giuridica, sia ‘diacronica’ che ‘sincronica’ (almeno in senso ampio, per evi più che per secoli o decenni)³⁶. Già segnalare rapidamente questi tre elementi dovrebbe essere sufficiente a evitare sommarie sovrapposizioni teoriche, e a indurci a leggere le voci greche all’insegna di una rigorosa contestualizzazione storica, senza vedervi eterne costanti, né univoci presagi di esiti dottrinari fortemente legati alle ipoteche del Moderno.

2. Un primo motivo filosofico: l’universalità della legge

Fissate queste coordinate di lavoro, non resta che immergersi nei testi antichi. Preferirei farlo, però, non ricalcando in modo pedissequo la scansione di autori e opere, ma procedendo per temi, ossia tramite quella griglia di cinque grandi questioni già richiamata. In tal modo diverse voci filosofiche, e poi l’unica retorica che ascolteremo, dovrebbero meglio rivelare persistenze e sviluppi, oppure scarti teorici e mutamenti d’impostazione.

Il primo motivo mi sembra da identificare, come anticipato, nella formulazione universale che è propria del *nómos* – e anzi di esso distintiva, anche rispetto allo *pséphisma*³⁷ (oltre che alla

³⁴ Con l’evidente, e rivelatore, scarto semantico che coinvolge questo sintagma: un’autentica “eterogenesi di significato”, come scrivevo in STOLFI 2010, p. 158. Si veda anche STOLFI 2019b, p. 63 ss. ove altra bibl.

³⁵ Le parole sono tratte da LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, rispettivamente p. 112 s. e 114. Quasi superfluo osservare come, negli anni di stesura e apparizione di questo saggio, una così accorata difesa del soggetto e delle sue garanzie, a fronte di regimi totalitari e concezioni organicistiche allora dominanti, rivestisse un peculiare e drammatico significato. Emblematiche – sia in quanto espressamente enunciato sia in quanto lasciato invece trapelare (come mediante la formula crittografica adottata a p. 143) – le notazioni attorno alla persistente “esigenza della legalità” anche nella cornice dello “Stato etico”: LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, p. 142 s. Circa la “inviolabilità delle situazioni (soggettive) giuridicamente protette” come idea attorno alla quale si raduna un “gruppo di significati” della ‘certezza del diritto’, cfr. anche LOMBARDI 1975, p. 570. Quel che vale sul versante della microsoggettività giuridica (il nuovo individuo sorto nel cuore della modernità) vale anche su quello della macrosoggettività (statuale). Il rapporto nevralgico più volte tematizzato fra “certezza e statualità del diritto” (così CORSALE 1988, p. 2 s. ma si veda già CORSALE 1979, p. 173 ss.) difficilmente potrebbe essere proiettato in una realtà antica, o anche medievale.

³⁶ Circa il senso in cui intenderei questi due vettori di ricerca, con particolare riguardo agli scenari greci, cfr. STOLFI 2018b, 551 ss., spec. 563 ss.; STOLFI 2020a, p. 237 ss.; STOLFI 2020c, p. 189 ss., spec. 194 ss., tutti con altra bibl.

³⁷ Con le evidenti ripercussioni che soprattutto nel IV secolo assume, a livello politico, il predominio dell’una forma normativa o dell’altra. Basti pensare ad alcuni passaggi dell’analisi che Aristotele dedicava ai cinque possibili modelli di democrazia (*Politica* 4.1291b-1292a), l’ultimo dei quali sottoposto a una critica serrata, poiché in esso “la suprema autorità spetta alla massa e non alla legge”. Vi risultano “sovrani”, anziché i *nómoi*, i decreti (*pséphismata*) dell’Assemblea, sforniti appunto di carattere universale: e “dove non dominano le leggi, non c’è costituzione”. Il rapporto fra le due modalità prescrittive diviene allora – scrive DE ROMILLY 2005, p. 189 (ma si vedano, fra i molti, anche HANSEN 2003, spec. p. 110, 261; MAFFI 2018a, 39, 41, 47; STOLFI 2020a, p. 143; MAFFI 2021, p. 128 ss.) – “il punto chiave di tutta l’opposizione tra la buona e la cattiva democrazia” (senza che peraltro Atene sia espressamente evocata come rappresentativa di quest’ultima: PODDIGHE 2018, p. 175 ove bibl.). Si trattava di un motivo destinato ad accompagnare spesso le critiche alle forme di

decisione giudiziale)³⁸. Possiamo qui prescindere dai delicati problemi inerenti a tipologie e incarnazioni storiche del *nómos*³⁹. Il termine si prestava a ospitare (ben più, di nuovo, che *lex* o ‘legge’) contenuti eterogenei: da quelli di dettame divino o consuetudine religiosa a quello di uso consolidato presso un popolo e poi di prescrizione scritta del legislatore cittadino – a sua volta, ad Atene, incarnato dapprima dal popolo intero riunito in Assemblea (così fin quasi alla morte di Socrate) e più tardi da un apposito collegio di *nomothétai*. La polisemia, o ‘stratificazione semantica’, della parola si spinge fino alla sua attitudine, tra V e IV secolo a.C., a evocare anche regole e forme ordinanti che noi situeremmo fuori del diritto positivo, se non addirittura nella sola sfera etica e religiosa⁴⁰.

Simili elementi – che riemergeranno a proposito di certi fenomeni antinomici⁴¹ – non sono però, al momento, fra i più incisivi nella nostra prospettiva. E ciò sia perché il *nómos* che incontreremo nella speculazione filosofica è solitamente da identificare con la normativa scritta da cui è (o si progetta) regolata l’organizzazione della comunità e la convivenza dei cittadini – il che ovviamente non significa che ne sia interrotto e dissolto, soprattutto in Platone, ogni legame col trascendente⁴². Sia perché il tratto della generalità è comunque insito⁴³ anche in figure nomiche diverse e ulteriori – leggi di natura, panelleniche, comuni, non scritte o divine che siano⁴⁴ –,

governo democratico e le analisi delle sue degenerazioni. Lo ritroviamo ancora in Cicerone, laddove (*Repubblica* 1.27) egli individuava i principali fattori del tracollo della democrazia ateniese nella soppressione dell’Areopago (che in realtà vide solo compressi i suoi poteri, ricondotti alla loro originaria portata: STOLFI 2022b, p. 81 ss. ove bibl.) e soprattutto nel predominio, sulla scena normativa, di *populi scita ac decreta*.

³⁸ Torneremo ampiamente sul confronto con quest’ultima, nel corso del presente § e soprattutto nel § 4.

³⁹ Ho tentato altrove di fornire qualche orientamento nella selva di questioni interpretative e storiografiche che tutto ciò innesca: cfr. STOLFI 2018c, p. 45 ss. e STOLFI 2020a, spec. p. 79 ss. entrambi con bibl.

⁴⁰ Dal che, a mio avviso, anche certi ricorrenti fraintendimenti del ‘conflitto nomico’ al centro di opere come l’*Antigone* di Sofocle. Volervi scorgere un’opposizione fra morale e ordinamento giuridico, o fra ‘disobbedienza civile’ e ‘ragion di Stato’, legge naturale e diritto positivo conduce a sovraimprimere sul testo una semantica che le era affatto estranea, in modo anacronistico e per molti versi impoverente. Ho cercato di motivare questa mia posizione, da ultimo, in STOLFI 2020a, p. 160 ss. e STOLFI 2022b, spec. p. 205 ss., ove bibl.

⁴¹ Si veda più avanti, § 5.

⁴² Basti considerare la relazione adelfica che, nel *Critone*, viene evocata fra *nómoi* di Atene e *nómoi* dell’Ade (vi ho insistito in STOLFI 2012a, p. 82 ss. e STOLFI 2020a, p. 105 ss. entrambi con bibl.). Ma pensiamo anche al forte afflato religioso, o ‘teocratico’, che permea le *Leggi*, ove si progetta la fondazione di una *pólis* in cui dio – e non l’uomo, come per Protagora – sia “metro di tutte le cose” (*Leggi* 4.716c). Tale comunità dovrà fondarsi sul principio secondo cui “le leggi vengono dagli dei”: SINCLAIR 1993, p. 256 ss. (ulteriori indicazioni in STOLFI 2020a, p. 95 s.; cfr. anche più avanti, § 6).

⁴³ Come espressamente enunciato, ad esempio, in alcuni passaggi del *Politico* di Platone: cfr. più avanti, nel testo e nt. 73.

⁴⁴ Procedo qui, come evidente, per schemi e linee di massima, dovendo rinunciare a varie articolazioni del discorso, che ne imporrebbero un taglio più problematico. Così, in particolare, riguardo alla possibilità di distinguere portata e ambiti operativi delle diverse ‘figure nomiche’ appena richiamate – e che, di per sé, non sono sempre sovrapponibili (laddove invece, almeno riguardo a leggi divine e comuni fra i Greci, ritiene non vi sia “che una differenza terminologica” DE ROMILLY 2005, p. 42). Tale scarto, almeno eventuale, già emerge da quanto Aristotele scriveva in *Retorica* 1.1373b, riguardo a *nómos koinós* e *ágraphos*, li presentati quali tutt’altro che fungibili (come non lo sono, diversamente da quanto potremmo ricavare da un passo precedente della stessa opera, *nómos ídios* e *ghegramménos*): cfr. STOLFI 2020a, p. 154 ss. ove bibl. e più avanti, § 5. Ricorderei anche, spostandosi più indietro nel tempo (e in ben altro ambito letterario), come la protagonista dell’*Antigone* sofoclea obbedisca – provvedendo alla simbolica sepoltura di Polinice, trasgressiva dei comandi cittadini – tanto a dettami divini (*ágrapha nómina*: v. 454 s.), inderogabili nella loro perpetua e incrollabile universalità, quanto a un particolare “*nómos* del fratello” (vv. 902 ss.), evidentemente tutto legato alla contingente situazione familiare e dunque sprovvisto di quella generalità (sul punto, da ultimo, STOLFI 2022b, spec. p. 216 ss., 246 ss. ove bibl.).

benché rimanga vero che già la forma scritta appare un segno della “vocazione all’universalità”, poiché “dalla scrittura, la legge deriva una cogenza anonima [...] consacra il politico e istituisce nella coscienza comune la *polis*”⁴⁵.

Il *nómos*, dunque, è configurato in termini generali, oltre che (tendenzialmente) perpetui. La contestuale presenza di questi due caratteri vale a distinguerlo subito dal ‘decreto’ emanato dall’*Ekklesia* (sia nel primo che nel II secolo della democrazia ateniese), come siamo soliti ripetere soprattutto sulla scorta di un passaggio delle *Definizioni* attribuite a Platone⁴⁶. Ma cosa significa, e comporta, una formulazione di quel tipo? Quali i vantaggi, e al tempo stesso i limiti, di questa sua natura, che è poi ai nostri occhi (se non già a quelli dei Greci) il primo e fondamentale presupposto per aversi ‘certezza giuridica’? E quali le alternative praticabili, o che almeno in astratto potevano prospettarsi?

Domande visibilmente legate fra loro, e riguardo alle quali si delineano le prime, rilevanti sfasature tra il pensiero di Platone⁴⁷ e di Aristotele. Nel primo, infatti, non sempre o necessariamente questa soluzione – di disciplinare *ex ante* le relazioni umane, tramite comandi rivolti a un complesso astratto e tipizzato di situazioni future, con esiti pertanto in ampia misura prevedibili – è considerata la più adeguata ad assicurare il buon ordine della collettività. Piuttosto, l’assetto ottimale viene fatto talvolta coincidere con quello in cui la cura dell’intera cittadinanza sia affidata all’unico che, simile (benché inferiore) al “pastore divino” dell’età di Crono⁴⁸, disponga veramente della *basiliké* o *politikè espistémē*⁴⁹, cioè all’autentico *politikós*⁵⁰ –

⁴⁵ Così D. LANZA, M. VEGETTI 1977, p. 15 s. Anche l’esperienza del *nómos*, a suo modo, ha partecipato di quel fenomeno di lungo periodo illustrato da DE SANCTIS 2020, p. 111, per cui “nella storia dei molteplici avvicinamenti degli uomini all’uomo il motore più appariscente, più costantemente attivo e presente è stato la legge [...], nella sua natura prescrittiva, nella sua destinazione universalistica, nella sua potenza formale, nella sua astrazione”.

⁴⁶ Ove peraltro solo il secondo è espressamente enunciato. In *Definizioni* 415b leggiamo infatti che il *nómos* è “decisione politica della maggioranza (*dógma pléthous politikón*) a tempo indeterminato”, mentre lo *pséphisma* costituisce “una decisione di durata limitata”. Quest’ultimo aspetto è stato valorizzato, nel senso indicato nel testo, soprattutto da HANSEN 2003, p. 254 ss.; cfr. anche DE ROMILLY 2005, spec. p. 114. Sull’asciuttezza della nozione di *nómos* così fornita, schiacciata (in modo non troppo diverso dai *Memorabili* di Senofonte: cfr. più avanti, nt. 69) sul momento decisionale e sul nudo dato precettivo, posso rinviare a STOLFI 2020a, p. 148 ove bibl. Anche in *Minosse* 314b troviamo la legge identificata nella “deliberazione della città”, ma queste parole – pronunziate dall’Amico – sono sottoposte a una critica serrata da parte di Socrate (ne esamineremo alcuni risultati più avanti, al § 3).

⁴⁷ In verità, come verificheremo più avanti, già fortemente articolato e distinto, fra uno scritto e un altro.

⁴⁸ Si veda *Politico* 275b-276d.

⁴⁹ La sostanziale identificazione dell’una e dell’altra forma di “scienza” è, sin dalle prime battute, apertamente enunciata dallo Straniero, vero protagonista del dialogo (in cui Socrate ha invece un ruolo curiosamente marginale, in modo simile a quanto ad esempio accade nell’*Sofista*: già vi si rifletteva ai tempi di Galeno e Diogene Laerzio). Cfr. *Politico* 259c.

⁵⁰ Sembra che il vocabolo, quale forma sostantivata del più consueto aggettivo (da intendere come ‘attinente alla *polis*’), costituisca un’innovazione platonica. Certo esso non coincide col nostro ‘(uomo) politico’, ma neppure con le diverse voci greche che indicavano – più che quest’ultima figura (poiché nel mondo che ha inventato la politica non esistevano, notoriamente, ‘politici’ nel senso odierno) – quanti avessero una qualche leadership sulla scena istituzionale. Sulla particolarità del termine introdotto dal filosofo, per tutti, ACCATTINO 2010, p. VII s.: sua (a p. XV) è anche la restituzione di tale *politikós* come colui che, nella concezione platonica, “ha la competenza e la capacità di occuparsi della città”. Non stupisce che di un uomo simile Platone non scorga traccia nell’effettiva esperienza storica, con le diverse soluzioni costituzionali che, ‘fisiologiche’ o degenerate che siano, rimangono pur sempre una mera “imitazione” dell’unica costituzione corretta, in cui appunto governa un solo uomo dotato di scienza politica. Cfr. soprattutto *Politico* 291d-293e.

così nell'omonimo dialogo, la cui stesura è usualmente collocata negli anni Sessanta del IV secolo⁵¹.

Qui Platone non esita a includere la “tecnica di fare le leggi (*nomothetikè*)” nella *basilikè téchne* (*Politico* 294a). Tuttavia si dice convinto che il *politikós* possa correttamente governare, e sempre nell'interesse della cittadinanza, sia attenendosi a leggi sia facendone a meno, e “con o senza il consenso dei sottoposti” (*Politico* 293 c). L'irrilevanza dei due dati – l'osservanza delle leggi e l'adesione dei consociati – può in qualche misura stupire il lettore moderno⁵², abituato alla frequente attestazione, nella produzione platonica anteriore e successiva, di motivi sostanzialmente antitetici. In primo luogo, quello della signoria del *nómos* – che, nella città ben ordinata, deve comandare sugli uomini, come se questi ne fossero schiavi, e farsi “padrone” anche di quanti abbiano l'*archè*⁵³. In secondo luogo, quello del rilievo da attribuire all'assenso dei governati, il quale fra l'altro opera da discriminare fra monarchia e tirannide⁵⁴, e fa sì che all'attività del legislatore debba legarsi una puntuale opera di convincimento sui suoi destinatari⁵⁵. Ma l'idea “che si debba esercitare il potere anche senza leggi” già solleva, nella finzione del dialogo, più di una perplessità in Socrate il Giovane (che la trova “un'affermazione

⁵¹ Sebbene fittiziamente ambientato (al pari di *Teeteto* e *Sofista*, coi quali forma una sorta di trilogia) nel 399. Per una sua collocazione nell'ultima produzione platonica (“the late group of the dialogues”), cfr. ad esempio KAHN 1995, p. 49 ss. ove bibl. Torneremo fra breve sulla posteriorità del *Politico* rispetto alla *Repubblica* (ma non, ovviamente, alle *Leggi*).

⁵² Vi scorge ad esempio “un atteggiamento audace e alquanto sconcertante” DE ROMILLY 2005, p. 170.

⁵³ Particolarmente significativi, dopo l'immagine di Socrate “figlio e schiavo” delle leggi in *Critone* 50e-51a, alcuni passaggi della VII *Lettera* – della cui effettiva paternità si tende ormai a dubitare sempre meno (ampio riesame, da ultimo, in FORCIGNANÒ 2020, p. 9 ss. ove bibl.; cfr. anche VEGETTI 2018, p. 56 e 161) – e delle *Leggi*, sui quali già mi soffermavo in STOLFI 2020a, p. 144 ss. In *Lettere* 7.336e-337a (su cui rimane estremamente suggestiva l'analisi di FOUCAULT 2009, spec. p. 262 ss.) troviamo la convinzione che, una volta usciti da un conflitto interno alla città, occorre istituire un *koinòs nómos*, ed è anzi opportuno che il rispetto delle norme sia ancor più scrupoloso da parte dei vincitori che dei vinti. Il buon ordine della città sarà infatti garantito non solo dal timore (*phóbos*) indotto nei governati dalla ben visibile forza (*bía*) dei governanti, ma anche e soprattutto dal ritegno e rispetto (*aidós*) che essi mostreranno nei riguardi delle proprie funzioni, della *pólis* e delle sue leggi. Proprio nei confronti di queste ultime i governanti dovranno sottomettersi come schiavi (*douléuein*): un rispetto assoluto, l'unico davvero in grado di ingenerarne un altro, nei governati nei confronti di chi comanda loro. L'idea platonica di un completo assoggettamento della comunità politica (a cominciare da chi la guida) ai *nómoi* era del resto enunciata già tramite l'esortazione a “non sottomettere la Sicilia o alcuna città a padroni umani, bensì alle leggi” (*Lettere* 7.334c). Poco più tardi, quando Siracusa è in preda alla *stásis*, il filosofo ricorre a un'immagine analoga, convinto che una buona organizzazione pubblica possa aversi solo laddove il *nómos* “comanda agli uomini come un sovrano, e non gli uomini si fanno tiranni delle leggi” (*Lettere* 8.354c). Toni simili ricorrono nell'ultimo dialogo. Così, nella selezione di coloro a cui sarà da attribuire il potere nella costituenda colonia, occorre in primo luogo considerare l'attitudine di ciascuno a prestare piena obbedienza ai *nómoi*: al punto che gli stessi magistrati dovranno essere considerati “servi delle leggi” (*Leggi* 4.715c: cfr., da ultimo, KNOLL 2021, p. 67 s.). Ritroviamo così l'immagine di un rapporto padrone-schiavo già attestata nel *Critone* e che l'Ateniese aveva evocato anche nelle battute precedenti, per elogiare la relazione che un tempo intercorrevva fra il proprio popolo e “le antiche leggi” (cfr. soprattutto *Leggi* 3.700a, ma espressioni analoghe ricorrono anche in altri luoghi dell'opera: REALE 2000, p. 128, ha giustamente segnalato come si tratti di un lessico ricorrente, *Critone* a parte, solo nell'ultima produzione platonica). Ogni comunità in cui il *nómos* “è suddito e senza autorità” è destinata alla distruzione, mentre prospera ove esso sia *despòtes tòn archónton* (*Leggi* 4.715d): padrone assoluto, pertanto, nei confronti di quanti detengono il potere politico (*archè*).

⁵⁴ Così invero anche in *Politico* 276e (da leggere con 289e): cfr. MIGLIORI 2000, p. 256. In Aristotele (*Politica* 5.13131a) la “volontaria accettazione da parte dei sudditi” differenzia piuttosto il governo regio da monarchia e tirannide – a loro volta distinte fra sé dal perseguire l'interesse comune oppure un vantaggio personale (3.1279a-b), avere come scopo il bello oppure il piacere (5.1311a).

⁵⁵ Vi torneremo al § 6.

piuttosto dura da sentire”: *Politico* 293e) e impone allo Straniero di affrontare espressamente tale “questione della correttezza dell'esercizio del potere in assenza di leggi” (*Politico* 294a).

Il ragionamento da lui seguito muove dal rovesciamento di quella che altrove lo stesso Platone addita come la soluzione preferibile – incarnata dall'assoluta signoria delle leggi – e chiama in causa proprio l'universalità peculiare di queste ultime. La cosa migliore, infatti, è “non che siano i *nómoi* ad avere il predominio (*ischúein*), bensì l'uomo regale (*anèr basilikós*) dotato di *phrónesis*”⁵⁶ (*Politico* 294a). La spiegazione rinvia appunto alla circostanza che una (o qualsiasi) legge “non potendo mai abbracciare con esattezza ciò che è ottimo e giustissimo (*tò áriston kài tò dikaiótaton*) per tutti, non potrebbe mai prescrivere il meglio (*tò bélteston*)”: vi ostano quelle “dissomiglianze tra gli uomini e le loro azioni” che precludono a qualsiasi *téchne* di esprimere “qualcosa di semplice che valga per tutti e per tutto il tempo” (*Politico* 294a-b). Ecco allora una singolare raffigurazione del *nómos*: così diversa da altre immagini platoniche delle leggi, “madri” o “nutrici” premurose e sollecite, benché inflessibili⁵⁷. Qui esso viene paragonato a “un uomo prepotente e ignorante, il quale non permette che alcuno faccia nulla contro il suo ordine, che nessuno gli ponga domande, neppure se a qualcuno capiti alcunché di nuovo e migliore che cada fuori dal dettato (*parà tòn lógon*) che egli ha stabilito” (*Politico* 294b-c).

La “semplicità” della legge⁵⁸ – una formula destinata a fortuna plurimillenaria, ma qui connotata in termini tutt'altro che positivi, o almeno non come fine primario da raggiungere – si misura dunque nella sua invarianza dinanzi alle specificità individuali⁵⁹, ma anche rispetto ai mutamenti che intervengono nel tempo⁶⁰. La legge stessa, allora, non costituisce (*Politico* 294c-d) “la cosa più corretta (*ouk orthótaton*)”, e il farvi ricorso si pone solo all'insegna della necessità (*anankáion*): come il male minore, nella difficoltà pratica di realizzare la disciplina ottimale. Questa sarebbe integrata qualora l'*anèr basilikós* potesse “sedere per l'intera sua vita accanto a ogni singolo individuo e prescrivergli con precisione ciò che gli si addice” (*Politico*

⁵⁶ Circa la complessa semantica che quest'ultimo termine assume nella riflessione politologica greca (con particolare riguardo, in verità, ad Aristotele ancor più che a Platone), penetranti rilievi in DE SANCTIS 2020, p. 23 ss. e 288 s. Cfr. già, fra gli altri, GASTALDI 1981, p. 124 ss.; ZANETTI 1993, spec. p. 10 e 133; DETIENNE, VERNANT 2005, p. 243 s.; BANFI 2010, p. 29 ss. Altre indicazioni, anche bibliografiche, in PODDIGHE 2018, p. 166 e STOLFI 2018c, p. 53.

⁵⁷ Si veda *Critone* 51c-e e 54b. Mi sono soffermato su quest'immagine socratico-platonica in STOLFI 2012a, p. 81 s. Se alle leggi scritte convenga guardare quali “un padre e una madre amorosi e assennati”, oppure “come un tiranno, un padrone che si allontani dopo aver affisso [...] ordini e minacce sui muri” tornerà a riflettere l'Ateniese di *Leggi* 9.859a. Si sofferma su certe vicinanze fra questa immagine e quella del filosofo nel *Fedro* – ove egli è padre di *lógoi*, ma anche genitore dei cittadini, perché loro educatore – GASTALDI 1984a, p. 85 ss.

⁵⁸ La sua costante *haplotes*, a fronte di cose che semplici non sono mai: *Politico* 294c. (“semplice [*aplè*]” è, in un frammento sofocleo, anche la giustizia di Ade, che invece non conosce l'*epieikés*: cfr. PIAZZA 2009, p. 10 s.). Nel precedente riferimento (di Socrate il Giovane) alla legge che “si comporta nei confronti di ciascuno di noi semplicemente”, l'avverbio è *atechnós*: vi è stato talvolta individuato un gioco di parole (del resto non infrequente in Platone) con *atechnos*, ossia ‘in maniera non tecnica’. Come a dire che nella sua ‘semplicità’ il *nómos* si rivelerebbe carente di (o esterno a) quell'unica vera *téchne* che è anche *epistémè*: quella politica o *basiliké*.

⁵⁹ In modo simile a come, in altri luoghi, Platone parla dei limiti del discorso scritto (ma scritto è qui costantemente considerato anche il *nómos*), il quale non può adattarsi alle differenti prerogative individuali, né servirsi degli argomenti più idonei rispetto a ciascun destinatario. Si veda *Fedro* 274c ss.

⁶⁰ Dovremo tornare (più avanti, § 3) su quest'ultimo punto, con la diversa portata assunta altrove dal rapporto fra *nómos* e *chrónos*.

295b). Nell'evidente impossibilità d'integrare questa condizione, il governante dovrà agire – spiega lo Straniero – come quegli allenatori che, non avendo modo di “lavorare di fino, individuo per individuo, prescrivendo a ciascuno ciò che si addice al suo corpo”, optano per “assegnare, in maniera più approssimativa, la regola di ciò che per lo più (*epì tò poly*) e per molti (*epì pollous*) torna utile ai corpi”⁶¹.

Un simile metro di valutazione – centrato su quanto avviene nella maggioranza dei casi (*l'id quod plerumque accidit*, si sarebbe poi ripetuto per secoli), e inevitabilmente posto a parametro dell'enunciazione generale propria della legge – era destinato a tornare molte volte nel sapere antico: da Aristotele (ne vedremo alcune testimonianze) a Teofrasto, sino ai giuristi romani del II e III secolo d.C.⁶². Nel nostro dialogo, tuttavia, quel dato si iscrive in una speculazione che non solo enfatizza⁶³ il carattere approssimativo e perciò imperfetto del *nómos* – conseguente al suo tenore generale –, ma soprattutto ribadisce con insistenza la superiorità della *politikè epistème*, propria dell'*anèr basilikós*, anche sulle leggi⁶⁴. Ne è chiara manifestazione la facoltà, riconosciuta al *politikós* (e che riuscirebbe invece esiziale se altri la esercitassero: *Politico* 300d-e), di modificare i *nómoi* – o discostarsene, anche se scritti – qualora lo impongano le mutate circostanze e ciò riesca benefico per i destinatari delle ‘cure’ normative⁶⁵.

⁶¹ Così in *Politico* 294d-e, sostanzialmente ripreso in 295a (ove si aggiunge la precisazione che il legislatore procederà in tale forma “sia che consegni la legge in uno scritto, sia che ponga un *nómos* non scritto, servendosi delle consuetudini degli antenati”).

⁶² Con esplicito richiamo, da parte di alcuni di essi, allo scolarca del Peripato. Così Pomponio, in (25 *ad Sab.*) D. 1.3.3, scriveva che *iura constitui oportet, ut dixit Theophrastus, in his quae epì tò pleíston accidunt, non quae ek paralógon* (lievemente diversa la logica per cui Ulpiano parlerà di un *constituere iura* che si realizza *non in singulas personas, sed generaliter*: [3 *ad Sab.*] D. 1.3.8). Il ricordo dello stesso, o almeno contiguo, orientamento di Teofrasto sarà anche in Paolo: (17 *ad Plaut.*) D. 1.3.6. Nella medesima direzione, come già colto dai giustiniane, si era mosso in precedenza Celso, pur senza ricorrere al pensiero teofrasteo: cfr. (5 *dig.*) D. 1.3.4, ma anche (17 *dig.*) D. 1.3.5. Lo stesso può dirsi per Giuliano, di cui si veda soprattutto (59 *dig.*) D. 1.3.10, nonché (15 *dig.*) D. 1.3.12. Su questa catena di testi, alcuni rilievi in STOLFI 2002, p. 299 ss. e STOLFI 2018c, p. 56 s., entrambi con bibl., nonché ora in COSSA 2021, p. 160 s. Sulle dottrine di Giuliano è tornata, da ultimo, MASI DORIA 2022, p. 47 ss. Su quelle di Celso si vedano almeno SCARANO USSANI 1989, p. 124 s. (che vi scorgeva, “indipendentemente dalla derivazione da Teofrasto o da altri filosofi”, una riflessione che nel suo insieme “ben si adattava all’empirismo del giurista, ai criteri di selezione epistemologica che questo implicava”); GALLO 1997, p. 257 ove altra bibl. (ad avviso del quale in D. 1.3.4 viene espresso “un canone basilare per la produzione normativa”); CASCIONE 2016, spec. p. 158 s.

⁶³ Ben più di quanto accadrà già in Aristotele, nella cui prospettiva il tenore universale della legge comporta la possibilità che si diano casi ad essa non riconducibili. Si tratta però, come vedremo, di lacune fisiologiche e in nessun modo imputabili a colpe del legislatore. Quella dello Stagirita è perciò una realistica presa d'atto, che non impedisce di scorgere nella previsione generale e astratta della legge la migliore garanzia di un disciplinamento razionale dell'interazione umana.

⁶⁴ Oltre che su altre *téchnai*, come quella retorica, militare e giudiziaria: si veda *Politico* 304d ss. spec. 305e. Già in precedenza di chi padroneggiasse quel sapere, e fosse perciò *sophòs kài agathòs anér*, si diceva che avrebbe offerto “come legge la sua tecnica”, essendo la forza di quest’ultima “più potente di quella delle leggi” (*Politico* 297a). La subordinazione dell’“arte di presiedere ai giudizi” a quella “regale”, ossia del ben governare e dare buone leggi, è enunciata – almeno in riferimento al mitico legislatore cretese – anche nel *Minosse*: si veda più avanti, § 4.

⁶⁵ Il *politikós* viene in effetti paragonato a un medico che, nel separarsi dal proprio paziente, gli lasci un promemoria scritto con le dovute prescrizioni: al proprio ritorno, constatate le diverse condizioni di salute, non esiterà a modificare convenientemente la terapia, sempre nell'esclusivo interesse del malato (*Politico* 295c-296a: scorge qui, da parte di Platone, un'autentica “critica alla scrittura delle leggi” VEGETTI 2018, p. 227 s.; nel complesso ritiene invece che l'autore del nostro dialogo “is both a legalist and an anti-legalist” HORN 2021, p. 89). Né può valere l'obiezione per cui, fuor di metafora, la variazione legislativa sarà accettabile “solo dopo aver persuaso la propria città”: chi ragionasse in questi termini dimenticherebbe l'incoltabile divario di *téchne* fra autore e destinatari dei precetti – non diversamente, di nuovo, da quanto accade fra medico e paziente –, così che sarà in realtà compito del primo evitare in ogni modo che i secondi incorrano in “un errore contro la tecnica (*parà tèn*

Un contegno simile nulla ha in comune con quello del tiranno⁶⁶, il quale pure, altrove, viene costantemente descritto proprio come colui che si muove fuori e contro le regole, pretendendosi smarcato dalla loro presa⁶⁷. Il punto essenziale – il vero discrimine – dipende dal disporre o meno della *politikè téchnē*⁶⁸: al che si lega il fatto che ogni potere dispotico ricerca il proprio esclusivo vantaggio (e per questo fa violenza su chi gli è asservito, mirando a ottenerne la cieca obbedienza anziché l'effettiva adesione)⁶⁹, mentre nella nostra opera Platone “non sembra essere [...] sfiorato dal dubbio che il vero politico, laddove esista, possa agire per un fine diverso dal bene dei suoi sottoposti”⁷⁰. ‘Laddove esista’ (ed eventualmente, aggiungerei, sia riconoscibile): ecco il vero punto debole del *politikós*, che il filosofo non ignorava affatto.

téchnen hamártema)”. Si veda, su tutto questo, *Politico* 296a-297b ma anche 300d, ove è ulteriormente richiamata la possibilità di svincolare l'*anēr basilikós* dai *grámmata*, “quando gli sembrano migliori cose diverse e contrastanti con quelle da lui messe per scritto come ordini destinati a persone lontane”. Muove proprio dalla forte analogia instaurata da Platone fra *iatriké* e *politikè téchnē*, per proporre un'elegante lettura dei luoghi del *Politico* che più ci riguardano, DE SANCTIS 2009, spec. p. 43 ss. Una somiglianza fra legislatore e medico era prospettata, pur se in termini lievemente diversi, anche in *Repubblica* 8.564b-c; ma si tratta di un motivo di ampia diffusione nel nostro filosofo (alcune indicazioni bibliografiche in GASTALDI 1984a, p. 104, nt. 3; sul paragone proposto nelle *Leggi* torneremo al § 6). Circa l'idea platonica della città malata e dei filosofi-governanti come medici, per tutti, VEGETTI 2003, p. 86 ss. Per un'implicita ma evidente contestazione degli argomenti esposti da Platone nel *Politico*, e del senso stesso del confronto col medico, si veda Aristotele, *Politica* 3.1287a.

⁶⁶ Un accostamento fra questi, ma connotato in termini affatto particolari, e il “vero legislatore” è piuttosto rinvenibile in *Leggi* 4.710d-711a: si veda più avanti, § 3, nt. 105.

⁶⁷ Al punto da smarrire addirittura i connotati umani, o assumerne di mostruosi. Celebre, ed efficacissima, la sua rappresentazione quale un licanthropo, fornita dallo stesso Platone in *Repubblica* 8.565d-e. Penetranti rilievi in LANZA 1977, p. 65 ss. e CARILLO 2007, p. 96 ss. Altre indicazioni in REGGIANI 2015, p. 209 s. e STOLFI 2022, p. 122. L'estraneità e avversione del tiranno a ogni ordine nomico – il suo “sfuggire alla legge e alla ragione” (*Repubblica* 9.587c) – partecipa della sua assoluta sfrenatezza, della sua edacità bestiale e sessualità abnorme: in una parola, del suo essere alla mercé dei propri appetiti, dei quali è egli stesso schiavo, prima di aspirare ad aggiogare tutti gli altri in servitù – come una servitù al quadrato, pertanto. Ancora platonica (soprattutto in *Repubblica* 8.569c) è la più calzante raffigurazione in tal senso: ne condensa efficacemente il pensiero GASTALDI 2008, p. 95.

⁶⁸ Il governare *tyrannikós* può essere anzi considerato la perfetta antitesi del governare *politikós*. In tal senso sembra delinearsi una rilevante continuità fra la prospettiva di Platone e quella di Aristotele. Particolarmente significativa, in quest'ultimo, un'enunciazione apparentemente cursoria, allorché di Pisistrato viene detto che avrebbe esercitato il suo potere ad Atene “in modo più politico (*politikós*) che tirannico (*tyrannikós*)”. Così in *Costituzione degli Ateniesi* 14.3 e 16.2, su cui ha richiamato l'attenzione, di recente, CARILLO 2019, p. 79 e nt. 1.

⁶⁹ Quello dell'obbedienza incondizionata perseguita dal *tyrannos* è un tipico motivo tragico: STOLFI 2022b, spec. p. 155, 173 ss., 194. La circostanza che solitamente egli non si curi del consenso dei governati, né aspiri a ottenerne la persuasione con argomenti razionali, incide anche sulla raffigurazione della sua attività normativa. Sempre in ambiente socratico, è soprattutto Senofonte a insistere su quest'aspetto, allorché (*Memorabili* 1.2.40 ss.) tende a identificare il *nómos* con le prescrizioni emanate da chi comanda in città, tanto che si tratti della maggioranza del popolo (in un regime democratico), di pochi (in un'oligarchia) e persino, appunto, di un tiranno (1.2.43). In quest'ultimo caso viene però introdotto un dato nuovo, di notevole interesse: è infatti richiesta l'adesione dei consociati, adeguatamente raggiunti da un'attività preliminare di persuasione (un motivo che sarà poi decisivo soprattutto nelle *Leggi* platoniche, ma ormai affatto svincolato dalla provenienza tirannica: si veda più avanti, § 6). In mancanza di tale convincimento, la legge si ridurrebbe a mera coazione (*anómia*, quale negazione e non solo assenza del *nómos*: OSTWALD 1969, spec. p. 85): come tale incapace di differenziarsi da *bía*. Un esito che avrebbe luogo, in verità, sia nel caso di una disposizione (scritta) emanata con la forza dal tiranno, sia riguardo a ciò che “per scritto o in altro modo” – variazione forse non irrilevante – “viene imposto senza persuasione” da una minoranza alla maggioranza, sia infine quando l'imposizione provenga da tutto il popolo, a danno dei ceti abbienti e “senza ottenerne il consenso” (cfr., su tutto ciò, almeno GIGANTE 1993, p. 159 ss.; HARRIS 2006, p. 48 s.; CANFORA 2019, p. 89 s.; STOLFI 2020a, p. 148 ss.). Di un tiranno che può invece legiferare usando “argomenti di persuasione e insieme di violenza” parlerà più tardi Platone: *Leggi* 4.711c, da valutare però con quanto precisato in 4.722e-723d.

⁷⁰ In questi termini ACCATTINO 2010, p. XXIX.

E poiché egli non vedeva, nelle città del proprio tempo, l'effettiva possibilità che emergesse questo *basileús*, “quale cresce negli alveari” – ossia “un individuo che spicchi immediatamente nel corpo e nell'anima” –, doveva concludere per l'opportunità di riunirsi al fine di scrivere una raccolta di leggi (*synelthóntas syngrámmata gráphein*), ma sempre sulle “orme della costituzione più vera in assoluto”⁷¹. Proprio, ed esclusivamente, in questa logica di “imitazione”⁷², e nella sola “misura del possibile”, si colloca anche l'obbligo di “non fare alcunché contro le leggi scritte e le consuetudini dei padri (*parà tà ghegramména kài pátria éthe*)”⁷³: obbligo nella cui effettiva osservanza si misura il divario tra le forme ‘fisiologiche’ e quelle degenerate delle costituzioni rinvenibili nella realtà storica⁷⁴.

⁷¹ Così in *Politico* 301e. Il motivo dell'impossibilità che esista “un uomo, nato con adeguata natura per destino divino”, che disponga di un intelletto tale da non avere “per nulla bisogno di leggi che lo reggano”, non essendo “lecito” che di queste l'intelletto stesso sia “schiavo”, torna in *Leggi* 9.875c-d.

⁷² Qui configurata in termini (e con esiti) non coincidenti con quelli rinvenibili nel IV libro delle *Leggi*: “from a different perspective”, come scrive KAHN 1995, p. 52.

⁷³ Così in *Politico* 301a. Ai fini del discorso che vi è svolto, i due ordini prescrittivi vengono sostanzialmente collocati sullo stesso piano, senza che assuma particolare rilievo – né tantomeno comporti un'opposizione – la loro origine e la portata scritta od orale. La relazione sarà approfondita, e rinsaldata, nell'ultimo dialogo di Platone, ove egli si sofferma sui *nómoi* non scritti (*ágrapha nómina*, sostanzialmente identificati nelle “leggi dei padri”) e ritiene che essi, ove “stabiliti bene ed entrati nel costume, con ogni garanzia e sicurezza, avvolgono e difendono le leggi già scritte”, così da operare quali “legami (*desmói*) di ogni costituzione” (*Leggi* 7.793a-d). Viene qui segnalato come sia proprio l'armonica integrazione fra quanto ereditato dalla tradizione e ciò che minuziosamente fisserà il legislatore l'autentico architrave di una giusta ed efficiente organizzazione cittadina. Occorre pertanto, afferma l'Ateniese, “saldare insieme” ogni elemento della *pólis* che si intende fondare, “senza trascurare... nulla di ciò che viene designato col nome di leggi (*nómoi*), costumi (*éthe*) e usanze (*epitédeumata*)”. Su questo “tessuto normativo connettivo”, quale “deve essere non solo riconosciuto ma anche preservato da qualunque legislatore”, ZAGREBELSKI 2008, p. 71 s. Cfr. anche, di recente, CANFORA 2019, p. 91 e STOLFI 2022, p. 238 ove altra bibl. Del resto l'ultimo scritto platonico lascia emergere, nel suo insieme, proprio l'incidenza del passaggio dall'oralità alla scrittura sui contenuti prescrittivi: cfr. BERTRAND 1999, spec. p. 60 ss. Più in generale, sul gran tema di oralità e scrittura in Platone, importanti CERRI 1969, p. 119 ss.; HAVELOCK 2001, p. 36 ss.; ONG 2014, p. 132 ss.; VEGETTI 2018, spec. p. 25 ss., 211 ss., tutti con altra bibl.

⁷⁴ Ossia, rispettivamente, monarchia, aristocrazia e ‘buona democrazia’ (ove si governa nel rispetto delle leggi); tirannide, oligarchia e ‘cattiva democrazia’ (in cui si opera invece “contro le leggi”): *Politico* 301a ss. La contrapposizione di questi modelli costituzionali (coi vari criteri adottati per identificarli: cfr., da ultimo, HORN 2021, p. 88 s.) era già stata introdotta nel dialogo (291d ss.) e presenta molteplici differenze rispetto sia ad altri luoghi platonici, sia soprattutto alla teoria delle *politéiai* e delle loro versioni positive o corrotte, quale verrà messa a punto da Aristotele (per non parlare poi di Polibio). Senza poter qui approfondirne l'esame, mi limiterei a segnalare quattro punti. In primo luogo la circostanza che solo in questo scritto alle sei tipologie ne è affiancata una settima – che si distingue da tutte le altre “come un dio dagli uomini” (*Politico* 303b) –, ossia appunto quella centrata sull'*arché* del vero *politikós*. In secondo luogo, la diversa terminologia impiegata, soprattutto per quanto attiene alla forma in cui il governo è dei ‘molti’ (Platone non parla mai di ‘tutti’ o del ‘popolo intero’) – laddove Aristotele, notoriamente, usa nella *Politica* (3.1279a ss.) il generico sostantivo di *politéia* per la versione positiva, e quello di *demokratía* (solo) per quella corrotta (provvedendo altresì a distinguere varie tipologie di monarchia, oligarchia, democrazia e tirannide: 3.1284b ss., 4.1291b-1292a, 4.1295a, 6.1317a ss.). In terzo luogo, l'individuazione della soluzione migliore e di quella peggiore, che in quest'opera platonica coincidono con le due tipologie monocratiche, mentre le due in cui il potere è ‘di pochi’ occupano la posizione mediana e le due democratiche sono considerate, rispettivamente, la meno buona ma anche la ‘meno peggiore’ – Aristotele, invece, condivide sì l'idea che tra le forme degenerate la peggiore sia la tirannide e la migliore la democrazia (*Politica* 4.1289a-b e 5.1310b), ma non sostiene mai che la monarchia sia la migliore costituzione, da lui rintracciata piuttosto nella “comunità politica che si fonda sulla classe media” (*Politica* 4.1295b; un elogio della “medietà” è anche in 5.1309b). In quarto luogo, l'assenza di riferimenti alle eventuali transizioni che più di frequente avrebbero luogo da una forma costituzionale all'altra, del tipo di quelle registrate altrove dallo stesso Platone (secondo il quale la costituzione perfetta può scadere in timocrazia, questa in oligarchia, per divenire poi democrazia e infine tirannide: *Repubblica* 8.547d ss.) o di quelle poi censite da Aristotele – in modo più variegato e complesso, seguendo gli eventi storici più che un univoco schema teorico: per cui dalla democrazia può procedersi verso l'oligarchia, monarchia

Nel *Politico*, dunque, faticheremmo a trovare riferimenti, più o meno espliciti, alla ‘certezza’ (dei *nómoi*, se non del diritto). Anche la ‘semplicità’ delle leggi – che, assieme al loro numero contenuto, è da considerare uno dei requisiti per realizzare quell’obiettivo⁷⁵ – vi compare in una veste alquanto dimessa, partecipe di quello che è costantemente evocato (solo) come un limite del lavoro del legislatore: il suo esprimersi, appunto, in termini generali. In altri luoghi platonici, ove è accantonata ogni aspirazione a rinvenire un *anèr basilikós* e pertanto si prospettano differenti soluzioni istituzionali, l’universalità del *nómos* non assume tratti così criticamente univoci. Persiste, tuttavia, una convinzione che nella sostanza vi è connessa, e riesce persino più rilevante nella nostra prospettiva: l’idea che il legislatore deve deporre l’irrealistica (e anzi controproducente) pretesa di disciplinare ogni situazione ed eventualità, curandosi anche delle questioni più marginali.

Il tema era già ampiamente ricorrente nella *Repubblica*, di non pochi anni anteriore al *Politico*. Viene qui considerata una “ingenuità” voler legiferare su certi dettagli, anche perché le relative prescrizioni, “dette o scritte che siano”, sarebbero destinate a non durare nel tempo, mentre un’adeguata regolamentazione dei casi specifici potrà agevolmente desumersi dalla disciplina di fondo stabilita dal “vero legislatore”: *Repubblica* 4.425b-e, 4.427a. Le conseguenze negative innescate dall’inflazione normativa (per dirla col lessico odierno), e al contempo le dinamiche e sinergie attraverso le quali troveranno una congrua applicazione le regole di più ampio respiro, tornano poi più volte nelle *Leggi* – ove pure è descritta un’attività normativa tutt’altro che snella o ‘per principi’, volta com’è a educare, avvolgere e orientare ogni momento della vita della nuova colonia.

Nella consapevolezza che le decisioni del legislatore devono essere sempre sottoposte “alla prova dei fatti”, si osserva che difficilmente egli sarà “così sciocco da non riconoscere di aver lasciato imperfette moltissime cose, necessariamente” – imperfezioni rispetto alle quali dovranno intervenire i posteri (*Leggi* 6.769d-e). Né mancheranno aspetti specifici su cui sarà necessario che tornino i nuovi legislatori, “prendendo a modello le disposizioni di quanti li hanno preceduti”, disciplinando “le piccole cose sull’esempio delle grandi” e attenendosi “all’esperienza dettata dalla necessità dell’uso” (*Leggi* 8.846c). Talora anche il giudice dovrà “essere d’aiuto al legislatore”, allorché al primo sia lasciato un consistente spazio operativo, ossia “di decidere quali pene e multe deve subire o pagare l’imputato condannato”, mentre il secondo deve operare come il pittore che tracci “le linee del modello” (*Leggi* 11.934b-c)⁷⁶.

Di particolare interesse, al di là della specificità del contesto, è poi quanto viene rilevato a proposito dell’educazione dei bambini e della gestione domestica (*Leggi* 7.788a-b). L’Ateniese

o tirannide; dall’oligarchia si registrano passaggi verso la tirannide ma anche la democrazia; si hanno quindi trasformazioni da aristocrazia a oligarchia nonché da tirannide a oligarchia, democrazia o aristocrazia (cfr. *Politica* 5.1304b ss., con esplicita contestazione del pensiero socratico conservato nella *Repubblica*).

⁷⁵ Come ricordato *supra*, § 1 e nt. 10.

⁷⁶ Circa la “fonction nomothétique” qui assunta dal giudice, per tutti, BERTRAND 1999, p. 234 e nt. 251. Nel primo libro della stessa opera Platone stimava fra tutti migliore un “giudice legislatore”, cioè capace – di fronte a una discordia tra fratelli, gli uni onesti e gli altri disonesti – di “dare loro leggi e vegliare su di loro in modo che siano amici tra sé”. Così in *Leggi* 1.627e-628a.

ritiene possibile, in quest'ambito, formulare soltanto qualcosa di "simile più a un insegnamento e a un consiglio che a una legge". "Nel segreto della casa", infatti, si compiono innumerevoli atti contrari agli ammonimenti del legislatore: lievi e talora minime trasgressioni, che rischiano però di pregiudicare la compattezza della *pólis*, diversificando eccessivamente i costumi dei cittadini. È tuttavia assai difficile porvi rimedio, perché – ecco il punto più rilevante – "qui non è opportuno né elegante redigere delle leggi, imponendo le relative punizioni, a causa della piccolezza e del gran numero di queste infrazioni". E il vero problema è che ciò "fa scadere anche il valore delle altre leggi scritte, poiché in queste moltissime e piccole cose gli uomini sono soliti trasgredire la norma". Come a dire che chi provvede a regolare la vita di una comunità non deve mai dimenticare i limiti dei propri strumenti: precetti destinati a un complesso di casi (o comunque a quelli che si danno più di frequente), che non possono spingersi fino ai particolari più intimi e minuti dell'esistenza, e soprattutto vanno parametrati sulla presa che effettivamente possono avere sui consociati, col rischio di minare la credibilità e la forza vincolante anche delle disposizioni più importanti⁷⁷. Una legislazione troppo capillare rischia di perdere efficacia – e anche certezza, potremmo aggiungere – non solo perché maggiormente esposta all'usura del tempo (come illustrato nella *Repubblica*), ma anche perché ha comunque minori *chances* di ottenere obbedienza e applicazione⁷⁸.

Del resto Platone non manca di esortare, alla luce delle caratteristiche del mezzo legislativo, a una mutua indulgenza (qui intesa nell'accezione migliore)⁷⁹ fra quanti predispongano i *nómoi* e quanti vi debbano poi ottemperare. "Il legislatore deve essere perdonato dai cittadini che ne subiscono le disposizioni, perché, dovendo provvedere all'interesse generale, non potrà mai regolare nello stesso modo anche le circostanze private proprie di ciascuno, e d'altra parte anche coloro che ricevono le leggi devono essere scusati, pensando che qualche volta verosimilmente non possono dare perfetto compimento agli ordini del legislatore, da lui impartiti senza conoscere tutti i casi particolari" (*Leggi* 11.925e-926a).

Molti dei motivi appena rintracciati nella produzione platonica tornano, pur se sensibilmente rivisitati, nel pensiero di Aristotele. Possiamo muovere dall'ultimo punto, per 'riavvolgere il nastro' (secondo un procedimento, del resto, non infrequente nella scrittura dello Stagirita). Nella *Politica* viene dato per acquisito che è impossibile, ancor prima che scon-

⁷⁷ Argomenti non troppo difforni tornano anche nell'*Areopagico* di Isocrate. Ne segnala certe prossimità con la consapevolezza platonica circa "le insufficienze della legge" DE ROMILLY 2005, p. 164 ss. Sulle "lacunes signifiantes" cui allude il testo delle *Leggi* appena richiamato, BERTRAND 1999, p. 376 ss.

⁷⁸ Questo si lega, evidentemente, all'ultimo dei cinque aspetti della nostra 'griglia': si veda più avanti, § 6.

⁷⁹ In altri passaggi della stessa opera l'immagine è infatti ben diversa. In *Leggi* 6.757e si parla di equità e indulgenza come di "un'infrazione a ciò che è compiuto e perfetto, contro la corretta giustizia" (cfr., fra gli altri, RODRÍGUEZ LUÑO 1997, p. 200 s.; BERTRAND 1999, p. 218; Cozzo 2014, p. 71). Pur senza poterne qui approfondire l'esame, direi che quanto stiamo per leggere dall'XI libro delle *Leggi* sia più vicino, rispetto a questo passaggio del VI, all'"indulgenza verso i casi umani" che Aristotele ricaverà dalla prestazione 'interpretativa' dell'equo in *Retorica* 1.1374b (su cui, per quel che ora interessa, si vedano almeno GEORGIADIS 1987, p. 166 ss.; ZANETTI 1993, p. 30 s.; STOLFI 2018c, p. 59 s.). Circa i rapporti che, riguardo all'*epieikés* aristotelico (ma già anteriore), si delineano fra equità e indulgenza cfr. inoltre PIAZZA 2009, p. 4 ss. ove altra bibl. (con attenzione [p. 15 ss.] anche per altri richiami platonici all'*epieikés*, di cui ella segnala invece la mancata menzione nei luoghi del *Politico* che più ci riguardano).

sigliabile, “stabilire con precisione per scritto tutte le disposizioni, perché le determinazioni scritte devono essere fatte in termini universali, mentre le pratiche concrete vertono sulle cose individuali” (2.1269a). Ne troviamo un felice esempio nella *Retorica*, all’interno dell’esame condotto attorno all’equo (*epieikés*) e alle diverse tipologie di lacune rinvenibili nella legge, dipendenti o meno dalla volontà del legislatore (*Retorica* 1.1374a)⁸⁰. Esse ne prescindono ove qualcosa sia sfuggito all’attenzione dei *nomothétai*, mentre questi le accettano consapevolmente qualora debbano “fare prescrizioni in generale, non per la totalità ma solo per la maggior parte dei casi (*epì tò poly*)”⁸¹; inoltre, tutte le volte in cui non sia facile porre delle norme precise a causa del numero infinito dei casi, come a proposito della dimensione e del genere di arma in un ferimento: una vita intera non sarebbe sufficiente a chi volesse prendere in esame tutte le possibilità”.

I mille risvolti empirici e i più mutevoli dettagli, pertanto, devono rimanere estranei all’orizzonte del legislatore, al cui lavoro è connaturato l’impiego di modelli di fatto. Ma questo è realmente, e semmai in quale misura, un’imperfezione dei mezzi di cui egli dispone? E davvero sarebbe preferibile, almeno in un mondo ideale, anteporvi l’operato di un unico uomo, dall’eccezionale scienza politica? Al riguardo le risposte sembrano divergere non poco dal pensiero di Platone, soprattutto per come espresso nel *Politico*. È vero che ragionamenti e termini rinvenuti in quest’ultimo scritto sono talora riecheggianti da Aristotele: così per l’espressione appena richiamata (*epì tò poly*), ma anche per il rilievo circa l’impossibilità, da parte della legge (solonica, in quella circostanza), di “racchiudere in una formula generale ciò che è meglio (*tò beltiston*)”⁸² – ove emerge un’indubbia assonanza con *Politico* 294a-b. Tuttavia, direi che nel complesso prevalgono le prese di distanze, o almeno la rimodulazione dei toni.

Fra i luoghi più significativi in tal senso è un ampio scorcio della *Politica* (3.1286a-1287b)⁸³, in cui viene posto un preciso quesito: “è più utile essere governati dal migliore degli uomini o dalle leggi migliori?”. Non è difficile cogliervi un’allusione al *Politico*⁸⁴, che si fa ancor più esplicita nelle battute seguenti: “coloro che sostengono il potere regio asseriscono che le leggi possono solo fornire prescrizioni generali, ma non provvedere ai casi che via via si presentano”. La prima obiezione di Aristotele è che “ai governanti è necessaria anche la regola universale”, in quanto non soggetta ad emozioni (un punto cruciale, su cui l’autore torna assai presto, come vedremo). Viene inoltre respinta l’idea che la soluzione ottimale consista nel “decidere

⁸⁰ Mi sono occupato del passo, analizzando questi due aspetti, in STOLFI 2018c, spec. p. 58 s. e STOLFI 2020a, p. 180 ss., entrambi con bibl. Circa la “duplice nozione di lacuna della legge” qui delineata da Aristotele, puntuali rilievi in MAFFI 2018b, p. 85 ss. ove altra bibl. Cfr. anche PIAZZA 2009, spec. p. 20 ss.

⁸¹ Si tratta esattamente della stessa espressione che abbiamo rinvenuto in Platone, *Politico* 294e e 295a.

⁸² Così in *Costituzione degli Ateniesi* 9.2, riguardo alla spiegazione stimata più verosimile (*eikós*) circa le presunte ambiguità delle disposizioni fissate da Solone. Avremo occasione di tornare (al § 4) su questo passo, tra i più significativi circa il rapporto tra preminenza del legislatore o dei giudici. Cfr. intanto STOLFI 2020a, p. 193 ove bibl. e HARRIS 2021, p. 39.

⁸³ Cerco qui di sviluppare, in ulteriori direzioni, l’analisi che ne ho proposto in STOLFI 2020a, p. 146 s. ove bibl.

⁸⁴ Così, di recente, anche MAFFI 2018a, p. 54. Egli giunge anzi a pensare che Aristotele, qui, “rimane prigioniero del dilemma” prospettato da Platone nel *Politico*: al punto che “non coglie la distinzione fra rispetto della legge e applicazione della legge”.

caso per caso”. Piuttosto, è ritenuto inevitabile che “anche chi detiene il supremo potere debba diventare legislatore”: le disposizioni che egli firmerà “non saranno così sovrane da non ammettere eccezioni, ma continueranno ad essere sovrane negli altri casi”.

Ripristinato quello che è ai suoi occhi il corretto rapporto fra regola ed eccezione⁸⁵, e reintrodotta il tema così tipicamente greco della sovranità del *nómos*⁸⁶, Aristotele passa a ridefinire la questione politicamente cruciale: “le faccende che le leggi non possono affatto regolare, o che esse non possono regolare bene, devono cadere sotto l’autorità di una sola persona, la migliore, o di tutta la cittadinanza?”. A favore della seconda opzione militano argomenti cui è riconosciuta una certa pregnanza, nel senso che “una moltitudine numerosa giudica meglio che uno solo preso da sé”, ed è anche “più incorruttibile” di quanto lo sia un’unica persona, o pochi uomini. Ma soprattutto viene evocato uno dei cardini dell’intera interpretazione politologica di Aristotele, poiché egli sostiene qui (3.1287a) come “questa forma di autorità di un’unica persona su tutti i cittadini non sia naturale, dal momento che la città è costituita di simili”, a cui, “naturalmente”, devono spettare gli stessi diritti.

“Perciò è giusto”, afferma Aristotele, “che nessuno comandi più di quel che obbedisca e che, in modo corrispondente, si eserciti il potere alternandosi nelle cariche”⁸⁷. Ed è appunto nel garantire quest’alternanza che “consiste la legge, perché essa è ordine (*táxis*)”. Ecco pertanto la conclusione: è “preferibile che domini la legge piuttosto che uno dei cittadini”, poiché “chi pretende che comandi solo la legge pretende che comandino solo dio⁸⁸ e la mente” – essa è infatti “intelletto senza passione”⁸⁹. Chi invece “pretende che comandi solo l’uomo aggiunge anche il dominio dell’animalità”, coi desideri e gli appetiti propri di ciascuno, che fatalmente corrompono chiunque. Vi spicca, oltre al persistente legame col divino, il processo di razionalizzazione che solo il dominio del *nómos* – proprio in virtù del suo esprimersi in termini generali e astratti, rivolti al futuro – è capace di assicurare, ponendo la gestione della cosa pubblica al riparo da pulsioni e interessi di parte.

Ecco allora che quanto, nel *Politico*, marcava il limite fondamentale della legge, tende ora a ripresentarsi in altra veste: quale un dato, insito nella natura delle cose, che non costituisce di per sé un difetto della legislazione, o una colpa di chi vi provvede, e comunque non comprime

⁸⁵ La stessa logica che presiede, in precedenza, a un’altra perentoria enunciazione, laddove Aristotele si dice convinto che “le leggi, se ben poste, devono essere sovrane e che chi esercita l’autorità, siano una sola o più persone, deve far valere la sua sovranità solo in quei casi in cui le leggi non possono essere formulate con precisione, in quanto non è facile tracciare distinzioni universali in tutti i campi” (*Politica* 3.1282b).

⁸⁶ Tema che si esprime in una gran varietà di soluzioni lessicali, ma si innesta anche su questioni teoriche di estremo rilievo: posso rinviare a quanto rilevato, da ultimo, in STOLFI 2020a, spec. p. 81 ss., 91 ss., 139 ss. ove bibl.

⁸⁷ Come noto, proprio tale avvicendamento di soggezione e comando, fra quanti condividano la stessa *politéia*, partecipa di quella comunanza (*koinonía*) fra liberi ed eguali che contraddistingueva la politica secondo Aristotele (cfr., di recente, SCHIAVONE 2019, p. 17 ss.) – marcandone un’altra profonda distanza dallo stesso Platone (che al massimo auspicava, nel VII libro della *Repubblica*, una turnazione fra i pochi a cui spettasse l’*arché*). Sul punto, per tutti, CAMBIANO 2000, p. 532 ss.

⁸⁸ Nel quale è qui probabilmente da identificare “la stessa intelligenza, che per Aristotele è l’elemento divino presente nell’uomo”: BERTI 2019, p. 24.

⁸⁹ Nonché “termine medio”, come leggiamo in *Politica* 3.1287a, con la connotazione positiva che sempre riveste in Aristotele tale ‘medietà’.

affatto la funzione che il *nómos* stesso è chiamato ad assolvere, né deve attenuarne la preminenza. Certo l'impossibilità, da parte della legge, di contemplare ogni situazione rimane, per Aristotele, un dato con cui fare i conti. La sua lacunosità – inevitabile, in questa prospettiva, e affatto fisiologica – è soprattutto alla base dell'analisi condotta in materia di equità: nell'*Etica nicomachea*, invero, ancor più che nella *Retorica*⁹⁰.

Nel V libro della prima opera (in particolare 1137a-b) l'*epieikés* viene ricondotto al medesimo genere del giusto (*dikaion*), ma distinto dal *dikaion katà nómon*, di cui rappresenterebbe un “correttivo” (*epanóρθoma nomíμου dikaíου*; più tardi, con uno slittamento non trascurabile, *epanóρθoma nóμου*). Ma la “correzione” menzionata da Aristotele, di fatto, consiste qui⁹¹ in un completamento, ove la situazione lo richieda, del dettato fatalmente incompleto del *nómos*: poiché esso si esprime sempre “in forma universale (*kathólou*), mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente in termini generali”⁹². Lo spazio lasciato vuoto dalla legge – che può contemplare solo ciò che si verifica “per lo più (*epì tò pléiston*)”⁹³ – è destinato a venire gestito, assai più che dai giudici, dal maggiore corpo legiferante ancora attivo nell'Atene del IV secolo a.C., l'Assemblea⁹⁴. In effetti il principale riferimento aristotelico per illustrare in cosa consista l'integrazione equitativa della legge chiama in causa gli atti normativi di quest'organo, politico per eccellenza. “Ci sono dei casi”, osserva il filosofo, “in cui è impossibile stabilire un *nómos*, tanto che è necessario un decreto (*óste psephismatos dei*): infatti di una cosa indeterminata (*aorístou*) anche la norma (*kánon*) deve essere indeterminata”. E proprio alla peculiare prestazione dello *psephisma* pertiene il celebre confronto col regolo lesbio, il quale “si adatta alla configurazione della pietra e non rimane rigido”, come “il decreto si adatta ai fatti” (*pròs tà prágmata*)⁹⁵.

⁹⁰ Circa la configurazione dell'*epieikés*, non del tutto coincidente, che emerge dalle due opere, posso rinviare a STOLFI 2018c, p. 57 ss. e STOLFI 2020a, p. 178 ss., entrambi con bibl. Poiché nella *Retorica* la prospettiva adottata è quella dell'equo in funzione correttiva e interpretativa, e non solo integrativa, l'attenzione è ora rivolta soprattutto all'*Etica nicomachea*, ove Aristotele si concentra essenzialmente sull'ultima prestazione dell'equo, come stiamo per verificare.

⁹¹ Assai più che in *Retorica* 1.1374a-b, ove l'equo viene presentato quale “una forma del giusto che va al di là della legge scritta” (*tò parà tòn ghegramménon nómon dikaíon*: il riferimento non è quindi più alla legge *tout court*, come nell'*Etica nicomachea*) – e ciò anche non per volontà del legislatore. Incidono su questa difformità di rappresentazioni, naturalmente, anche il contesto e la finalità dei due scritti: in questo caso, non una meditazione sulla giustizia, ma un compendio di istruzioni per chi deve allestire discorsi efficaci. Il ricorso all'equo s'iscrive pertanto in quelle strategie suasorie volte a sfruttare certi margini d'interpretazione, o direttamente a contestare la presa che, sulla questione al centro del processo, abbia il *nómos* invocato dalla controparte.

⁹² Senza che questo sia da addebitare a un errore del legislatore, giacché l'*hámartema* sta piuttosto “nella natura della cosa”.

⁹³ Una formula affine – ma non identica – a quella incontrata nella *Politica*, e già nel *Politico* di Platone. Circa questa “nozione di *per lo più*” che segna la duttile visuale di Aristotele anche in altri snodi del suo pensiero, PIAZZA 2008, p. 35 ss. Circa la sua contiguità, ma non completa sovrapposizione, con l'idea aristotelica dell'*eikós*, cfr. la stessa PIAZZA 2012, spec. p. 121 ss. ove bibl.

⁹⁴ Ho insistito altrove (soprattutto in STOLFI 2018c, p. 66 ss. ove bibl.) su questa particolarità del discorso aristotelico, che si pone pressoché agli antipodi di certe odierne vedute dell'equità come collocata in uno spazio extrapolitico, od operante quasi esclusivamente tramite l'apprezzamento del giudice. All'apporto di quest'ultimo neppure pertiene, propriamente, la metafora del regolo lesbio (vi torneremo fra un attimo), come si è invece ritenuto sin dai tempi di Guillaume Budé (su cui, per tutti, GIARRIZZO 1981, p. 151 s.).

⁹⁵ Proprio il richiamo al superamento della “rigidità”, cui mira ad ovviare il regolo lesbio, torna nelle successive parole di Aristotele (*Etica nicomachea* 5.1138a), laddove è qualificato “equo” colui che non spinge “fino al peggio” un contegno di “rigida giustizia” (*akribodikaíais*), ma “piuttosto è portato a frenarsi, anche se ha il conforto della legge”. Un ammonimento

Il *nómos* non esaurisce dunque l'orizzonte prescrittivo. Ma al di là delle ombre ed eccezioni che si insinuano nella sua sovranità, e dei suoi inevitabili limiti dinanzi all'infinita varietà degli accadimenti, uno soltanto è il linguaggio civile che rimane pronunziabile sino in fondo: quello della politica e dei suoi protagonisti. Né, per tornare al nostro problema (e anche al di là di quanto espressamente affermato da Aristotele), l'impiego di una prescrizione a carattere specifico quale lo *pséphisma* costituisce necessariamente una deroga, o un *vulnus*, a livello di certezza del diritto. Certo esso viene adottato a ridosso del caso, e perciò affievolisce la prevedibilità del trattamento giuridico. Ma è anche, nel ridurre la distanza fra atto normativo e realtà disciplinata, fra le disposizioni più aderenti alla concretezza specifica dei fatti, e anche meno facilmente disattese.

Davvero, come avvertiva Aristotele (almeno nel contesto appena richiamato)⁹⁶, legge e decreto si integrano anziché contrapporsi – tanto più che il secondo potrebbe avere, al di là di quanto ricordava lo stesso filosofo, anche una portata generale, purché limitata nel tempo. Se allora questa strada conduce solo a completare e perfezionare il “giusto legale”, e risulta non percorribile l'altra, imperniata sul governo del “migliore degli uomini”, l'alternativa all'universalità del *nómos* tende a ridursi a una soltanto: alla scelta, cioè, di lasciare il maggior spazio di manovra ai giudici. Assisteremo, in tale ipotesi, quasi a un ritrarsi della legge, in modo che un crescente numero di casi trovi la sua disciplina solo quando (e dopo) sia insorta una controversia. Proprio ad Aristotele dobbiamo le considerazioni più lucide e stringenti circa le insidie che questa soluzione comporterebbe – tanto che l'unica soluzione capace di assicurare stabilità e giustizia (nonché certezza, aggiungerei) rimane quella affidata a una legislazione ben congegnata: universale sì, ma capace di abbracciare più casi possibile (*Retorica* 1.1354a).

Prima di affrontare la questione, tramite l'esame anche di quest'ultimo testo⁹⁷, conviene però completare il discorso sulla generalità del *nómos*, riprendendo alcuni spunti emersi in merito alla sua sorte nel corso degli anni.

3. Il tempo e la legge

In effetti abbiamo già rinvenuto un accenno a quest'aspetto nella *Repubblica* platonica, ove è stimato ‘ingenuo’ il proposito di legiferare su certe minuzie, perché le relative disposizioni difficilmente potrebbero conservarsi a lungo. Mentre abbiamo verificato come nelle *Leggi* i *nómoi* scritti vengano “avvolti e difesi” da quelli non scritti, risalenti ai padri e già saldamente “entrati nel costume”. Ma è stato anche ricordato che nel *Politico* il maggior limite della legge – per cui, almeno in astratto, alla sua signoria sarebbe da preferire quella dell'*anèr basilikós* – risiede nel

che – mutato il non poco che è da mutare – non appare lontano da quello che a Roma si condensò progressivamente (attraverso il percorso richiamato da SCHIAVONE 2017, p. 144 s.) nell'adagio *summum ius summa iniuria*. In tal senso anche MAFFI 2021, p. 132.

⁹⁶ Cfr. infatti, in altra prospettiva, *Politica* 4.1292a: *supra*, nt. 37.

⁹⁷ Del quale, in aderenza alla griglia precedentemente fissata, ci occuperemo nel § 4.

fatto che essa è incapace di adeguarsi alle nuove situazioni: come una prescrizione, dispensata per scritto al paziente dal medico che si assenta, rimane fissa finché non sia sostituita da una nuova (e più adeguata) terapia, appena questi faccia rientro.

Dietro a simili enunciazioni vi è, evidentemente, una questione più vasta e complessa, che rinvia a un problema cruciale⁹⁸: in che modo il tempo opera rispetto alle leggi? Ne mina la tenuta e incrina la sicurezza della loro cogenza – rendendole obsolete rispetto a un complesso di relazioni umane frattanto troppo mutato –, oppure ne rafforza la stabilità (e dunque, ai nostri fini, anche la certezza)⁹⁹, conferendo loro il prestigio che proviene dalla tradizione e dalla lunga osservanza? Di conseguenza, sarà auspicabile un frequente rinnovamento della legislazione oppure questo sarà da praticare con la massima cautela, e solo in particolari frangenti? Il *nómos*, a sua volta, come si pone di fronte al divenire? Che funzione gli viene attribuita rispetto al moto incessante degli eventi?

Temi pressoché inesauribili, che qui saranno appena toccati, e nella sola prospettiva che ci riguarda. Non senza avvertire che siamo di fronte a una delle questioni in cui più profondamente s'intrecciano speculazione filosofica e prassi giuridica. Nel senso che tanto la necessità di mutare la normativa, quanto la prudenza con cui questo sarà da realizzare ricorrono nel dibattito culturale ma innervano anche – e con esiti non sempre coincidenti – l'effettiva vita istituzionale¹⁰⁰. Quest'ultima, nel complesso, ci appare improntata a un certo 'conservatorismo'¹⁰¹, ma ovviamente non sempre spinto sino all'immobilismo tipico degli Spartani¹⁰², con la plurisecolare e inalterata vigenza della grande *rhétra* licurghea¹⁰³. In questa sede è comunque all'ambito delle rappresentazioni teoriche che conviene guardare, e in riferimento alle stesse voci con le quali ci siamo finora confrontati.

⁹⁸ Ampiamente dibattuto nel mondo antico: suggestive riflessioni in BRETONE 1999, spec. p. 33 ss.

⁹⁹ Come sarà nella rappresentazione ciceroniana di *iura* che si fanno *certa propter vetustatem* (*De inventione* 2.22.67). Peraltro, anche nella Roma tardorepubblicana (e poi, tanto più, imperiale) non mancano discussioni sull'impatto, rafforzativo oppure disgregante, del tempo sulle leggi. Un'efficace sintesi in DUCOS 1998, p. 119 s.

¹⁰⁰ Basti pensare, ancora nell'Atene del IV secolo a.C., alle complesse procedure affidate a vari organi cittadini da tre disposizioni che HANSEN 2003, p. 248 ss. denomina – sulla scorta di alcune testimonianze di Demostene ed Eschine – “legge per la revisione”, “legge per la revoca” e “legge per la sorveglianza”. Fuori dalla madrepatria appare ancor più emblematica la procedura (da alcune fonti attribuita a un uso locrese, da altre a una disposizione di Caronda a Catania: cfr. DE ROMILLY 2005, p. 184 e CAMASSA 2011, p. 117 s.) secondo la quale chi volesse presentare una nuova legge – destinata a mutare la disciplina previgente – avrebbe dovuto farlo con una corda al collo, per mezzo della quale avrebbe trovato la morte ove la sua proposta non fosse stata accolta.

¹⁰¹ Come scrive DE ROMILLY 2005, p. 194, “quando è in gioco la legge, tutti gli ateniesi diventano conservatori”. Secondo BEARZOT 2008, p. 10, la legge era “sentita dai Greci non come il prodotto effimero di un organo della *polis* suscettibile di cambiamento, ma piuttosto come una norma intrinsecamente valida e tendenzialmente immutabile”.

¹⁰² Per i quali non sarebbe conforme al costume dei padri (*ou pátrion*) mutare le leggi, come afferma proprio un personaggio platonico, Ippia, suscitando il sarcasmo di Socrate (“per gli Spartani non è costume dei padri agire correttamente ma sbagliare?”): *Ippia maggiore* 284b ss.

¹⁰³ Si veda in particolare CAMASSA 2011, spec. p. 122 ss., il quale segnala più di una sfasatura fra un'autentica “ideologia dell'inalterabilità” e una prassi che non escludeva affatto mutamenti e abrogazioni di leggi. Questo, peraltro, se deve (o almeno può) condurre a ridimensionare e problematizzare il primo aspetto, non lo rende, a mio avviso, meno significativo sul piano della storia della mentalità pubblica. Circa le molteplici questioni legate, in Grecia, al mutamento delle leggi cittadine cfr. almeno BISCARDI 1982, p. 64 ss.; BOEGEHOLD 1996, p. 203 ss.; BERTRAND 1999, p. 222 ss.; DE ROMILLY 2005, p. 183 ss., 191 ss.; STOLFI 2018c, spec. p. 53 s. ove altra bibl.

Di Platone rilevano vari passaggi, oltre a quelli di *Repubblica*, *Politico* e *Leggi* appena ricordati. Penso in particolare, nella prima di queste tre opere, al nesso fra mutamento e trasgressione posto in risalto laddove sono stimate pericolose le innovazioni introdotte nella ginnastica e nella musica – attività formative per eccellenza dei nuovi cittadini (un punto su cui molto si insiste, sia nella stessa *Repubblica* che nelle *Leggi*)¹⁰⁴ –, in quanto deviazioni dalle buone regole tramandate. Deroche che s'insinuano nei caratteri e consolidano nelle abitudini, così da alimentare l'inclinazione a non rispettare gli usi in materia di scambi e affari, e poi a violare le leggi della città: sino a “sovertire ogni cosa, nella vita privata come in quella pubblica” (*Repubblica* 4.424b-e).

Ancor più rileva l'autentico ‘elogio della stabilità dei *nómoi*’ che incontriamo nell'ultimo dialogo platonico. Si muove qui da una visione fortemente avversa, in genere, a qualsiasi forma di mutamento (che costituisce “in ogni cosa ciò che vi è di più pericoloso”)¹⁰⁵. Nello specifico, vengono celebrate “quelle leggi nella cui consuetudine gli uomini furono allevati, leggi che per molti e grandi tempi rimasero immobili per una qualche sorte fortunata e divina, così che nessuno abbia memoria, o abbia udito narrare, che siano state diversamente da come sono oggi”. Simili *nómoi* meritano di essere “venerati” e presi a modello, nel senso che il nuovo legislatore deve sforzarsi di ricreare le condizioni affinché tale sia la sorte anche delle disposizioni da lui dettate¹⁰⁶.

La loro attitudine a garantire un'esistenza felice e ordinata della nuova colonia, scongiurandone corruzioni e derive, dipende proprio da questa prospettiva di lunga durata¹⁰⁷, col “senso vivo della tradizione”¹⁰⁸ che alimenta nei consociati – e su cui riposa, per l'uomo antico ancor più che per noi, ogni anelito di certezza. Una simile prestazione sarà non poco agevolata dalla redazione scritta, perché i precetti così formulati, “come quelli che per ogni tempo darebbero ragione di sé, rimarranno del tutto stabili” (*Leggi* 10.891a). Rilievo che evidentemente si pone assai lontano da certe immagini deteriori delle prescrizioni del legislatore/medico fissate per scritto, quali abbiamo incontrato

¹⁰⁴ Tanto che persino nei giochi i fanciulli devono essere educati al rispetto delle leggi e al “senso del buon ordine”: *Repubblica* 4.424e-425a.

¹⁰⁵ Così in *Leggi* 7.797d. Anche in Senofonte il fatto che le leggi siano sottoposte al cambiamento è considerato come ciò che più ne compromette l'eminenza, il loro essere *spoudáion prágma*: *Memorabili* 4.4.14. Vede nell'ultimo dialogo platonico “una vera e propria fobia del mutamento” BERTELLI 1989, p. 306 s. Una valutazione più sfumata, richiamando le ipotesi per cui il filosofo non ne escludeva l'utilità, in Poddighe 2018, p. 164 s. Da notare come Platone stimi più agevolmente realizzabile una rapida ed efficace variazione dei *nómoi* soprattutto in un regime tirannico, ma purché chi esercita in perfetta solitudine l'*hegemonía* sia effettivamente un “geniale” e “vero legislatore”: *Leggi* 4.710d-711a. Perspicue osservazioni in VEGETTI 2018, p. 187 s.

¹⁰⁶ Si veda *Leggi* 7.798a-b, coi rilievi – fra i molti – di DIHLE 1995, spec. p. 125 e BERTRAND 1999, p. 239 s.

¹⁰⁷ Che nel *Timeo* (spec. 24a-d) troviamo addirittura dispiegata nel corso di molti millenni. Così nel racconto favoloso di Solone – che Crizia riferisce di aver udito da suo nonno – circa gli Egizi che gli illustrarono il contenuto delle proprie antichissime leggi, sostanzialmente corrispondente a quelle, ottime, che gli Ateniesi avrebbero avuto novemila anni prima.

¹⁰⁸ Che in genere non è affatto escluso – scrive BRETONE 1999, p. 50 – dalla percezione platonica della “dichiarata modificabilità” delle leggi.

nel *Politico* – anche a prescindere, in questa sede, dal controverso rapporto che corre fra oralità e scrittura normativa, nella cultura greca in genere e nella produzione di Platone in particolare¹⁰⁹.

Si saldano qui, nella sua prospettiva, la prestazione più autenticamente filosofica – ma di filosofi a cui è da affidare, anche loro malgrado, la cura della cosa pubblica – e il nucleo profondo da riconoscere nelle leggi¹¹⁰. Da un lato, infatti, “sono filosofi coloro che riescono ad arrivare a ciò che sempre permane invariabilmente costante”¹¹¹, giusta l’idea che “il movimento partecipa dell’essere, ma *non è l’essere*”¹¹². Dall’altro, la coscienza del divenire dei *nómoi* – un mutamento spesso inevitabile, talora doveroso e benefico ma in altre occasioni esiziale (lo abbiamo appena verificato) – non deve comunque condurre a coglierne solo il tratto relativo e contingente, di occasionale ed effimera convenzione. La presa di distanze da quest’esito teorico – probabilmente, il fondo più inquietante della lezione sofistica, che maggiormente comprometteva la ‘venerabilità’ della legge¹¹³ e la sua ‘oggettiva’ verità – è ben percepibile in molti luoghi del filosofo.

Tra i più significativi è uno la cui paternità rimane discussa, anche se tendenzialmente ne sono considerati platonici almeno i materiali¹¹⁴. Si tratta del *Minosse*, nel tratto che muove proprio dalla domanda più diretta e radicale: “cos’è il *nómos*?”. Abbiamo già accennato¹¹⁵ a come la risposta dell’Amico – che suggerisce di identificarlo nella “deliberazione della città” (*Minosse* 314b) – non soddisfi Socrate. Questi ripropone il contrasto, già ‘eleatico’, fra opinione e verità: ma ora nel senso che occorrerà distinguere tra deliberazioni buone e cattive, e la legge – che non può collocarsi¹¹⁶ nel novero delle seconde – andrà

¹⁰⁹ Da ultimo me ne sono occupato nel trattare di un’opera (*l’Antigone*) in cui però tenderei a escludere che oralità e scrittura possano fornire una chiave adeguata per comprendere la dialettica di ordini nomici. Cfr. STOLFI 2022b, spec. p. 227 ss. ove bibl.

¹¹⁰ Nelle quali, per Platone, “deve rispecchiarsi l’ordine razionale del mondo”: BRETONE 1999, p. 49.

¹¹¹ Così già in *Repubblica* 6.484b; ma analoghi rilievi sono disseminati, come noto, nell’intera produzione platonica.

¹¹² In questi termini VEGETTI 2003, p. 195.

¹¹³ La sua *semnótes*: CARILLO 2014, p. 339 ss. Impossibile qui addentrarsi nelle concezioni sofistiche del *nómos* (per un primo inquadramento può rinviarsi a DE ROMILLY 2005, p. 67 ss.). Su alcune delle voci più rappresentative – come quelle di Antifonte, Callicle, Trasimaco, Protagora – mi sono soffermato in STOLFI 2020a, p. 118 ss., 168 ss. ove bibl. Vi torneremo, pur rapidamente, al § 5.

¹¹⁴ Cfr. ad esempio MORROW 1960, p. 35 ss. Più di recente, confidano senz’altro in una fattura platonica MORO 2014, p. 142 ss. ove bibl. e SCHIAVONE 2017, p. 40, 486, nt. 34.

¹¹⁵ *Supra*, § 2, nt. 46.

¹¹⁶ Quasi ‘per definizione’, secondo la sensibilità greca. Ne condensava assai bene la peculiarità GERNET 2000, p. 140: “la legge comanda in Grecia non solo perché è legge, ma perché è giusta”. Al *nómos* come “immanente giustizia che anima e condiziona l’ordinamento” si riferiva, non solo per l’esperienza più risalente, FREZZA 1968/2000, p. 623. Non è forse un caso se anche autori che, come Eschine, richiavano le “leggi ingiuste” dei Trenta tiranni, qualificavano *ádikoi* i loro *thesmói* – e non *nómoi* (cfr., sul punto, HARRIS 2006, p. 50). Sullo stesso *nómos* che, ove se ne dimostri l’“ingiustizia”, perde la sua autentica natura e funzione – per mantenere solo una parvenza di legge – Aristotele insisteva in *Retorica* 1.1375b, suggerendo l’adozione di una simile strategia argomentativa (me ne sono occupato in STOLFI 2020a, spec. p. 158 ss.; si veda anche più avanti, § 5). Ben diverso il contesto teorico e l’*iter* logico, ma affine l’esito, nel *Minosse*, ove della prescrizione che non coincide con quanto è “retto”, scritto da “re e uomini buoni”, viene precisato che solo “agli ignoranti sembra legge, perché è illegittima” (317b-c).

vista come un’“opinione buona” o “vera”¹¹⁷, ossia quale essa stessa “scoperta della verità” o “disvelamento dell’essere” (*tou óntos*)¹¹⁸.

Il *nómos* viene qui pensato in stringente contrappunto al *chrónos*, per trovare la propria “vocazione intrinseca, il suo ‘telos’” nel “fermare il divenire [...] chiuderlo nella gabbia di una disciplina”: un’ontologia dell’ordine a fronte di un tempo percepito come “pura distruttività, negatività esterna e senza rimedio”¹¹⁹. E il valore di una disposizione normativa è misurato proprio sul metro della sua persistenza, senza variazioni, nel corso di decenni e secoli: come accade coi precetti del leggendario re cretese che dà nome al dialogo. Per sostenere che egli fu “buon legislatore”, infatti, “il massimo argomento è quello che le sue leggi sono immutabili, in quanto aveva scoperto il vero governo della città” (*Minosse* 321b).

La variabilità delle leggi – nel tempo come nello spazio¹²⁰ – non deve quindi occultare ciò che persiste a un livello più profondo, se davvero si tratta di *nómoi* redatti per il bene comune e da uomini capaci, che “sanno” e perciò non “scrivono attorno alle medesime cose ora in un modo ora in un altro”, né “modificheranno nelle stesse circostanze leggi sempre diverse” (*Minosse* 317b). Ecco il significato delle parole che Socrate rivolge all’Amico: “forse non comprendi che con queste mutazioni le leggi rimangono le stesse” (*Minosse* 316c). Il divenire ne increspa la superficie e altera i dettagli, ma non la sostanza, che appunto svela (e condivide) la perennità dell’essere. Una strada ulteriore – la più ‘ontologica’ e perciò ‘necessaria’, potremmo dire – per rintuzzare l’offensiva del relativismo (soprattutto) sofistico. Ma anche un modo, tipicamente platonico, per configurare il tema della stabilità della legge: e dunque anche, ai nostri fini, della sua ‘certezza’ (nel tempo).

Nei testi di Aristotele più pertinenti all’argomento la soluzione è meno univoca, anche perché diversa è la prospettiva adottata – più radente alle questioni poste dalla prassi. Paradigmatico l’esame condotto, in *Politica* 2.1268b-1269a, attorno a una questione presentata come pressoché topica¹²¹: “se sia utile o dannoso per le città sovvertire le leggi dei padri, qualora ve ne fossero di migliori”. Vi vengono lungamente soppesati, senza alcuna

¹¹⁷ Il tema dell’importanza rivestita, anche rispetto all’agire politico, dall’opinione “corretta” o “vera” (*dóxa orthé* o *alethés*), la quale “non è affatto meno utile della *epistémē*”, ricorre in altri luoghi platonici, come *Menone* 97b-c. Su ulteriori passi in cui la *dóxa* viene avvicinata a *epistémē* e *nóus*, da ultimo, FORCIGNANÒ 2020, p. 40 ss. ove bibl. Attorno al formarsi delle “opinioni” e poi della “scienza” si veda, ma in una prospettiva lontana dalla nostra, *Timeo* 37b-c. La distanza fra “opinione” e “scienza” – e quindi fra quanti curano la prima (“filodossi”) e i veri filosofi – sembra accentuata in *Repubblica* 4.477d-478d.

¹¹⁸ È quanto leggiamo in *Minosse* 314e-315a e 317d. La legge, nella sua autentica portata – cioè identificata non solo nella “norma positivamente statuita” (*tò nomizómenon*), ma assunta come ‘scoperta’ (*hēuresis*) e assieme ‘ritrovamento’ (*exēuresis*): MORO 2014, pp. 147 e 156 –, è dunque “razionalità, *lógos alethés*”. Così FASSÒ 2007, p. 59; ma cfr. anche GASTALDI 2008, p. 190. Più in generale, si sofferma sulla risalente e diffusa concezione greca, per cui “il diritto” (ma io forse direi: il *nómos*) “non è solo un artificio utile, ma è una irrinunciabile manifestazione dell’essere”, CAVALLA 2011, p. 40.

¹¹⁹ Così SCHIAVONE 2017, p. 40.

¹²⁰ Aspetto, quest’ultimo, entrato da tempo nella coscienza giuridica greca: a partire almeno dal ‘relativismo’ erodoteo (ne ho esaminato alcune testimonianze, da ultimo, in STOLFI 2020a, p. 90 ss. ove bibl.). Vi accenneremo anche più avanti, al § 5.

¹²¹ Ma che Aristotele mostra di considerare male impostata, sino a sollevare un’aporia. Un puntuale riesame dell’innovativo approccio proposto in questi passaggi della *Politica* è in PODDIGHE 2018, spec. p. 155 ss. ove bibl.

‘fuga metafisica’, gli argomenti a favore o contro le modifiche (più o meno incisive e radicali)¹²² della normativa esistente. Da un lato, il filosofo riconosce che “in generale tutti cercano il bene e non la fedeltà alla tradizione”, e sarebbe pertanto “assurdo restare fedeli alle credenze” degli antenati – tanto più in materia di “leggi scritte”, che in quanto tali devono essere redatte “in termini universali”¹²³, e proprio per questo non conviene “lasciare immutate”¹²⁴. Dall’altro, pur consapevole di questa necessità, Aristotele ne ricorda gli inconvenienti, da cui ricava una direttiva di fondo: “il cambiamento sembrerebbe richiedere molta cautela (*eulábeia pollè*)”. Infatti ove esso farebbe conseguire un miglioramento esiguo, è sconsigliabile “abolire con disinvoltura le leggi”, ed è piuttosto preferibile “lasciare sussistere alcuni errori dei legislatori..., perché l’eventuale vantaggio che si potrebbe ottenere dalla modifica non è pari al danno che si potrebbe arrecare introducendo l’abitudine di disobbedire ai governanti”.

Più che la verità o essenza profonda del *nómos*, in gioco è quindi l’effettività della presa che questo esercita sui consociati: l’aspettativa di ottemperanza, quale cifra del reale ‘stare in vita’ della legge¹²⁵. La visuale pragmatica adottata dal filosofo impone una valutazione caso per caso (essendo impossibile stabilire se il mutamento sia in sé, e sempre, qualcosa di positivo), per risolversi in una sorta di calcolo comparato di vantaggi e inconvenienti, piccoli benefici e relativi costi¹²⁶: alla ricerca di quanto sia utile all’intera compagine po-

¹²² In un duplice senso: può infatti trattarsi – possiamo arguire, benché prevalgano i riferimenti alla seconda eventualità – o di semplici modifiche o di complete abrogazioni; ma anche (e questo viene detto espressamente: *Politica* 2.1269a) di interventi che riguardino tutte le leggi presenti in una città oppure solo una parte di esse.

¹²³ “Mentre le pratiche concrete vertono sulle cose individuali”. Si veda *supra*, § 2. Possiamo prescindere, nella prospettiva della nostra ricerca, dalle possibili incongruenze logiche talora individuate nel ragionamento di Aristotele. Vi vede un argomento dall’“aspetto un po’ sconcertante, perché la legge, in ogni caso, potrebbe essere modificata solo da un’altra legge, egualmente generale”, DE ROMILLY 2005, p. 199. Tende piuttosto a connettere questo discorso sul mutamento normativo al “miglioramento” che lo Stagirita affida al legislatore nonché al rapporto da lui instaurato fra *nómoi* e *psephismata* (*Politica* 3.1283b, nonché 3.1286a-1287b, su cui *supra*, § 2) PODDIGHE 2018, p. 166 ss. ove altra bibl.

¹²⁴ Anche in altre opere aristoteliche l’andare indenni da trasformazioni non suona necessariamente come un pregio delle leggi (era invece questa, con ogni probabilità, la posizione dei pitagorici), o un merito di chi così abbia disposto. Cfr. ad esempio quanto viene ricordato (*Costituzione degli Ateniesi* 31.2) a proposito del tentato ‘colpo di Stato’ del 411, allorché venne prescritto di non discostarsi (*metakinéin*) dalle precedenti leggi, né proporre di ulteriori. Quello che assurge ad autentico valore è piuttosto – per quanto concerne le costituzioni ancor prima che le leggi – la loro ‘stabilità’: cfr. in particolare *Politica* 6.1319b-1320a. Naturalmente ci stiamo riferendo all’analisi che Aristotele conduceva in merito alla normativa scritta della singola *pólis*, senza addentrarci nei caratteri che egli riconosceva al *koinòs nómos* (vi torneremo al § 6): esso, al pari dell’equità, “non muta mai” (“in quanto è conforme alla natura”), e viene da lui esemplificato sulla legge invocata da Antigone, che “non da oggi vive, ma da sempre” (*Retorica* 1.1373b e 1375b). Sul particolare riuso dei versi di Sofocle in questi due luoghi aristotelici, da ultimo, STOLFI 2022b, p. 253 ss. ove bibl. Anche nell’*Etica nicomachea* vengono distinti (5.1134b) “giusto per natura” (*dikaion physikón*) e “secondo la legge” (*nomikón*), ma per collocare entrambi nell’alveo del “giusto politico” (*dikaion politikón*): entro un orizzonte, quindi, che non travalica i confini della (singola) comunità politica e neppure è pienamente sottratto al mutamento delle cose umane. In tal senso soprattutto CAMBIANO 2007, p. 73 s. Cfr. inoltre ZANETTI 1993, p. 45 ss. (e 132, ove è ribadita “l’insita politicità della nozione aristotelica di giustizia”, che idealmente congiunge il V libro dell’*Etica nicomachea* al III della *Politica*); VIMERCATI 2013, p. 54 ss.; PODDIGHE 2018, p. 162 ove altra bibl.

¹²⁵ Vi torneremo più avanti, al § 6.

¹²⁶ Una metodologia “positivista”, secondo la lettura di BRUNSCHWIG 1980, p. 512 ss. Cfr. anche PODDIGHE 2018, p. 162 ove altra bibl.

litica. Vi è però sottesa una duplice, e integrata, consapevolezza, per noi particolarmente rilevante. Innanzi tutto, circa la differenza tra la legge e le altre *téchnai*: se l'esigenza di correggere gli errori precedenti (e dunque introdurre innovazioni) è comune alla prima e alle seconde¹²⁷, la buona riuscita del *nómos* si misura in modo diverso, e del tutto peculiare. Proprio a questa specificità inerisce la seconda convinzione aristotelica: “la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza tranne il costume”¹²⁸, e questo si forma solo col trascorrere di un lungo periodo: pertanto, passare con leggerezza da leggi previgenti a leggi nuove finisce con indebolire la potenza (*dýnamis*) del *nómos*”.

Meglio allora una legge con qualche imperfezione ma che, in virtù degli usi che attorno vi si sono conformati, dia garanzie di venire applicata, piuttosto che una (anche migliore, in astratto) destinata a rimanere lettera morta: così potremmo sintetizzare la dottrina di Aristotele – in una certa continuità, più o meno voluta e consapevole, con quanto enunciato dal Cleone di Tucidide¹²⁹. La ricerca della legge più giusta e corretta – l'unica vera, platonicamente – sembra allora defilarsi, a tutto vantaggio di quanto offra maggiori sicurezze a livello di “forza costrittiva”¹³⁰ ed effettiva osservanza. Il che vale, evidentemente, sia per le prescrizioni già vigenti sia per quelle che si mira a introdurre, e alle quali non può mancare un’“intrinseca attitudine a trasformarsi in costume”¹³¹: la capacità, cioè, di ‘sfidare’ il tempo senza lasciarsene erodere o travolgere, e anzi guadagnandone in prestigio, stabilità e certezza.

4. Il *nómos* come pre-visione e l'alternativa giudiziale

Torneremo fra breve sulla veste che assume, rispetto alla nostra questione, il tema dell'obbedienza alla legge, nella peculiare concezione che ne ebbero i Greci. Conviene intanto riprendere un motivo cui più volte si è accennato: anch'esso (come il rapporto fra *nómos* e *chrónos*)

¹²⁷ Si tratta di un motivo già tucidideo: DE ROMILLY 2005, p. 198 s.

¹²⁸ *Parà tò éthos*, scrive il filosofo: il che sembra avere senz'altro una portata eccettuativa, e non oppositiva (alla cui stregua andrebbe reso come “contro il costume”). Rilievi condivisibili in BRETONE 1999, p. 51 s. nt. 44 ove bibl. Anche altrove Aristotele assegna un notevole valore all'abitudine: si vedano ad esempio *Retorica* 1.1369b ed *Etica nicomachea* 1.1098a e 10.1179b-1180b. Significativa, in quest'ultimo passo, la convinzione che il carattere (*ἦθος*) dei cittadini debba essere fissato fin da giovani, tramite l'abitudine (*ἔθος*) ad agire bene loro inculcata per mezzo delle leggi. Come altre volte in Aristotele, non si tratta semplicemente di un gioco di parole, ma piuttosto di una derivazione da una nozione all'altra, quale rinveniamo anche in *Etica nicomachea* 2.1103a: cfr., di recente, BERTI 2019, p. 25 s.

¹²⁹ Secondo il quale sarebbe la permanenza nel tempo delle leggi, inalterate, a “dare a una città maggiore forza”: anche qualora si trattasse di leggi meno buone, sarebbero comunque assai più efficaci di “leggi ineccepibili che rimangano però lettera morta”. Così in *La guerra del Peloponneso* 3.37.3, ove la mancanza di durevole validità per le prescrizioni cittadine assume un tratto di ‘spaventosa meraviglia’ (*deinótaton*: viene da pensare a certi usi ‘tragici’ del termine, su cui ora STOLFI 2022b, spec. p. 33 ove bibl., 106 ss.). Una critica della “immobilità dei costumi aviti” era piuttosto posta da Tucidide in bocca ai Corinzi, nel discorso riferito in *La guerra del Peloponneso* 1.71.3.

¹³⁰ La *anankastikḗ dýnamis* che incontriamo in *Etica nicomachea* 10.1180a. Della legge che opera “persuadendo e costringendo” parlava Platone, in *Repubblica* 7.519e. Vi torneremo al § 6.

¹³¹ Così BRETONE 1999, p. 52.

legato al carattere universale e astratto che connota le previsioni legislative. Se ciò ne costituisce anche un limite ineludibile – più o meno enfatizzato, tra una riflessione e un'altra –, dove rintracciarne le alternative più credibili? In particolare può essere considerata tale, al di là dei vari spazi operativi riconosciuti a equità e *psephismata*¹³², la scelta di affidarsi il più possibile alle decisioni dei giudici?

Abbiamo verificato¹³³ come nell'ultima opera platonica il ruolo dei *dikastai* venga sì valorizzato, ma in una logica non propriamente oppositiva. Vi è anzi elogiato un “giudice legislatore” (nel senso in cui se ne parla in *Leggi* 1.627e-628a), e soprattutto viene evocata la salutare sinergia fra elemento legislativo e giudiziario, col secondo che interviene più nello specifico ma sempre all'interno delle coordinate di fondo fissate dal primo (*Leggi* 11.934b-c). L'esigenza di questo duplice apporto è, in altri luoghi della stessa opera, espresso in termini più generali: in forma negativa ma non meno perentoria. Così soprattutto dove è manifestata la convinzione che “una comunità politica in cui non vi siano tribunali istituiti in modo corretto neppure sarebbe una comunità politica” (*Leggi* 6.766d): affermazione che riecheggia quanto in precedenza sostenuto in merito ai magistrati, dal momento che, “pur essendo di grande valore l'opera legislativa, se una città ben ordinata prepone all'esecuzione delle sue ottime leggi magistrati incapaci, non solo non è tratto alcun vantaggio dall'alto livello delle medesime leggi”, ma ne scaturiscono “danni e mali gravissimi” (*Leggi* 6.751b-c). Questi due passi, letti congiuntamente, sembrano esprimere un'ulteriore consapevolezza circa l'intrinseco limite del mezzo legislativo: destinato a perdere effettività – e dunque a divenire del tutto aleatorio – ove manchi un adeguato personale preposto alla sua attuazione¹³⁴.

In precedenti scritti la prospettiva è diversa, ma sempre estranea all'idea di una preminenza assegnata al giudice rispetto al legislatore – a meno che, naturalmente, non si tratti dell'*anēr basilikós* del *Politico*, che dalle leggi potrebbe anche prescindere ma di fatto finisce per cumulare le due funzioni. Da notare come la subordinazione dell'“arte di presiedere ai giudizi” a quella “regale”, ossia del ben governare e dare buone leggi, sia enunciata – almeno in riferimento al mitico legislatore cretese – anche in *Minosse* 320b-c; mentre a una tendenziale assimilazione, compiuta da Socrate, fra “arte di governare gli uomini” e “arte giudiziaria” faccia riferimento

¹³² Si veda *supra*, § 2. Sarebbe poi da valutare, naturalmente, la controversia portata dalla *gnóme dikaiotáte* (su cui cfr., da ultimo, almeno Poddighe 2018, p. 171; Maffi 2018b, p. 88 ss.; Stolfi 2020a, 173 ss., tutti con bibl.). Ma tale nozione entra in gioco in quanto richiamata nel giuramento elastico: pertanto inerisce anch'essa al lavoro delle corti giudicanti. È comunque evidente che più ne dilatiamo la portata – sino a ritenere che il *dikastés* potesse seguirla, senza commettere spergiuro, anche ove confligge con una prescrizione di legge introdotta dalle parti nel giudizio (cosa che però escluderei) –, tanto più essa inciderebbe sulla questione che ora interessa.

¹³³ *Supra*, ancora al § 2.

¹³⁴ Vi è qui più di un'assonanza non solo con alcune considerazioni di Aristotele (*Politica* 6.1322a), ma anche con quanto scriverà Pomponio in un notissimo brano dell'*Enchiridion* – al di là della macroscopica differenza del referente normativo (che diventerà il *ius* anziché i *nómoi*) e delle personalità coinvolte (col subentrare dei *prudentes* e il dileguare dei giudici). Alludo ovviamente a D. 1.2.2.13: *Post originem iuris et processum cognitum consequens est, ut de magistratuum nominibus et origine cognoscamus, quia, ut exposuimus, per eos qui iuri dicundo praesunt effectus rei accipitur: quantum est enim ius in civitate esse, nisi sint, qui iura regere possint? post hoc deinde auctorum successionem dicemus, quod constare non potest ius, nisi sit aliquis iuris peritus, per quem possit cotidie in melius <in medium?> produci.*

Clitofonte, nel dialogo omonimo (e in realtà assai discusso)¹³⁵. Ma Platone non manca, talvolta, di enunciare apertamente la superiorità della *nomothetikè téchne* sulla *dikastiké*. Così, sia pure in via incidentale, nel *Gorgia* (520b), ove tale superiorità (o “maggior bellezza”: *kállion*) è evidentemente assunta come indiscussa, al pari di quella della ginnastica sulla medicina, e su di essa viene commisurata la subalternità della retorica alla sofistica.

Nella riflessione aristotelica il discorso si fa, ai nostri fini, ancor più esplicito e diretto – nel segno di una logica di contrasto, o alternativa, tra prescrizioni di legge e attività giudiziaria. Due mi sembrano i passaggi più significativi: l’uno legato a uno specifico episodio storico e alla sua controversa interpretazione; l’altro a una valutazione d’insieme, nuovamente formulata in termini di costi e benefici.

Il primo testo cui alludo risale all’analisi delle riforme di Solone, e in particolare dei suoi interventi stimati “più favorevoli al popolo” (*demotikótata* o *demotiká*: *Costituzione degli Ateniesi* 9.1-2 e 10.1). Fra questi Aristotele annoverava l’introduzione delle *grapháí*, in cui l’iniziativa processuale era affidata a qualunque cittadino lo volesse (*ho boulómenos*), nonché la possibilità di richiedere, tramite *éphesis*, che un processo fosse deciso da una giuria popolare, ossia da uno dei vari *dikastéria* in cui si articolava l’*Heliáia*, appena istituita. Ci troviamo dunque nel cuore di quella “democrazia di tribunali”¹³⁶ instaurata da Solone, e che agli occhi del filosofo incarnava il primo – nonché il migliore – modello di una simile forma costituzionale¹³⁷. Aristotele era persuaso che in una democrazia fosse cittadino chi, in primo luogo, avesse accesso alla funzione di *dikastés* (*Politica* 3.1275a-b). Insisteva, perciò, sull’impatto politico di questa nuova forma di amministrazione della giustizia, adottando una formula suggestiva e densa di significati: “quando il popolo è padrone del voto (in tribunale: *kýrios tēs pséphou*) diviene padrone della costituzione (*kýrios tēs politéias*)”¹³⁸.

E aggiungeva – ecco il punto ora più rilevante – che secondo alcuni la formulazione, tutt’altro che semplice e chiara, delle disposizioni di Solone sarebbe stata voluta da quest’ultimo. Egli, in altre parole, avrebbe perseguito l’intento (o almeno deliberatamente accettato la possibilità) di accrescere il contenzioso e dunque il potere del *dêmos* in veste giudicante, reso così “padrone della decisione (*kýrios tēs kríseos*)”¹³⁹. Aristotele riportava, con una punta di malizia, quest’insinuazione, e tuttavia non la condivideva. La stimava infatti “non verosimile”

¹³⁵ Si veda *Clitofonte* 408b. Impossibile qui addentrarsi nei problemi che solleva questo breve scritto: sia in merito alla sua effettiva paternità, sia riguardo ai rapporti che corrono con la *Repubblica*, e in particolare con le tesi di Trasimaco, esposte nel primo libro di quest’ultima.

¹³⁶ Come è spesso qualificata dagli studiosi moderni, onde distinguerla dalla “democrazia di Assemblea” che si sarebbe progressivamente affermata tra Clistene e Pericle. Posso rinviare, in merito tanto alla vicenda storica quanto alla lettura che ne forniva Aristotele, a STOLFI 2020a, p. 123 ss., 192 ss. ove bibl.

¹³⁷ La sua *arché*: *Costituzione degli Ateniesi* 41.2.

¹³⁸ Così in *Costituzione degli Ateniesi* 9.1.

¹³⁹ In tutta la ricca semantica del secondo sostantivo. A loro volta, le tre ricorrenze di *kýrios* nel volgere di poche righe – così come in altre e contigue testimonianze aristoteliche: RUSCHENBUSCH 1957, spec. p. 258 – sono davvero emblematiche, tanto da saldare la triplice ‘padronanza’ attribuita al popolo. Un dispositivo che, nel sancirne il primato sulla scena processuale, comportava un suo ruolo decisivo non solo nella concreta applicazione delle leggi ma anche sull’intera scena costituzionale.

(*ou eikós*)¹⁴⁰, e piuttosto riteneva che l'“inevitabile” insorgenza di quelle controversie fosse da addebitare “alla difficoltà di raggiungere l'ottimo (*tò béltiston*)¹⁴¹ con una regola generale”. Il disegno (*bóulexis*) di Solone, del resto, doveva essere “considerato non sul metro di ciò che accade adesso, bensì rispetto al complesso della costituzione (*ek tēs álles politéias*)” da lui introdotta: come a dire che sarebbe anacronistico attribuirgli intenti propri soltanto dei ‘demagoghi’ di V e IV secolo.

Circa l'operato dell'arconte, rinveniamo una valutazione analoga – seppure più sfumata, e soprattutto meno esplicita sull'elemento che maggiormente ci riguarda – nella *Politica*. Anche qui è segnalato (2.1274a) che taluni imputavano a Solone di avere reso le giurie “accessibili a tutti”: ossia di aver fatto “del tribunale, scelto tramite sorteggio, il padrone di ogni cosa (*kýrios pánton*)”. Ma di nuovo Aristotele si discostava da una simile lettura, almeno nella sua portata più critica¹⁴². Egli tendeva infatti a concentrare nei decenni centrali del V secolo interventi e fattori che avrebbero determinato la degenerazione della *politéia* in *demokratía*: a cominciare dalla limitazione dei poteri dell'Areopago voluta da Efialte e Pericle¹⁴³ e dalla previsione, fatta approvare dal secondo, di un compenso per chi facesse parte dei *dikastéria*.

Ma al di là del giudizio storico-politico¹⁴⁴, e del problema costituzionale che vi era sotteso – con le implicazioni ideologiche della preminente sovranità assegnata alle leggi oppure al popolo (qui nella funzione, essenziale, che era chiamato a svolgere in tribunale)¹⁴⁵ – nel brano della *Costituzione degli Ateniesi*, ancora più che della *Politica*, l'aspetto di maggior interesse travalica il caso di Solone. A entrare in gioco è il rapporto che corre, in genere, tra legislazione ed esercizio del *dikázein*. Sia perché Aristotele dà giustamente per scontato che il secondo si dilati ove la prima non sia realizzata “in modo semplice e chiaro”¹⁴⁶; sia perché quest'eventualità è considerata alla stregua di una patologia, che può persino innescare sospetti di ‘secondi fini’ a cui avrebbe mirato il legislatore. Saremmo tentati di vedere in simili enunciazioni quasi il presagio di certe “mitologie giuridiche”¹⁴⁷ della modernità, e in specie dell'Illuminismo, col

¹⁴⁰ Un termine chiave, anche in altra prospettiva, della riflessione aristotelica che più attrae lo storico del diritto. Particolarmente rilevante è soprattutto quanto leggiamo in *Retorica* 2.1402b (ma cfr. già 1.1357a-1358a). Per qualche orientamento in proposito cfr. almeno GRIMALDI 1980, p. 383 ss.; BUTTI DE LIMA 1996, p. 65 ss.; HANKINSON 1997, p. 1182 ss.; PIAZZA 2012, p. 103 ss. Ulteriori indicazioni, da ultimo, in STOLFI 2022b, spec. p. 307 s.

¹⁴¹ Abbiamo già ricordato questa particolare soluzione espressiva, con la sua possibile eco platonica: *supra*, § 2 e nt. 82.

¹⁴² Sul punto, per tutti, MUSTI 1997, p. 71 s.

¹⁴³ Riforma su cui insisteva, ma ricostruendone diversamente la responsabilità, anche in *Costituzione degli Ateniesi* 25.1-4, 27.1 e 41.2. Cfr. PICCIRILLI 1988, p. 47 ss. e ora STOLFI 2022b, p. 81 ss. ove altra bibl.

¹⁴⁴ Con la parabola discendente che si sarebbe determinata, secondo Aristotele, “accontentando sempre il popolo come se fosse stato un tiranno”, mentre era escluso che Solone avesse imboccato questa strada”, poiché al *dēmos* egli avrebbe attribuito solo “il potere indispensabile”, per coinvolgere nelle cariche e attività di governo unicamente uomini facoltosi e rispettabili. Così ancora in *Politica* 2.1274a.

¹⁴⁵ Ci muoviamo perciò nell'orbita della nevralgica questione (“chi è al di sopra, il popolo o la legge?”) affrontata da CANFORA 2019, p. 85 ss. Da ricordare come in *Politica* 2.1273b, ove è descritta la “saggia combinazione” istituzionale sancita al tempo di Solone, “l'elemento democratico” (posto accanto a quello oligarchico dell'Areopago e aristocratico delle magistrature elettive) venga identificato proprio nei tribunali.

¹⁴⁶ *Mē aplós medē saphôs*, leggiamo appunto in *Costituzione degli Ateniesi* 9.2.

¹⁴⁷ Nel senso di ROMANO 1947, p. 126 ss., ancor prima di GROSSI 2001 e GROSSI 2007, spec. p. 5 ss.

modello della legge appunto ‘semplice e chiara’ che dovrebbe scongiurare l’arbitrio del giudice, e il suo abnorme potere. In realtà sappiamo bene quanto siano insidiosi questi raffronti attraverso i secoli, con le analogie – se non addirittura derivazioni – che vorremmo ricavarne. E nondimeno qualcosa di ‘familiare’, pur se accanto a indubbi segni di alterità, affiora anche dal secondo testo cui alludevo.

Ci troviamo nel primo libro della *Retorica*, e il problema pertiene ora non tanto alle oscurità quanto alle lacune della legge: detto altrimenti, all’opportunità o meno che essa, pur nel tenore universale che le è proprio, sia congegnata in modo da ridurre al minimo i casi privi di disciplina che i giudici si troverebbero a decidere senza poter compiere (diremmo noi) alcuna sussunzione¹⁴⁸. Di estremo rilievo è non solo l’orientamento per cui inclina Aristotele, ma anche il complesso degli argomenti chiamati in causa¹⁴⁹. Dal primo punto di vista egli non mostra alcuna esitazione: “soprattutto occorrerebbe che leggi ben stabilite determinassero esse stesse tutto quanto è possibile, e lasciassero il meno possibile a coloro che giudicano” (*Retorica* 1.1354a-b). Quanto alle motivazioni, esse risultano di tre ordini. Troviamo innanzi tutto la circostanza che “uno o pochi uomini assennati e in grado di legiferare e giudicare sono più facili a trovarsi che non molti”. In secondo luogo la constatazione che “le legislazioni (*nomothésiai*) sono il risultato di riflessioni protratte nel tempo, mentre le sentenze (*kríseis*) vengono emesse sul momento, e di conseguenza è difficile che i giudici possano stabilire correttamente ciò che è giusto e opportuno”.

Ma Aristotele si rende perfettamente conto che

fra tutte, la ragione più importante è il fatto che il giudizio del legislatore (*he nomothétou krísis*) non è rivolto al caso particolare, ma riguarda il futuro e l’universale, mentre chi è membro di un’assemblea popolare (*ekklesiastés*) o giudice (*dikastés*) decide di questioni presenti e specifiche: costoro spesso sono influenzati da amicizia, odio e interesse privato, sicché non possono più vedere il vero in modo adeguato, ma il loro giudizio è oscurato dal piacere e dal dolore personale.

Ci troviamo dinanzi a un’autentica testimonianza di fede nei *nómoi*. Ciò non può stupire da parte di Aristotele, che al loro predominio annetteva un preciso significato istituzionale¹⁵⁰. Ma qui rileva soprattutto il tipo di alternativa instaurata dal filosofo: che non è tanto con gli

¹⁴⁸ Circa i tratti teorici di quest’operazione, ma anche sulla sua alterna fortuna nella storia giuridica (al punto che oggi taluno evoca una crisi irreversibile del ragionamento che riconduca i fatti alle ‘fattispecie’), posso rinviare a STOLFI 2018a, spec. p. 40 ss. e 223 ove bibl.

¹⁴⁹ Presuppongo, in merito a entrambi gli aspetti, quanto osservato in STOLFI 2018c, p. 63 ss. e STOLFI 2020a, p. 176 s., entrambi con bibl.

¹⁵⁰ Si veda *supra*, § 2 e nt. 37.

*psephismata*¹⁵¹ quanto appunto con le decisioni (sempre giudiziali)¹⁵² assunte da Tribunale o Assemblea – il riferimento è infatti all'*ekklesiastés* oltre che al *dikastés*, ma probabilmente a causa della persistenza, anche in capo al primo, di alcune funzioni giurisdizionali¹⁵³. Aristotele, dunque, ritiene senz'altro preferibile redigere *nómoi* che disciplinino più casi possibile, anziché lasciare eccessivi spazi di manovra a chi amministra la giustizia. Fra i tre argomenti addotti a sostegno di questa tesi¹⁵⁴, due sono decisamente meno stringenti – basti considerare, rispetto al primo, che la *nomothesia* era ormai affidata a un collegio composto tramite sorteggio, in modo non diverso (e attingendo, di fatto, alla medesima base personale) dalle giurie popolari. Il filosofo stesso, come verificato, segnalava la maggior consistenza della terza ragione. Vi gioca un ruolo essenziale, congiunto al tratto dell'universalità, l'elemento temporale.

Come l'oratoria giudiziaria si connota, rispetto agli altri generi, anche per essere rivolta a fatti passati (*Retorica* 1.1358a-b), così qui la fissazione di una disciplina particolare tramite sentenza si differenzia dal disposto del *nómos* in quanto attiene a una situazione presente, oltre che specifica¹⁵⁵. Solo la legge consente quel distacco da coinvolgimenti personali e interessi particolari che non sempre è possibile per chi sia chiamato a decidere l'esito di un processo. Essa è garanzia di imparzialità e fattore di razionalizzazione¹⁵⁶ – dunque anche di certezza –, proprio in virtù della sua natura di pre-visione. Vi è insita, potremmo dire, quell'attitudine a 'prefigurarsi la realtà' e ad 'afferrare prima col pensiero' (*prónoia*) che è virtù politica per eccellenza, come ad Atene si ripeteva ormai da decenni¹⁵⁷.

¹⁵¹ Come verificato (ancora *supra*, § 2) a proposito di *Etica nicomachea* 5.1137b. Da notare come in questo passo vi sia l'esortazione a colmare, tramite l'*epieikés*, le inevitabili lacune del *nómos*: in modo da "considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione". Tale finzione, pur senza dubbio interessante, non deve trarre in inganno. Si tratta di un modo di affrontare i vuoti normativi che, già abbozzato da Platone (*Leggi* 11.926c), riaffiorerà a millenni di distanza, in disposizioni come l'art. 1 del Codice civile svizzero del 1907, che impone al giudice di decidere "secondo la regola che egli adotterebbe come legislatore". Dietro la coincidenza formale, non mancano però differenze sostanziali (su cui, per tutti, TRIANTAPHYLLOPOULOS 1968, p. 51 ss., spec. 61). Soprattutto rileva il fatto che la menzione del giudice è solo nella disposizione moderna, non nelle parole di Aristotele. Il discorso di quest'ultimo è sì volto a introdurre, almeno implicitamente, anche una prestazione interpretativa dell'equo (cfr. STOLFI 2020a, p. 179 s.), ma nulla autorizza a pensare che ne sia artefice il giudice – in modo esclusivo o prevalente. Difficile, pertanto, invocare questo testo a proposito del confronto fra apporto legislativo e momento giurisdizionale che stiamo adesso esaminando.

¹⁵² E più spesso designate col verbo *krínein* anziché *dikázein*: STOLFI 2018c, p. 65 e nt. 97 ove bibl.

¹⁵³ Soprattutto, ma non solo, per la procedura di *eisangelia* (su cui cfr. almeno HANSEN 1998; HARRISON 2001, p. 49 ss.; HANSEN 2003, spec. p. 313 ss., 474).

¹⁵⁴ In cui sono stati percepiti echi platonici (in particolare dal *Politico*: RUSCHENBUSCH 1957, p. 264), ma calati entro un impianto teorico per molti versi nuovo.

¹⁵⁵ In anni vicini il cuore dell'accusa rivolta a Timocrate da Demostene è di aver proposto una legge che non solo tendeva a tutelare un soggetto determinato (*Contro Timocrate* 59-60, 188 ss.), ma era anche rivolta al passato anziché al futuro (§§ 43 s. e 73 ss.). Quest'ultima caratteristica viene ricondotta ai meccanismi propri di un'oligarchia (§§ 75 s.): è quindi presentata come opposta ed eversiva rispetto ai principi vigenti ad Atene, in cui si vive "sotto il governo delle leggi".

¹⁵⁶ Davvero "intelletto senza passione", come abbiamo letto in *Politica* 3.1287a: *supra*, § 2 e ntt. 88 s.

¹⁵⁷ Penso soprattutto a quanto Tuciddide scriveva di Pericle in *La guerra del Peloponneso* 2.65.6 (ma anche di Temistocle in 1.138.3). Su questi giudizi, da ultimo, STOLFI 2021, p. 36 s. e 127 ove bibl. Circa il ruolo che la stessa *prónoia*, sorretta dall'analisi minuziosa di segni, rivestiva nel sapere medico del V secolo (un sapere che sappiamo prestarsi assai bene a varie analogie con la *téchne* politica e legislativa: *supra*, § 2 e nt. 65), si veda almeno VEGETTI 1996a, p. 75 ss.

I vantaggi assicurati dalla fisiologica e stabilizzante signoria del *nómos*, rispetto a quella incontrollabile della decisione giudiziale¹⁵⁸ si prestavano a rappresentazioni ancor più perentorie¹⁵⁹. E in verità non sarebbe difficile spingere la logica di Aristotele al di là di quanto egli stesso poteva vedere, calato in una realtà in cui da secoli il *dikázein* era affidato non a ‘professionisti del diritto’ bensì a privati cittadini scelti per sorteggio¹⁶⁰. Questo dato, unitamente alla segretezza del voto (neppure preceduto da un confronto tra gli stessi giudici)¹⁶¹ e alla mancanza di motivazione, non doveva certo giovare alla prevedibilità dell’esito processuale. Anche senza voler indulgere all’immagine weberiana di una “giustizia di cadì”¹⁶², né all’idea che un simile modo di esercitare la funzione giurisdizionale abbia costituito il principale impedimento al costituirsi di una razionalità giuridica “in senso formale”¹⁶³, o si sia comunque risolta in una prassi del tutto arbitraria¹⁶⁴, non vi è comunque dubbio che tra il *dikastés* ateniese e il moderno giudice corrano notevolissime difformità, da non sottovalutare anche ai fini della ricognizione che stiamo conducendo.

Se Aristotele, nel contrapporre l’operato dei *dikastái* alla previsione legislativa, sottolineava soprattutto il rischio di abusi di potere da parte dei primi, mossi da rancori o interessi, a colpirci è in genere l’aleatoria opacità del loro percorso decisionale – sebbene in qualche misura ridotta dall’obbligo di scegliere fra l’uno e l’altro dei “progetti di sentenza” esposti dai contendenti¹⁶⁵. Una ragione in più per prendere molto sul serio il terzo argomento che abbiamo

¹⁵⁸ È appena il caso di ricordare che i *dikastái*, a differenza di tutti i magistrati ateniesi, non erano tenuti a rispondere del proprio operato (salvo che per l’ipotesi, di fatto pressoché indimostrabile, di spergiuro). Contro di loro, infatti, non potevano essere intentate quelle ‘azioni di rendiconto’ denominate *euthýnai* (in merito alle quali basti qui rinviare a BISCARDI 1982, p. 59 s. e HANSEN 2003, p. 326 ss.). Mi sono soffermato su tale circostanza, a fronte del rilievo che quelle procedure assumevano per la stessa configurazione del potere nella città democratica, in STOLFI 2022b, spec. p. 127 s.

¹⁵⁹ Anche perché condizionate dall’enfasi di un’argomentazione di parte, proprio in sede forense. Lo riscontreremo in Lisia: più avanti, § 7.

¹⁶⁰ Un dato che, evidentemente, Platone doveva considerare esecrabile – come in genere ogni ricorso al sorteggio, tipico della democrazia (soprattutto) di V secolo. Nel raffigurare il suo ultimo modello di città (*Leggi* 6.767b–c), in effetti egli presenta i giudici come magistrati, eletti dal popolo e tenuti a rendere conto del proprio operato (anche perché il loro voto dovrà essere palese: *Leggi* 9.855d, 9.876b). Un completo capovolgimento – e tutto in positivo, nella sua ottica – di ciò che effettivamente erano i *dikastái* nell’Atene del tempo. Sulla peculiare, e decisiva, “function politique” che assume il giudice nelle *Leggi*, cui è attribuita una “responsabilité essentielle”, perspicui rilievi in BERTRAND 1999, p. 232 ss. Cfr. anche MARTINI 2002–2003, p. 86 ss. ove altra bibl., spec. 87 s.

¹⁶¹ Il divieto di conferire tra loro costituisce, nell’analisi di Aristotele, uno degli elementi che più differenzia il funzionamento dei tribunali dalle procedure arbitrali. Si veda *Politica* 2.1268b, ove sono illustrate le difficoltà operative a cui si potrebbe dar luogo ove non vigesse, per i *dikastái*, una simile regola. Da notare come, per molti tratti, l’arbitrato (pubblico) costituisse il modello a cui già Platone s’ispirava nel tratteggiare l’organizzazione giudiziaria della sua ultima città ideale, soprattutto nel VI libro delle *Leggi*: lo ha sottolineato Cozzo 2014, p. 91 ss.

¹⁶² Sulla quale già mi soffermavo in STOLFI 2006a, p. 41 ss. spec. 49 ss. e 205 ove bibl.

¹⁶³ E dunque anche di un’autentica scienza del diritto. Da ultimo, ho discusso quest’interpretazione – anch’essa rinvenibile nell’analisi weberiana – in STOLFI 2020a, p. 48 ss. ove bibl.

¹⁶⁴ Come accennato, le posizioni storiografiche su questo punto sono alquanto diversificate, e tendenzialmente più prudenti: *supra*, § 1 e nt. 17.

¹⁶⁵ La terminologia è di TALAMANCA 1984, p. 344. Davvero il *dikázein* s’identificava nel tagliare un nodo, dividere in due (*dicházein*): una contiguità fonetica, ma anche semantica, ben colta da Aristotele (*Etica nicomachea* 5.1132a), in quello che è assai più di un gioco di parole fra *dike* e *dícha*. Vi insiste, opportunamente, LORAUX 2006, p. 353; ma cfr. già HIRZEL 1907/1966, p. 85 s. Sul giudicare che, nella concezione e prassi greca, si risolve nello sciogliere un’alternativa (che si pone addirittura due volte, nel caso degli *agónes timetói*), da ultimo, STOLFI 2020a, p. 204 ss. ove altra bibl.

rinvenuto in *Retorica* 1.1354b. La discutibile qualità dell'alternativa induceva, come spesso accade, ad apprezzare maggiormente il principale strumento di cui si disponeva per disciplinare le condotte e organizzare la vita cittadina. Così che quella formulazione universale in cui altrove, come verificato, era visto un limite ineludibile del *nómos*¹⁶⁶, diviene qui il suo principale punto di forza. La *prónoia* del legislatore, in definitiva, offre anche l'unica possibilità perché essa sia esercitata da parte dei consociati, consentendo loro di prefigurarsi il trattamento giuridico che li attende.

5. Contrasti 'nomici', in vari sensi

Qualsiasi aspettativa giuridica, più o meno affidabile e 'certa', è però destinata a complicarsi qualora insorgano conflitti tra le norme applicabili. Ogni antinomia sovverte o incrina la sicurezza circa l'effettivo trattamento giuridico: "necessaria" o "contingente" che sia, "totale" o "parziale"¹⁶⁷. Se greco, visibilmente, è l'etimo della nozione di cui ancora ci serviamo, non avrebbe però senso cercare nella realtà antica i principi, a noi familiari, che sono stati adottati per risolvere simili contrasti logici, e dunque per scongiurare (o almeno attenuare) il pregiudizio che essi comportano rispetto alla 'certezza'. Tali principi – 'gerarchico', 'di specialità' e 'cronologico' – iniziano infatti ad affiorare nell'*interpretatio* medievale del *Corpus iuris*, per poi consolidarsi nei secoli e infine appodare a certe odierne disposizioni codicistiche¹⁶⁸.

Già questo mancato prospettarsi di una chiara via d'uscita, o che almeno a noi appaia tale, assume un certo rilievo. Ma in verità, prima ancora della soluzione, preme in questa sede il problema, e il modo in cui fu posto. Come venivano configurate, in Grecia, le ipotesi di contrasto fra *nómoi*¹⁶⁹, e con quale percezione circa le conseguenze a livello di stabilità della disciplina, gestione del contenzioso e buon ordine dei rapporti? Un primo dato interessante, guardando alle nostre voci filosofiche, mi sembra costituito dalla circostanza che esse – pur così sensibili alle questioni della giustizia ed efficacia della legislazione – assai di rado contemplino la divergenza tra due leggi della medesima comunità politica. Eventualità che invece torna più volte in un nutrito filone di studi retorici, sino a sfociare nella trattazione ciceroniana e quintilianea dello "*status legale*" costituito dalle *leges contrariae*¹⁷⁰.

Se vedo bene, al di là dell'ammonimento platonico per cui il legislatore non deve predisporre "due norme diverse per uno stesso fatto, ma per ciascuna cosa deve formulare sempre

¹⁶⁶ Sul piano etico, più che politico (almeno per quanto concerne Aristotele): così FASSÒ 2007, p. 67.

¹⁶⁷ Circa queste (e ulteriori) tipologie di antinomie cfr. STOLFI 2017, p. 391 e STOLFI 2018a, p. 203 e 241, entrambi con bibl.

¹⁶⁸ Posso ancora rinviare a STOLFI 2017, spec. p. 386 ss. ove bibl. e STOLFI 2018a, p. 201 s.

¹⁶⁹ Escludo, naturalmente, l'eventualità in cui il contrasto si desse fra un *nómos* e uno *pséphisma*. In questo caso operava qualcosa di simile, veramente, a un principio gerarchico – almeno da quando fu introdotta la *graphè paranómon* (su cui cfr., per tutti, HANSEN 2001). Tale azione, infatti, poteva essere intentata contro chi avesse proposto all'Assemblea un decreto – anche ormai approvato – che confliggesse, fra l'altro, con un *nómos* preesistente.

¹⁷⁰ Sul punto, per tutti, CALBOLI MONTEFUSCO 1986, spec. p. 166 ss. e MARTINI 2004, p. 30 ss., spec. 82 s. Ulteriori indicazioni di fonti e letteratura in STOLFI 2017, p. 381 s. ove bibl.

un solo discorso” (*Leggi* 4.719d), la testimonianza filosofica più significativa nella direzione che c’interessa afferisce, in realtà, proprio all’arte retorica. Si tratta infatti dell’accento aristotelico a un *nómos* contrario (*enantíos*) a un altro “che goda di generale approvazione” (*Retorica* 1.1375b). Così accadrebbe nel caso – invero piuttosto nebuloso – in cui una legge sancisca che sono valide (*kýria*) tutte le convenzioni che si siano stipulate (*synthôntai*), mentre un’altra vieti “di accordarsi contro la legge (*synthítesthai parà tòn nómon*)”. A simili ipotesi viene peraltro affiancata quella in cui il contrasto del *nómos* sia con sé stesso (*autòs autô[i]*). Ad essa sembra da ricondurre, o almeno equiparare, l’eventualità cui si accenna poco più tardi: quella, cioè, di una sfasatura che interviene in conseguenza del fattore temporale, laddove sussista ancora la legge ma non più le circostanze di fatto (*tà prágmata*) entro cui – e in vista delle quali, evidentemente – essa fu posta.

Aristotele non indica come fossero disciplinate situazioni di questo tipo, ed è effettivamente assai probabile che non fossero previste regole precise. Lo conferma, del resto, il contesto in cui si colloca questo riferimento. In *Retorica* 1.1375a sono infatti illustrate le *písteis átechnoi* (di solito rese come “prove atecniche”)¹⁷¹, tra cui sappiamo annoverato il *nómos*. Si tratta quindi di vedere come farne uso nel costruire un discorso persuasivo¹⁷². Mentre non pone particolari problemi l’ipotesi in cui tale legge (scritta) si pronunzi a favore della posizione che si intende difendere (*tò prágma*)¹⁷³, ben più complessa risulta la situazione inversa. Occorrerà allora far leva su tutto ciò che valga a screditare quella prescrizione, sino a mostrare che essa ha del *nómos* solo la parvenza¹⁷⁴. La sua natura contraddittoria o ambigua (*amphíbolos*), la sua incongruenza rispetto ad altre disposizioni – di ‘pari livello’, noi diremmo¹⁷⁵ –, come pure il difforme dettato di un *koinòs nómos* (che può anche essere orale, e comunque per definizione va oltre la vigenza nella singola *pólis*), nonché considerazioni di equità e maggiore giustizia: tutto ciò può fornire le armi per “combattere contro la legge”¹⁷⁶ a sé sfavorevole.

Non stupisce, allora, che ad Aristotele non interessasse additare un criterio risolutivo univoco e netto, ma al contrario sfruttare quella conflittualità, se non addirittura rendere il quadro meno limpido possibile. Proprio questo, infatti, poteva offrire margini di manovra alle pratiche suasorie, senza arrendersi all’evidenza di un dettato normativo del tutto avverso. La certezza, anziché un valore e un obiettivo, si rivela ora quasi un inconveniente: un pericolo da esorcizzare, immettendo profili antinomici anche ove essi sarebbero da escludere, qualora

¹⁷¹ Ma si tratta invero di una traduzione un po’ impropria, soprattutto per quanto concerne il sostantivo. Lo pone giustamente in evidenza COSSA 2017, p. 306 ss., che suggerisce di diversificare il senso di *písteis* – da intendere in genere come “elementi suasori a sostegno della propria tesi” o ‘argomenti’ “in senso lato”, mentre solo nell’ambito della retorica giudiziaria (*ghénos díkanikón*) assumeranno propriamente la valenza di ‘prove’.

¹⁷² Presuppongo, al riguardo, quanto osservavo in STOLFI 2020a, p. 158 ss. ove bibl.

¹⁷³ Quest’eventualità è contemplata solo successivamente, suggerendo di basare l’argomentazione sulla stretta osservanza delle prescrizioni normative, giacché “cercare di saperne più delle leggi è esattamente quello che viene proibito nelle leggi più stimate” (*Retorica* 1.1375b). Vi torneremo più avanti, al § 6.

¹⁷⁴ Lo abbiamo già ricordato: § 3, nt. 116.

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, nt. 169.

¹⁷⁶ Così, con metafora davvero eloquente, ancora in *Retorica* 1.1375b: *máchesthai pròs tòn nómon*.

fosse adottata una prospettiva più rigorosa. Torna così, rovesciata e implicita – ma non difficile da cogliere –, la stessa consapevolezza altrove¹⁷⁷ esibita da Aristotele in merito alla minore affidabilità, rispetto alla legge, delle corti giudicanti. Nel senso che proprio gli alterni umori delle centinaia di cittadini che ne facevano parte, non necessariamente forniti di competenze tecnico-giuridiche, potranno riuscire d'ausilio a chi argomenti nel modo descritto: fornirgli un cuneo da configgere nel disposto normativo, in modo da divaricarlo e indebolirlo.

Un dato, tuttavia, deve essere tenuto presente. La logica del contrasto fra *nómoi* non solo è apertamente condizionata dalle finalità retoriche e dallo strumentario che s'insegna ad acquisire per perseguirle, ma è anche spinta oltre l'ambito delle antinomie per come siamo abituati a concepirle, sino a coinvolgere fattori normativi davvero particolari. È il caso, in primo luogo, della “legge comune”. Nell'opera aristotelica la sua portata – e dunque il senso della sua contrapposizione all'*ídios nómos* – risulta piuttosto oscillante¹⁷⁸. Viene ora identificata nella legge non scritta ma che “sembra essere riconosciuta da tutti” (1.1368b); più tardi contraddistinta (solo) dalla sua conformità a natura (*katà phýsin*) e dalla presa che esercita su ogni uomo (o almeno ogni greco)¹⁷⁹, laddove dell'*ídios nómos* è detto che può essere tanto scritto quanto non scritto (1.1373b); infine accostata all'equo e nettamente contrapposta, come appena verificato, alla legge (solo) scritta (1.1375b).

Pur entro un quadro così mobile, sembrano comunque entrare in gioco – e sempre intesi come (una tipologia di) *nómoi* – anche usi condivisi fra diverse comunità elleniche, prescrizioni orali, regole percepite come insite nella natura¹⁸⁰. Senza forse tralasciare neppure le leggi divine: a queste è infatti possibile si alludesse, benché non fossero espressamente menzionate, evocando (nel secondo e terzo passaggio ricordato) alcuni versi dell'*Antigone*, notoriamente costruita proprio come “tragedia del *nómos*”¹⁸¹. Un'opera, cioè, al cui centro si colloca lo scindersi della prescrizione che esige assoluta obbedienza, e dunque il configgere dei dettami che ne discendono: da un lato, il disposto di *ágrapta nómina*¹⁸² risalenti agli dèi, dall'altro il *kérygma* di Creonte, valevole per tutti i cittadini (e a sua volta, in varie circostanze, qualificato *nómos*)¹⁸³. Ove spicca sia l'assoluta (e forse voluta) assenza di ogni ancoraggio di quel dissidio

¹⁷⁷ Ma sempre nel I libro della *Retorica*: si veda *supra*, § 4.

¹⁷⁸ Come ho cercato di mostrare, da ultimo, in STOLFI 2020a, p. 154 ss. e STOLFI 2022b, p. 238 ss.

¹⁷⁹ Dal momento che – pur in assenza di reciproca comunanza (*koinonía*) o accordo (*synthéke*) – tutti ne hanno “una sorta di predizione (*mantéuontai*)”. Sulla particolarità di questo verbo, impiegato in luogo del precedente *homologhéisthai*, perspicui rilievi in CAMBIANO 2007, p. 61 ss.

¹⁸⁰ Col suo “valore intrinsecamente normativo”, come scrive SCHIAVONE 2019, p. 29, cogliendo proprio in quest'aspetto ciò che accomuna concezioni anche profondamente diverse (se non antitetiche) della *phýsis*, come quelle elaborate prima da Antifonte e poi dallo stesso Aristotele. Per un felice esempio di un richiamo platonico (in *Repubblica* 455d-e) al “valore normativo” della natura – che lì però offre anche “un punto di vista critico sull'esistente” – cfr. VEGETTI 2018, p. 149 s.

¹⁸¹ Così ad esempio, di recente, CIARAMELLI 2017, p. 57 ss. Cfr. almeno BONAZZI 2017, p. 115 ss. e STOLFI 2022b, spec. p. 205 ss. ove altra bibl. Si veda anche *supra*, § 2 e nt. 40.

¹⁸² Secondo il celeberrimo *hápx legómenon* che incontriamo ai vv. 454 s., su cui ora STOLFI 2022b, spec. p. 210 s. ove bibl.

¹⁸³ Ciò accade in almeno sette passaggi, e non solo per bocca dello stesso Creonte. Ho insistito più volte sul notevole rilievo che questo assume, anche rispetto a certe letture riduttive del ‘contrasto nomico’ portato in scena da Sofocle: cfr., da ultimo, STOLFI 2022b, spec. p. 214 ss. ove bibl.

alla polarità tra legge e natura che percorreva allora tanta cultura ateniese¹⁸⁴ – vi torneremo fra un attimo –, sia l'immediato e univoco nesso col divino che intrattengono quelle disposizioni non scritte, nonché la portata contrastiva (anziché di convergenza e integrazione) che queste assumono rispetto a quanto sancito dal potere politico: aspetti, entrambi, tutt'altro che scontati, e mai altrettanto marcati, nelle testimonianze della seconda metà del V secolo che toccano simili problematiche¹⁸⁵.

Anche senza poter riesaminare adesso il capolavoro di Sofocle, né la forte pressione reinterpretativa che Aristotele esercitava sulle sue parole, due aspetti appaiono comunque significativi. Da un lato, il riconoscimento dell'esistenza, nel disciplinare la vita dei consociati, di dinamiche fortemente antinomiche – rispetto alle quali non si davano regole 'certe' e preventive: per aprirsi piuttosto, a seconda dei casi, dilemmi tragici (per definizione insolubili) o spazi operativi della *retorikè téchne*. Dall'altro l'eterogenea molteplicità di *nómoi* che partecipavano a simili dinamiche: prescrizioni che non si esaurivano in quanto statuito da chi avesse *krátos* e potestà legislativa nella singola *pólis*. La presa d'atto, da parte di Aristotele, sia in merito a tali polarità, che agli elementi che vi concorrevano, illustra a sua volta alcuni motivi di distacco rispetto a Platone.

Già abbiamo ricordato, innanzi tutto, come in quest'ultimo fosse ancora assai esplicito e forte, direi costitutivo (anche *de iure condendo*, nelle *Leggi*), il legame fra prescrizioni del legislatore cittadino e dimensione trascendente¹⁸⁶. Difficile, in una logica simile, che sussistesse spazio non solo per autentici e insuperabili contrasti fra singole leggi scritte della *pólis*, ma anche fra queste e quelle divine, o rispetto a usi risalenti e venerandi¹⁸⁷. In proposito, abbiamo anzi incontrato la convinzione che in una comunità correttamente governata, e dunque provvista di un'adeguata legislazione, i *nómoi* non scritti (o dei padri) debbano "avvolgere e difendere" quelli scritti: ossia integrarsi con essi e rafforzarne la stabilità con l'autorevolezza che discende dal loro essere ormai "entrati nel costume" (mentre l'intera costruzione istituzionale sarebbe destinata a cadere ove venissero meno simili "legami")¹⁸⁸. I precetti cittadini confliggono col *nómos* degli dèi o con le più venerabili consuetudini – così potremmo sintetizzare il pensiero platonico – solo in circostanze affatto patologiche: ove a dettarli sia un legislatore, unico o collettivo, che non abbia a cuore il bene comune, oppure siano essi stessi oggetto di colpevole inottemperanza (è, quest'ultimo, soprattutto il tema del *Critone*)¹⁸⁹. Ma ad essere chiamata in causa, allora, sarà propriamente la giustizia – anche

¹⁸⁴ Argomenta da questo silenzio, a suo modo eclatante, per ipotizzare una deliberata presa di distanze di Sofocle rispetto ai sofisti GIGANTE 1993, p. 207. Cfr. anche BONAZZI 2010, p. 90 e STOLFI 2022b, spec. p. 251 s., entrambi con bibl.

¹⁸⁵ Come i passi, tucididei e pseudolisiani, che ho posto a raffronto con l'*Antigone* in STOLFI 2022b, spec. p. 233 ss. ove bibl.

¹⁸⁶ Si veda *supra*, § 2 e nt. 42.

¹⁸⁷ In Aristotele (*Politica* 3.1287b) troviamo invece apertamente giustapposte leggi scritte (*katà grámmata nómoi*) e consuetudinarie (*katà tà éthe*), pur con una prevalenza accordata alle seconde (stimate "più padrone": *kyrióteroî*), sia in sé che per le questioni a cui pertengono.

¹⁸⁸ Così in *Leggi* 7.793a-d: si veda *supra*, § 2 e nt. 73.

¹⁸⁹ Vi abbiamo già accennato, ma vi torneremo soprattutto nel prossimo §.

nella prospettiva di chi cercasse di ‘uccidere’ le leggi della città, non obbedendovi – assai più che la certezza.

Senza dubbio questa prima sfasatura che emerge fra Platone e Aristotele scaturisce anche dal differente sguardo che, come noto, essi posavano sulla realtà giuridica di Atene. Uno sguardo che, da parte del secondo, appare più aderente all’effettivo assetto istituzionale; mentre nel primo può essere colto solo in controluce, o per antitesi rispetto alla *kallípolis* della Repubblica, alla città retta dall’*anèr basilikós* del *Politico* o alla nuova colonia delle *Leggi*. Ma le prospettive dei due filosofi divergono anche da un altro punto di vista. Platone è alle prese con un impegno pressante, che qualche decennio più tardi si presenterà in termini assai diversi¹⁹⁰. Si tratta di fronteggiare le tesi dei sofisti – che è poi, per lui, anche un modo di smentire radicalmente le voci¹⁹¹ che riconducevano nel loro alveo lo stesso insegnamento socratico¹⁹².

Il forte relativismo introdotto da quelle dottrine (dopo l’autentico nichilismo gorgiano) si esprimeva nell’opposizione tra *nómos* e *phýsis*¹⁹³, o più precisamente fra leggi della città (democratica: ove quindi si hanno deliberazioni “dei deboli e dei molti”) e *nómos tês phýseos*¹⁹⁴, o fra quanto sia “giusto secondo la legge” – qualcosa di meramente convenzionale, legato alla *dóxa*, e che invero ben poco giova nella prassi, a cominciare da quanto accade nei tribunali – e le “necessarie” regolarità della natura, con la difforme idea del giusto che ne scaturisce¹⁹⁵. Laddove il *nómos* emanato dalla compagine politica, e la sua stessa giustizia, sono attratti nella semplice dimensione dell’“utile” (*symphéron*): quello “comune” a cui guarda Protagora, nell’omonimo dialogo¹⁹⁶ – ma escludendo che anche del giusto e dell’ingiusto si dia alcuna essenza (*ousía*)¹⁹⁷

¹⁹⁰ Benché il confronto sia non di rado diretto e stringente, anche su punti che assumono un certo rilievo nella nostra prospettiva. È stato ad esempio osservato che l’elaborazione rinvenibile in *Etica nicomachea* 5.1134a-1135a può essere letta come una “risposta di Aristotele alle tesi sofistiche che Platone aveva messo in bocca a Trasimaco” (cfr. più avanti, nel testo e nt. 198): ZANETTI 1993, p. 131.

¹⁹¹ Evidentemente, ai suoi tempi, non così sporadiche (basti pensare alle *Nuvole* di Aristofane) né forse del tutto infondate. Vi ha insistito di recente, pur se per trarne conclusioni che non sempre condividerei, BONAZZI 2018, spec. p. 105 ss.

¹⁹² Come ha osservato (sulle orme di Barbara Cassin) VEGETTI 2018, p. 251, la sofistica è in un certo senso una “invenzione” di Platone, perché a lui dobbiamo il ricordo di molte dottrine e figure, coordinate entro un compatto filone d’idee. Lo stesso studioso efficacemente osserva come la sofistica appaia, in tutta la produzione del nostro filosofo, “un rivale da combattere, una sfida da comprendere, forse un incubo da esorcizzare, in ogni caso una presenza tanto prossima da risultare inquietante”.

¹⁹³ Un motivo, del resto, ampiamente circolante nella cultura ateniese del tardo V secolo, sin dalle prime attestazioni nel *corpus* ippocratico. Ne ho ricostruito alcuni aspetti in STOLFI 2020a, p. 167 ss. ove bibl. (ma cfr. anche STOLFI 2022b, p. 250 ss.). Sempre utile il censimento di fonti che proponeva HEINIMANN 1945/1980.

¹⁹⁴ Così per il Callicle di *Gorgia* 482e ss., spec. 483b-e. Per un esame di questo passo posso rinviare, da ultimo, a FRONTEROTTA 2019, p. 30 ss.; STOLFI 2020a, p. 92 ss. ove bibl.; KNOLL 2021, p. spec. 69 ss. (ove anche un confronto con le posizioni attribuite a Trasimaco).

¹⁹⁵ È il nucleo della tesi di Antifonte. Cfr., tra i molti, KERFERD 1988, spec. p. 149 s.; BERTRAND 1999, p. 298 ss.; VEGETTI 2000, p. 230 ss.; DE ROMILLY 2005, p. 73 ss.; CARILLO 2014, p. 345; STOLFI 2020a, p. 118 ss. ove altra bibl.

¹⁹⁶ Per cui “le leggi della città non seguono nessuna norma naturale [...] ma sono date dall’uomo, provvisto di *aidós* e di *dike*, il solo calco dell’utile”. Così NESCHKE-HENTSCHE 2007, p. 30. Ulteriori indicazioni, di recente, in BONAZZI 2017, p. 76 ss.; STOLFI 2020a, p. 168 s.; BONAZZI 2020, p. 139 ss.

¹⁹⁷ Questa l’idea che agli allievi di Protagora, evidentemente sulla scia del maestro, viene attribuita da Socrate in *Teeteto* 172a-b (su cui, da ultimo, GIORGINI 2021, spec. p. 54 s.). Il richiamo alla *ousía* potrebbe essere frutto di una riscrittura platonica (così ad esempio HEINIMANN 1945/1980, p. 116; cfr. BONAZZI 2010, p. 30 ss.). È però molto probabile che venga qui riprodotto un nucleo di dottrine protagoree, che guardavano alla legge come contingente frutto di un accordo e ne limitavano l’operare al campo dell’opinione.

–, o addirittura quello esclusivo di chi abbia il potere sulla città, nella cui nuda volontà Trasimaco stima appunto si esaurisca la legge¹⁹⁸ (l'obbedienza alla quale è un bene per il forte, che governa, e un male per il debole, che viene governato).

La presa di distanze da simili argomenti non solo impone a Platone di declinare in modo pressoché opposto il motivo del rispetto della legge e di ogni immagine 'contrattualistica' che la coinvolge¹⁹⁹, ma induce anche a cercare un'essenza del giusto e dei *nómoi* che devono instaurarlo. Essenza che attinge, a sua volta, alla natura stessa (ma in ben altra prestazione semantica)²⁰⁰ e può essere colta solo tramite un'*epistémē* che trascenda le superficiali contingenze della *dóxa*. Ed è appunto in una simile prospettiva che Platone tende a elidere quegli antagonismi nomici – tra le varie soluzioni normative a cui sia approdato il (detentore del) *krátos* cittadino, oppure fra esse e i dettami della natura – in cui avevano invece modo di esercitarsi i sofisti, con gli ammalianti artifici di cui erano maestri²⁰¹. Come un tagliar loro l'erba sotto i piedi, nel momento stesso in cui era negata ogni effettiva consistenza scientifica al sapere che professavano. La certezza della legge, nel suo statuto necessariamente non antinomico, partecipava così di un vasto e impegnativo quadro teorico: a opzioni che erano assieme filosofiche, di critica (e quindi progettazione) dell'assetto costituzionale e di politica della cultura.

In Aristotele il distacco dai sofisti e la loro confutazione, pur innegabili, assumevano notoriamente tonalità differenti. Come Platone, nel fuoco di quella polemica, aveva denigrato la retorica, mentre Aristotele forniva una risposta assai più articolata – riconoscendone la dignità (almeno) di *téchne* e approfondendone lo studio teorico, per anzi valorizzare alcune peculiari forme di ragionamento proprie di essa e della dialettica²⁰² –, così anche il tema dell'opposizione fra *nomoi* era come esorcizzato dal primo²⁰³, e invece riconosciuto e analizzato dal secondo,

¹⁹⁸ Celebrandone l'"autofondatività [...] in rapporto al potere" (come scrive NAPOLITANO VALDITARA 2000, p. 15) in celebri passaggi del I libro della *Repubblica* (ma sembra riaffiorarne un'eco ancora in *Leggi* 4.714c ss.). Le sue tesi saranno poi riprese e rafforzate, pur con varianti, da Glaucone, di cui Trasimaco rappresenta il "padre intellettuale" (così VEGETTI 2000, p. 215 ss.; altrove lo stesso autore individua in Calicle, Trasimaco e Glaucone, dietro al quale starebbe Antifonte, "tre varianti teoriche di un medesimo paradigma filosofico, fondato su quella antropologia della *pleonexia* che si era imposta nella cultura greca, e specialmente ateniese, a partire dagli ultimi decenni del V secolo": VEGETTI 2018, p. 196). Circa queste posizioni cfr., da ultimo, anche STOLFI 2020a, p. 121 ss. nonché – in merito alla nozione di *pleonexia* – STOLFI 2022b, p. 117, entrambi con bibl.

¹⁹⁹ Vi torneremo al § 6, in riferimento soprattutto al *Critone*.

²⁰⁰ Così da neutralizzare la "great heresy" costituita dalla stessa distinzione – e opposizione – fra legge e natura: STALLEY 1983, p. 29.

²⁰¹ Emblematico il valore che Gorgia sembra assegnasse al discorso (*lógos*), col suo "fascino (*goetía*)" e la sua "magia (*maghéia*)", capaci di dar luogo a "incantamenti divini (*éntheoi epo[i]dái*)". Suggestivo, al riguardo, SUSANETTI 2019, p. 68 ss. Il nesso fra "incantare (*goetéuein*)" e un (presunto) "persuadere (*peúthein*)" si rinviene anche nell'azione di quanti Platone stimava meritevoli di castigo (*Leggi* 10.909b). In precedenza, e in ben diversa prospettiva, era evocato l'"incantamento (*epo[i]dē*)" che la città dovrebbe esercitare su sé stessa ripetendo i discorsi sino ad allora esposti (*Leggi* 2.665c): puntuali rilievi in GASTALDI 1984a, p. 93 ss.

²⁰² Nel senso, ben diverso da quello platonico, in cui quest'ultima viene intesa soprattutto nei *Topiká*. La rivalutazione aristotelica di retorica e dialettica – intesa l'una come simmetrica (o quale il corrispettivo: *antístrophos*) dell'altra: *Retorica* 1.1354a –, conduce a delineare una vera e propria "logica della persuasione" (cfr., per tutti, PIAZZA 2008, p. 111 ss., che in precedenza [p. 22 s.] insiste proprio sulla "riabilitazione della retorica" che lo Stagirita avrebbe realizzato).

²⁰³ Anche laddove emerge il tema della difformità dei *nómoi* vigenti fra una città e un'altra (ad esempio in *Leggi* 1.637c), questo non sembra condurre a qualcosa di paragonabile alla contrapposizione aristotelica fra *ídios* e *koinós nómos*.

nelle sue varie e feconde declinazioni. Quanto poi le istruzioni impartite da Aristotele a chi dovesse tenere discorsi (anche in tribunale) rispecchiassero concrete questioni della prassi forense, non è facile stabilirlo.

Certo non mancano fonti da cui potremmo ricavare che, in genere, “le regole non scritte ed i νόμοι γεγραμμένοι agiscono in sinergia nel determinare la disciplina della fattispecie”²⁰⁴ – al punto da comprimere, o addirittura azzerare, il margine conflittuale di cui abbiamo letto nella *Retorica* (e dunque l'incertezza, avvertita in quella circostanza come benefica). Non sarei però convinto che i problemi dibattuti in quest'ultima opera – così come nel laboratorio dei tragici, a cui espressamente veniva fatto riferimento – assumessero una valenza puramente teorica²⁰⁵. Il taglio, assai pragmatico, dello scritto aristotelico mi sembra suggerire una lettura diversa, e così anche il tipo di argomentazioni che potevano avere presa su *dikastái* non necessariamente provvisti di competenze tecnico-giuridiche. Senza dimenticare che anche la testimonianza che parrebbe sancire, nel modo più esplicito, l'inapplicabilità di leggi non scritte da parte dei magistrati (Andocide, *Sui misteri* 85), è da valutare con estrema prudenza. Non solo per l'argomentazione processuale – piuttosto capziosa – in cui si inserisce, ma soprattutto perché tale categoria di *nómoi* viene contrapposta non a quelli scritti (*ghegramménoi*), bensì a quelli trascritti (*anaghegramménoi*): ossia recepiti fra quanti, con la restaurazione della democrazia nel 403, vennero riprodotti, appunto per scritto, nel nuovo corpo normativo di Atene²⁰⁶.

Inutile rilevare, in ogni caso, come più puntuali riscontri circa simili corrispondenze tra riflessione filosofica ed esperienza processuale siano possibili – anche nella prospettiva della maggiore o minore ‘certezza’ che tutto ciò comportava –, solo dopo un'analitica disamina del *corpus* dei logografi. La seconda tappa, dunque, del cammino che ci siamo proposti, e che in queste pagine potrà essere affrontata solo in minima parte.

6. Una questione non solo di fatto: l'obbedienza alla legge

Per completare il discorso circa i principali nodi toccati nella tradizione speculativa che da Socrate giunge ad Aristotele, conviene intanto riprendere un ultimo punto. Che valore assume l'obbedienza alla legge? È solo un problema di fatto, del cui buon esito il legislatore non deve

²⁰⁴ Così TALAMANCA 2008, p. 46.

²⁰⁵ Mi discosterei perciò dalla perentoria, e quasi sarcastica, conclusione dello stesso TALAMANCA 2008, p. 104, secondo cui “non vi erano seguaci di Antigone tra i logografi”. Tale convinzione, di per sé, ha un fondamento persino ovvio, giacché quanti di professione scrivevano discorsi giudiziari erano mossi da ben altri intenti (primo fra tutti l'interesse del cliente) rispetto a quello perseguito dal personaggio di Sofocle, a cui non interessa alcun successo pratico (e neppure la propria salvezza, in verità) ma solo il compimento di un atto simbolico che attesti la sua incondizionata obbedienza tanto alle prescrizioni non scritte degli dèi quanto al “*nómos* del fratello”. La questione più rilevante sul piano storiografico, tuttavia, è comprendere se, ed eventualmente in quale misura, il rovello profondo avvertito dal tragediografo e poi da Aristotele venisse condiviso anche nel sentire diffuso, e fosse dunque destinato ad avere presa sulla sensibilità di molti giurati. Trovo condivisibili, in tale prospettiva, i rilievi di HARRIS 2006, p. 52: “the belief in divine authorship of the true laws is not merely philosophical speculation or poetic fancy”. Cfr. inoltre GAGARIN 2008, p. 204 s.

²⁰⁶ In tal senso, da ultimo, PEPE 2017, p. 52 s. Cfr. anche PELLOSO 2017, p. XVII s. e STOLFI 2020a, p. 156 ove altra bibl.

preoccuparsi, essendo rimesso alla vigilanza dei magistrati (ma anche, in una ‘democrazia diretta’, del semplice cittadino che assuma iniziative d’interesse comune: *ho boulómenos*)²⁰⁷? O si tratta di un dato ancor più rilevante, dal momento che incide sull’aspettativa di applicazione delle prescrizioni cittadine, sulla loro forza – suasoria e iussiva a un tempo – e persino sulla loro effettiva ‘permanenza in vita’? Anche questo, quindi, deve essere tenuto nel debito conto da chi eserciti la *nomothetikè téchne*, dal momento che senza obbedienza non si dà certezza nell’attuazione delle previsioni generali e astratte, né giustizia di trattamento, né buon ordine fra i consociati?

Abbiamo più volte sfiorato la questione, tanto più che essa si trova al centro di un’opera (il *Critone*)²⁰⁸ che costituisce uno dei principali documenti della coscienza civile (e quindi anche giuridica) ateniese fra V e IV secolo. Si tratta però di un motivo dalla diffusione ancora più ampia e dalle molteplici implicazioni: conviene, perciò, esaminarlo con maggiore attenzione. Iniziamo proprio dal ragionamento attraverso il quale Socrate rifiuta la proposta di evadere dal carcere – avanzata da Critone dopo l’esito (doppiamente infausto) del processo che ha avuto luogo su iniziativa di Meleto²⁰⁹. Al riguardo, assume un peso decisivo proprio il significato dell’obbedienza, o meno, alle leggi della propria città²¹⁰. La critica dei sofisti²¹¹ rendeva il tema assai più controverso e delicato, anche sul piano filosofico, di quanto non lo fosse stato agli occhi di un Eraclito, convinto che “tutti i *nómoi* umani sono nutriti (*tréphontai*) da un unico (*nómos*) divino” e che è “necessario per il popolo combattere a difesa del *nómos* proprio come a difesa delle mura”²¹².

Socrate, però, si muove in tutt’altra direzione rispetto alle voci di un Antifonte o di un Callicle (ma anche, in diversa prospettiva, dell’*Antigone* sofoclea)²¹³. Egli, infatti, neppure con-

²⁰⁷ In un simile scenario già l’essere cittadino – e perciò potenziale giudice, ancor prima che membro di Assemblea e Consiglio, o aspirante magistrato – implica un ruolo istituzionale attivo e di notevole impatto. Come scrive Aristotele (*Politica* 3.1275b), è *polites* “colui che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie” (significativa la critica che a una simile concezione muoverà un Bodin: COSTA 1999, p. 74 s.). Su *ho boulómenos* quale “categoria prodotta o almeno promossa dalla democrazia”, MUSTI 1997, p. 206; circa la sua funzione nevralgica nell’ingranaggio pubblico ateniese cfr. anche HANSEN 2003, p. 389 ss. e CANFORA 2013, p. 82 ss.

²⁰⁸ Vi si accennava *supra*, in particolare § 5 e nt. 199.

²⁰⁹ Inutile qui riprendere l’analisi di tale processo, del ruolo che vi svolsero (accanto allo stesso Meleto) Licone e soprattutto Anito, del capo d’accusa e di ciò che esso celava, del diverso esito della votazione – più incerto la prima volta (a favore della condanna), netto la seconda (in merito alla pena). Ho esposto la mia lettura dei fatti in STOLFI 2012a, p. 49 ss., spec. 58 ss. ove bibl.; più di recente, si vedano almeno MOREAU 2017, p. 386 ss.; BONAZZI 2018, p. 3 ss.; PEPE 2019, p. 94 ss., tutti con ulteriore bibl.

²¹⁰ Si veda *Critone* 48b ss., nella cui analisi – qui volutamente ridotta all’essenziale – presuppongo STOLFI 2012a, spec. p. 72 ss. e STOLFI 2020a, p. 103 ss., ove bibl.

²¹¹ Alla quale si è accennato nel § precedente.

²¹² Così leggiamo, rispettivamente, in 22B114 DK (= Colli 14 [A11]) e 22B44 DK (= Colli 14 [A76]). Posso ancora rinviare a STOLFI 2020a, p. 87 ss., ove bibl.

²¹³ Circa il ruolo che vi gioca l’obbedienza della protagonista – tanto ai dettami divini quanto al *kérygma* di Creonte (almeno a posteriori, nel senso di accettarne senza opposizioni la conseguente condanna) –, si vedano almeno MEIER 2000, p. 258 s. (secondo cui Antigone “non è una ribelle, si adegua normalmente al dominio. Solo su un punto si rifiuta di obbedire, perché conosce nello stesso tempo un diritto superiore a cui, anche se per ragioni molto personali, vuole orientarsi”) e ora STOLFI 2022b, spec. p. 211 s. ove altra bibl. Suggerivo il confronto che tra l’eroina tragica e Socrate propone RIPEPE 2001, p. 709 ss.: non sarei però certo di poter individuare, nel contesto greco, la nitida distinzione che egli traccia (p. 700 ss.) fra “obbligo giuridico” e “obbligo politico”. Si veda anche PORRO 2019, p. 43 ss.

templa possibili contrapposizioni tra le leggi vigenti ad Atene e disposizioni di altra natura²¹⁴. Piuttosto, procede da una premessa che sa bene non condivisa dai più²¹⁵, e cioè che in nessun modo è consentito commettere ingiustizia, neppure in reazione a un torto patito²¹⁶ – si delinea così, veramente, un'idea di “giustizia assoluta”, che esclude la legittimità anche dell’“ingiustizia ritorsiva”²¹⁷. Proprio la ricerca dell'ingiustizia che qualcuno potrebbe soffrire, qualora egli acconsentisse a evadere dal carcere, introduce il dialogo che Socrate immagina svolgersi fra sé e la città – e soprattutto coi *nómoi* di questa, poiché sono sempre e solo essi a prendere la parola²¹⁸, anche a salvaguardia della prima. Emblematica la domanda che essi pongono al filosofo (*Critone* 50a-b):

Che altro pensi, con questa azione che stai per compiere, se non di distruggere, per quanto è in tuo potere, noi, le leggi, e la città tutta intera? O ti sembra possibile che stia in piedi e non venga interamente sovvertita una città in cui le sentenze dei giudici non hanno valore, ma vengono vanificate e distrutte da comuni cittadini?

Socrate non si nasconde le possibili repliche: nel suo caso, la violazione dei *nómoi* potrebbe essere giustificata dall'infondatezza della sentenza, e quindi dall'iniquità perpetrata ai suoi danni. Invero una simile obiezione sarebbe già vanificata dall'argomento appena richiamato, secondo cui non è ammissibile compiere un torto anche se in conseguenza di uno sofferto. Ma per farla definitivamente cadere Socrate evoca la logica dell'obbedienza. E lo fa ricorrendo a quello che era stato un diffuso tema sofistico, ossia la portata convenzionale delle leggi. Egli tuttavia ridisegna completamente quel motivo, sino a capovolgerne le conseguenze. Quanto era da altri invocato per dimostrare la contingenza dei *nómoi*, mutevoli e sovvertibili, viene riproposto proprio per sancirne la necessaria inviolabilità, e dunque l'intangibile certezza della loro applicazione²¹⁹.

Ma anche i protagonisti dell'accordo (*homologhía*) sono individuati in modo ben diverso che nelle soluzioni circolanti sino ad allora²²⁰. La convenzione cui Socrate si richiama non fu

²¹⁴ Lo sottolineava, ad esempio, PIOVANI 1947/1991, p. 17.

²¹⁵ Paradossale, proprio come contraria alla *dóxa* (cfr. HAVELOCK 2003, p. 382); e anche “antipolitica”, nel senso di FIGAL 2000, p. 105.

²¹⁶ *Critone* 49b, da leggere con *Repubblica* 1.335e – in reazione all'idea di giustizia, risalente a Simonide e fatta propria da Polemarco, secondo cui essa consiste nel fare bene agli amici e male ai nemici (*Repubblica* 1.331e-332b; qualche difficoltà di coordinamento mi sembra ponga, in proposito, *Clitofonte* 410a-b). Ancor più distante la concezione della giustizia, e della sua genealogia, che nella stessa *Repubblica* viene espressa da Trasimaco, ma anche da Glaucone: *supra*, § 5. Significativo è poi che altrove Socrate consideri “il più grande dei mali” il commettere ingiustizia (senza ulteriori specificazioni), mentre Polo il subirla (*Gorgia* 469b).

²¹⁷ Sul punto, fra i molti, PAOLI 1933, p. 195 ss.; PIOVANI 1947/1991, p. 12 ss.; VLASTOS 1998, p. 260 ss.; IOPPOLO 2000, spec. p. 104 ss.; REALE 2000, p. 121 ss.

²¹⁸ In forma sostanzialmente monologica. Questo è davvero ‘il meno socratico’ dei dialoghi: IOPPOLO 2000, p. 112 s.

²¹⁹ Diversa sarà poi la strada battuta, per fronteggiare ogni visione riduttiva e pattizia della legge, da Aristotele. In *Politica* 3.1280b egli si dirà convinto che il *nómos* si riduce a mera convenzione, incapace di migliorare i cittadini, solo all'interno della comunità che non si curi della virtù politica.

²²⁰ E poi in testi successivi di alcuni decenni, come la prima orazione contro Aristogitone attribuita a Demostene: STOLFI 2020a, p. 108 ss., spec. 114 ove bibl.

conclusa fra i *polítai*, o fra essi e la città²²¹, al fine di stabilire i *nómoi*, ma da lui stesso con questi ultimi. La “deduzione contrattualistica”²²² qui proposta in merito alla legge non coincide, neppure per rovesciarne il senso, con altre teorie designate con analoga terminologia. Piuttosto, le vanifica a monte, assumendo i *nómoi* non come prodotto di un patto ma come il più forte dei soggetti che vi hanno dato vita²²³. È infatti Socrate stesso, in prima persona, ad aver assunto un impegno²²⁴. E lo ha fatto con quelle stesse leggi a cui ora, se seguisse il suggerimento di Critone, userebbe mortale violenza. Tale impegno fu contratto sin dalla nascita (*Critone* 50e-51a) e neppure vedeva i due protagonisti su un piano paritario, poiché il filosofo si considera “figlio e schiavo” dei *nómoi*²²⁵. Stretto un simile patto, Socrate potrebbe eluderlo, senza per questo commettere ingiustizia, a una sola condizione, di fatto non realizzata – riuscire a convincere i *nómoi* stessi a modificarlo: “persuadi o obbedisci”²²⁶.

Una simile alternativa, nelle diverse declinazioni cui si presta la *peithó*, riproduce veramente il cuore della questione: più precisamente, evoca i termini chiave che ritroveremo anche altrove, ma stavolta non in forma disgiuntiva né tantomeno oppositiva. Certo nell’opera che stiamo esaminando vi seguono ulteriori e rilevanti argomentazioni, come quella che fa leva sul legame adelfico, cui già si accennava²²⁷, tra i *nómoi* di Atene e quelli dell’Ade²²⁸. Ed è vero che la relazione fra giustizia e legalità – per i Greci sempre decisiva, ma spesso più problematica (come verificato anche in Aristotele) – conosce qui un inquadramento assai perentorio, in

²²¹ O da quest’ultima nel suo complesso, secondo le diverse varianti di tale immagine, altrove attestate o presupposte.

²²² Secondo la terminologia di CALOGERO 1984, p. 253. Cfr. almeno PIOVANI 1947/1991, p. 18 ss.; IOPPOLO 2000, p. 110 s.; FASSÒ 2007, spec. p. 42.

²²³ Sul punto, per tutti, WOZLEY 1979, p. 76 ss.; ALLEN 1980, p. 91 ss.; STOLFI 2012a, p. 78 ss.; CARILLO 2014, p. 346 s.; STOLFI 2020a, p. 104 s. ove altra bibl.

²²⁴ Rinnovato poi ogni giorno, permanendo ad Atene, con una “costante stipulazione”: PIOVANI 1947/1991, p. 25.

²²⁵ Circa questo richiamo alla condizione servile, fra gli altri, KRAUT 1984, p. 105 ss. (un lessico simile tornerà in vari luoghi dell’ultima produzione platonica: *supra*, § 2, nt. 53). Nel *Critone* il merito di avere generato, nutrito ed educato colui che adesso potrebbe infrangerle è ascritto non genericamente alla *pólis*, ma appunto alle sue leggi – la cui attitudine pedagogica è richiamata anche in *Apologia di Socrate* 24e, prima di divenire un ricorrente tema platonico (basti vedere *Leggi* 9.880a ss., ma non solo: vi torneremo). Il medesimo riconoscimento compare più avanti (*Critone* 51c-e, 54b), ove troviamo anche l’esplicito accostamento delle leggi a madri (*ghennetái*) o nutrici – torna così, riadattata circa i soggetti cui è riferita, la metafora incontrata col *tréphontai* eracliteo: *supra*, nel testo e nt. 212.

²²⁶ In tal senso, con perspicui rilievi, IOPPOLO 2000, spec. p. 106. Circa la “persuade or obey” doctrine contenuta nel *Critone* cfr. anche MOREAU 2017, p. 404 s.

²²⁷ *Supra*, § 2, nt. 42.

²²⁸ Così in *Critone* 54b-c: “Se tu ora muori, muori soffrendo un’ingiustizia, non da parte di noi leggi, ma degli uomini; ma se tu fuggi di qui in modo così vergognoso, rispondendo all’ingiustizia con ingiustizia, al male col male, rompendo i patti e gli accordi stabiliti con noi, e offendendo chi meno dovresti, cioè te stesso, gli amici, la patria e noi, allora noi saremo ostili verso di te finché avrai vita; e laggiù le nostre sorelle, le leggi dell’Ade (*adelphói oi en Háidou nómoi*), non ti accoglieranno benevolmente, sapendo che, per quanto era in tuo potere, hai cercato di distruggerci”. Di nuovo emerge l’asimmetria fra i due interlocutori, dal momento che l’evasione di Socrate costituirebbe un gravissimo oltraggio alle leggi, mentre la sua iniqua condanna non sarebbe da ascrivere ad esse bensì alla loro distorta applicazione da parte di altri uomini. Ciò fra l’altro significa che, una volta accettato il principio secondo cui in nessun modo è consentito commettere ingiustizia, neppure in reazione a un torto sofferto, a maggior ragione non sarebbe ammissibile l’evasione dal carcere, poiché comporterebbe un pregiudizio per un soggetto (i *nómoi*) diverso da quello (gli Ateniesi) da cui è derivata l’ingiustizia patita da Socrate. Circa il significato – ancor oggi discusso – che attribuirei a quel legame adelfico fra diverse tipologie di prescrizioni, posso qui rinviare a STOLFI 2012a, spec. p. 84 ss. e STOLFI 2020a, p. 106 ss., entrambi con bibl.

forza del quale la prima viene senz'altro identifica nella "conformità alla legge", per cui "giusto e legale, *dikaion* e *nómonon*, coincidono"²²⁹. Ma quel che ora maggiormente interessa è il peso che quei due elementi – l'obbedienza e la persuasione – assumono nella mentalità greca, e in particolare nella riflessione platonica che più ci riguarda.

In effetti nel *Critone* troviamo condensata, ed espressa nella forma più incisiva, una convinzione che anche altrove affiora con una certa nettezza: l'idea secondo cui "una legge a cui non si obbedisce *sempre* non è più una legge". Al che si lega un motivo ancor più diffuso e consolidato²³⁰, secondo il quale "una città in cui non si obbedisce *sempre* alle leggi va in rovina"²³¹. Partecipe della 'fragile sovranità' del *nómos* – se preferiamo, del singolare 'legalismo' che connotò l'esperienza greca²³² –, un simile argomento è qui formulato in termini esemplari, ma anche paradossali. In effetti il potere di cui Socrate dispone rispetto alle leggi – che egli è in grado di distruggere interamente – risulta persino superiore a quello che esse hanno nei suoi confronti, dal momento che "possono uccidere non tutto Socrate, ma ciò che di lui può essere ucciso", ossia solamente il corpo²³³.

Si tratta di semplici artifici espositivi, tutti calati nel contesto di un discorso che celebra la virtù socratica, spinta al punto di accettare l'estremo sacrificio, e subire l'esecuzione di un'ingiusta condanna pur di non avallare comode scorciatoie? Non direi. Questi elementi sono senza dubbio presenti, e tuttavia il motivo dell'inderogabile obbedienza ai *nómoi* – anche come prescrizioni di chi detenga il potere in città – ha un impatto ben più vasto e sostanziale. Il legislatore non può disinteressarsene, poiché proprio qui si rivela l'effettiva attitudine delle sue previsioni a farsi regola su cui commisurare il contegno dei consociati, trattenerli dalle ingiustizie ed educarli al bene²³⁴. Tutte le questioni che finora abbiamo richiamato assumono solo in questa luce la loro precisa fisionomia: un'osservanza troppo aleatoria accentuerebbe la distanza del disposto generale del *nómos* rispetto agli specifici e concreti accadimenti; ne eroderebbe la presa col passare del tempo (consolidando le deroghe, e incoraggiando a moltiplicarle, in quanto ormai iscritte nel costume)²³⁵; lo indebolirebbe a fronte di concorrenti e più puntuali modalità di disciplinamento; ne acuirebbe i contrasti con difformi dimensioni normative.

La legge vede garantita non solo la sua certezza, e prevedibilità di applicazione, ma anche la sua reale esistenza – calata in un conforme stile di vita assunto dalla cittadinanza – unicamente ove sia percepita come qualcosa di venerabile e intangibile, che non sopporta (in ogni senso) alcuna trasgressione. Il soggetto, individuale o collettivo, cui sia affidata la *nomothetikè*

²²⁹ Così GASTALDI 2008, p. 60.

²³⁰ Soprattutto in campo retorico, e immancabilmente piegato a intuibili ragioni suasorie. Ne vedremo qualche esempio in Lisia, al § 7. Cfr. intanto STOLFI 2012a, p. 122 ss.

²³¹ Entrambi i rilievi sono di DE ROMILLY 2005, p. 117. Cfr. anche, in riferimento tanto al *Critone* quanto alle *Leggi*, BERTRAND 1999, p. 313: "toute transgression de la loi menace l'existence même de la cité".

²³² Presuppongo quanto osservato in STOLFI 2020a, p. 58 ss. ove bibl.

²³³ In tal senso PIOVANI 1947/1991, p. 18.

²³⁴ Come efficacemente scrive VEGETTI 1996, p. 51, in Grecia "le leggi operano [...] una sorta di ortografia sociale, intesa a correggere le deviazioni individuali del cittadino".

²³⁵ Ne abbiamo già incontrato alcune esplicazioni, al § 2.

téchne ha allora il dovere di predisporre tutti i mezzi adeguati per assicurare preventivamente il futuro rispetto delle disposizioni che emana. Mezzi, di per sé, senz'altro diversi, ma non necessariamente divergenti o alternativi sul piano pragmatico. Ne ricorderei almeno tre, di cui troviamo testimonianza nella riflessione di Platone e Aristotele, ma anche più di un riscontro in altri autori e nella stessa esperienza storica: la paura (di sanzioni per il trasgressore), il vincolo religioso (tramite l'imposizione di un giuramento, alla collettività o almeno a chi assolva le funzioni più delicate) e appunto la persuasione (da parte del legislatore stesso sui destinatari del suo lavoro).

Abbiamo già richiamato la prima di queste direttrici evocando la funzione assegnata a *phóbos* e *aidós* nella VII Lettera²³⁶. Invero la prestazione 'politica e normativa' della paura era già stata, nella cultura ateniese del V secolo²³⁷, al centro di rappresentazioni straordinariamente profonde e suggestive, come quella eschilea nel finale delle *Eumenidi*²³⁸. Ma possiamo rinvenirne varie altre attestazioni, più o meno esplicite, anche all'interno della restante produzione platonica, e qualche sostanziale ripresa in quella di Aristotele. È infatti anche col timore di pene comminate ai trasgressori che viene garantita l'osservanza del *nómos*, il quale appunto opera "persuadendo e costringendo" (*Repubblica* 7.519e) – laddove le giuste sanzioni che esso commina hanno lo scopo specifico di "correggere (o raddrizzare: *euthýnai*)", sicché la città "costringe (*anankázei*) a governare ed essere governati (*árchein kài árchesthai*)" conformandosi alle linee tracciate da "antichi e buoni legislatori"²³⁹, e "punisce chi si muova fuori di esse" (*Protagora* 326d-e)²⁴⁰. Qualcosa di non troppo distante dalla "costrizione irriducibile"²⁴¹

²³⁶ Si veda *supra*, § 2, nt. 53. Sulle varie connotazioni della paura in Platone, con le valenze istituzionali che essa riveste, cfr. PALUMBO 2000, p. 283 ss.

²³⁷ Quasi a rimettere in discussione l'immagine secondo cui solo gli Spartani avrebbero tributato maggiori onori a *Phóbos* che a *Peitób* (cfr., al riguardo, DETIENNE 2002, p. 263 s. e VERNANT 2007, p. 67 s.). In questo senso è probabilmente da rileggere criticamente anche il *tópos* (attestato ad esempio in Tucidide, *La guerra del Peloponneso* 2.37.3 e in Platone, *Leggi* 1.642c) della maggior virtù degli Ateniesi rispetto agli Spartani, nel senso che da parte dei secondi l'obbedienza alle leggi sarebbe imposta dalla necessità più che esercitata spontaneamente. La logica che vi è sottesa – per cui "l'uomo migliore è quello che risulta giusto senza costrizioni, e le leggi scritte rappresentano una costrizione" – torna, ormai senza più riferimenti agli Spartani, in una delle argomentazioni che Aristotele suggerisce di adottare in *Retorica* 1.1375a.

²³⁸ Posso ora rinviare a STOLFI 2022b, p. 102 ss., spec. 106 ss. ove bibl.

²³⁹ Significativo è qui il paragone con quei maestri di grammatica che, nell'insegnare a fanciulli ancora incapaci di scrivere, "solo dopo aver abbozzato con lo stilo i segni delle lettere, danno loro la tavoletta e li costringono a scrivere (*anankázousin gráphēin*) seguendo la traccia dei grafemi già incisi (*katà tēn hyphéghesin tōn grammōn*)". Scorge in quest'immagine "un'ulteriore connessione metaforica tra legge e scrittura" VEGETTI 2018, p. 235.

²⁴⁰ In questa stessa opera, nelle battute di poco precedenti (324a-b), leggiamo della punizione dei colpevoli che non opera tanto "in considerazione del fatto che commisero ingiustizia [...]" a meno che uno, come una belva, cerchi irrazionale vendetta". Piuttosto, chi commina la pena "in modo conforme a ragione (*metà lógou*) non punisce per l'ingiustizia passata, perché non potrebbe far sì che ciò che è stato non sia accaduto, ma punisce pensando al futuro, perché non torni a commettere ingiustizie né quello stesso individuo né altri che lo veda sanzionato". Questo motivo torna in *Leggi* 11.934a-b: perspicui rilievi in BERTRAND 1999, p. 300 s.

²⁴¹ Così GASTALDI 1984b, p. 424, la quale segnala più avanti (p. 448) che per Platone "al di fuori dell'opera plasmatrice del *nomos* possono esistere solo il disordine e la devianza". Il legislatore dovrà allora operare quale "mediatore e interprete, per gli uomini e la città, di un ordine divino che doveva venire iscritto nelle loro vite mediante le leggi": VEGETTI 2003, p. 241. Su quest'orizzonte 'teocratico' entro cui si muoveva l'ultimo Platone – vi abbiamo accennato *supra*, § 2, nt. 42 – cfr. anche BERTRAND 1999, spec. p. 39 ss.; GASTALDI 2008, spec. p. 105; BONAZZI 2017, p. 187 s.

a cui il filosofo affiderà il suo ultimo progetto istituzionale, ormai abbandonato il sogno della *kallipolis*, e poi dalla “potenza costringente”²⁴² che alla stessa legge riconoscerà Aristotele (*Etica nicomachea* 10.1180a).

L'intero, fittissimo apparato prescrittivo e sanzionatorio contemplato nelle *Leggi* – con la “sorveglianza capillare e incessante”²⁴³ che dovrà esercitarsi sui membri della nuova colonia – si muove esattamente in questa direzione. I castighi, così come i premi e gli encomi, assumono naturalmente una funzione solo strumentale rispetto ai veri scopi del legiferare, ossia l'educazione dei cittadini alla virtù (4.705e), la loro massima felicità e reciproca concordia (5.743c). I *nómoi*, dunque, da una parte persuadono e dall'altra puniscono (4.718b): e se può apparire “umiliante” fissarne anche in merito ai delinquenti e ai malvagi (9.853b-c) – poiché “minacciare anticipatamente chi si suppone diventerà tale” significa ammettere un parziale fallimento della comunità che si sta progettando –, nondimeno ciò è indispensabile. Tanto più che Platone ripropone ancora l'idea, tipicamente socratica, per cui non si è mai volontariamente malvagi, benché poi convenga reprimere con maggiore o minore durezza i crimini volontari e quelli involontari (9.860d ss.)²⁴⁴.

Da qui la distinzione che il filosofo opera tra due specie di leggi: “le une servono per gli uomini onesti, al fine di insegnare loro in quale modo, stringendo reciproche relazioni, possano vivere concordi; le altre per chi si è sottratto all'educazione alla virtù, ha dura la natura [...], in modo che non giunga alla più completa malvagità”²⁴⁵. Ma eguale è l'obiettivo di fondo, perseguito con un diverso grado di coercizione e condiviso con l'intera *paidéia* minuziosamente esposta, e da applicare sin dalla più tenera età: l'educazione all'obbedienza. Il valore di quest'ultima partecipa di un preciso disegno politico, che rifiuta ogni egualitarismo, consolida il principio di autorità ed esalta il “comandare ed essere comandati secondo giustizia”²⁴⁶. L'obbedienza alla legge, in altre parole, si configura qui quale fine e mezzo insieme. Come fine, perché tanto il timore delle pene quanto l'aspettativa di premialità – o almeno di accresciuta considerazione sociale – devono concorrere a crearne le premesse e incentivarla. Ma anche come mezzo, perché il rispetto della legge – di qualsiasi legge, a prescindere dalla sua importanza (in apparenza) diversa – costituisce il passaggio obbligato per la formazione di cittadini

²⁴² O che obbliga con la forza della necessità: *anankastikè dýnamis*. Abbiamo già ricordato (*supra*, nt. 237) come nella *Retorica* lo stesso filosofo affermasse delle leggi scritte che – diversamente da quelle non scritte – operano tramite la costrizione (*ghegramména ex anáches*).

²⁴³ Come scrive GASTALDI 1984b, p. 452.

²⁴⁴ Laddove non avrebbe invece senso, per illeciti quali il furto, differenziare la sanzione a seconda del valore della cosa sottratta (12.941c-d): non diversa è infatti la riprovazione per l'atto, e l'esigenza di una ‘rieducazione’ del colpevole.

²⁴⁵ Così in *Leggi* 9.880d-e. Non molto diversamente più avanti, allorché del giudice viene detto che deve conservare in sé la parola scritta del legislatore quale “antidoto (*alexiphármakon*)” rispetto a ogni altro discorso, e con essa garantire “ai buoni la conservazione della giustizia e il suo progredire, ai malvagi una trasformazione che li tolga alla loro ignoranza, indisciplinata, viltà” (*Leggi* 12.957d-e).

²⁴⁶ Cfr. GASTALDI 1984b, p. 421. Inutile dire che a esercitare tale comando e a esservi sottoposti saranno sempre per Platone (come già nella *Repubblica*) soggetti ben diversi, senza affatto instaurare quell'alternanza che apparirà invece essenziale ad Aristotele (cfr. *supra*, § 2, nt. 87). Circa la “disponibilità totale all'obbedienza” a cui Platone si prefigge di educare i cittadini, suscitando il loro pieno consenso rispetto alle disposizioni emanate, GASTALDI 1984a, p. 91 ss.

virtuosi. Un progetto complesso e ambizioso, in cui l'ultimo Platone confida di intrecciare ascendenze divine, razionalità del legislatore, ordinamento gerarchico dei *politai* e controllo delle loro istanze psichiche (sin da quelle stimate più basse)²⁴⁷.

Invano cercheremmo in Aristotele, così sensibile all'effettività storica, aspirazioni analoghe. E tuttavia anche nella sua opera affiorano tracce di un ruolo nevralgico assegnato all'obbedienza, e in riferimento a fondamentali momenti della prassi. Basti pensare al ragionamento²⁴⁸ seguito riguardo al contegno da tenere rispetto a prescrizioni che siano favorevoli oppure avverse al proprio interesse processuale (*Retorica* 1.1375b). Nella prima ipotesi, affinché i giudici non si discostino da quanto quel *nómos* prescrive, Aristotele suggerisce vari argomenti, a partire da una lettura fortemente 'legalista' della *gnóme ariste* richiamata nel giuramento eliasico²⁴⁹ (la quale "non esiste perché vengano pronunziate sentenze contrarie alla legge, ma perché il giudice non sia accusato di spergiuo, se non comprende cosa dice la legge"). Non manca poi un confronto con le altre *téchnai* (in particolare la *iatriké*: la stessa che abbiamo visto più volte evocata da Platone) e, per questo tramite, un riferimento al motivo che ora interessa. Potrà infatti sostenersi, dice Aristotele, che anche

nelle altre tecniche non vi è alcun vantaggio nel pretendere di "saperne più del medico", perché un errore (*hamartía*) del medico non è tanto dannoso quanto l'abituarsi a disobbedire a chi comanda (*tò ethízesthai apeithéin tó[i] árchontí*); e che cercare di saperne più della legge è esattamente quello che viene proibito dalle leggi più stimate.

Diversamente da quanto si è letto nel *Politico* (e rivedremo nelle *Leggi*), qui al *iatrós* è assimilato non il legislatore, bensì il *nómos* stesso: chi voglia disattenderne le prescrizioni è come l'*idiótes* che presuma di conoscere un sapere meglio di chi lo esercita professionalmente. Contegno grave non tanto perché, da parte di quest'ultimo, sia impossibile un errore (anche di quelli che non escludono una responsabilità: *hamartía*)²⁵⁰, quanto piuttosto in ragione di un 'calcolo di costi e benefici', affine a quello rinvenuto a proposito del mutamento legisla-

²⁴⁷ Come ancora osserva GASTALDI 1984b, p. 426 s., nelle *Leggi* "sorvegliare e regolamentare sono [...] le modalità di approccio primarie all'ambito opaco dell'irrazionale": "il comportamento razionale e perciò virtuoso consiste [...] nell'obbedienza al *nomos*, conformando le proprie azioni al modello corretto proposto dal legislatore". L'intera *paidéia* platonica è letta da quest'autrice (p. 452) come "un processo di condizionamento, teso all'interiorizzazione delle norme [...] strumento insostituibile per il consolidamento del consenso, di una obbedienza senza opposizioni".

²⁴⁸ A cui già si accennava *supra*, spec. § 5.

²⁴⁹ Ne abbiamo rapidamente ricordato qualche aspetto *supra*, § 4, nt. 132 ove bibl.

²⁵⁰ Si tratta di uno dei non pochi lemmi presenti nel vocabolario aristotelico dell'errore e del torto. Ben noto il suo impiego a proposito della tragedia, in *Poetica* 1453a – per il quale può qui rinviarsi a BREMER 1969; DODDS 1973/1985, p. 65 ss.; CURI 2019, p. 51 ss.; STOLFI 2022b, p. 32 ove altra bibl. Ancor più significativa, in prospettiva giuridica, è la distinzione tracciata fra un termine assai vicino al nostro – ossia *hamártema*, quale errore previsto o prevedibile ma non determinato da perversità – e le nozioni di *atykhema* e *adikema* (quali, rispettivamente, sbaglio imprevisto, e non dovuto a intenzione cattiva, oppure previsto e causato da perversità). Incontriamo quest'analisi sempre nella *Retorica*, poco prima del passo appena esaminato nel testo (1.1374b).

tivo²⁵¹. Lo sbaglio in cui saltuariamente può incorrere l'esperto, infatti, sarà sempre meno dannoso della perversa abitudine che può innescarsi nei consociati, ove venisse imitato e ripetuto quell'atto di presunzione. E anche stavolta²⁵² si tratterebbe proprio della consuetudine alla disobbedienza rispetto alle norme cittadine. Uno spettro sempre incombente, al di là della venerazione da cui, in molte fonti, troviamo circondate quelle leggi.

La loro presa sulla vita dei consociati poteva essere poi garantita, come anticipato, attraverso un'altra strada, di cui Aristotele stesso fornisce qualche riscontro storico. Si tratta di rafforzare il vincolo di soggezione dei cittadini alle leggi, facendo prestare loro un apposito giuramento. Emblematico è soprattutto quanto, nella *Costituzione degli Ateniesi*, viene riferito del personaggio che incarna assieme il modello di *nomothêtes* e il padre della 'buona democrazia': Solone. In effetti, prima ancora di ricordare come questi, per il complesso delle sue prescrizioni, avrebbe fissato un tempo di validità assai lungo (un intero secolo: 7.2)²⁵³, viene registrato l'atto compiuto dalla cittadinanza ateniese: "tutti giurarono di servirsene" (*ómosan chrésesthai pántes*: 7.1).

Non è chiarito, in verità, se si trattò di un'imposizione da parte del medesimo arconte, o di un gesto spontaneo da parte dei destinatari delle sue prescrizioni, né se quell'impegno fu assunto inizialmente o via via rinnovato, né se riguardava unicamente la sfera giudiziaria²⁵⁴. Anche in altre occasioni, del resto, le notizie circa un simile modo di consolidare l'obbedienza alle leggi – affiancando, sostanzialmente, al timore delle sanzioni normative quello del castigo divino²⁵⁵ – presentano profili discussi. Lo verifichiamo, ad esempio, in merito a un corpo legislativo che non è oggetto di analisi da parte di un filosofo, ma è proprio a lui risalente. Mi riferisco alle "ottime leggi" di cui Parmenide avrebbe provvisto Elea, e alle quali²⁵⁶ ogni anno i suoi concittadini giuravano di restare fedeli. Non è semplice ricostruire il modo in cui, concretamente, venne assunto anche questo vincolo, e poi gli effetti conseguenti. Ma al di là dei particolari storici, ad assumere rilievo è per noi l'idea di fondo che vi era sottesa: di una valenza anche religiosa che connotava l'obbedienza alle leggi, sin dalla loro emanazione – tanto più

²⁵¹ Si veda *supra*, § 3, con riferimento soprattutto a *Politica* 2.1268b-1269a.

²⁵² Come già nel passo della *Politica* ricordato alla nt. precedente.

²⁵³ Erodoto ne riferisce invece uno assai più breve, di appena dieci anni, ponendolo peraltro in ancor più stretto rapporto con l'*hórkos* prestato: "gli Ateniesi [...] erano vincolati da solenni giuramenti a osservare per dieci anni i *nómoi* stabiliti da Solone" (*Storie* 1.29.2). Stima maggiormente credibile la versione erodotea, con un lasso temporale che corrisponderebbe alla durata del viaggio all'estero intrapreso da Solone dopo la redazione dei suoi *nómoi*, SCEVOLA 2018, p. 52, nt. 107.

²⁵⁴ Ambito per il quale, come noto, effettivamente ad Atene operò per secoli un altro giuramento: quello elastico, prestato da quanti ambivano ad essere sorteggiati come membri dei tribunali, e dunque s'impegnavano a votare in conformità a *nómoi*, *psephismata* e *gnóme dikaiotátē*. Vi abbiamo accennato *supra*, § 4, nt. 132 ove bibl., ma si veda anche poco sopra, nel testo e nt. 249.

²⁵⁵ In genere, sul ruolo del giuramento nell'esperienza greca – anche in rapporto ad altri enunciati 'performativi', come le maledizioni – cfr. almeno DETIENNE 1977, p. 35 ss.; GIORDANO 1999; AGAMBEN 2008, spec. p. 51 ss. Ulteriori indicazioni, da ultimo, in STOLFI 2022b, p. 93 ss.

²⁵⁶ Stando a Plutarco, *moralia adversus Coloten* 32 (p. 1126 A). Ricorda soltanto che "si dice egli abbia dato leggi ai concittadini" Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 9.3.23. Lo stesso Aristotele, nel *Prorettico* (fr. 52 Rose) sembra invece assegnargli un *bíos* esclusivamente *theoretikós*, che parrebbe escludere un'attività politica e normativa.

che si trattava, in entrambi i casi appena ricordati (a parte, in quello ateniese, il precedente di Dracone), dei primi corpi normativi di cui fosse provvista la città²⁵⁷.

Per assicurare quell'impegno, troviamo infine la via della persuasione. Vi abbiamo più volte accennato, ricordando come la sua efficace realizzazione, con l'accordo dei consociati che ne scaturisce e la loro convinta adesione ai precetti di cui siano destinatari, costituisca per Senofonte la condizione indispensabile perché anche quello emanato da un tiranno sia veramente *nómos*²⁵⁸; mentre da tale requisito sembra prescindere il governo dell'*anèr basilikós* platonico, il quale può operare – anche a livello legislativo, evidentemente – “con o senza il consenso dei sottoposti” (*Politico* 293 c)²⁵⁹. Proprio in Platone, tuttavia, il nostro motivo conosce altrove la sua più compiuta e ricorrente formulazione. Le strategie suasorie adottate dal legislatore rivestono, soprattutto nell'ultimo dialogo (ma non mancano spunti precedenti, in particolare nella *Repubblica*)²⁶⁰, una funzione essenziale²⁶¹. Concorrono in modo decisivo al progetto paideutico, mirano a garantire la reale applicazione (e dunque anche la certezza) delle varie disposizioni, ne agevolano la ricezione negli usi dei cittadini, con la rafforzata coerenza che ciò determina nel corso del tempo²⁶².

Emblematica, in questa luce, l'importanza attribuita ai ‘proemi’ delle leggi: sia a livello di spazio loro riservato²⁶³, sia perché proprio ad essi è affidata buona parte dell'opera di convincimento necessariamente svolta dal legislatore²⁶⁴. Questi “non dovrà lasciare nessuna legge senza proemio, ponendolo sempre davanti a tutte, e a ognuna dovrà dare il suo” (*Leggi* 4.723b)²⁶⁵ – in modo, fra l'altro, da chiarire l'esatto significato delle parole impiegate nel testo normativo (*Leggi* 4.719e): non lieve ausilio in una logica di certezza giuridica. Platone esprime, per bocca

²⁵⁷ Il che quasi comportava una sua (nuova) fondazione, secondo un *tópos* antico ampiamente attestato, in Grecia come a Roma: cfr. DILIBERTO 2018, p. 95 ss. A suo avviso (p. 100) anche Platone “pone sullo stesso piano legislatori e fondatori di città” – non mi sembra però che il passo citato a sostegno di quest'affermazione (*Leggi* 4.708d) sia tra i più espliciti in tal senso.

²⁵⁸ Così in *Memorabili* 1.2.43: *supra*, § 2, nt. 69 ove bibl.

²⁵⁹ Si veda ancora *supra*, § 2.

²⁶⁰ A cui può guardarsi, nel complesso, come a “un atto discorsivo di persuasione etico-politica”, rivolto a diversi destinatari, posti in cerchi concentrici. Così VEGETTI 2018, p. 159, che ricorda soprattutto il rilievo attribuito a persuasione e consenso dei cittadini, rispetto alle leggi e all'organizzazione costituzionale, proprio nel luogo ove Platone giudica “difficili da realizzare, ma non impossibili” le prescrizioni che sta fissando, e quindi la *kallípolis* che dovrebbe sorgerne (*Repubblica* 6.502b).

²⁶¹ Sulla “persuasività della parola razionale del nomothetēs”, per come raffigurata nelle *Leggi*, GASTALDI 1984b, p. 431. Si vedano anche, fra gli altri, JAEGER 1959, p. 369 ss., spec. 376 s.; ISNARDI PARENTE 1969, p. 123 s.; CAMBIANO 1971, spec. p. 249; GASTALDI 1984a, p. 69 ss.; BERTRAND 1999, p. 274 ss., spec. 285 ss.; GASTALDI 2008, p. 112 ss. Più in generale, sull'“apparato persuasivo” in Platone, con riguardo ad altri ambiti della sua speculazione, cfr. VEGETTI 1996c, spec. p. 101 ss.

²⁶² Come espressamente enunciato in alcuni passi (di Platone ma anche di Aristotele), esaminati al § 3.

²⁶³ Cfr. *Leggi* 5.734e: “e qui finisca l'esposizione del proemio che delle leggi abbiamo enunciato. Dopo il proemio di necessità viene il *nómos*”.

²⁶⁴ Il quale dovrà appunto adoperarsi affinché essi “persuadano i cittadini e li educino all'obbedienza”: VEGETTI 2018, p. 228. Sui “preamboli persuasivi” alle leggi dell'ultimo dialogo platonico, e sulla *peithó* che, con essi, “aspira ad ottenere la convinzione etica dell'interlocutore”, GASTALDI 1984a, p. 76 ss., spec. 82. Cfr. anche BOBONICH 1991, p. 363 ss. e soprattutto BERTRAND 1999, spec. p. 278 ss. ove altra bibl.

²⁶⁵ Subito dopo, peraltro, viene precisato che “sbaglieremmo se ordinassimo di collocare proemi parimenti dinanzi alle leggi considerate di grande importanza e a quelle minori”. Non sempre le seconde richiederanno, evidentemente, un simile sforzo, che rimane in tutto demandato al legislatore (*Leggi* 4.723c-d).

dell'Ateniese, la consapevolezza di come tutto ciò costituisca un'assoluta novità. In passato, infatti, a fronte dei due possibili “metodi di legislazione, la persuasione e la forza”, i *nomothétai* si sono sempre rivolti solo alla seconda²⁶⁶, e quindi, “per quelle leggi che sono veramente tali, quelle che noi chiamiamo ‘politiche’²⁶⁷, nessuno mai disse un proemio, né alcun legislatore mai si è curato di formularlo e renderlo pubblico, come se in natura neppure ne esistesse la possibilità” (4.722e).

Eppure proprio quest'argomentazione che preceda il nudo dettato prescrittivo consente di diversificare la disciplina di una città ben governata, e che tende alla virtù, rispetto a “ciò che fu detto [...] ‘l'ordine di un tiranno’”, e che equivale alla “legge pura”²⁶⁸ – un'alternativa poco prima illustrata evocando ancora la figura del medico: quello schiavo, che si rivolge a pazienti a loro volta di condizione servile (ai quali viene data solo la terapia, senza ascoltarli né educarli), e quello libero, e che si occupa di malati liberi, preoccupandosi di scambiare con loro notizie e istruzioni²⁶⁹. In effetti proprio il “discorso fatto per persuadere”, il quale “ha il valore di proemio”, fa sì che il destinatario dell'opera del legislatore “accolga favorevolmente la norma [...] e quindi l'apprenda più facilmente” (*Leggi* 4.723a). La connotazione politica di *peithó*, che vale a distinguere il corretto esercizio del potere (e perciò anche dell'attività legislativa) dall'uso dispotico del comando e della forza²⁷⁰, è qui visibilmente connessa a precise coordinate di tecnica normativa e strategie educative – per cui il successo di una legge (ossia la sua aspettativa di obbedienza e certezza) è fatto dipendere dalla risposta che incontra nei cittadini ai quali è rivolta, dalle loro reazioni psicologiche e possibilità di comprensione. Rilievi che davvero conservano, al di là del possibile ricorso a ‘proemi’, un significato straordinario: per il legislatore di ogni tempo, verrebbe da dire – e già questo dovrebbe essere sufficiente a non confinare queste pagine platoniche nel presunto limbo della letteratura utopistica, a cui lo storico del diritto, secondo alcuni, non avrebbe motivo di prestare attenzione.

L'importanza della persuasione, del resto, torna con insistenza in molteplici luoghi delle *Leggi*. E spesso si combina ancora, in modo stringente, all'obiettivo della formazione etica, ma anche dell'effettiva presa sui contegni dei consociati. Così accade laddove è considerato un buon *polítes* colui che per tutta la vita abbia obbedito “alle norme scritte del legislatore, con

²⁶⁶ Essi dunque “non danno leggi temperando la costrizione con la persuasione, ma impiegano solo la pura forza”: *Leggi* 4.722b-c.

²⁶⁷ Precisazione che vale a distinguere i *nómoi* che ci riguardano da quelli propri del canto e della musica, per i quali non mancavano, secondo Platone, “proemi meravigliosamente curati” (*Leggi* 4.722d).

²⁶⁸ Ossia, appunto, nel suo contenuto meramente iussivo, privo di proemio: *Leggi* 4.722e-723a.

²⁶⁹ Egli dà “informazioni allo stesso ammalato e agli amici, e insieme impara qualcosa dal paziente e, per quanto è possibile, lo ammaestra. Non prescrive nulla prima di aver persuaso in qualche modo il malato, e allora si prova di condurlo alla perfetta guarigione”. Così in *Leggi* 4.720c-d (parzialmente ripreso in 9.857d). Le due tipologie di medico, e di paziente, valgono come efficace metafora del buon politico e del buon cittadino, ma anche delle opposte figure: GASTALDI 1984a, p. 71 ss. Già vi si soffermava JAEGER 1959, p. 374 s. Più di recente cfr., tra gli altri, BERTRAND 1999, p. 278 e MORO 2014, p. 160.

²⁷⁰ Un motivo che ci è ormai ampiamente noto, sia in riferimento alla (precedente) produzione platonica che al passo di Senofonte più volte citato (*supra*, ntt. 69 e 258).

riguardo sia a quando questi legiferava sia a quando lodava e biasimava”. Il legislatore stesso, in effetti,

non ha solo il dovere di redigere le leggi, ma deve anche scrivere, intrecciate alle medesime leggi, tutto ciò che a suo avviso è valido o non valido, e il cittadino perfetto non si sentirà vincolato da questi giudizi meno che da quelli che dalle leggi hanno ottenuto conferma tramite la previsione di pene²⁷¹.

Torna così l'idea che la costrizione, esercitata con l'ordinare e col prospettare sanzioni, è solo una faccia della buona tecnica normativa – accanto alla quale, e a un livello non inferiore, dovrà curarsi il profilo pedagogico, affinché siano condivise le regole e le loro basi assiologiche, con quanto ne scaturisce a livello di comportamenti e abitudini.

Né la funzione suasoria del legislatore dovrà essere svolta solo all'interno della comunità, cioè unicamente con riguardo alle relazioni fra i suoi membri. Anche in riferimento ai viaggi che questi compiano all'estero, e all'accoglienza di stranieri nel proprio territorio, è necessario predisporre una disciplina non meramente coattiva – nella consapevolezza dei rischi di corruzione dei costumi che possono essere innescati da tali scambi, ma anche del carattere ineludibile di questi ultimi, e dell'esigenza di conservare una buona reputazione all'esterno. Ecco allora che il legislatore sarà tenuto, innanzi tutto, “a dare dei consigli su questa materia e cercare per quanto può di persuadere” (*Leggi* 12.949e).

Ed è ancora al profilo del convincimento logico attorno al *nómos*, con la sua valenza educativa – ancor più che coercitiva –, che si guarda nelle battute successive, allorché vengono esaltate le statuizioni del legislatore (*Leggi* 12.957c). Esse “saranno superiori a tutte le scienze per la loro efficacia nel migliorare gli uomini che le apprendono”, ma purché siano “stabilite correttamente”. Altrimenti – aggiunge Platone, quasi anticipando un argomento che sarà poi impiegato da Aristotele²⁷² – “possederebbero invano” il loro nome (*nómos*). Quest'ultimo viene legato, in tale occasione, al termine che indica la mente e la ragione (*noûs*): una derivazione assai implausibile sul piano filologico, ma nondimeno – e anzi a maggior ragione – significativa a livello teorico. Come accadrà oltre mezzo millennio più tardi a Roma, con la falsa etimologia di *ius* da *iustitia*²⁷³, al vocabolo più importante della propria esperienza giuridica è assegnata una radice alquanto arbitraria, e tuttavia rivelatrice. Una simmetria che dà veramente motivo

²⁷¹ Così in *Leggi* 7.822e-823a. Platone torna spesso sulla portata educativa del lavoro del *nomothêtes*, e sulla valenza di consiglio, oltre che di ordine, che assume quanto da lui disposto. Cfr. ad esempio *Leggi* 9.858d: “non è forse compito riservato solo al legislatore, fra tutti gli scrittori, quello di dare suggerimenti sulla bellezza, sul bene, sulla giustizia; di insegnare quale sia la loro natura e come debbano essere praticati da chi si propone il fine di un'esistenza felice?”. Sottolinea giustamente come sempre risultino “solidali”, nella prospettiva platonica (anche anteriore: basti pensare alla *Repubblica*), “etica, educazione e politica (nel senso proprio di gestione del potere legislativo nella città)”, VEGETTI 2018, p. 162.

²⁷² In *Retorica* 1.1375b, sia pure in altra prospettiva (di un conflitto fra leggi, sostanzialmente): si veda *supra*, § 2 e nt. 116, nonché § 5.

²⁷³ Proposta da Ulpiano in un passo celeberrimo quale (1 *inst.*) D. 1.1.1.pr.

di riflettere: ben più, per quel che mi consta, di quanto sia accaduto finora. Ed è con quest'immagine platonica che possiamo congedarci dal laboratorio filosofico: l'effettiva preminenza del *nómos*, quale più valido strumento per indirizzare alla virtù, riposa su un fondamento razionale e aletico, dal quale si deve essere capaci di trarre la massima forza persuasiva.

Una lezione che non sarà dimenticata da Aristotele, sebbene impegnato più nella ricognizione dell'esistente, e nel suo inquadramento teorico, che nella progettazione di un ordine ideale. Nella *Politica*, in particolare, non solo viene riservato ampio spazio all'esigenza di un'appropriata educazione dei giovani – che il legislatore deve minuziosamente regolare, curando che sia la più conforme al regime costituzionale di ciascuna comunità (8.1337a ss.) –, ma torna anche con insistenza l'idea che la stessa *politéia* (nel senso ampio del termine) non potrebbe rimanere in piedi ove i cittadini non venissero formati al rispetto delle sue leggi, e queste introiettate nel loro costume di vita. Non vi è infatti altro mezzo – scrive Aristotele (5.1307b) – per “salvare le costituzioni” che evitare ogni tipo di illegalità. E quelle relative a “piccole questioni” persino più delle altre, poiché “l'illegalità s'insinua di nascosto, come una piccola spesa ripetuta più volte finisce col dissipare i patrimoni”: un pericolo che sfugge a quanti cadano nel paralogismo²⁷⁴, degno dei sofisti, secondo cui “se ogni parte è piccola, lo è anche la totalità delle parti”.

Ma le leggi, anche “le più utili”, “non saranno di alcun aiuto, se i cittadini non saranno stati abituati ed educati come la costituzione richiede” (5.1310a): ossia in modo conforme al tipo di regime istituzionale in cui si vive²⁷⁵. E di nuovo, iscritto in quest'esigenza paideutica, torna il motivo di fondo che ci riguarda: “quando non sa obbedire il singolo, non lo sa neppure la città nel suo complesso”.

7. Primi sondaggi nel *corpus* dei logografi: il caso di Lisia

Non è facile, evidentemente, comprendere se e in che misura il dibattito filosofico, seguito finora per sommi capi, restituisca orientamenti e obiettivi presenti anche nella prassi giuridica. Per farsene un'idea il più proficuo terreno di riscontri è senz'altro costituito dal *corpus* dei logografi, alle prese con concrete e pressanti esigenze suasorie: classico documento, in una parola, di ‘law in action’.

Lo statuto di queste due tipologie di fonti – puramente speculative su un lato, fortemente legate all'agone giudiziario sull'altro – non potrebbe essere più diverso. Eppure sullo sfondo è ben riconoscibile, in entrambi i casi, un condiviso immaginario giuridico: quello su cui si

²⁷⁴ Oggi parleremmo di una fallacia ‘di composizione’: STOLFI 2018a, p. 216 s.

²⁷⁵ Gli esempi aristotelici si concentrano qui su democrazia e oligarchia, ma preoccupandosi di precisare (e sembra ancora di percepire l'eco delle dottrine di Trasimaco) che “avere un'educazione consona alla costituzione politica non significa fare ciò che è gradito a coloro che praticano l'oligarchia o a quelli che vogliono la democrazia”. In altre parole, l'obbedienza virtuosa – così come il progetto educativo che, adeguato al contesto istituzionale, deve crearne i presupposti – non è da intendere come un ‘utile’ di chi detenga il potere sulla città, ma piuttosto come unica via di salvezza per quest'ultima, e di stabilità per la *politéia* che essa si è data.

innestavano le diagnosi dei filosofi (anche radicalmente critiche, o addirittura tese a delineare un ‘altrove’ ideale, in antitesi all’effettiva realtà ateniese), ma anche quello su cui confidavano i retori nell’allestire argomentazioni che potessero avere presa su centinaia di privati cittadini chiamati a comporre le giurie popolari (come pure, nel caso di alcune orazioni, il Consiglio o, con numeri ancora più ampi, l’Assemblea). In tal senso, la natura di questo secondo genere di testi – dichiaratamente di parte e spesso segnati, pur di ottenere successo, da disinvoltature interpretative e forzature logiche – non ne sminuisce la significatività. Semmai l’accresce, perché possiamo coglierli non isolate inclinazioni teoriche, ma quanto più fosse in grado di intercettare visioni diffuse e valori ampiamente avvertiti ad Atene fra V e IV secolo²⁷⁶.

Ecco allora, come anticipato, che una ricerca attorno alla certezza del diritto dovrebbe estendersi a tutta questa letteratura, continuando magari ad assumere – almeno come terreno di verifica – la griglia di questioni che abbiamo adottato fin qui. Quello che offriremo in queste ultime pagine è però – anche a questo si è già accennato – solo un primo sondaggio, limitato a quanto ci è giunto degli scritti di Lisia²⁷⁷. Si tratta di testimonianze di nuovo legate, in qualche misura, all’ambiente socratico²⁷⁸, che sul piano cronologico si sovrappongono con molte delle opere già esaminate – in particolare con quelle di Platone –, e non di rado s’intrecciano ad alcuni eventi storici che hanno drammaticamente segnato anche la vicenda di quest’ultimo e del suo maestro: dal governo dei Trenta Tiranni alla restaurazione democratica e all’ondata ‘giustizialista’ che vi seguì²⁷⁹.

Considerato che quasi tutta la produzione di Lisia s’inscrive nel genere della retorica giudiziaria, anziché deliberativa o epidittica²⁸⁰, non stupirà che i passaggi più significativi attingano al rapporto fra disposto del *nómos* – con la sovranità e certezza di applicazione che devono essergli riconosciute – e operato dei giudici. A questi vengono anzi addossate precise responsabilità in tal senso, attuando una forma di pressione psicologica quasi sistematica: un autentico *tópos*, dalla funzione pragmatica affatto evidente. Prima di volgerci a questo punto – inerente alla terza questione che abbiamo isolato nella nostra sequenza, ma anche al tema

²⁷⁶ Assumerei quindi in termini più generali quanto ho altrove osservato riguardo a una celebre argomentazione – con una serie di qualifiche encomiastiche riservate al *nómos* – rinvenibile nella prima orazione *Contro Aristogitone* pervenutaci sotto il nome di Demostene. Cfr. STOLFI 2012a, p. 167 ss. e STOLFI 2020a, p. 108 ss. (ma anche 217), entrambi con bibl.

²⁷⁷ Una minima parte, in verità, della sua sterminata produzione logografica. Le fonti antiche gli attribuiscono oltre quattrocento discorsi, anche se autori come Dionigi di Alicarnasso e Cecilio di Calatte ne stimavano autentici poco più di metà. Accadrà di richiamare, per completezza, alcuni passaggi anche delle orazioni di paternità più controversa, quando addirittura di fattura quasi certamente apocrifia.

²⁷⁸ Cfr. *supra*, § 1.

²⁷⁹ Guarda in particolare al 399 (in cui appunto si celebrò anche il processo contro Socrate) come “anno di grandi vendette politiche riguardanti la guerra civile ‘pacificatasi’ tre anni prima”, con una serie di iniziative giudiziarie che “hanno tutta l’aria di una resa dei conti in ritardo”, CANFORA 2010, p. 401. Lo stesso autore, non a torto, considera “la guerra civile” ateniese “il fatto principale della vita di Lisia” (p. 398). Cfr., al riguardo, anche BEARZOT 2007.

²⁸⁰ Fra i testi a noi giunti per intero (o quasi), le uniche eccezioni sono costituite dal discorso *Sulla necessità di non abbattere la costituzione dei padri in Atene*, circa il genere deliberativo, e *Olimpico*, per quello epidittico – assai discussa, in questo secondo ambito, è invece l’effettiva paternità dell’*Epitafio per i caduti in difesa dei Corinzi* (cfr., per tutti, AVEZZÙ 1985, p. XCI ss., spec. XCIV ss.; MEDDA 1991/2008, p. 42, 105 s.; BEARZOT 2007, p. 60, nt. 154, tutti con altra bibl.). Ulteriori indicazioni in DOVER 1968, p. 59 ss. e TODD 2007, p. 1, nt. 2, 18.

cruciale dell'obbedienza, da assicurare con l'esempio (*parádeigma*) rappresentato dalla sentenza – ricorderei alcuni riferimenti alla tecnica del legislatore, col suo necessario esprimersi in termini universali, e alla sorte delle sue disposizioni nel tempo.

Sul primo versante, il documento più significativo è costituito dalla *Contro Teomnesto*²⁸¹, personaggio nei cui confronti è intentata un'azione di diffamazione (*dike kakegorías*). Egli è infatti accusato di avere usato uno dei termini che per legge era proibito pronunciare (*apórreta*)²⁸², fra i quali rientrava *andróphonos* ("assassino"). In realtà, in una precedente situazione processuale, Teomnesto non aveva propriamente enunciato quella parola, ma ne aveva comunque evocato il senso, sostenendo che l'attuale accusatore (Lisiteo, allora comparso come testimone) "aveva ucciso suo padre". Contro l'interpretazione strettamente letterale alla quale si appoggiava il proprio avversario²⁸³ (§ 6), Lisia ne proponeva una innovativa e 'sostanziale', sostenendo che "la discussione deve vertere non sulle parole ma sul loro significato"²⁸⁴ (§ 7). Si tratta dunque di un approccio basato sulla *ratio* (che si ritiene sia) perseguita dal legislatore: esso potrebbe non sorprendere da parte di un giurista romano, mentre un poco colpisce nel nostro contesto, ove neppure sappiamo se riuscì vincente²⁸⁵.

Soprattutto rileva il ragionamento subito invocato, ancor prima di corroborarlo con un classico argomento *per absurdum*²⁸⁶, e quindi affiancarvi il ricordo dell'interpretazione (che noi diremmo) evolutiva, almeno sul piano lessicale, che s'imponeva in merito ad altre e più risalenti disposizioni. Lisia, infatti, segnala (§ 7) come "sarebbe stato un lavoro immane per il legislatore scrivere tutte quanti i vocaboli che hanno il medesimo significato: invece, impiegandone uno solo, ha mostrato (il suo orientamento) riguardo a tutti (*perì pánton edélosen*)". Emerge così lo stesso motivo che abbiamo incontrato nella riflessione filosofica, da Platone a Teofrasto²⁸⁷: sarebbe un'impresa enorme, sostanzialmente insensata e persino controproducente, quella del *nomothétes* che volesse contemplare tutto – fatti, uomini o termini che siano –, mentre il suo compito è tracciare le linee essenziali, su cui deve essere poi svolto un ragionamento non capzioso, nel rispetto dell'intento perseguito dalla legge.

²⁸¹ Mi riferisco alla prima orazione che, con questo titolo, è conservata nel *corpus Lysiacum*, e senz'altro collocabile nel 384-383. Farò qui essenzialmente riferimento ad essa, poiché la seconda consiste solo – come riconosciuto in modo pressoché unanime (cfr. TODD 2007, p. 640) – in una breve epitome della precedente.

²⁸² Col loro "quasi-magical or quasi-religious sense": TODD 2007, p. 634. Parla di "parole-tabù", PEPE 2019, p. 61. Per una ricostruzione del contesto processuale cfr. almeno MEDDA 1991/2008, p. 276 ss. e TODD 2007, spec. p. 629 ss., entrambi con bibl.

²⁸³ Ancor prima di invocare lo stato d'ira in cui avrebbe parlato: vi si accenna al § 30.

²⁸⁴ Ossia la *diánoia*: termine che potrebbe anche evocare l'intenzione, e in tal caso del legislatore. Circa la particolarità di questo ragionamento di Lisia – che tende ad assumere come "a fundamental principle of statutory interpretation that words should be taken to include heir synonyms" – cfr. TODD 2007, p. 635.

²⁸⁵ Tende a dubitarne, da ultimo, PEPE 2019, p. 61 s. e 229, la quale accenna anche (nt. 43 ove bibl.) alla *scientia iuris* esibita dall'accusatore, "che avrebbe potuto senz'altro infastidire i giudici".

²⁸⁶ Lo sottolinea TODD 2007, p. 636. Una simile strategia discorsiva ricorre altre volte in Lisia: emblematica l'esposizione adottata nel discorso *Per l'invalido*. In genere, circa questa modalità argomentativa, e le situazioni nelle quali si rivela particolarmente efficace, qualche ragguaglio in STOLFI 2018a, p. 172 s.

²⁸⁷ Si veda *supra*, § 2. Affinità con quanto sostenuto in vari luoghi platonici sono segnalate da TODD 2007, p. 670 anche in merito all'ultimo tratto dell'argomentazione riportata, col valore assegnato a parole e locuzioni sostanzialmente sinonimiche.

Ovviamente Lisia qui ‘dimentica’, a sua volta, la portata specifica degli *apórreta*: quasi ‘parole magiche’, e perciò infungibili, di cui era interdetta la pronunzia²⁸⁸. Piuttosto, volge in ridicolo ogni possibile lettura schiacciata sul dato puramente onomastico: alla cui stregua dovrebbe essere trattato diversamente – contro ogni logica – il caso di chi sia sentito dire di avere picchiato il padre o la madre, anziché di essere stato violento verso di loro, o di aver sottratto un mantello o una tunica invece che di essere “ladro di vesti”²⁸⁹. Né avrebbe senso arrestarsi al tenore letterale di termini arcaici – come quelli usati nelle leggi di Solone, e passati minuziosamente in rassegna ai §§ 16 ss. –, laddove è invece doveroso guardare a ciò che essi designavano, anche se ormai (dopo oltre due secoli!) era usualmente indicato con differente terminologia.

Queste ultime osservazioni, col peso che assume il divario cronologico fra il momento dell’emanazione e quello dell’applicazione del *nómos*, già ineriscono alla nostra seconda questione: quella dell’impatto che il tempo esercita sulla legge, anche sul piano della sua certezza. Al riguardo, sembra che i problemi non venissero meno neppure adottando procedure ufficiali di revisione, integrazione e riproduzione dei più antichi corpi normativi²⁹⁰. Lo attesta proprio un’orazione di Lisia, la *Contro Nicomaco*, pronunziata nel 399 o 398 nell’ambito di una *eisangelía* avviata dinanzi alla *Bulé* e poi approdata in Tribunale. In discussione non è direttamente il comportamento del collegio legislativo che, a partire dal 410/409 (e pur con una sospensione nel periodo dei Trenta Tiranni), si era occupato di riesaminare e trascrivere le disposizioni di Dracone e Solone²⁹¹, quanto piuttosto la condotta disinvolta di uno degli *anagraphéis* o *hypogrammatéis* (Nicomaco, appunto) che svolgevano le operazioni materiali – spettava a loro, infatti, redigere le bozze normative poi approvate da quei magistrati²⁹², che se ne assumevano la responsabilità dinanzi al Consiglio e all’Assemblea.

In realtà il lavoro di questi segretari doveva essere stato pressoché decisivo. E anche l’accusato – nonostante le sue umili origini (era figlio di un ex schiavo pubblico, come Lisia non manca di ricordare, con malevola insistenza) – si era ritagliato un ruolo notevole. Secondo la ricostruzione proposta nel nostro discorso, pur senz’altro esasperata, egli aveva approfittato di

²⁸⁸ È probabile che su questo si fosse basato l’arbitro pubblico a cui le parti si erano precedentemente rivolte. Nell’accennarvi, Lisia non ne riporta il verdetto, e ciò lascia immaginare che esso non fosse stato favorevole a Lisiteo: PEPE 2019, p. 229.

²⁸⁹ Così, assieme ad altri esempi, ai §§ 8-10.

²⁹⁰ Vi abbiamo accennato – in riferimento ad Andocide, *Sui misteri* 85 – *supra*, § 5, nt. 206 ove bibl.

²⁹¹ Escludendone alcune, come potrebbe essere accaduto per la cosiddetta “legge della *stásis*” che il secondo avrebbe emanato (stando almeno ad alcune fonti, ma la paternità è notoriamente controversa: ho esposto alcune considerazioni a suo favore in STOLFI 2012b, p. 18 s. ove bibl.; ma cfr. almeno MCGLEW 1993, p. 115 ss.). Questo potrebbe spiegare perché proprio Lisia, nella *Contro Filone in occasione della dokimasia*, non accenni minimamente a tale disposizione, dando anzi per scontato che nessun legislatore abbia contemplato un comportamento come quello attribuito al suo avversario (§ 27 s.) – il che lo costringe a sostenere, in modo piuttosto tortuoso, che si tratta di una colpa tanto enorme da sfuggire a ogni possibilità di previsione. Cfr. almeno MEDDA 1995/1997, p. 379 s.; BERTRAND 1999, p. 290 s. e nt. 195; TODD 2000, p. 308 s., tutti con altra bibl.

²⁹² Ma come tali (*archai*) dovevano essere considerati anche questi “trascrittori” delle leggi: cfr., per tutti, MEDDA 1995/1997, p. 351 ove bibl. Del resto non si comprenderebbe, altrimenti, il ricorso a una *eisangelía* (su cui *supra*, § 4, nt. 153 ove bibl.).

quella funzione per un'autentica scalata sociale: sino a guadagnarsi favori e ricchezze, e farsi, da semplice scrivano, egli stesso *nomothêtes*²⁹³. Ma oltre all'abnorme durata della sua carica, ottenuta attraverso irregolarità procedurali e unicamente volta a perseguire interessi personali, quel che viene imputato a Nicomaco è di avere apportato arbitrarie modifiche alle prescrizioni di Solone. Egli aveva infatti il compito di trascriverle – un incarico da espletare in quattro mesi e protrattosi invece per sei anni²⁹⁴ – ed eventualmente integrarle, ma non certo a suo capriccio. Invece, sostiene l'accusa, "ogni giorno, in cambio di denaro, inseriva una disposizione, ne toglieva un'altra" (§ 2).

E se tutto ciò andava a suo esclusivo vantaggio – tramite, appunto, quel mercimonio –, i danni ricadevano sulla comunità e l'intera amministrazione della giustizia, poiché si dettero casi in cui "le parti di un processo producevano in tribunale leggi in contrasto l'una con l'altra, dichiarando entrambe di averle ricevute da Nicomaco" (§ 3). Situazione che imponeva alla giuria di verificare la fondatezza dell'una o dell'altra "prova atecnica", ma esponeva anche chi aveva prodotto la legge rivelatasi falsa al rischio della condanna capitale. Un caso davvero singolare di antinomia – il quarto tema di fondo che ci riguarda, ma di cui non trovo altre sicure attestazioni nella restante produzione lisiana. Un'antinomia sì apparente, e tuttavia non risolvibile facilmente, né senza danno per uno degli ignari contendenti. Essa offre anche una conferma, pur alquanto particolare (e da valutare al netto dell'enfasi retorica), di quanto al mutamento delle leggi fosse inevitabilmente connesso il pericolo di una loro incertezza applicativa, persino quando venivano sottoposte a pratiche di controllo che avrebbero dovuto, all'opposto, garantirne stabilità e adeguamento al mutato contesto.

Più numerosi, come anticipato, i passi del nostro logografo che ruotano attorno alla terza questione di cui dicevamo: il rapporto fra statuizione universale del legislatore e specifica soluzione dei giudici – un motivo inevitabilmente destinato a profonde rivisitazioni, se non proprio strumentalizzazioni, a tutto beneficio degl'interessi di parte. Proprio il discorso che apre il *corpus Lysiacum* (*Per l'uccisione di Eratostene*) ne offre i riscontri più eloquenti, e per questo converrà soffermarvisi con maggiore puntualità, a conclusione del nostro itinerario. Ma assai ricorrente è l'idea che i membri dei *dikastéria* (o, in alcuni casi, della *Bulè*) possano incidere, votando, non solo sul caso loro sottoposto, ma anche sulla persistenza in vita delle leggi, sull'effettiva osservanza a queste riservata, sui conformi comportamenti dei futuri cittadini. Il tutto per attribuire a quei giudici un compito ulteriore e più gravoso, poiché dal loro verdetto si fa dipendere molto più che la soluzione di una specifica contesa. I *dikastai* vengono allora raffigurati – sempre, s'intende, in chiave retorica – in una funzione quasi vicaria del legislatore, o addirittura sovraordinata, dal momento che di fatto possono giungere ad abrogare le leggi, e dunque a dissolvere la certezza persino della loro esistenza.

²⁹³ Così al § 27, ma già in apertura del discorso Lisia sostiene che egli si sarebbe fatto *nomothêtes* al posto di Solone (§ 2).

²⁹⁴ Cfr. il § 2. Al § 4 il tempo virtualmente richiesto per la trascrizione viene dall'oratore ulteriormente ridotto, sostenendo che di questa Nicomaco "avrebbe potuto liberarsi in trenta giorni".

Emblematico, a quest'ultimo riguardo, un passaggio della *Contro Andocide per empietà* – benché, quasi certamente, l'orazione non sia veramente del nostro logografo²⁹⁵. Al § 8 vi leggiamo di un'alternativa dinanzi alla quale è posta la giuria: “o abrogare le leggi dei padri o liberarsi di quest'uomo” (ossia condannarlo: il riferimento è infatti all'accusato). Ma anche in testi dall'autenticità meno discussa ricorrono stilemi assai vicini. Le più ampie conseguenze, tutte negative, che si determinerebbero nell'ipotesi di un'improvvisa assoluzione dell'imputato assumono ad esempio un notevole peso argomentativo nei discorsi *Contro Eratostene*²⁹⁶, *Contro Agorato*²⁹⁷, *Contro Alcibiade per diserzione*²⁹⁸, *Contro i mercanti di grano*²⁹⁹, *Contro Epicrate* (ove è un accenno anche al motivo dell'obbedienza)³⁰⁰ e *Contro*

²⁹⁵ Cfr., per tutti, MEDDA 1991/2008, p. 192 ss.; TODD 2007, spec. p. 403 ss. ove altra bibl.; PEPE 2019, p. 90 (ove anche un esame [p. 91 s.] del passo che più ci interessa, chiarendo che “le ‘leggi patrie’ di cui parla l'accusatore sono quelle leggi non scritte [...] tramandate oralmente e custodite gelosamente dagli Eumolpidi”).

²⁹⁶ Di cui si vedano soprattutto il § 35, ove sono descritti i cittadini che, una volta concluso il processo cui hanno assistito, “se ne andranno avendo capito che o dovranno pagare le colpe che eventualmente commettano, oppure potranno diventare tiranni della città, se riescono a realizzare i propri piani, mentre se dovesse loro andar male avrebbero comunque i vostri stessi diritti”. Ai §§ 90 s. l'eventuale assoluzione di Eratostene è contemplata quasi come segno di adesione (o comunque di mancata presa di distanza rispetto) all'insieme della sua azione politica – dal che l'ammonimento ai giudici: “vi consiglio di non condannare voi stessi assolvendo loro”. Un'inversione che si ritrova nel finale (§ 100), ma con altro soggetto: nel senso che, ricordando i morti per mano dei Trenta Tiranni, si sostiene che essi vigileranno sull'esito di questo processo, “e penseranno che chi di voi assolverà questi uomini avrà condannato a morte loro e chi invece esigerà giustizia (*dike*) avrà compiuto la loro vendetta (*timoria*)”.

²⁹⁷ Tutto il finale (§§ 93-97) è, in questa prospettiva, davvero significativo. La possibilità che l'accusato venga assolto è presentata ancora nel segno di un mancato distacco dalle decisioni dei Trenta Tiranni, ma anche – guardando al futuro, e non solo al passato – quale un pericoloso precedente rispetto alla vita democratica ripristinata nel 403. “Se assolvete Agorato”, afferma Lisia rivolto ai giudici, “con lo stesso voto (*tē[i] autē[i] psēpho[i]*) condannate a morte quegli uomini [*scil.* quelli caduti per mano sua e degli altri oligarchi], di cui pure riconoscete la lealtà alla democrazia; lasciando andare l'uomo che è responsabile della loro morte non fate altro che ammettere che sono morti giustamente per mano sua. E così essi soffrirebbero l'affronto più terribile, se proprio coloro cui hanno affidato il compito di vendicarli (*timorēin*), considerandoli amici, esprimeranno contro di loro lo stesso voto dei Trenta” (§§ 93-94). Ecco perciò l'esigenza che “il vostro voto sia diverso da quello dei Trenta: assolvete quelli che essi hanno condannato a morte, e condannate invece coloro a cui essi non hanno inflitto la pena capitale”: solo in tal caso “il vostro voto non sarà uguale a quello dei vostri peggiori nemici; inoltre avrete vendicato (*tetimorekōtes ēesthe*) i vostri amici, e avrete mostrato a tutti di votare in modo giusto e conforme alle leggi sacre (*dikaia kai ōsia*)” (§§ 96-97).

²⁹⁸ In quest'orazione, di paternità discussa (ma forse, rispetto alla stesura lisiana, è solo intervenuta più tardi qualche rielaborazione: ampio esame della questione, da ultimo, in TODD 2020, p. 474 ss. ove bibl.), è espressa con forza l'idea che a nulla vale l'esistenza delle leggi se poi “a ciascuno sarà lecito fare ciò che vuole” (§ 11) e che la funzione del giudizio non si esaurisce al caso del singolo accusato, ma è anche quella “di rendere più disciplinati gli altri cittadini che hanno poco senso del dovere” (§ 12). Torneremo fra breve su ulteriori passaggi di questo discorso, ove gli stessi giudici vengono considerati alla stregua di legislatori.

²⁹⁹ Ne rilevano soprattutto i §§ 20 e 22. Nel primo è esplicitamente enunciata l'idea della ‘condanna esemplare’: vi viene infatti sostenuto che la decisione invocata interverrebbe non solo a sanzionare i comportamenti tenuti in passato dagli accusati, ma varrebbe soprattutto per il futuro, fungendo da *parádeigma* (lo stesso termine si rinviene in altre tre orazioni: cfr. le due ntt. seguenti).

³⁰⁰ L'ultimo della ‘griglia’ che abbiamo delineato (*supra*, § 6), e che non sembra ricorrere altrove in modo altrettanto esplicito. Al § 5 della *Contro Epicrate* il motivo dell'esemplarità della condanna torna con una significativa precisazione – rinvenibile, pressoché identica, anche nella già richiamata *Contro Nicomaco* (§ 24). Lisia infatti, rivolgendosi ai giudici, sostiene che “quando punite qualcuno che non ha facilità di parola, questo non sarà un *parádeigma* che induca, in futuro, a non commettere reati contro di voi; quando invece infliggete la dovuta sanzione a chi sia un abile oratore, tutti allora smetteranno di nuocervi”. La condanna invocata fornirà allora un esempio (*parádeigma*, di nuovo) che induca gli altri a essere giusti (§ 6). E questo proprio perché neppure la capacità di difendersi brillantemente in giudizio li sottrarrebbe alla punizione dovuta: peculiare declinazione della certezza (del diritto e della pena) entro uno scenario che, come quello

*Ergocle*³⁰¹. In direzione analoga vanno anche parole come quelle che leggiamo nell'orazione *Per l'invalido*³⁰² o troviamo indirizzate ai buleuti nel discorso *Sulla dokimasía di Evandro* – con una sorta di responsabilità reciproca, o alternata: “i candidati devono rispondere di fronte a voi, ma voi dovete rispondere davanti a tutta la città!” (§ 14).

In altre occasioni la rilevanza del giudizio in corso viene amplificata da Lisia con un accorgimento particolare³⁰³: quello di equiparare espressamente i giudici a legislatori³⁰⁴, dal momento che la controversia attiene a una questione non contemplata da alcuna norma³⁰⁵ e/o sulla quale mai si sia pronunciato un *dikastérion*. Questa è appunto la situazione evocata – almeno per il periodo più recente (“da quando abbiamo concluso la pace”) – nelle prime battute (§ 4) della *Contro Alcibiade per diserzione*, ove il nostro motivo riceve l'illustrazione più puntuale. Lisia, nel rivolgersi ai giudici, trova naturale che in frangenti del genere “vi comportiate non solo come *dikastái* ma anche quali *nomothétai*, nella consapevolezza che in base al vostro giudizio di oggi si regolerà in futuro la città per simili casi”³⁰⁶.

Vi è sottesa e anzi data quasi per scontata (anche questo un evidente artificio retorico), l'idea che fra le varie decisioni giudiziarie possa e debba darsi coerenza³⁰⁷, e che pertanto l'esito odierno sia tale da orientare quelli futuri, assumendo il peso di un incisivo precedente. Si

greco, notoriamente conferiva il massimo risalto all'efficacia della parola pubblica. Il discorso viene completato subito dopo, mettendo in campo, come anticipato, anche il motivo dell'obbedienza. Al § 7 viene infatti affermato che al giudizio attuale partecipano – quali ‘spettatori interessati’, potremmo dire – “tutti coloro che si occupano degli affari della città (*pántes hoi tà tēs póleos prátontes*)”. Da qui, rivolgendosi ancora ai giudici, l'alternativa posta da Lisia: dinanzi a un'assoluzione, oggi, questi uomini un domani “non troveranno niente di male nell'arricchirsi con l'inganno alle vostre spalle”; viceversa, “con lo stesso voto” (*té[i] autē[i] pséphō[i]*): la medesima locuzione che abbiamo incontrato nella *Contro Agorato*) con cui siano condannati gli attuali imputati “renderete più obbedienti gli altri cittadini”.

³⁰¹ Ove incontriamo parole assai simili a quelle impiegate nelle due precedenti occasioni. Ai §§ 10 s. Lisia invita i giudici a considerare “che non viene giudicato solo Ergocle, ma tutta la città. Oggi farete vedere ai vostri magistrati se devono essere onesti, o se invece, dopo avervi rubato gran parte dei vostri beni, debbano procurarsi l'assoluzione nello stesso modo in cui stanno ora tentando di fare questi uomini [...] Pertanto occorre che [...] diate a tutti un esempio (*parádeigma*)”. Al § 15 la prospettiva è ulteriormente allargata, per coinvolgere anche l'immagine che Atene offrirà di sé alle altre *póleis*: “dovete infliggere a costui il più pesante dei castighi, dimostrando così agli altri Greci che sapete punire i criminali e che in futuro renderete migliori i vostri magistrati”.

³⁰² In particolare al § 7: “non gettate nello sconforto, facendo un torto a me, anche tutti gli altri che si trovano nelle mie stesse condizioni”.

³⁰³ Ma non privo di attestazioni anche in altri logografi. Si veda MAFFI 2018b, p. 90 s., secondo il quale avremmo, in queste ipotesi, l’“esortazione ad applicare a un caso non previsto da una legge scritta un criterio di giudizio ricavato da principi di comportamento condivisi, riconducibili in ultima analisi a consuetudini”.

³⁰⁴ E non solo nel senso di dover condividere, con questi ultimi, la medesima *gnóme*, come leggiamo in un frammento lisiano di incerta collocazione (Stob., *floril.* 46.17 [fr. 424 Carey]: MEDDA 1995/1997, 568 s. fr. 87). Un accostamento fra tale passo e quanto stiamo per leggere della *Contro Alcibiade per diserzione* è anche in TODD 2020, p. 506 e nt. 13.

³⁰⁵ Diversa era peraltro l'argomentazione che, dall'esistenza di una lacuna normativa, era tratta nella *Contro Filone*: vi abbiamo accennato *supra*, nt. 291. Accenna a un confronto tra i due passi, sullo sfondo di motivi che percorrono la speculazione filosofica da Platone ad Aristotele, anche BERTRAND 1999, p. 220.

³⁰⁶ E anche nella convinzione che sia dovere del buon cittadino e del “giusto giudice (*dikastōū dikáiou*)” intendere le leggi nel modo che sia più vantaggioso, in futuro, alla città intera. Per un esame di questo passaggio, e in particolare di quanto riportato nel testo, da ultimo, TODD 2020, spec. p. 471 s., 505 s. ove altra bibl.

³⁰⁷ In modo inverso abbiamo visto ragionare Lisia nella *Contro Agorato* (*supra*, nt. 297). In quel caso, però, si trattava di esortare i giudici attuali ad assumere una posizione che nettamente li distinguesse da quanto accaduto sotto i Trenta Tiranni.

tratta, in realtà, di un argomento piuttosto opinabile. Da un punto di vista formale, infatti, non vi era alcun impedimento a discostarsi dai verdetti pregressi – emanati, oltre tutto, da collegi giudicanti la cui composizione poteva essere stata anche completamente diversa. E soprattutto mancava un decisivo presupposto, dal momento che le pronunzie dei tribunali erano, come noto, ridotte al solo ‘dispositivo’: sprovviste di motivazione, e dunque degli elementi logici e discorsivi idonei a supportare i contendenti di un futuro processo, o essere posti alla base dell’orientamento assunto da altri *dikastái*. Nondimeno, questo motivo del confronto, se non addirittura della omogeneità, fra giudicati – un punto assai rilevante, ai nostri occhi, nell’orizzonte della certezza del diritto – è anche altrove evocato con forza da Lisia. Così, in particolare, nelle orazioni *Sulla confisca dei beni del fratello di Nicia*³⁰⁸ e *Contro i mercanti di grano*³⁰⁹; ma qualcosa di analogo, a livello di valutazione dei candidati a una magistratura, rinveniamo anche nel discorso *Sulla dokimasía di Evandro*³¹⁰.

Non infrequente è poi, nel nostro logografo, la registrazione di certi meccanismi psicologici che potrebbero compromettere, da parte dei giudici, prevedibilità e uniformità di trattamento: un dato assai prossimo a quell’offuscamento determinato da passioni contingenti di cui abbiamo letto in Aristotele³¹¹. Lo avvertiamo soprattutto in merito a un aspetto che non doveva essere semplice frutto dell’inventiva retorica di Lisia, se sembra emergere anche da alcuni episodi storici³¹². Mi riferisco al rilievo per cui, in processi che nel tempo vedono imputati più soggetti, sarebbe maggiore la probabilità di un’assoluzione di quanti compaiano per ultimi in tale veste. E questo perché – afferma Lisia nel discorso *Sui beni di Aristofane contro il fisco* (§ 6), rivolto ai giudici – “li ascoltate quando ormai vi è sfumata la collera, e a quel punto siete più disposti ad accogliere le prove che vi portano”. Rinveniamo lo stesso rilievo nell’orazione *Per Polistrato*, che è però di paternità assai più controversa³¹³. Qui, peraltro, non solo viene

³⁰⁸ Ove all’accusatore Polioco viene opposto che già in precedenza egli sarebbe stato punito con la multa di mille dracme per il netto insuccesso processuale (con oltre quattro quinti di voti contrari) cui era andato incontro il suo tentativo di far confiscare la terra dei clienti di Lisia. Il rischio che Polioco abbia ora la meglio è prospettato come dimostrazione che egli sarebbe così potente da indurre i giudici “a votare in contraddizione” con sé stessi, e proprio in merito a ciò su cui hanno “prestato giuramento” (§ 13), in modo da “smentire il loro stesso verdetto” (§ 14).

³⁰⁹ Laddove Lisia ricorda – unendo al presunto peso del precedente un classico argomento a *fortiori* – che già in passato vi erano state condanne contro analoghi soggetti, e anche se essi negavano di aver violato la legge – anziché confessarlo, come sembra accadesse nell’attuale processo (§ 18).

³¹⁰ Soprattutto ai §§ 13-14, ove è richiamato il fatto che Trasibulo (di Collito) aveva fatto respingere la candidatura di Leodamante e approvare invece quella di Evandro: “in quella circostanza i cittadini pensavano che aveste bocciato Leodamante perché eravate giustamente sdegnati contro di lui; ma se approverete costui, capiranno che sull’altro non vi siete pronunciati con giusto giudizio (*ou dikáia[i] gnómē[i]*)”.

³¹¹ Penso, in particolare, a quanto abbiamo letto (*supra*, § 4) in *Retorica* 1.1354a-b, riguardo al giudizio di *ekklesiastés* o *dikastés* che “è oscurato dal piacere e dal dolore personale”. Si veda anche *Politica* 3.1287a: ne abbiamo trattato al § 2.

³¹² Come il processo che seguì, nel 324, allo ‘scandalo arpalico’ e che vide imputati, fra gli altri, Demostene e Aristogitone (il noto sicofante, avversario del primo in varie altre circostanze). Demostene andò allora incontro a una severa condanna; mentre fu probabilmente assolto Aristogitone, processato più tardi, quando erano già state emanate altre sentenze, l’indignazione popolare (autentica o simulata che fosse) stava ormai svanendo e l’onda ‘giustizialista’ quasi del tutto ritratta. Ho richiamato questa vicenda – un autentico scherzo del destino, che trascinò nella polvere l’oratore più noto, col “cane del popolo” che ne uscì invece indenne – in STOLFI 2012a, p. 131 ss. ove bibl.

³¹³ Anche perché il suo contenuto la fa collocare negli anni anteriori ai Trenta Tiranni, periodo “durante il quale non abbiamo alcuna testimonianza che Lisia esercitasse già la professione di logografo”. Così, per tutti, MEDDA 1995/1997, p. 166.

segnalato che la condanna è tanto più probabile quanto il processo è più vicino ai fatti (§ 22), ma si ricorda anche il successo conseguito, non di rado, dall'imputato che muova alla pietà la giuria, esibendo la propria disperazione e facendo comparire i propri figli piccoli³¹⁴ – uno stratagemma dozzinale ma diffuso nella prassi forense antica, evidentemente perché non privo di efficacia³¹⁵.

Importanza ancora maggiore, come anticipato, assumono quei passaggi in cui viene evocata la sovranità del *nómos*, col suo disposto generale e astratto, per contrapporla a soluzioni esclusivamente affidate alla volontà dei *dikastái*, che rischiano di degenerare in assoluto arbitrio. Spicca in questa prospettiva la peculiare forma con cui si accenna al giuramento elastico nel discorso *Contro i mercanti di grano* (§ 7), ove viene esclusivamente ricordato che i giudici “hanno giurato di decidere in conformità alle leggi (*katà tous nómous*)”, senza alcun riferimento alla *gnóme dikaiotáte* (o *aríste*)³¹⁶: come ad accentuare (ovviamente a scopi retorici) la sudditanza dei tribunali alla normativa vigente, e disinnescare quei tratti ‘antinomici’ su cui, come riscontrato, avrebbe fatto leva Aristotele³¹⁷. Ma soprattutto il tema della signoria dei *nómoi* – rispetto ai quali nulla è (o dovrebbe essere) *kyrióteron*, come leggiamo nella *Contro Alcibiade per renitenza all'obbligo militare*³¹⁸ – spicca nel discorso probabilmente più noto di Lisia, quello *Per l'uccisione di Eratostene*.

Non torno qui sulla ricostruzione dei fatti da cui sorse il processo, né sugli innumerevoli profili d'interesse storico-giuridico offerti dal testo³¹⁹, per concentrarmi su quello che più interessa nella logica dell'attuale ricognizione. La nozione chiave è di nuovo costituita, come nel discorso *Contro Alcibiade* appena ricordato, dalla “padronanza” del *nómos*, ossia dal suo essere *kyrios*³²⁰. Il termine compare dapprima al comparativo (§ 29), con riguardo al *nómos* (qualificato quindi *kyrióteros*) e poi al superlativo (§ 36), riferito al voto dei giudici – indicato tramite un linguaggio metonimico³²¹, ossia richiamando il sassolino impiegato per esprimere il voto: la *pséphos*, qui appunto qualificata *kyriotáte*. Con un simile gioco tra i gradi dell'aggettivo l'oratore tende a contrapporre un “dominio assoluto” delle decisioni giudiziali a un “dominio relativo” delle leggi: ma in modo tale che l'osservanza dovuta a queste ultime non riesca affatto sminuita.

³¹⁴ In modo che “voi, giudici, [...] provate compassione per i bambini che perderebbero la cittadinanza [...] e assolvete le colpe dei padri in grazia dei figli, che pure ancora non sapete se diverranno da grandi buoni o cattivi cittadini”: § 34.

³¹⁵ Non stupisce che, nel processo intentato contro di lui nel 399, Socrate escluse risolutamente di adottarlo: cfr. la platonica *Apologia di Socrate* 34d-35d.

³¹⁶ Vi abbiamo già fatto riferimento *supra*, spec. § 4, nt. 132 ove bibl. La terminologia del giuramento elastico sembra piuttosto riecheggiata in *Per l'uccisione di Eratostene*, ma in una forma particolare. Dopo aver sostenuto (§ 35) che sono state le leggi a indurlo a compiere l'omicidio (in quanto atto dovuto: *dike*), l'imputato Eufileto chiede infatti ai giudici di condividere quanto da esse disposto (§ 36): più precisamente, di “avere la medesima opinione” (*tèn autèn gnómen échein*).

³¹⁷ Nei passi della *Retorica* esaminati al § 5.

³¹⁸ Al § 11: sui problemi, anche testuali, che solleva questo passo cfr. ora TODD 2020, p. 592 s.

³¹⁹ Posso per questo rinviare a STOLFI 2012a, p. 91 ss., spec. 99 ss. ove bibl. Si vedano inoltre, di recente, almeno TODD 2007, spec. p. 46 ss.; PEPE 2012, p. 210 ss. ove altra bibl.; KÄSTLE 2012, spec. p. 189 s.; PEPE 2019, p. 183 ss., spec. 188 ss.

³²⁰ Una voce rilevante nel lessico greco della sovranità della legge, attestata soprattutto in Aristotele (*Politica* 3.1282b, da valutare assieme a 3.1287a-b e 4.1292a), ma ancora ricorrente, a distanza di secoli, nella risposta dell'imperatore Antonino Pio a Eudemone (riprodotta da Volusio Meciano in D. 14.2.9). Ho cercato di darne conto, da ultimo, in STOLFI 2020a, p. 141 s.

³²¹ Attestato a partire almeno dalle *Supplici* eschilee: cfr., per tutti, MUSTI 1997, p. 29.

Al contrario, quell'alternativa assolve, nella strategia difensiva di Eufileto, una precisa funzione suasoria³²², legata proprio all'esaltazione del *nómos*, che secondo la logica di Lisia – il quale piega visibilmente, nell'interesse del suo assistito, il senso delle prescrizioni – avrebbe imposto, più che reso legittima, l'uccisione del *moichós* Eratostene³²³. Si sostiene quindi che la legge stessa, adesso, esige l'assoluzione dell'imputato; mentre la sua eventuale condanna, decisa in dispregio della normativa vigente (ad Atene e non solo lì)³²⁴, sarebbe espressione dell'assoluto arbitrio dei giurati. Perciò il logografo addossa a questi ultimi, ancora una volta, precise responsabilità. Qualora l'esito processuale non sia stato quello da lui auspicato “tutti sapranno che si può dire addio alle leggi sull'adulterio e che bisogna temere invece il vostro voto (*pséphos*): questo infatti è di tutte le cose il padrone assoluto (*kyriotáte*) nella città”.

Una simile configurazione del voto in tribunale viene presentata come un'usurpazione rispetto alla fisiologica sovranità della legge: una violazione inferta a uno dei principi più saldi dell'assetto democratico. Vi affiorano i segni di una visuale peculiarmente greca, che radica il *nómos* in profonde istanze di giustizia e proclama la necessità di prestarvi un'obbedienza incondizionata, senza la quale la comunità si troverebbe alla mercé di chi di volta in volta detenga il potere di decidere (come ora i *dikastái*, scelti tramite semplice sorteggio). Come riscontrato in Aristotele³²⁵, la preminenza di quanto disposto, in termini generali, dai legislatori cittadini³²⁶ (di un passato prossimo o remoto)³²⁷ viene accentuata dal confronto con l'unica altra strada percorribile, che assume qui i tratti di una signoria senza freni né regole, pressoché tirannica³²⁸. Un'alternativa incontrollabile e destabilizzante, anche sul piano della certezza delle regole da applicare e della prevedibilità degli esiti.

³²² Su cui, fra gli altri, TODD 2007, spec. p. 125, 136; STOLFI 2012a, spec. p. 127 ss.; KÄSTLE 2012, p. 189 s.

³²³ Si vedano i §§ 26-29, con l'analisi che ne proponevo in STOLFI 2012a, p. 121 ss. Vi troviamo anche un'affermazione (“non io ti ucciderò [...] ma la legge della città, che tu hai violato”) pressoché topica in questo tipo di letteratura (e già sottoposta a una ripresa parodistica da Aristofane: *Donne all'Assemblea* 1056).

³²⁴ Come subito segnala Lisia (§ 2): “non si può dire che queste cose [la sanzione contro gli adulteri] siano così stabilite solo da voi [cioè dalla legislazione di voi Ateniesi], ma dalla Grecia intera: per questo unico illecito sia in regime democratico che in regime oligarchico è consentita l'identica pena, che anche i più deboli possono infliggere ai più potenti, e il ceto più umile gode così degli stessi diritti del ceto più alto; tanto grave [...] ognuno considera questo oltraggio (*hybris*)”. Vi spicca – in un luogo così nevralgico come l'esordio del discorso, teso a instaurare subito una sintonia coi suoi destinatari – un duplice motivo (su cui STOLFI 2012a, p. 115 ss. ove bibl.). Da un lato la portata riconosciuta alla disciplina invocata da Eufileto, ossia la sua natura di norma comune a tutta la Grecia: un *koinòs nómos*, diremmo col lessico di Aristotele che già abbiamo incontrato. Dall'altro, l'ideale isonomico che le norme in questione avrebbero dovuto soddisfare, su un piano di (virtuale) parità fra cittadini umili e potenti. Quasi superfluo osservare come, in entrambe le prospettive, il motivo della certezza e intangibilità della legge ne risulti – almeno nella rappresentazione lisiana – sensibilmente rafforzato.

³²⁵ In *Retorica* 1.1354a-b: cfr. *supra*, § 4.

³²⁶ Sul dominio della ragione e della legge (dalla quale “lasciarsi governare”) si insiste al § 19 dell'*Epitafio* (che sappiamo però di paternità incerta: *supra*, nt. 280). Cfr. DE ROMILLY 2005, p. 61.

³²⁷ Circa identificazione e portata delle tre leggi invocate da Eufileto – la disposizione draconiana sull'omicidio, probabilmente per come successivamente emendata, quella sui *kakóirgoi* e infine la norma che sanzionava con pena pecuniaria le violenze a uomini liberi, ragazzi e donne della famiglia – cfr. almeno PEPE 2012, p. 213 ss.; STOLFI 2012a, p. 105 ss.; PEPE 2019, p. 188 ss., tutti con bibl.

³²⁸ Per richiamare un'esperienza con cui lo stesso Lisia, alla fine del secolo precedente, si era dovuto drammaticamente misurare: *supra*, nt. 279.

Certo alla base delle scelte argomentative di Lisia vi è in primo luogo un'esigenza assai pragmatica e circoscritta: quella di far giudicare un *phónos díkaios* l'omicidio commesso da Eufileto, salvandolo dalla condanna capitale. Occorre dunque valutare con estrema cautela le implicazioni teoriche del suo discorso. Né ovviamente è sufficiente ostentare un'assoluta fiducia nella signoria della legge per delineare, o anche solo abbozzare, una dottrina della certezza del diritto. Al suo valore, peraltro, Lisia non manca di richiamarsi esplicitamente, laddove fa dire a Eufileto: "quanto a me, penso che le singole città creino a questo scopo le leggi, perché nei casi incerti ricorrendo a esse cerchiamo di sapere come comportarci" (§ 35)³²⁹.

Rimane sintomatico, in ogni caso, che alcuni rilevanti snodi inerenti alla nostra questione, quali già abbiamo visto affiorare nella speculazione filosofica coeva e successiva, si ripropongano anche in questa prima testimonianza retorica. Preso atto di tale condivisione e circolazione di motivi all'interno della cultura giuridica del tempo – un fenomeno invero tutt'altro che sorprendente³³⁰ –, non rimarrebbe che proseguire nei riscontri, con una 'indagine a tappeto' circa la restante produzione logografica. Ma è un compito da affrontare, come suol dirsi, in una 'seconda puntata'.

Bibliografia

- ACCATTINO 2010 = P. ACCATTINO, *Introduzione*, in PLATONE, *Politico*, Roma-Bari 2010², pp. VI-I-XXXV.
- ADAMIDIS 2017 = V. ADAMIDIS, *Character Evidence in the Courts of Classical Athens. Rhetoric, Relevance and the Rule of Law*, London-New York 2017.
- AGAMBEN 2008 = G. AGAMBEN, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3)*, Roma-Bari 2008.
- ALLEN 1980 = R.E. ALLEN, *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis 1980.
- ALLORIO 1956 = E. ALLORIO, *La certezza del diritto dell'economia*, in *Il diritto dell'economia* 10 (1956), pp. 1198-1213.
- ARCHI 1987 = G.G. ARCHI, *Le codificazioni postclassiche*, in M. SARGENTI, G. LURASCHI (a c. di), *La certezza del diritto nell'esperienza giuridica romana. Atti del Convegno Pavia 26-27 aprile 1985*, Padova 1987, pp. 149-168.
- AVEZZÙ 1985 = G. AVEZZÙ (a c. di), Lisia, *Apologia per l'uccisione di Eratostene. Epitafio*, Padova 1985.
- BANFI 2010 = A. BANFI, *Sovranità della legge. La legislazione di Demetrio del Falero ad Atene (317-307 a.C.)*, Milano 2010.

³²⁹ Il motivo dell'affidamento alle leggi da parte del cittadino, la cui fiducia non deve essere quindi tradita, viene ripreso nel finale dell'orazione (§§ 47-50).

³³⁰ Anche alla luce dei rilievi formulati *supra*, § 1.

- BARBERIS 2019 = M. BARBERIS, *La forma del diritto. Formalismo giuridico e de-formalizzazione*, in *Il Pensiero* 58.2 (2019), pp. 11-24.
- BEARZOT 2007 = C. BEARZOT, *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007.
- BEARZOT 2008 = C. BEARZOT, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008.
- BERTEA 2002 = S. BERTEA, *Certezza del diritto e argomentazione giuridica*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002.
- BERTELLI 1989 = L. BERTELLI, *Metabolē politeiōn*, in *Filosofia Politica* 3.2 (1989), pp. 275-326.
- BERTI 2019 = E. BERTI, *Il nomos nel pensiero greco dalle origini ad Aristotele*, in C. BUCCOLINI, A. LAMARRA (a c. di), *Nomos-lex. Atti del XV Colloquio Internazionale Roma, 4-6 gennaio 2016*, Firenze 2019, pp. 19-27.
- BERTRAND 1999 = J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris 1999.
- BIANCHI 2021 = T. BIANCHI, *Brevi cenni in merito alla cosiddetta 'legge delle citazioni' e sull'esigenza di certezza del diritto nella codificazione teodosiana*, in C. PICIOCCHI, M. FASAN, C.M. REALE (a c. di), *Le (in)certezze del diritto. Atti delle giornate di studio 17-18 gennaio 2019*, Napoli 2021, pp. 113-133.
- BISCARDI 1982 = A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Milano 1982.
- BOBBIO 1951 = N. BOBBIO, *La certezza del diritto è un mito?*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 3^a s. 28.1 (1951), pp. 146-152.
- BOBONICH 1991 = G. BOBONICH, *Persuasion, compulsion and freedom in Plato's Laws*, in *The Classical Quarterly* 41 (1991), pp. 363-388.
- BOEGEHOLD 1996 = A. BOEGEHOLD, *Resistance to Change in the Law at Athens*, in J. OBER, C. HEDRICK (edd.), *Dēmokratia. A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton 1996, pp. 203-214.
- BONAZZI 2010 = M. BONAZZI, *I sofisti*, Roma 2010.
- BONAZZI 2017 = M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Torino 2017.
- BONAZZI 2018 = M. BONAZZI, *Processo a Socrate*, Roma-Bari 2018.
- BONAZZI 2020 = M. BONAZZI, *Giustizia della città, giustizia dell'anima: Platone pensatore realista?*, in A. CAMEROTTO, F. PONTANI (a c. di), *Dike ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la terra*, Milano-Udine 2020, pp. 137-155.
- BREMER 1969 = J.M. BREMER, *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam 1969.
- BRETONE 1999 = M. BRETONE, *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Roma-Bari 1999⁴.
- BRUNSCHWIG 1980 = J. BRUNSCHWIG, *Du mouvement et de l'immobilité de la loi*, in *Revue Internationale de Philosophie* 133-134 (1980), pp. 512-540.
- BRUTTI 2017 = M. BRUTTI, *Interpretare i contratti. La tradizione, le regole*, Torino 2017.
- BUTTI DE LIMA 1996 = P. BUTTI DE LIMA, *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino 1996.

- CALAMANDREI 1942/1968 = P. CALAMANDREI, *La certezza del diritto e le responsabilità della dottrina* [1942], ora in LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, pp. 167-190.
- CALBOLI MONTEFUSCO 1986 = L. CALBOLI MONTEFUSCO, *La dottrina degli "status" nella retorica greca e romana*, Hildesheim-Zürich-New York 1986.
- CALOGERO 1984 = G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1984.
- CAMASSA 2011 = G. CAMASSA, *Scrittura e mutamento delle leggi nel mondo antico. Dal Vicino Oriente alla Grecia di età arcaica e classica*, Roma 2011.
- CAMBIANO 1971 = G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.
- CAMBIANO 2000 = G. CAMBIANO, *Aristotele e la rotazione del potere*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 529-544.
- CAMBIANO 2007 = G. CAMBIANO, *La Retorica di Aristotele e il diritto naturale*, in D. MANTOVANI, A. SCHIAVONE (a c. di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, pp. 59-74.
- CANFORA 2010 = L. CANFORA, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 2010³.
- CANFORA 2013 = L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, rist. Roma-Bari 2013.
- CANFORA 2019 = L. CANFORA, *Chi è al di sopra, il popolo o la legge?*, in C. BUCCOLINI, A. LAMARRA (a c. di), *Nomos-lex. Atti del XV Colloquio Internazionale Roma, 4-6 gennaio 2016*, Firenze 2019, pp. 85-94.
- CAPOGRASSI 1937/1962 = G. CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto* [1937], nuova ediz. Milano 1962.
- CAPOGRASSI 1959/1968 = G. CAPOGRASSI, *Considerazioni conclusive* [1959], ora in LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, pp. 239-283.
- CARILLO 2007 = G. CARILLO, *Atteone o della democrazia*, Napoli 2007.
- CARILLO 2014 = G. CARILLO, *Semnotes. La 'legge' tra venerabilità e caducità (in margine a un libro di Emanuele Stolfi)*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 80 (2014), pp. 339-350.
- CARILLO 2019 = G. CARILLO, *Nomou bia(i). Note su Antigone*, in *Il Pensiero* 58.2 (2019), pp. 79-94.
- CARNELUTTI 1943/1968 = F. CARNELUTTI, *La certezza del diritto* [1943], ora in LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, pp. 191-206.
- CASCIONE 2016 = C. CASCIONE, *Celso teorizzatore di criteri ermeneutici: un collaboratore 'malgré soi' della 'legum permutatio' giustinianea*, in L. GAROFALO (a c. di), *Celso teorico del diritto*, Napoli 2016, pp. 153-166.
- CATANIA 2010 = A. CATANIA, *Manuale di teoria generale del diritto*, Roma-Bari 2010³.
- CAVALLA 2011 = F. CAVALLA, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli 2011.
- CERRI 1969 = G. CERRI, *Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone*, in *Quaderni Urbinati* 8 (1969), pp. 119-133.
- CIARAMELLI 2017 = F. CIARAMELLI, *Il dilemma di Antigone*, Torino 2017.
- CORSALE 1968 = M. CORSALE, *Il problema della certezza del diritto in Italia dopo il 1950*, in LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, pp. 285-308.
- CORSALE 1979 = M. CORSALE, *Certezza del diritto e crisi di legittimità*, Milano 1979².

- CORSALE 1988 = M. CORSALE, *Certezza del diritto. I) Profili teorici*, estr. da *Enciclopedia giuridica*, VI, Roma 1988, pp. 1-7.
- COSSA 2017 = G. COSSA, *Riflessioni sulla distinzione tra prove 'tecniche' e 'atecniche' in Grecia e a Roma*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 83 (2017), pp. 299-324.
- COSSA 2021 = G. COSSA, *L'argumentum e contrario e il problema delle lacune: alcuni spunti in merito alla prospettiva dei giuristi romani*, in C. LATINI (a c. di), *Argomentazione e lessico nella tradizione giuridica. Atti del Convegno della Società Italiana di Storia del Diritto. Camerino, 27-29 settembre 2018*, Torino 2021, pp. 157-177.
- COSTA 1999 = P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999.
- COZZO 2014 = A. COZZO, *"Nel mezzo". Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa 2014.
- CURI 2019 = U. CURI, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Torino 2019.
- DALLA 2006 = D. DALLA, *Fra ius controversum, discrezionalità del giudicante e assetti costituzionali*, in M.P. BACCARI, C. CASCIONE (a c. di), *Tradizione romanistica e costituzione*, II, Napoli 2006, pp. 1023-1034.
- DE GIOVANNI 2007 = DE GIOVANNI, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007.
- DE ROMILLY 2005 = J. DE ROMILLY, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, trad. it. Milano 2005.
- DE SANCTIS 2009 = F.M. DE SANCTIS, *Radici mediche della 'filosofia pratica' nel pensiero antico*, Napoli 2009.
- DE SANCTIS 2020 = F.M. DE SANCTIS, *Ordinare la vita*, Napoli 2020.
- DETENNE 1977 = M. DETENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Roma-Bari 1977.
- DETENNE 2002 = M. DETENNE, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, trad. it. Milano 2002.
- DETENNE, VERNANT 2005 = M. DETENNE, J.P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 2005.
- DICIOTTI 1999 = E. DICIOTTI, *Verità e certezza nell'interpretazione della legge*, Torino 1999.
- DIHLE 1995 = A. DIHLE, *Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie*, in O. BEHRENDTS, W. SELLERT (Hrsgg.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzdenkens*, Göttingen 1995, pp. 117-134.
- DILIBERTO 2018 = O. DILIBERTO, *La città e le leggi. Racconti di fondazione, legislazione arcaica e ideologia augustea*, in G. LUCHETTI (a c. di), *Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013)*, Roma 2018, pp. 95-122.
- DODDS 1973/1985 = E.R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief* [1973], rist. Oxford 1985.
- DOVER 1968 = K.J. DOVER, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles 1968.
- DUCOS 1998 = M. DUCOS, *Roma e il diritto*, trad. it. Bologna 1998.

- FANTAPPIÈ 2008 = C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica. II. Il codex iuris canonici (1917)*, Milano 2008.
- FANTAPPIÈ 2011 = C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011.
- FASSÒ 2007 = G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e medioevo*, ediz. aggiornata a c. di C. FARALLI, Roma-Bari 2007⁴.
- FEDELE 1943/1968 = P. FEDELE, *La certezza del diritto e l'ordinamento canonico* [1943], ora in LOPEZ DE OÑATE 1942/1968, pp. 207-237.
- FERRANTE 2015 = R. FERRANTE, *Un secolo sì legislativo. La genesi del modello otto-novecentesco di codificazione e la cultura giuridica*, Torino 2015.
- FIGAL 2000 = G. FIGAL, *Socrate*, trad. it. Bologna 2000.
- FORCIGNANÒ 2020 = F. FORCIGNANÒ, *La Settima lettera: il testamento umano e filosofico di Platone*, in PLATONE, *Settima lettera*, Roma 2020, pp. 9-59.
- FOUCAULT 2009 = M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. Milano 2009.
- FREZZA 1968/2000 = P. FREZZA, *Lex e nomos* [1968], ora in Id., *Scritti*, II, Roma 2000, pp. 615-643.
- FRONTEROTTA 2019 = F. FRONTEROTTA, *Nomos nel Timeo e nei commenti antichi al Timeo*, in C. BUCCOLINI, A. LAMARRA (a c. di), *Nomos-lex. Atti del XV Colloquio Internazionale Roma, 4-6 gennaio 2016*, Firenze 2019, pp. 29-50.
- GAGARIN 2008 = M. GAGARIN, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008.
- GALLO 1997 = F. GALLO, *L'officium del pretore nella produzione e applicazione del diritto*, Torino 1997.
- GALLO 2010 = F. GALLO, *Celso e Kelsen. Per la rifondazione della scienza giuridica*, Torino 2010.
- GASTALDI 1981 = S. GASTALDI, *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla "retorica" di Aristotele*, Firenze 1981.
- GASTALDI 1984a= S. GASTALDI, *Legge e retorica. I proemi delle "Leggi" di Platone*, in *Quaderni di storia* 20 (1984), pp. 69-109.
- GASTALDI 1984b = S. GASTALDI, *Educazione e consenso nelle "Leggi" di Platone*, in *Rivista di storia della filosofia* 29.3 (1984), pp. 419-452.
- GASTALDI 2008 = S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2008.
- GEORGIADIS 1987 = C. GEORGIADIS, *Equitable and Equity in Aristotle*, in S. PANAGIOTOU (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Alberta 1987, pp. 159-172.
- GERNET 2000 = L. GERNET, *Diritto e civiltà in Grecia antica* [manoscritto, post 1938], a c. di A. TADDEI, trad. it. Milano 2000.
- GIANFORMAGGIO 1986/2008 = L. GIANFORMAGGIO, *Certezza del diritto* [1986], ora in EAD., *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, a c. di E. DICIOTTI, V. VELLUZZI, Torino 2008, pp. 81-87.
- GIARRIZZO 1981 = G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli 1981.
- GIGANTE 1993 = M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, rist. (con un'appendice) Napoli 1993.

- GIORDANO 1999 = M. GIORDANO, *La parola efficace. Maledizioni, giuramenti e benedizioni nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma 1999.
- GIORGINI 2021 = G. GIORGINI, *Protagoras on Democracy and the Rule of Law*, in J. JINEK (ed.), *The Rule of the People and the Rule of Law in Classical Greek Thought*, *Filosofický časopis* Special issue 2 (2021), pp. 45-64.
- GOMETZ 2005 = G. GOMETZ, *La certezza giuridica come prevedibilità*, Torino 2005.
- GRIMALDI 1980 = W.M.A. GRIMALDI, *Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric*, in *American Journal of Philology* 101 (1980), pp. 383-398.
- GROSSI 2000 = P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1860-1950*, Milano 2000.
- GROSSI 2001 = P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2001.
- GROSSI 2007 = P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Milano 2007.
- GROSSI 2021 = P. GROSSI, *Oltre le storie nazionali. Il 'Centro di studi per la storia del pensiero giuridico moderno' di Firenze fra passato e presente*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 50.2 (2021), pp. 739-759.
- HANKINSON 1997 = J. HANKINSON, "Semeion" e "tekmerion". *L'evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica*, in S. SETTIS (a c. di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II.2, Torino 1997, pp. 1169-1187.
- HANSEN 1998 = M.H. HANSEN, *Eisangelia. La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'accusa contro strateghi e politici*, trad. it. Torino 1998.
- HANSEN 2001 = M.H. HANSEN, *Graphe paranomon. La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, trad. it. Torino 2001.
- HANSEN 2003 = M.H. HANSEN, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, trad. it. Milano 2003.
- HARRIS 2006 = E.M. HARRIS, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society, and Politics*, Cambridge 2006.
- HARRIS 2021 = E.M. HARRIS, *The Rule of Law in Athenian Democracy and in Plato's Laws*, in J. JINEK (ed.), *The Rule of the People and the Rule of Law in Classical Greek Thought*, *Filosofický časopis* Special issue 2 (2021), pp. 29-44.
- HARRISON 2001 = A.R.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene. II. La procedura*, trad. it. Alessandria 2001.
- HAVELOCK 2001 = E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Roma-Bari 2001⁵.
- HAVELOCK 2003 = E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, trad. it. Roma-Bari 2003³.
- HEINIMANN 1945/1980 = F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* [1945], rist. Darmstadt 1980.
- HIRZEL 1907/1966 = R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* [1907], rist. Hildesheim 1966.
- HORN 2021 = C. HORN, *What Makes a Law Good? Plato on Legal Theory in the Statesman*, in J. JINEK (ed.), *The Rule of the People and the Rule of Law in Classical Greek Thought*, *Filosofický časopis* Special issue 2 (2021), pp. 88-102.

- IOPPOLO 2000 = A.M. IOPPOLO, *Persuasione e obbedienza alle leggi nel Critone*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 97-120.
- IRTI 2007 = N. IRTI, *Il salvagente della forma*, Roma-Bari 2007.
- IRTI 2021 = N. IRTI, *Viaggio tra gli obbedienti (quasi un diario)*, Milano 2021.
- ISNARDI PARENTE 1969 = M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica – Socrate e Platone*, estr. da L. FIRPO (dir. da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1969.
- JAEGER 1959 = W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco. III. Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, trad. it. Firenze 1959.
- JELLAMO 2005 = A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005.
- KAHN 1995 = C.H. KAHN, *The Place of "Statesman" in Plato's Later Work*, in C.J. ROWE (ed.), *Reading the "Statesman". Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995, pp. 49-60.
- KÄSTLE 2012 = D.J. KÄSTLE, *Νόμος μεγίστη βοήθεια: Zur Gesetzesargumentation in der attischen Gerichtsrede*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Romanistische Abteilung* 129 (2012), pp. 161-205.
- KERFERD 1988 = G.B. KERFERD, *I sofisti*, trad. it. Bologna 1988.
- KNOLL 2021 = M. KNOLL, *Sophistic Criticism of the Rule of Law: A Comparison of Callicles and Thrasymachus*, in J. JINEK (ed.), *The Rule of the People and the Rule of Law in Classical Greek Thought*, *Filosofický časopis*, Special issue 2 (2021), pp. 66-87.
- KRAUT 1984 = R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton 1984.
- LACCHÈ 2018 = L. LACCHÈ, *Sulla Comparative legal history e dintorni*, in M. BRUTTI, A. SOMMA (edd.), *Diritto: storia e comparazione. Nuovi propositi per un binomio antico*, Frankfurt am Main 2018, pp. 245-265.
- LANTELLA 1987 = L. LANTELLA, *"Ius certum" in D.1.2.2*, in M. SARGENTI, G. LURASCHI (a c. di), *La certezza del diritto nell'esperienza giuridica romana. Atti del Convegno Pavia 26-27 aprile 1985*, Padova 1987, pp. 223-231.
- LANZA 1977 = D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.
- LANZA, VEGETTI 1977 = D. LANZA, M. VEGETTI, *L'ideologia della città*, in D. LANZA, M. VEGETTI, G. CAIANI, F. SIRCANA, *L'ideologia della città*, Napoli 1977, pp. 13-28.
- LOMBARDI 1975 = L. LOMBARDI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, rist. Milano 1975.
- LONGO 1959 = M. LONGO, *Certezza del diritto*, in *Novissimo Digesto italiano*, III, Milano 1959, pp. 124-129.
- LOPEZ DE OÑATE 1942/1968 = F. LOPEZ DE OÑATE, *La certezza del diritto* [1942], nuova ediz. (a c. di G. ASTUTI), Milano 1968.
- LORAUX 2006 = N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. Vicenza 2006.
- MACARIO 2022 = F. MACARIO, *Il diritto civile come storia del pensiero e la formazione dei giuristi*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 51 (2022), pp. 447-466.
- MAFFI 1992 = A. MAFFI, *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (a c. di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I.1, Roma 1992, pp. 419-432.

- MAFFI 2018a = A. MAFFI, *Politeia, politeuma e legislazione nella Politica di Aristotele*, in *Teoria politica. Nuova serie Annali* 8 (2018), pp. 35-62.
- MAFFI 2018b = A. MAFFI, *Legge scritta e legge non scritta nella Grecia antica*, in G. LUCHETTI (a c. di), *Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013)*, Roma 2018, pp. 72-93.
- MAFFI 2021 = A. MAFFI, *The Role of the Law in the Classification of Democratic Constitutions in Aristotle, Pol. IV*, in J. JINEK (ed.), *The Rule of the People and the Rule of Law in Classical Greek Thought, Filosofický časopis Special issue 2* (2021), pp. 125-142.
- MANTOVANI 2012a = D. MANTOVANI, *Mores, leges, potentia. La storia della legislazione romana secondo Tacito (Annales III 25-28)*, in *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa 2012, pp. 353-404.
- MANTOVANI 2012b = D. MANTOVANI, *Legum multitudo e diritto privato. Revisione critica della tesi di Giovanni Rotondi*, in J.-L. FERRARY (a c. di), *Leges publicae. La legge nell'esperienza giuridica romana*, Pavia 2012, pp. 707-767.
- MARTINI 2002-2003 = R. MARTINI, *Una riforma processuale nelle "Leggi" di Platone*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova* 31.1-2 (2002-2003), pp. 86-92.
- MARTINI 2004 = R. MARTINI, *Antica retorica giudiziaria (gli status causae)*, in *Studi Senesi* 116 (2004), pp. 30-99.
- MARTINI 2005 = R. MARTINI, *Diritti greci*, Bologna 2005.
- MARTINI 2010 = R. MARTINI, *Sul monopolio interpretativo di Giustiniano*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 76 (2010), pp. 425-431.
- MASI DORIA 2022 = C. MASI DORIA, *I senatus consulta nei giuristi adrianei. Giuliano e Africano*, in P. BUONGIORNO, S. LOHSSE (Hrsgg.), *Darstellung und Gebrauch der senatus consulta in der römischen Jurisprudenz der Kaiserzeit*, Stuttgart 2022, pp. 45-81.
- MCCCLINTOCK 2016 = A. MCCCLINTOCK, *Giustizia senza dèi*, in EAD. (a c. di), *Giuristi nati. Antropologia e diritto romano*, Bologna 2016, pp. 73-95.
- MCGLEW 1993 = J.F. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca-London 1993.
- MEIER 2000 = C. MEIER, *L'arte politica della tragedia greca*, trad. it. Torino 2000.
- MEDDA 1991/2008 = Lisia, *Orazioni (I-XV). Introduzione, traduzione e note di E. MEDDA* [1991], Milano 2008⁹.
- MEDDA 1995/1997 = Lisia, *Orazioni (XVI-XXXIV). Frammenti. Introduzione, traduzione e note di E. MEDDA* [1995], Milano 1997².
- MIGLIORI 2000 = M. MIGLIORI, *La prassi in Platone: realismo e utopismo*, in ID. (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 239-282.
- MOREAU 2017 = N.V. MOREAU, *Civic Piety: Plato and reverence for the Rule of Law*, in *History of Political Thought* 38 (2017), pp. 385-408.
- MORO 2014 = P. MORO, *Alle origini del Nómos nella Grecia Classica. Una prospettiva della legge per il presente*, Milano 2014.

- MORROW 1960 = G.R. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960.
- MUSTI 1997 = D. MUSTI, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1997².
- NAPOLITANO VALDITARA 2000 = L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Il contrasto tra νόμος e φύσις. Posizioni diverse e diverse indicazioni di condotta*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 11-42.
- NESCHKE-HENTSCHE 2007 = A. NESCHKE-HENTSCHE, *Il diritto naturale nell'antica Grecia. Platone e gli stoici*, in D. MANTOVANI, A. SCHIAVONE (a c. di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, pp. 11-57.
- NITSCH 2012 = C. NITSCH, *Il giudice e la legge. Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo Novecento*, Milano 2012.
- NÖRR 1976/2002 = D. NÖRR, *Pomponio o "della intelligenza storica dei giuristi romani"* [ed. or. 1976, trad. it., con integrazioni, a c. di M.A. FINO, E. STOLFI], in *Rivista di diritto romano* 2 (2002), pp. 167-254.
- ONG 2014 = W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, trad. it. Bologna 2014.
- ORESTANO 1981 = R. ORESTANO, *'Diritto'. Incontri e scontri*, Bologna 1981.
- OSBORNE 2018 = R. OSBORNE, *The Elasticity of Athenian Law*, in C. CAREY, I. GIANNADAKI, B. GRIFFITH-WILLIAMS (ed.), *Use and Abuse of Law in the Athenian Courts*, Leiden-Boston 2018, pp. 32-41.
- OSTWALD 1969 = M. OSTWALD, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, Oxford 1969.
- PALUMBO 2000 = L. PALUMBO, *Platone e la paura*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 283-304.
- PAOLI 1933 = U.E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, Padova 1933.
- PELLOSO 2017 = C. PELLOSO, *Nomos basileus e potere giudicante nell'Atene del IV secolo a.C.*, in C. PELLOSO, P. COBETTO GHIGGIA (a c. di), *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ. La regalità del diritto in Grecia antica*, in *Rivista di diritto ellenico* 7 (2017), pp. I-XXXVIII.
- PEPE 2012 = L. PEPE, *Phonos. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano 2012.
- PEPE 2017 = L. PEPE, *Escribir las leyes, respetar las leyes no escritas*, in *Revista Jurídica de Buenos Aires. Derecho griego antiguo* 42 (2017), pp. 33-60.
- PEPE 2019 = L. PEPE, *Atene a processo. Il diritto ateniese attraverso le orazioni giudiziarie*, Bologna 2019.
- PIAZZA 2008 = F. PIAZZA, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 2008.
- PIAZZA 2009 = F. PIAZZA, *La virtù di Emone: riflessioni sull'epieikeia greca*, in *Aevum Antiquum* n.s., 9 (2009), pp. 3-36.
- PIAZZA 2012 = F. PIAZZA, *Leikos in teoria. Aristotele e la Rhetorica ad Alexandrum*, in F. PIAZZA, S. DI PIAZZA, *Verità verosimili. Leikos nel pensiero greco*, Milano-Udine 2012, pp. 103-138.
- PICCIRILLI 1988 = L. PICCIRILLI, *Efialte*, Genova 1988.
- PINO 2018 = G. PINO, *La certezza del diritto e lo Stato costituzionale*, in *Diritto pubblico* 24.2 (2018), pp. 517-544.

- PIOVANI 1947/1991 = P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone* [1947], rist. Napoli 1991.
- PIZZORUSSO 1988 = A. PIZZORUSSO, *Certezza del diritto. II) Profili applicativi*, estr. da *Enciclopedia giuridica*, VI, Roma 1988, pp. 1-8.
- PODDIGHE 2018 = E. PODDIGHE, *Aristotele e la legge: il tema del mutamento*, in B. BISCOTTI (a c. di), *Kállistos nómos. Scritti in onore di Alberto Maffi*, Torino 2018, pp. 153-176.
- PORRO 2019 = A. PORRO, *Il giusto e la legge nell'“Antigone” di Sofocle e nel “Critone” di Platone*, in G. FORTI, A. PROVERA (a c. di), *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*, Milano 2019, pp. 43-55.
- REALE 2000 = G. REALE, *Il messaggio rivoluzionario della non-violenza nel Critone di Platone*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 121-135.
- REGGIANI 2015 = N. REGGIANI, *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra polis e kosmos*, Firenze-Milano 2015.
- RIPEPE 2001 = E. RIPEPE, *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di A. Cristiani*, Torino 2001, pp. 677-718.
- RODRÍGUEZ LUÑO 1997 = A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in *Acta Philosophica* 6.2 (1997), pp. 197-236.
- ROMANO 1947 = Santi ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano 1947.
- RUSCHENBUSCH 1957 = E. RUSCHENBUSCH, *ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΟΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΟΝ*, in *Zeitschrift für Alte Geschichte* 6.3 (1957), pp. 257-274.
- SCARANO USSANI 1989 = V. SCARANO USSANI, *Empiria e dogmi. La scuola proculiana fra Nerva e Adriano*, Torino 1989.
- SCEVOLA 2018 = R. SCEVOLA, *L'eunomia di Solone e le sue idealizzazioni. Dalla formulazione originaria alle utopie costituzionali*, Alessandria 2018.
- SCHIAVONE 2017 = A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017².
- SCHIAVONE 2019 = A. SCHIAVONE, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino 2019.
- SCHULZ 1946/1995 = F. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, trad. it. Firenze 1946, rist. an. 1995.
- SINCLAIR 1993 = T.A. SINCLAIR, *Il pensiero storico classico*, trad. it. Roma-Bari 1993³.
- STALLEY 1983 = R.F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford 1983.
- STARACE 2018 = P. STARACE, *Certezza e ordine del “ius civile” nell'“Enchiridion”*, in *Index* 46 (2018), pp. 173-200.
- STOLFI 2002 = E. STOLFI, *Studi sui “libri ad edictum” di Pomponio. I. Trasmissione e fonti*, Napoli 2002.
- STOLFI 2006a = E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino 2006.
- STOLFI 2006b = E. STOLFI, *Riflessioni attorno al problema dei “diritti soggettivi” fra esperienza antica ed elaborazione moderna*, in *Studi Senesi* 118 (2006), pp. 120-177.
- STOLFI 2010 = E. STOLFI, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna 2010.

- STOLFI 2012a = E. STOLFI, *Quando la Legge non è solo legge*, Napoli 2012.
- STOLFI 2012b = E. STOLFI, *Immagini della guerra nell'antica Grecia: "stásis", "pólemos" e "dikaíos pólemos"*, in *Rivista di Studi Militari* 1 (2012), pp. 7-46.
- STOLFI 2017 = E. STOLFI, *Dal ius controversum alle antinomie*, in *Legal Roots* 6 (2017), pp. 377-411.
- STOLFI 2018a = E. STOLFI, *Gli attrezzi del giurista. Introduzione alle pratiche discorsive del diritto*, Torino 2018.
- STOLFI 2018b = E. STOLFI, *Problemi e forme della comparazione nella storiografia sui diritti antichi*, in M. BRUTTI, A. SOMMA (edd.), *Diritto: storia e comparazione. Nuovi propositi per un binomio antico*, Frankfurt am Main 2018, pp. 551-574.
- STOLFI 2018c = E. STOLFI, *La legge e i due volti dell'antico*, in G. LUCHETTI (a c. di), *Legge eguaglianza diritto. I casi di fronte alle regole nell'esperienza antica. Atti del Convegno (Bologna-Ravenna, 9-11 maggio 2013)*, Roma 2018, pp. 33-72.
- STOLFI 2019a = E. STOLFI, *Il rito e la form(ul)a. Contributo minimo a una genealogia della ragione giuridica*, in *Il Pensiero* 58.2 (2019), pp. 25-43.
- STOLFI 2019b = E. STOLFI, *Per una genealogia della soggettività giuridica: tra pensiero romano ed elaborazioni moderne*, in P. BONIN, N. HAKIM, F. NASTI, A. SCHIAVONE (a c. di), *Pensiero giuridico occidentale e giuristi romani. Eredità e genealogie*, Torino 2019, pp. 59-88.
- STOLFI 2020a = E. STOLFI, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma 2020.
- STOLFI 2020b = E. STOLFI, *A proposito di una Introduzione brasiliana al Digesto giustiniano*, in *Interpretatio prudentium* 5.2 (2020), pp. 103-135.
- STOLFI 2020c = E. STOLFI, *Appunti per una storia comparata dei diritti dell'antichità (con un ricordo di Remo Martini)*, in *Studi Senesi* 132 (2020), pp. 189-217.
- STOLFI 2021 = E. STOLFI, *Come si racconta un'epidemia. Tucidide e altre storie*, Roma 2021.
- STOLFI 2022a = E. STOLFI, *Il fascino delle origini. I molti 'inizi' del diritto nell'Enchiridion di Pomponio*, in *Seminarios Complutenses de Derecho Romano*, 35 (2022), pp. 209-242.
- STOLFI 2022b = E. STOLFI, *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*, Bologna 2022.
- SUSANETTI 2019 = D. SUSANETTI, *Luce delle Muse. La sapienza greca e la magia della parola*, Milano 2019.
- TALAMANCA 1984 = M. TALAMANCA, *Politica, equità e diritto nella pratica giudiziaria attica*, in *Mnēme G.A. Petropoulou*, II, Athena 1984, pp. 333-356.
- TALAMANCA 2008 = M. TALAMANCA, *"Εθῆς e νόμος ἀγραφοῦς nel 'Corpus oratorum Atticorum'*, in L. BOVE (a c. di), *Prassi e diritto. Valore e ruolo della consuetudine*, Napoli 2008, pp. 3-104.
- TARELLO 1976 = G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.
- TODD 2000 = S.C. TODD, *Lysias*, Austin 2000.
- TODD 2007 = S.C. TODD, *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford 2007.
- TODD 2020 = S.C. TODD, *A Commentary on Lysias. Speeches 12-16*, Oxford 2020.

- TRIANAPHYLLOPOULOS 1968 = J. TRIANAPHYLLOPOULOS, *Le lacune della legge nei diritti greci*, in *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*, I, Milano 1968, pp. 51-62.
- TRIANAPHYLLOPOULOS 1985 = J. TRIANAPHYLLOPOULOS, *Das Rechtsdenken der Griechen*, München 1985.
- VEGETTI 1996a = M. VEGETTI, *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in M. BETTINI (a c. di), *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, Firenze 1996, pp. 65-81.
- VEGETTI 1996b = M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1996⁴.
- VEGETTI 1996c = M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Milano 1996³.
- VEGETTI 2000 = M. VEGETTI, *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in M. MIGLIORI (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 215-238.
- VEGETTI 2003 = M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- VEGETTI 2018 = M. VEGETTI, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018.
- VERNANT 1997 = J.-P. VERNANT, *Introduzione*, in ID. (a c. di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1997, pp. 3-23.
- VERNANT 2007 = J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, trad. it. Milano 2007.
- VIMERCATI 2013 = E. VIMERCATI, *È "giusto" rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù*, in C. BEARZOT, E. VIMERCATI (a c. di), *La giustizia dei greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, Milano 2013, pp. 49-62.
- VINCENTI 2003 = U. VINCENTI, *L'universo dei Giuristi, Legislatori, Giudici. Contro la mitologia giuridica*, Padova 2003.
- VINOGRADOFF 1922 = P. VINOGRADOFF, *Outlines on historical Jurisprudence. II. The Jurisprudence of the Greek City*, Oxford 1922.
- VLASTOS 1998 = G. VLASTOS, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. Firenze 1998.
- WOOLLEY 1979 = A.D. WOOLLEY, *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London 1979.
- ZAGREBELSKI 2008 = G. ZAGREBELSKI, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Bologna 2008.
- ZANETTI 1993 = G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna 1993.



An International Journal
on Legal History and Comparative
Jurisprudence

DIRITTI ANTICHI

Per una ricerca sulla certezza del diritto nell'esperienza greca.

Tra speculazione filosofica e prassi retorica

EMANUELE STOLFI

Ius certum e attività normativa in età monarchica e decemvirale.

Lo sguardo di Pomponio

M. FLORIANA CURSI

I responsa prudentium in Gai 1.7 e in Inst. 1.2.8

GIUSEPPE FALCONE

LE TRADIZIONI GIURIDICHE

Certezza del diritto e ordine giuridico moderno: un inventario tra ieri e oggi

ITALO BIROCCHI

La certezza del diritto fra fascismo e repubblica: a proposito di Flavio Lopez de Oñate

PIETRO COSTA

FIGURE DELLA CONTEMPORANEITÀ

La certezza del diritto nello Stato fascista

ERNESTO DE CRISTOFARO

A proposito di certezza del diritto

RICCARDO GUASTINI

Certezza del diritto e legalità costituzionale

ROBERTO BIN

Sulla (in)sostenibile incertezza del diritto penale

FRANCESCO VIGANÒ

ISBN 979-12-5477-283-6



9 791254 772836

€ 60,00