

PENSARE GIUSTIZIA TRA ANTICO E CONTEMPORANEO

a cura di *Umberto Bultrighini*
Elisabetta Dimauro



KOINOS LOGOS

*Collana di studi di Filologia, Archeologia, Storia, Scienza e Società del mondo antico
Università degli Studi "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara*

17

Collana diretta da
Umberto Bultrighini – Giulio Lucchetta

Comitato Scientifico
*Cinzia Bearzot – Lucio Bertelli – Enrico Berti
Maurizio Bettini – Roger W. Brock – Paul Cartledge – Silvio Cataldi
Alessandra Coppola – Elisabetta Dimauro – Martin Dreher – Giulio Firpo
Emilio Galvagno – Giovanni Giorgini – Manuel Knoll – Jean-Louis Labarrière
François Prost – Wolfgang Schuller – Michael Segre*

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara

La Editrice Carabba attua procedure di selezione editoriale e risponde ai criteri di internazionalizzazione IAP (Scientific Academic Publisher), ESI (Edizioni Scientifiche Internazionali)

Collana: KOINOS LOGOS

Autore: (a c. di) Umberto Bultrighini-Elisabetta Dimauro

Titolo: *Pensare Giustizia tra Antico e Contemporaneo*

ISBN: 978-88-6344-552-7

In copertina: *Vultus Trifrons* (1980), olio su tela, opera di Bruno Di Pietro

© Copyright by
Casa Editrice Carabba srl
Lanciano, 2019

Printed in Italy

PENSARE GIUSTIZIA
TRA ANTICO E
CONTEMPORANEO

a cura di

Umberto Bultrighini

Elisabetta Dimauro

CARABBA

UMBERTO BULTRIGHINI

Giustizia platonica

È ben nota la centralità del tema della giustizia in Platone, e credo sia superfluo spendere troppe parole sulla profonda interrelazione tra l'idea di giustizia e l'idea di Stato che anima la costruzione ideale proposta, in particolare, nel libro IV della *Repubblica*¹. Il progetto platonico è mirato a realizzare il bene comune, ossia l'unità dialettica e armonica della *pólis* attraverso l'articolazione funzionale delle sue componenti, tenute tutte ad attenersi ciascuna al proprio specifico ruolo:

(433a) (...) ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη. (...) τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, (...) (433b) (...) Τοῦτο τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, κινδυνεύει τρόπον τινὰ γιγνόμενον ἢ δικαιοσύνη εἶναι, τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν. (...) (433c) (...) εἰ δέοι γε κρίναι τί τὴν πόλιν ἡμῖν τούτων μάλιστα ἀγαθὴν ἀπεργάσεται ἐγγεγόμενον (...) (433d) (...) τοῦτο μάλιστα ἀγαθὴν αὐτὴν ποιεῖ (...), ὅτι τὸ αὐτοῦ ἕκαστος εἷς ὡν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει. (...) Ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως τῆ τε σοφία αὐτῆς καὶ τῆ σωφροσύνη καὶ τῆ ἀνδρεία ἢ τοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναμις. (433e) (...) Καὶ ταύτη ἄρα πῆ ἢ

¹ Vd. in partic. VEGETTI 1998.

τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ (434a) πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο. (...) (434c) (...) χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τὸναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι;

(433a) (...) ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura l'abbia meglio dotato. (...) la giustizia consiste nell'esplicare i propri compiti senza attendere a troppe faccende, (...) (433b) (...) Questo dunque, mio caro, continuai, se realizzato in un determinato modo, può darsi che sia la giustizia: esplicare i propri compiti. (...) (433c) (...) se bisognasse veramente giudicare quale di esse [virtù] più contribuirà con la sua presenza a renderci buono lo stato, (...) (433d) (...) soprattutto questa virtù lo rende buono (...), questa virtù per la quale ciascun individuo esplica il proprio compito senza attendere a troppe cose. (...) Per la virtù dello stato gareggia dunque, come sembra, con la sapienza, con la temperanza e con il coraggio anche quest'altra forza, di far esplicare a ciascuno il proprio compito entro lo stato. (...) (433e) (...) si potrebbe riconoscere come giustizia il possesso di ciò che è proprio e (434a) l'esplicazione del proprio compito. (...) (434c) (...) se le classi degli uomini d'affari, degli ausiliari, dei guardiani si occupano soltanto della propria attività, quando ciascuna di esse esplica il compito suo entro lo stato, questo fatto, contrariamente al caso di prima, non sarà la giustizia e non renderà giusto lo stato?²

Va sottolineata la centralità di un principio, «il principio della *oikeiopraxia*» che «presume la scansione funzionale gerarchizzata del corpo sociale»³, cui va riconosciuta una genesi criziana. È, infatti, esplicitamente al prestigioso e *damnatus* procugino Crizia che Platone, nel *Carmide*, attribuisce la paternità dello *slogon* – antidemocratico e antipericleo per eccellenza – del τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, del «fare ognuno le proprie cose», nel senso di svolgere

² PLAT. *Resp.* IV 433a-434c (trad. F. SARTORI).

³ VEGETTI 2000, p. 137.

i compiti che ad ognuno competono. Ed è esattamente alla definizione di queste 'proprie cose', quando queste cose coincidono con l'attitudine a governare, che è diretto il sistema della 'doppia selezione', da cui si genera la classe dirigente: è un sistema che è desumibile dai frammenti e dalle testimonianze su Crizia⁴. Ora, in *Resp.* IV 433a-434c, la *dikaiosýne* risulta consistere proprio con il principio dello svolgere ognuno il suo ruolo, e appare connotata da un valore universale e fondante rispetto alle altre virtù (temperanza, coraggio, saggezza). È ciò che all'atto costitutivo della città, scrive Platone, «bisogna fare», δειν ποιεῖν, «sin dall'inizio», ἐξ ἀρχῆς, nonché διὰ παντός, «assolutamente» (433a). È quindi, la *dikaiosýne*, la giustizia, una virtù che presiede e trascende le altre: le altre devono avere in sé la *dikaiosýne*, che è la loro *condicio sine qua non* per ingenerarsi e per potersi conservare. L'aspetto da sottolineare, ancora, è che la base indicata, e l'identificazione affermata, per questa *dikaiosýne*, è un principio, quello del τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (e del non arrogarsi ciò per cui non si ha titolo: ἀνάξιος ὢν, *Resp.* IV 433b), che è uno dei capisaldi del pensiero antidemocratico di V secolo e del progetto di rifondazione della *pólis* su basi antitetiche rispetto alla teoria democratica periclea⁵. Un progetto accarezzato, e anche realizzato, ma in modo effimero e fallimentare, da Crizia dopo la fine disastrosa della guerra del Peloponneso.

Vorrei ora richiamare l'attenzione su alcuni casi in cui, in modo diretto o indiretto, Platone si è confrontato con l'applicazione pratica della giustizia, in un ambito giudiziario. Insomma, casi di relazione tra prassi e teoria. Prescindiamo dal caso più rilevante ed ovvio, il processo a Socrate del 399 a.C., che è ben presente però sullo sfondo del dialogo su cui propongo qui una riflessione, l'*Eutifrone*, in cui Socrate sta per essere processato.

Possiamo qui sorvolare sul problema della collocazione cronologica dell'*Eutifrone* nella produzione platonica⁶. L'interrogativo se si tratti di un dialogo giovanile o no, di fronte alla coerenza di fondo in certe posizioni di Platone pur negli aggiustamenti di tiro nel corso del tempo, diventa irrile-

⁴ BULTRIGHINI 1999, pp. 62 ss. La selezione nelle due fasi di nascita ed educazione riecheggia in modo coerente nella *Repubblica*: cfr. e.g. PLAT. *Resp.* 431c, τὰς δὲ γε ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ δὲ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξῃ καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν.

⁵ BULTRIGHINI 1999, pp. 47 ss.

⁶ Cfr. GIANNANTONI 1997, pp. 104 s.

vante. L'interlocutore di Socrate, Eutifrone, è un membro dell'ordine sacerdotale alquanto ottuso, e con lui Socrate si cimenta in un arduo tentativo di dare la definizione del ὅσιον, del santo, del giusto in base a legge divina. I due si incontrano di fronte alla stoà dell'arconte Re, dove si istruivano i processi per empietà; Socrate si accinge a difendersi dalle accuse di Meleto, mentre Eutifrone sta accusando suo padre di empietà, perché aveva lasciato morire di inedia, dopo averlo incatenato dentro a un fosso, un proprio dipendente colpevole di aver ucciso uno degli schiavi della casa. Socrate chiede precisazioni: l'incriminazione di un padre lo induce a ipotizzare che la vittima sia qualcuno di famiglia (τῶν οἰκείων τις, 4b) e non un estraneo (ὑπέρ γε ἀλλοτρίου). Eutifrone taglia corto, facendo appello al rischio di contaminazione (μίασμα, 4c) per chi non denuncia un atto delittuoso:

Γελοῖον, ὦ Σώκρατες, ὅτι οἶε τι διαφέρειν εἴτε ἀλλότριος εἴτε οἰκείος ὁ τεθνεώς, ἀλλ' οὐ τοῦτο μόνον δεῖν φυλάττειν, εἴτε ἐν δίκῃ ἔκτεινεν ὁ κτείνας εἴτε μή, καὶ εἰ μὲν ἐν δίκῃ, ἔάν, εἰ δὲ μή, ἐπεξιέναι, ἔάνπερ ὁ κτείνας συνέστιός σοι καὶ ὁμοτράπεζος ἦ.

È ridicolo, o Socrate, che tu ritenga che ci sia qualche differenza a seconda che l'ucciso sia un estraneo o uno della casa e che non si debba invece stare attenti a questa sola cosa: se l'uccisore abbia ucciso in una posizione di giustizia oppure no. E se lo ha fatto con giustizia, bisogna lasciarlo stare; se no, bisogna intantargli accusa, anche nel caso che egli abiti sotto il tuo tetto e segga alla tua mensa⁷.

Eutifrone esterna la sua intransigenza: nessuna eccezione, il colpevole va incriminato anche se è parente stretto. Ma l'aspetto interessante è l'idea dell'uccisore *en dike* oppure no. Se è *en dike*, l'uccisore va assolto. Il punto è allora: chi decide che un'uccisione possa essere «in giustizia»?

Un noto passo di Polibio può essere richiamato per una certa analogia:

ἐπεὶ τις ἀνθρώπων οὐ δεινὸν ἠγεῖται τύπτεσθαι τοὺς ἐλευθέρους; ἀλλ' ὅμως, ἐὰν μὲν ἄρχων ἀδίκων χειρῶν πάθη τις τοῦτο, δικαίως κρίνεται πεπονθέναι· ἐὰν δ' ἐπὶ διορθώσει

⁷ PLAT. *Eutyphr.* 4b (trad. G. REALE).

καὶ μαθήσει ταῦτο τοῦτο γίνηται, προσέτι καὶ τιμῆς καὶ χάριτος οἱ τύπτοντες τοὺς ἐλευθέρους ἀξιοῦνται. (15) καὶ μὴν τό γε τοὺς πολίτας ἀποκτείνουσι μέγιστον ἀσέβημα τίθεται καὶ μεγίστων ἄξιον προστίμων· καίτοι γε προφανῶς ὁ μὲν τὸν κλέπτην ἢ μοιχὸν ἀποκτείνας ἀθῶός ἐστιν, ὁ δὲ τὸν προδότην ἢ τύραννον τιμῶν καὶ προεδρείας τυγχάνει παρὰ πᾶσιν. (16) οὕτως ἐν παντὶ τὸ τέλος κεῖται τῆς διαλήψεως ὑπὲρ τούτων οὐκ ἐν τοῖς τελουμένοις, ἀλλ' ἐν ταῖς αἰτίαις καὶ προαιρέσεσι τῶν πραττόντων καὶ ταῖς τούτων διαφοραῖς.

Quale uomo, infatti, non considera terribile che delle persone libere vengano percosse? E tuttavia, se ciò lo subisce uno che muove offesa per primo, si giudica che lo abbia subito giustamente; se, poi, questa stessa cosa viene fatta allo scopo di correggere e insegnare, coloro che percuotono delle persone libere sono addirittura ritenuti degni di onore e di gratitudine. (15) E certamente mettere a morte dei concittadini è reputata un'empietà gravissima e degna delle pene più severe: eppure, evidentemente, chi mette a morte un ladro o un adultero resta impunito, e chi fa lo stesso a un traditore o a un tiranno riceve da tutti onori e privilegi. (16) Così in ogni cosa l'opinione finale si fonda non su quello che viene compiuto, ma sulle cause e sulle intenzioni di chi agisce e sulle differenze fra loro⁸.

Polibio sta parlando di un diverso ambito, quello storiografico, e sta polemizzando con un altro storico, Filarco, il quale, a suo dire, a proposito della presa di Mantinea da parte di Antigono Dosone nel 223 a.C., narra gli avvenimenti cercando solo effetti drammatici e senza dirne αἰτίαν καὶ τρόπον, cause e modi, che sono invece l'ineludibile premessa di una reazione emotiva (e della sua comunicazione) per chi scrive storia (II 56, 13)⁹. Polibio parla del fare storia, ma è in gioco soprattutto la valutazione

⁸ POLYB. II 56, 14-16 (trad. M. MARI).

⁹ (...) τὰς πλείστας ἡμῖν ἐξηγεῖται τῶν περιπετειῶν, οὐχ ὑποτιθεὶς αἰτίαν καὶ τρόπον τοῖς γινομένοις, ἄν χωρὶς οὗτ' ἐλεεῖν εὐλόγως οὗτ' ὀργίζεσθαι καθηκόντως δυνατὸν ἐπ' οὐδενὶ τῶν συμβαινόντων («(...) egli ci descrive la maggior parte delle peripezie, senza suggerirne la cause e i modi degli avvenimenti, senza i quali non è possibile né provare pietà a ragion veduta, né sdegnarsi nel modo dovuto di quanto accade», trad. M. MARI).

corretta che deve dare chi scrive storia, il giudizio che lo storico deve comunque esprimere sui fatti, e in sostanza l'inquadramento nelle categorie di giustizia o di non giustizia per i fatti di cui lo storico dà conto nella sua narrazione. E qui, come nel 1971 osservava Pavel Oliva commentando il passo polibiano, «iniziano le difficoltà»¹⁰. Entra in gioco il livello etico della giustizia, quando, ad esempio, per l'assassinio del tiranno o del traditore si prospettano onori e rispetto. Oliva osservava «ma non è così semplice determinare chi è un traditore o un tiranno». La domanda è, ancora: chi decide che lo siano?

Torniamo all'*Eutifrone*. Chi decide il giusto e l'ingiusto, qui, è fin troppo chiaro. È la manipolazione della religione da parte del potere costituito. È lo stesso Eutifrone a indicarlo in una delle prime battute del dialogo, quando Socrate gli chiarisce quale sarebbe per Meleto il contenuto dell'azione di «guastare i giovani» (*Eutyphr.* 3b):

ΣΩ. [3b] (...) φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἔνεκα, ὡς φησιν.

ΕΥΘ. Μανθάνω, ὦ Σώκρατες· ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι. ὡς οὖν καινοτομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν, καὶ ὡς διαβαλῶν δὴ ἔρχεται εἰς τὸ δικαστήριον, εἰδὼς ὅτι εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς.

SO. [3b] (...) Dice, infatti, che io sono un creatore di dèi, e che, in quanto creo nuovi dèi, non riconosco i vecchi. E a difesa di questi, dice lui, ha promosso l'accusa.

EUT. Capisco, Socrate. È per il fatto che tu affermi che, in ogni occasione, c'è il *daimónion* con te. E dunque ha tentato contro di te questo processo, ritenendo che tu introduca novità nelle cose di-

¹⁰ «It is of course also his duty to distinguish between justice and injustice, and here the difficulties begin. Polybios naturally emphasizes how wrong it is to kill "free men", but obviously does not extend this to slaves; in this he is the son of his times. He is also ethically right when he condones the killing of a traitor or a tyrant – but it is not so simple to determine who is a traitor or a tyrant» (OLIVA 1971, p. 214).

vine, e viene certo in tribunale con l'intento di calunniarti, sapendo che, nei confronti della folla, cose di questo genere si prestano facilmente alle calunnie.

Meleto contava dunque su una risposta generalizzata del *dēmos*; faceva leva sulla facilità con cui si poteva mettere sotto accusa chi mostrasse di non rispettare gli dèi della città. Meleto e l'opinione pubblica sono non a caso messi in gioco in un dialogo che rappresenta un Socrate impegnato a 'definire il sacro'.

Ma Eutifrone, che in *Euthyphr.* 3b sembra denunciare uno sfruttamento opportunistico da parte di Meleto delle opinioni popolari, svela poi (5e) la sua adesione di fatto alle credenze diffuse. Quelle in base alle quali, in ultima analisi, si poteva condannare Socrate, e lo si è fatto:

[5e] (...) ἐπεὶ, ὦ Σώκρατες, θέασαι ὡς μέγα σοι ἐρῶ τεκμήριον τοῦ νόμου ὅτι οὕτως ἔχει (...) αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιοτάτον, [6a] καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὐτοῦ πατέρα δῆσαι ὅτι τοὺς υἱεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκῃ, κάκεινόν γε αὖ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα

[5e] (...) Del resto, Socrate, considera quanto sia decisiva la riprova che sto per fornirti, che la legge è proprio così (...) Gli uomini ritengono che Zeus sia il migliore e il più giusto di tutti gli dèi. [6a] E tutti sono d'accordo nel credere che egli incatenò suo padre Crono, perché contro giustizia aveva trangugiato i figli, e che, a sua volta, Crono mutilò il padre suo, per altri motivi di questo tipo.

Eutifrone fornisce qui gli esempi divini – a suo dire decisivi – di efferatezze ἐν δίκῃ, rievocando il simpatico quadretto di famiglia che vede protagonista Crono in due fasi ben distinte. Crono trangugia i figli, e in precedenza aveva tagliato gli attributi a suo padre Urano; ma nel primo caso Crono aveva agito οὐκ ἐν δίκῃ, e perciò viene punito dal δικαιοτάτος Zeus, mentre nel caso dell'asporto dei testicoli paterni aveva agito «per altri simili motivi», cioè, come sappiamo, per giustizia, per proteggere sua madre Gaia dalla brutale ingordigia sessuale di papà, sotterratore della interminabile

prole. In *Resp.* II 377e-378a, Platone inserisce questi racconti sugli dèi, di tradizione esiodea (Hes. *Theog.* 154-182), tra i *mýthoi* menzogneri su cui sarebbe meglio tacere (ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι)¹¹.

Nel corso del dialogo, questa rappresentazione degli dèi è oggetto della critica di Socrate¹², ma la cosa cade nel vuoto, e il cerchio si chiude, in *Euthyphr.* 14b, con ἄνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν, ossia con l'idea, sostenuta da Eutifrone, del «sovertire e del rovinare» collegata alla mancata osservanza di pratiche e atteggiamenti religiosi tradizionali, e poi, in 15e, con l'ammissione, in bocca a Socrate, αὐτοσχεδιάζω οὐδὲ καινοτομῶ: ossia, l'azione dell'improvvisazione arbitraria e dell'innovazione in campo religioso, a cui con ironia sublime Socrate afferma con rammarico di non poter rinunciare perché Eutifrone, che gli poteva insegnare tanto¹³, si sta sottraendo al dialogo andandosene:

[14b] (...) τόδε μέντοι σοι ἀπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δ' ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν.

[14b] (...) Tuttavia, ti dirò in breve questo: che, se uno è capace di dire e di fare cose gradite agli dèi, pregando e sacrificando, queste sono azioni sante; e siffatte azioni sono quelle che salvano le famiglie e le città. Invece, le azioni contrarie a quelle gradite agli dèi sono empie: e sono queste che sovvertono e rovinano ogni cosa.

ΣΩ. [15e] (...) Οἷα ποιεῖς, ὦ ἐταῖρε. ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλης ἀπέρχη ἦν εἶχον, ὡς παρὰ σοῦ μαθὼν τὰ τε ὅσια καὶ μὴ καὶ τῆς πρὸς Μέλητον γραφῆς ἀπαλλάξομαι, ἐνδειξάμενος [16a] ἐκέινω ὅτι σοφὸς ἤδη παρ' Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα καὶ ὅτι οὐκέτι ὑπ' ἀγνοίας αὐτοσχεδιάζω οὐδὲ καινοτομῶ περὶ αὐτά, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιωσοίμην.

¹¹ Vd. GIANNANTONI 1997, pp. 106 s.; REALE 1998, pp. 28 s.

¹² REALE 1998, pp. 26 ss.

¹³ Cfr. WOLFF 1997, p. 39.

SO. [15e] (...) Cosa fai, amico! Tu mi togli la grande speranza che nutrivo: di imparare da te che cosa è santo e che cosa no. E mi sarei liberato dall'accusa di Meleto e avrei dimostrato [16a] a lui che, ormai, ero diventato sapiente nelle cose divine ad opera di Eutifrone, e che, riguardo ad esse, non mi abbandonavo più a improvvisazioni e a novità per mia ignoranza. E avrei potuto anche vivere meglio per il resto della mia vita.

In realtà queste espressioni sono l'esatto *pendant* della sostanza dell'atto formale di accusa di Meleto a Socrate¹⁴, così come è riferito in Diogene Laerzio, il «non riconoscere (*nomízein*, in base al *nómos*) quegli dèi che la *pólis* riconosce»¹⁵.

Mi sembra opportuno richiamare il frammento criziano dal dramma satiresco *Sisifo* (D.-K. 88 B 25), in cui si parla degli dèi come invenzione umana finalizzata all'affermazione della legalità; sono versi che, come ritengo di aver dimostrato¹⁶, rappresentano la reazione a un integralismo religioso trasformato in un'arma in pugno al regime democratico. Crizia, che aveva conosciuto la minaccia del processo per empietà nelle fasi turbolente successive allo scandalo della mutilazione delle Erme del 415 a.C., aveva progettato lo smantellamento ideologico di quel fortissimo fattore di coesione, ormai arma inesorabile contro ogni forma di opposizione, che il sistema culturale e l'appello alla religiosità popolare erano divenuti nelle mani degli uomini di potere, *i.e.*, nell'Atene della seconda metà del V secolo a.C., dei capi democratici. E anche in questo Platone era debitore della lungimiranza dell'illustre procugino.

In sostanza, Eutifrone incarna l'attribuzione della titolarità di stabilire il giusto a quel tradizionalismo religioso¹⁷ grazie al quale di lì a poco si sarebbe condannato a morte Socrate: è il tradizionalismo del 399 a.C.,

¹⁴ Cfr. NARCY 1997, n. 1 p. 15.

¹⁵ οὐς μὲν ἡ πόλις νομίξει θεοὺς οὐ νομίζων (D. L. II 40) è la ben nota prima parte dell'atto formale di accusa (conservato secondo Favorino nel Metroon), che Socrate nell'*Apologia* evoca nel momento in cui dichiara di accingersi a difendersi dal sedicente «brav'uomo amante della città» Meleto: πρὸς δὲ Μέλητρον τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὡς φησι, (...) πειράσομαι ἀπολογήσασθαι, PLAT. *Apol.* 24b. Cfr. XEN. *Mem.* I 1, 1.

¹⁶ BULTRIGHINI 1999, pp. 231 ss.

¹⁷ GIANNANTONI 1997, p. 105.

quello della democrazia restaurata, quello che già Crizia aveva avvertito come oggetto di manipolazione da parte dei politici democratici. In questa direzione, la risposta alla domanda «en quoi consistaient les croyances religieuses de Socrate, et quelle pouvait être leur incidence politique»¹⁸ sta nel modo in cui i politici democratici interpretavano l'atteggiamento di Socrate verso la 'religione costituita', puntello del sistema politico democratico. Eutifrone, per rappresentare l'oggetto della manipolazione, è agli occhi di Platone il *fiANCHeggiatore inconsapevole* del regime¹⁹; in qualche modo, un personaggio un po' meno negativo rispetto ad altri: non è né un aspirante politico come Callicle ed altri²⁰ (infatti dichiara anche di non trovare alcun credito e di essere dileggiato in assemblea per le sue premonizioni), e non è neppure un sofista opportunistico che si ritaglia il suo ruolo nell'andazzo corrente (pericleo) come Protagora e altri²¹.

Sulla relatività della giustizia – e sul problema di chi decide il giusto – Platone diventa non a caso esplicito quando parla lui e non fa parlare Socrate. Nella *VII epistola*, utilizza l'idea di giustizia per due puntualizzazioni importanti (328c; 329a):

ταύτη μὲν δὴ τῆ διανοίᾳ τε καὶ τόλμῃ ἀπήρα οἴκοθεν, οὐχ ἤτινες ἐδόξαζον, ἀλλ' αἰσχυρόμενος μὲν ἑμαυτὸν τὸ μέγιστον, μὴ δόξαιμι ποτε ἑμαυτῷ παντάπασι λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τίς, ἔργου δὲ οὐδενὸς ἄν ποτε ἐκὼν ἀνθάψασθαι, (...) ἀλλ' ἦλθον μὲν κατὰ λόγον ἐν δίκῃ τε ὡς οἶόν τε ἀνθρώπων μάλιστα, (...)

Con tale convincimento e determinazione salpai dalla patria, non per il motivo che era nell'opinione di alcuni, ma per la grandissima vergogna di me che provavo, ad avere di me stesso l'opinione come di niente di più che un discorso, e mai come di un uomo disposto ad alcuna azione (...) Ma dunque partii, in base a valide motivazioni dettate da giustizia, per quanto è possibile a un uomo (...)

¹⁸ NARCY 1997, p. 16; cfr. p. 23.

¹⁹ BULTRIGHINI 2016, pp. 127 ss.

²⁰ BULTRIGHINI 2005; ID. 2016, pp. 130 ss.

²¹ BULTRIGHINI 2016, pp. 150 ss.

Rievocando il momento in cui aveva deciso di compiere un secondo viaggio a Siracusa²², su richiesta pressante di Dione dopo la morte di Dionisio I, nel 367 a.C., Platone rivendica, per l'iniziativa di ingegneria politica che si proponeva di mettere in atto a Siracusa, la qualifica di azione razionale e la piena collocazione *en dike*. Ma ciò, a fronte del fatto che, come Platone stesso ricorda di straforo, c'era un movimento di opinioni negativo nei suoi confronti. Ritengo centrale l'espressione οὐχ ἤ τινες ἐδόξαζον. È la constatazione di una *dóxa* non meglio qualificata, e sappiamo che la *dóxa* di questo tipo non è esattamente nelle corde di Platone. Platone si sentiva sotto la minaccia costante di una *dóxa* ostile. Era consapevole della possibilità della traduzione di una *dóxa* dilagante, manipolata dai potenti, in 'atto di giustizia', stavolta potenzialmente destinato a colpire lui.

Una tarda riprova ce la fornisce una notizia riportata da Diogene Laerzio. Quando Cabria, la cui rivalità con lo stratego democratico Carete è sufficiente a spiegare la simpatia di Platone²³, fu sottoposto a processo nel 366/5 a.C., a Platone che stava salendo sull'acropoli insieme allo stratego per parlare in sua difesa si fece incontro il sicofante Crobilo:

λόγος ὅτι καὶ Χαβρία συνεῖπε τῷ στρατηγῷ φεύγοντι θανάτου μηδενὸς τῶν πολιτῶν τοῦτο πράξει βουλευθέντος. ὅτε καὶ ἀνίοντι αὐτῷ εἰς τὴν ἀκρόπολιν σὺν τῷ Χαβρία Κρωβύλος ὁ συκοφάντης ἀπαντήσας φησίν· “ἄλλω συναγορεύσων ἦκεις, ἀγνοῶν ὅτι καὶ σὲ τὸ Σωκράτους κώνειον ἀναμένει;”

È altresì fama che egli fu l'unico a prendere le difese dello stratego Cabria reo di delitto capitale, mentre nessun cittadino aveva voluto assumerne l'iniziativa. In quell'occasione il sicofante Crobilo s'imbatté in lui mentre saliva insieme con Cabria sull'Acropoli e disse: «Vieni a difendere un altro, ignorando che anche te attende la cicuta di Socrate?»²⁴.

²² Cfr. VEGETTI 2000, p. 140.

²³ CAPIZZI 1984, pp. 118 ss.; BULTRIGHINI 2016, pp. 5 s.

²⁴ D. L. III 23-24 (trad. M. GIGANTE).

Il rischio-cicuta deve aver realmente sempre aleggiato sulla testa di Platone²⁵.

Ma la sua, sulla giustizia come applicata o come collegata a un modello politico e conseguente alla sua applicazione, Platone l'aveva già detta nel famoso cappello della *VII epistola*. Qui Platone non sta facendo disquisire Socrate sull'idea del giusto, magari come inclusivo o meno del *hóision*. Platone sta rievocando i modi di esercitare la giustizia in occasione dei rivolgimenti, delle *metabolai* politiche, traumatiche e determinanti, di fine V secolo. Rievoca la sua esperienza personale, di giovane che aveva sempre voluto interessarsi di politica²⁶, e che era stato testimone di due grandi *metabolai*, e di tre regimi politici: la democrazia di V secolo, l'oligarchia dei Trenta che le subentra, e la democrazia restaurata alla caduta dei Trenta. Per la valutazione platonica della democrazia di V secolo, parlano chiaro qui due aspetti²⁷. Primo, la caratteristica della democrazia di V secolo come πολιτεία λοιδορουμένη, regime politico screditato a *ragion veduta* (324c), e poi il sintomatico ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσὸν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν («in poco tempo fecero apparire oro, in confronto, la costituzione precedente») attribuito ai Trenta: il che equivale, in sostanza, ad affermare che la democrazia periclea e postpericlea poteva dirsi oro ma solo dopo e in considerazione della degenerazione del regime dei Trenta. Ora, il fallimento dei Trenta per Platone non è ideologico ma storico, e Platone ha continuato sempre a pensare che il governo di cui erano stati protagonisti i suoi congiunti Carmide e Crizia, se non fosse stato inquinato dal comportamento sbagliato degli uomini che avrebbero dovuto farlo funzionare, avrebbe potuto instaurare finalmente la giustizia, realizzare il passaggio ἔκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον (324d): da un sistema di vita ingiusto a una direzione

²⁵ Cfr. l'esitazione (βραδύτερον μὲν, εἶλκεν δέ με ὁμως) a dar corso a una rinnovata περὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικὰ ἐπιθυμία, al momento della caduta dei Trenta e della *metabolé* in senso democratico, in *VII ep.* 325a-b. Che non sia in gioco una «relativa a *versione* alla democrazia» (ISNARDI PARENTE 2002, p. 217, mio lo spaziatto) è dimostrato dalla ampia e dettagliata requisitoria contro il sistema democratico vigente sciorinata da Platone in *VII ep.* 325d: vd. BULTRIGHINI 1999, pp. 307 s.; cfr. VEGETTI 2000, p. 140.

²⁶ Cfr. VEGETTI 2000, p. 143 s.

²⁷ BULTRIGHINI 1999, pp. 301 ss.; ID. 2016, pp. 11 ss.

giusta, perché dal punto di vista ideologico quel regime era per lui dotato di tutte le credenziali del caso.

Resta e pesa un fatto capitale, l'applicazione della giustizia su Socrate. È questo il secondo aspetto. In merito all'ingiustizia perpetrata su Socrate dagli altri due regimi (i Trenta e la democrazia restaurata), Platone introduce una distinzione sintomatica ed inequivocabile. L'ingiustizia dei Trenta si era manifestata in una sola occasione che, di fatto, non aveva avuto conseguenze concrete per Socrate (324e-325a):

τά τε ἄλλα καὶ φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτον εἶναι τῶν τότε, ἐπὶ τίνα τῶν πολιτῶν μεθ' ἐτέρων ἔπεμπον, βίᾳ ἄξοντα ὡς ἀποθανούμενον, ἵνα δὴ μετέχοι τῶν πραγμάτων αὐτοῖς, εἴτε βούλοιο εἴτε μή· ὁ δ' οὐκ ἐπέιθετο, πᾶν δὲ παρεκινδύνευσεν παθεῖν πρὶν ἀνοσίων αὐτοῖς ἔργων γενέσθαι κοινωνός

tra l'altro un mio amico più anziano, Socrate, che io non avrei quasi il minimo ritegno a dichiarare l'uomo più giusto di allora, cercavano di mandarlo con altri da uno dei cittadini [325a] a trascinarlo via di forza per metterlo a morte, certo per farlo complice delle loro iniziative, lo volesse o no; ma egli non obbediva, pronto a rischiare qualsiasi cosa piuttosto che diventare loro complice in azioni nefande.

I Trenta avevano dunque cercato di coinvolgere Socrate nell'arresto illegale di un personaggio facoltoso²⁸. Socrate si era rifiutato: tuttavia, nell'immediato, sul piano dell'incolumità personale, non gli era successo assolutamente nulla. Eppure Socrate non passava certo inosservato e il regime lo guardava con sospetto, se Crizia e Caricle in qualità di nomoteti gli avevano imposto di interrompere le sue conversazioni con artigiani e commercianti²⁹. Gli uomini influenti del regime democratico restaurato, invece, lo avevano incriminato per empietà, e una conseguenza diretta, immediata e concreta c'era stata, e come; lo avevano condannato a morte (325b-c):

²⁸ Leone di Salamina: PLAT. *Apol.* 32c-e. Cfr. AND. I 94, LYS. XII 52 e XIII 44, XEN. *Hell.* II 3, 39 e *Mem.* IV 4, 3.

²⁹ XEN. *Mem.* I 2, 37. Cfr. BULTRIGHINI 1999, pp. 309 s.

τὸν ἑταῖρον ἡμῶν Σωκράτη τοῦτον δυναστεύοντες τινες εἰσάγουσιν εἰς δικαστήριον, ἀνοσιωπάτην αἰτίαν ἐπιβαλόντες καὶ πάντων ἥκιστα Σωκράτε προσήκουσαν· ὡς ἀσεβῆ γὰρ οἱ μὲν εἰσήγαγον, οἱ δὲ κατεψηφίσαντο καὶ ἀπέκτειναν (...)

alcuni uomini di governo trascinarono in tribunale questo nostro compagno Socrate, lanciandogli un'accusa delle più nefande, fra tutte la meno adatta a Socrate: infatti gli uni lo denunciarono come empio, gli altri lo condannarono e mandarono a morte (...).

Q u e s t o r e g i m e aveva provocato a Platone il voltastomaco: il filosofo riserva il colorito ἰλιγγιᾶν conclusivo (τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν, «finii per esserne stomacato», 325e) solo alle condizioni che si sono determinate col regime democratico vigente ai suoi tempi, dopo un *dyscheráinein* («provare sensazioni spiacevoli, disgustarsi») dispensato, per *par condicio*, tanto ai mali del tempo dei Trenta (ἐμαυτὸν ἐπανήγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν, 325a), quanto alla situazione di sconvolgimento verificatisi alla loro caduta (ἐν ἐκείνοις τεταραγμένοις, 325b).

Per Platone non ci sono dubbi, la giustizia messa in atto dal regime democratico restaurato, glorificato (e, come sappiamo, tenacemente difeso dagli Ateniesi per ottant'anni, con punte di durissimo integralismo³⁰), è l'ingiustizia al massimo grado perpetrata ai danni del δικαιοτάτος τῶν τότε (324e), della persona più giusta del mondo nella sua epoca.

Platone, ancora oggi, qualcosa ce la dice sull'imperante *doxa* conformistica degli uomini di tutte le epoche storiche e sull'indice di relatività della giustizia in mano agli uomini di governo. Lo fa già in un dialogo che non è dei più rilevanti, l'*Eutifrone*, in cui, in sostanza, come abbiamo visto, la giustizia del far uccidere il proprio padre o giustiziare Socrate è nelle mani di un bieco tradizionalismo religioso sapientemente e opportunisticamen-

³⁰ Un noto esempio epigrafico, di una decina d'anni successivo alla morte di Platone, che possiamo considerare sintomatica evoluzione dell'atmosfera in cui il filosofo operò ad Atene facendogli conoscere soggetti come il Crobilo menzionato da Diogene Laerzio (vd. sopra nel testo), è costituito dalla Stele di Eucrate, 337/6 a.C. (cfr. RHODES-OSBORNE, *GHI* 79). Sui numerosi esempi di leggi in difesa della democrazia in età ellenistica cfr. l'eccellente contributo di John Thornton nel presente volume, pp. 257-291.

te manipolato dal potere. Si tratta di quel potere democratico ‘senza selezione’ che a Platone, come già al suo prediletto procugino Crizia, per così dire non andava proprio giù. Il progetto di Platone, utopistico o meno³¹ (ma credo che alla fin fine a Platone questo non importasse affatto), aveva la giustizia come spina dorsale: la giustizia per Platone avrebbe dovuto coincidere con la tensione verso il bene comune di una *pólis* che lui concepiva ben diversa da quella in cui viveva.

Occorre a questo punto ribadire un sano avvertimento. Non applichiamo i nostri schemi ideologici, consolidati da un secolo o giù di lì, per giudicare Platone: Platone era contro la democrazia in quanto regime degenerato, ma, come abbiamo visto, era anche contro il tradizionalismo retrivo e oscurantista, in grado di addormentare e pilotare la coscienza collettiva.

Per gli aspetti di integralismo, totalitarismo e chi più ne ha più ne metta, noi, diciamo popperianamente (ma non solo), possiamo cercare di demistificare Platone con apparente facilità, forti delle nostre balde convinzioni ideologiche ereditate dal Novecento – quello che io chiamo ‘il nostro caro s e c o l o m o r t o’ –, ma poi ci accorgiamo che Platone in realtà ha già demistificato noi, balde convinzioni incluse.

Troviamo in Platone la denuncia dei conformismi manipolati. Ciò, in linea con una nuda consapevolezza della drammaticità della vita umana, concepita col forte senso naturalistico tipico della forma mentale greca³², e con un altrettanto forte ‘senso critico naturalistico’ che nonostante le apparenze non cede mai fino in fondo alle imposizioni della *dóxa* di volta in volta imperante. Troviamo inoltre preziosi impliciti suggerimenti: uno, aprire gli occhi è sempre più raccomandabile che chiuderli; due, l’inattuabilità dell’utopia non impedisce il fatto che ‘l’importante è provarci’. Allora sarà anche vero, come diceva Mario Vegetti, che «distanziare Platone è forse il modo migliore per renderlo ancora una volta interessante»³³, però, francamente, a v v i c i n a r l o è m e g l i o.

Abbiamo ancora da imparare da (chiedo venia, non resisto) zio Platone.

³¹ VEGETTI 2000; ID. 2016, pp. 161 ss.

³² Forma mentale imperniata sullo schema *arché-akmé-télos*: MUSTI 1983, pp. 181 ss.

³³ VEGETTI 2016, p. 176.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

BULTRIGHINI 1999

U. BULTRIGHINI, «*Maledetta democrazia*». *Studi su Crizia*, Alessandria 1999.

BULTRIGHINI 2005

U. BULTRIGHINI, *Da Clistene a Callicle: una scelta è una scelta*, in U. BULTRIGHINI (a c. di), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria 2005, pp. 61-87.

BULTRIGHINI 2016

U. BULTRIGHINI, *Platone e la democrazia. Studi su Platone politico*, Lanciano 2016.

CAPIZZI 1984

A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma 1984.

GIANNANTONI 1997

G. GIANNANTONI, *La religiosità di Socrate secondo Platone*, in GIANNANTONI-NARCY 1997, pp. 97-120.

GIANNANTONI-NARCY 1997

G. GIANNANTONI-M. NARCY (a c. di), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997.

ISNARDI PARENTE 1982

PLATONE, *Lettere*, M. ISNARDI PARENTE (a c. di), Milano 2002.

MUSTI 1983

D. MUSTI, *Il sapere storico e l'idea greca del tempo*, «Annali della Pubblica Istruzione» 29, 2, 1983, pp. 177-192.

NARCY 1997

M. NARCY, *La religion de Socrate dans les Mémoires de Xénophon*, in GIANNANTONI-NARCY 1997, pp. 13-28.

OLIVA 1971

P. OLIVA, *Sparta and her Social Problems*, Prague 1971.

REALE 1998

PLATONE, *Eutifrone*, Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. REALE, Milano 1998.

Giustizia platonica

VEGETTI 1998

PLATONE, *La Repubblica*, Vol. III, Libro IV, M. VEGETTI (a c. di), Napoli 1998.

VEGETTI 2000

M. VEGETTI, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella «Repubblica»*, in PLATONE, *La Repubblica*, Vol. IV, Libro V, a c. di M. VEGETTI, Napoli 2000, pp. 107-147 (ora in ID., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 137-169).

VEGETTI 2016

M. VEGETTI, «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma 2016 [2009].

WOLFF 1997

F. WOLFF, *Être disciple de Socrate*, in GIANNANTONI-NARCY 1997, pp. 29-79.

INDICE GENERALE

Introduzione	
<i>Confronto di voci sulla giustizia tra antico e contemporaneo. Bilancio e riflessioni</i>	7
Elisabetta Dimauro	
<i>Giudicare i morti e i vivi. Minosse giudice fra marginalità e ripresa</i>	29
Eduardo Federico	
<i>Una scena di giudizio nello scudo di Achille (Omero, Iliade XVIII, 497-508)</i>	45
Maria Grazia Fileni	
<i>Divinità greche della giustizia. Osservazioni su Dike nelle Opere e giorni di Esiodo</i>	97
Amedeo Visconti	
<i>Polidoro, Polemarco e le due giustizie di Sparta</i>	113
Elisabetta Dimauro	
<i>Inclusion and participation as justice in the Greek polis</i>	149
Roger Brock	
<i>Dike, aidòs e... galli: fra Aristofane e Platone</i>	161
Alessandra Coppola	

<i>Giustizia platonica</i> Umberto Bultrighini	171
<i>Teoria e prassi della “Giustizia” nell’oratoria attica: il caso di Lisia</i> Emilio Galvagno	189
<i>Concepire giustizia come bene pros heteron: Aristotele</i> Giulio Lucchetta	225
<i>Giustizia e politica nelle città ellenistiche. L’applicazione delle norme di salvaguardia della democrazia e dei trattati</i> John Thornton	257
<i>Themis, dike e dikaiosyne: iconografia, culti e santuari nel mondo greco</i> Oliva Menozzi	293
<i>Giustizia e religione a Roma. Brevi riflessioni</i> Maurizio Bettini	317
<i>Come Nemese rubò a Dike la bilancia</i> Agliaia McClintock	329
<i>La “iustitia” di Plinio il Giovane</i> Francesco Arcaria	347
<i>La categoria del tesmoteta nella tradizione ebraico-cristiana</i> Giuliano Commito	409
<i>Autorità poetiche e modelli di giustizia in lotta a Boristene. Considerazioni a margine di Dione Crisostomo, Boristenitico 9-15</i> Michele Di Febo	439
<i>Una “giustizia a metà”: il ritratto di Antonino Pio in Elio Aristide (Or. XXVI K.107)</i> Daniele Natale	465

<i>Dai cantori ai giureconsulti: leggi orali e norme scritte nella Cappadocia ellenistico-romana</i>	481
Margherita Cassia	
<i>Un governatore equestre fra rettitudine e diritto: la “giustizia” di Terenzio Marciano</i>	511
Gaetano Arena	
<i>Precedenti di un'epigrafe siciliana di un giudice tardoantico “sine ulla gratia”</i>	539
Elisabetta Todisco	
<i>La iustitia nei Panegyrici Latini. Pensare giustizia nell'era dei Costantinidi</i>	565
Claudia Giuffrida	
<i>Iustitia, aequitas, Iuno moneta, giustizia: iconografia e attributi nel mondo romano e medievale</i>	609
Maria Cristina Mancini	
<i>Tracing Roman Heritage in Legal Concepts of Natural Resources Ownership</i>	629
Tatiana Yugay	
<i>Scienza e Giustizia – Giustizia e Scienza</i>	651
Michael Segre	
<i>Giustizia, Potere e Vendetta nell'opera lirica</i>	659
Giorgio Pagannone	
<i>Giustizia e legge tra antichità e modernità</i>	675
Michele Cascavilla	
<i>La giustizia moderna e l'apparente sobrietà punitiva: dal corpo suppliziato al corpo produttivo. La rilettura di Michel Foucault e le declinazioni comunicative del potere tra nuove semiologie spaziali, temporali, somatiche</i>	687
Iolanda Romualdi	

<i>Riflessioni su eguaglianza e giustizia nel capitalismo contemporaneo a partire da Marx e dall'interpretazione crociana del plusvalore</i> Claudio Tuozzolo	717
<i>La giustizia criminale italiana: modelli e confronti tra Weber e Damaska</i> Armando Saponaro	729
<i>Diritto e giustizia. Brevi percorsi (analitici) del diritto soggettivo</i> Alessandro Serpe	767
<i>Tutela della creatività e pubblico dominio. I casi di La Mer, My Way e Feelings</i> Gianni Daldello	785
<i>La giusta voce degli antenati. Costruzione divinatoria del verdetto in un rituale gonja (Ghana settentrionale)</i> Simone Ghiaroni	799
<i>L'età d'oro della vittima e il "mito delle origini" della giustizia riparativa</i> Pierluca Massaro	823
<i>Giustizia e Forze di polizia</i> Mariateresa Gammone	841
<i>La ricerca della certezza nell'applicazione del diritto</i> Enrico Follieri	853
<i>Il senso della legge e il consenso sociale. A proposito della disparità tra genitore biologico e genitore sociale</i> Lisia Carota	869
<i>I diritti degli animali non umani</i> Francesco Lucrezi	883

<i>I giusti diritti nell'era dei big data</i>	893
Annarita Ricci	
<i>Medicina e giustizia</i>	905
Ludovico Tenaglia-Bada Maira-Mila Tenaglia-Raffaele Tenaglia	

KOINOS LOGOS

*Collana di studi di Filologia, Archeologia, Storia, Scienza e Società del mondo antico
Università degli Studi G. d'Annunzio di Chieti-Pescara*

- 1) Marco Santucci, *L'alba della grecità. Indagine su miti, teorie e realtà delle identità greche nei secoli bui*, 2010, pp. 421, € 32.00 – ISBN 9788863441246.
- 2) Giulio Firpo, *Romanità risuscitata. Letture moderne di Roma antica*, 2012, pp. 293, € 28.00 – ISBN 9788863442151.
- 3) Elena Irrera, *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, 2012, pp. 485, € 32.00 – ISBN 9788863442175.
- 4) Luca di Meo, *“Molto più che egli non vede”. Giovanni Bellini e Leon Battista Alberti. Saggio di interpretazione iconografica delle Quattro Allegorie*, 2012, pp. 156, € 18.00 – ISBN 9788863442274.
- 5) Ilenia Achilli, *Il Proemio del Libro 20 della Biblioteca storica di Diodoro Siculo*, 2012, pp. 166, € 22.00 – ISBN 9788863442403.
- 6) G. A. Lucchetta-M. De Innocentiis, *La salvezza della città. Ethos e logos in democrazia*, 2012, pp. 317, € 30.00 – ISBN 9788863442472.
- 7) Michael Segre, *L'Università aperta e i suoi nemici. Radici storiche e pensiero razionale*, 2013, pp. 427, € 20.50 – ISBN 9788863442571.
- 8) Umberto Bultrighini-Elisabetta Dimauro (a cura di), *Omaggio a Domenico Musti*, 2013, pp. 328, € 22.00 – ISBN 9788863443127.
- 9) Laura Di Giammatteo, *Magia e medicina a Helmstedt. L'insegnamento di Aristotele, Melantone e Bruno nell'Accademia Iulia*, 2013, pp. 249, € 21.00 – ISBN 9788863443271.
- 10) Umberto Bultrighini-Elisabetta Dimauro (a cura di), *Donne che contano nella storia greca*, 2014, pp. 973, € 35.00 – ISBN 9788863443677.
- 11) Umberto Bultrighini-Elisabetta Dimauro (a cura di), *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio*, 2015, pp. 321, € 25.00 – ISBN 9788863444063.
- 12) Elisabetta Dimauro (a cura di), *Donna nella storia. Realtà e rappresentazione dall'antico al contemporaneo*, 2016, pp. 225, € 18.00 – ISBN 9788863444155.
- 13) Umberto Bultrighini, *Il re è pazzo, il re è solo. Cleomene I di Sparta*, 2016, pp. 214, € 18.00 – ISBN 9788863444223.
- 14) Umberto Bultrighini, *Platone e la democrazia. Studi su Platone politico*, 2016, pp. 224, € 18.00 – ISBN 9788863444247.
- 15) Elisabetta Dimauro, *«So perché ho visto». Viaggio e informazione in Pausania*, 2016, pp. 172, € 18.00 – ISBN 9788863444254.
- 16) Elena Santagati, *Timoleonte. ἱερός ἀνὴρ tra storia e propaganda*, 2018, pp. 346, € 26.00 – ISBN 9788863445251.

Finito di stampare nel mese di ottobre 2019
da *Bibliografica*
Castel Frentano (Ch)

per conto della
Casa Editrice Carabba srl Lanciano
Variante Frentana C.da Gaeta, 37
Tel. e Fax 0872.717250
www.editricecarabba.it
info@editricecarabba.it

Pensare giustizia: la tematica proposta in questo volume miscelaneo, che raccoglie in parte i contributi di studiosi che hanno dato vita all'omonimo Convegno Internazionale di Studi (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, maggio 2018), è stata concepita come sede di confronto, con chiara finalità interdisciplinare, tra opinioni di specialisti di ambiti diversi accomunati da un obiettivo di partenza: scandagliare, a partire dalle origini della cultura e della civiltà occidentale, le manifestazioni di un immaginario della giustizia che appare sin dai primordi orientato a stabilirne e veicolarne una definizione. Si tratta di una definizione che, riguardando una componente ineliminabile di qualsiasi forma di vita associata, si fonda sull'interazione con due grandi categorie concettuali: una per così dire 'alta', l'etica, nel caso specifico l'etica della verità (un'esigenza primaria che la giustizia condivide con la storia, e la storiografia); e l'altra, frutto di una necessità storica, ineluttabile e in qualche modo ingombrante, la politica.

Contributi di Francesco Arcaria, Gaetano Arena, Maurizio Bettini, Roger Brock, Umberto Bultrighini, Lisia Carota, Michele Cascavilla, Margherita Cassia, Giuliano Commito, Alessandra Coppola, Gianni Daldello, Michele Di Febo, Elisabetta Dimauro, Eduardo Federico, Maria Grazia Fileni, Enrico Follieri, Emilio Galvagno, Mariateresa Gammone, Simone Gharoni, Claudia Giuffrida, Giulio Lucchetta, Francesco Lucrezi, Aglaia McClintock, Bada Maira, Maria Cristina Mancini, Pierluca Massaro, Oliva Menozzi, Daniele Natale, Giorgio Pagannone, Annarita Ricci, Iolanda Romualdi, Armando Saponaro, Michael Segre, Alessandro Serpe, John Thornton, Elisabetta Todisco, Ludovico Tenaglia, Mila Tenaglia, Raffaele Tenaglia, Claudio Tuozzolo, Amedeo Visconti, Tatiana Yugay.

Umberto Bultrighini, ordinario di Storia greca all'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara, si è occupato di pensiero politico greco in numerosi articoli e contributi; ha scritto *«Maledetta democrazia». Studi su Crizia* (Alessandria 1999), *Platone e la democrazia. Studi su Platone politico* (Lanciano 2016), e ha curato *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco* (Alessandria 2005). Altri suoi campi di indagine sono stati l'economia greca (*Elementi di dinamismo nell'economia greca tra VI e IV secolo. Eccezione e la regola*, Alessandria 1999), la condizione femminile nel mondo greco (*Donne che contano nella Storia greca*, Lanciano 2014, curato insieme a E. Dimauro), la storia spartana tra VI e V secolo a. C. (*Il re è pazzo, il re è solo. Cleomene I di Sparta*, Lanciano 2016), l'opera di Pausania (*Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova 1990, e l'edizione e commento del libro X della *Periegesi, Delfi e la Focide*, in collaborazione con M. Torelli, per la 'Fondazione Lorenzo Valla', Milano 2017). Ha inoltre curato, con E. Dimauro, i volumi *Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. Omaggio a Domenico Musti* (Lanciano 2013) e *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio* (Lanciano 2015).

Elisabetta Dimauro è professore associato di Storia greca e Storia della Magna Grecia all'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Ha scritto *Re contro. La rivalità dinastica a Sparta fino al regno di Agide II* (Alessandria 2008) e *«So perché ho visto». Viaggio e informazione in Pausania* (Lanciano 2016). In vari articoli si è occupata di storia politica spartana, di storiografia greca, di aspetti della contrapposizione ideologica ad Atene tra V e IV secolo a. C. (studi su Prodicò e su Isocrate), del ruolo della donna nella storia greca (studi su Timea e su Apia) e del valore storico di Pausania (studi sulla narrazione pausaniana dell'attacco celtico a Delfi e sul ruolo dei Tessali nella genesi della terza guerra sacra). Per la collana 'Koinos Logos' ha curato il volume a carattere interdisciplinare *Donna nella storia. Realtà e rappresentazione dall'antico al contemporaneo* (2016) e, insieme a U. Bultrighini, *Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. Omaggio a Domenico Musti* (2013), *Donne che contano nella Storia greca* (2014) e *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio* (2015).

