

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto
Dipartimento di Diritto Pubblico, Internazionale e Comunitario

Corso di Laurea Magistrale in
Giurisprudenza
a.a. 2021/22

Titolo tesi: Il processo a Socrate tra democrazia e controdemocrazia

Relatore: Prof. CARLO PELLOSO

Studente: VIRGINIA TREVISANELLO

Alla mia famiglia, grazie.

A Pozzo, adesso tu.

Indice

Introduzione

I- Il pensiero politico e la legge in Atene prima della democrazia

1.1. Omero ed Esiodo, periodo proto-giuridico; 1.2. I Thesmoteti e la riforma solonica; 1.3 La polis democratica

II- Cenni processuali e processi per empietà

2.1. Il nomos basileus e il giuramento eliastico; 2.2. Lo svolgimento del processo, 2.2.1. Dikai e graphai, 2.2.2. La fase dell'anakrysis e le corti ateniesi, 2.2.3. L'udienza, l'arringa e il voto, 2.2.4. La pena; 2.3. I processi per asebeia

III- Il processo a Socrate

3.1. La figura di Socrate ad Atene; 3.2 La vicenda processuale; 3.3 Le implicazioni della sentenza e le riflessioni sulla democrazia

IV- Crisi della democrazia moderna e soluzioni antiche

4.1 Il risveglio democratico; 4.2 La democrazia liberale e le costituzioni moderne; 4.3 L'oclocrazia odierna e le soluzioni, 4.3.1 Società di massa e "Democrazia del pubblico", 4.3.2 Controdemocrazia, 4.3.2.1 La democrazia della sorveglianza, 4.3.2.2 La sovranità dell'interdizione, 4.3.2.3 Il popolo giudice; 4.3.3 E-democracy

Conclusioni

Bibliografia

Introduzione

Il presente lavoro ha per oggetto il processo a Socrate e le implicazioni del suo esito per la democrazia ateniese, nonché i riverberi su quelle odierne. L'obiettivo dell'analisi sarà quello di trarre dall'esperienza democratica di Atene e, in particolare, dalla vicenda processuale del filosofo, che avviene in un contesto di declino della *polis*, delle considerazioni che siano valide anche in relazione alla crisi della sovranità popolare odierna.

Nella prima parte, in cui ci si rifà alle fonti antiche e al filo conduttore dell'orazione 25 di Demostene, quale definizione di diritto ed esposizione diacronica dell'evoluzione del termine, si andrà a fornire una visione d'insieme dell'evoluzione del pensiero giuridico e della concezione di legge ad Atene, dall'epoca palaziale al V secolo a.C., per poi trattare della figura del filosofo e della causa intentata contro di lui.

Fin dall'età Micenea è possibile constatare la presenza di un'idea di diritto in Grecia, e, grazie ai ritrovamenti di alcune tavolette scritte in Lineare B che testimoniano lo svolgimento di processi per regolare delle controversie relative alla proprietà di terreni, anche di un sistema giuridico, per quanto primitivo e caratterizzato da composizioni di natura arbitrale. Se ne trova conferma in Omero, unitamente ad ulteriori informazioni sulla concezione di giustizia, nelle due accezioni di *dike* e *themis*. Si prenderanno in considerazione alcuni passi dell'Iliade in cui si legge degli Achei, che vivono all'insegna dei principi del *kalòs kai agathòs* e regolano le controversie con la forza o in pubblico, di fronte a un collegio di anziani, o, ancora, grazie all'intervento di un terzo, giudice scelto dai litiganti. L'Odissea, d'altro canto, narra di un'epoca successiva in cui non è più la forza ad essere la caratteristica più importante dell'uomo, ma l'ingegno. Dalla lettura dell'Odissea, si nota un'evoluzione del concetto di giustizia e una presenza più diffusa di regole di comportamento e di principi del vivere collettivo, tali da distinguere i Greci dai barbari. La trattazione passerà poi ad Esiodo, il poeta di *Opere e Giorni*, in cui il termine *dike* assume i connotati che manterrà per tutta la storia di Atene: giustizia, ma anche processo e sentenza. Inoltre, in Esiodo, il giusto (*dikaion*), da perseguire in quanto corrispondente al volere divino, si lega al concetto di morale e il poeta introduce anche

una prima idea di “volere della maggioranza” e di “interesse di tutti”. Infine si incontra, nell’opera del poeta di Ascra, il termine *nomos*, inteso come insieme di regole di comportamento cogenti dettate dalla consuetudine.

A tale epoca proto-giuridica, come è stata definita da Gagarin, fa seguito l’era dei tesmoteti, un tempo caratterizzato dalle riforme nella *polis*, i *thesmoi*, appunto, che portano i nomi di coloro che le hanno emanate. È un periodo in cui il *nomos* è legge sotto forma di *dogma* di uomini saggi, che terminerà con l’instaurazione della democrazia. Seguendo le testimonianze di Aristotele e dei primi storiografi, si tratterà della normativa sull’omicidio emanata da Dracone nel 621 a.C., che testimonia uno sviluppo notevole del diritto processuale rispetto all’età palaziale, in quanto rivela non solo la presenza di più corti e l’istituzione di una giuria di 51 *ephetai* da parte del legislatore, ma anche l’esistenza di una distinzione tra omicidio volontario e involontario, nonché l’abbandono della giustizia privata in favore della garanzia del processo. A Dracone si fa seguire Solone, del quale si prenderà in esame il pensiero politico, espresso nell’ *Elegia della polis*, opera che suggerisce la nascita del diritto naturale, in quanto vi si argomenta che non serve la fede nella punizione divina per scegliere di agire secondo giustizia, come invece sosteneva Esiodo. Solone, nel 594 a.C., mise, inoltre, in atto ad Atene un’ articolata riforma, riportata da Aristotele nella *Costituzione degli ateniesi*, che gettava le basi per la svolta democratica, della quale si tratteranno soprattutto l’istituto processuale di difficile interpretazione dell’*epheisis*, invocando il quale il cittadino poteva rimettere la causa al tribunale popolare dell’Eliea, e la figura dell’*ho boulomenos* (con estrema sintesi, il cittadino che agisce da pubblico ministero).

Si passerà poi a descrivere la riforma di Clistene, che, avvenuta nel 508 a.C., al termine della Tirannide dei Pisistratidi che aveva segnato la seconda metà del VI secolo a.C., tradizionalmente si fa coincidere con l’inizio dell’esperienza democratica di Atene. L’Alcmeonide, apportò profondi cambiamenti alla struttura sociale ateniese, che fecero sì che tutti i *politai* divenissero eguali, rendendo irrilevanti la nascita e la ricchezza, e attribuì al popolo il potere legislativo nonché gran parte di quello giudiziario, dando estrema importanza rispettivamente all’Ecclesia e all’Eliea. Negli stessi anni nasceva la scienza storica grazie ad Erodoto e a Tucidide, i quali narrarono rispettivamente le Guerre Persiane e la Guerra del Peloponneso, testimoniando, così, di tutto il V secolo e seguendo

l'intera esperienza democratica di Atene sotto la guida degli Alcmeonidi, di cui faceva parte anche Pericle. In Tucidide in particolare si trova il discorso di Pericle per celebrare i caduti alla fine del primo anno della Guerra del Peloponneso, che può essere considerato un manifesto di quella che fu la democrazia per gli Ateniesi: il periodo di massimo splendore della *polis*, che infatti ricopriva un ruolo di egemonia, anche culturale, su tutta l'Attica. Fu al termine della Guerra del Peloponneso, dopo la peste, la sconfitta e il tradimento di Alcibiade, seguito dal governo dei Trenta Tiranni, che, capeggiati da Crizia, assunsero il controllo della città e instaurarono un clima di terrore e repressione, che la democrazia, seppur restaurata dopo soli otto mesi, entrò in crisi e divenne la propria forma degenerata, secondo la teoria di Erodoto sull'anaciclosi delle forme di governo, ossia un'oclocrazia. Uno dei sintomi più evidenti di tale deteriorazione della forma democratica fu il processo a Socrate tenutosi nel 399 a.C., il quale, nonostante fosse stata proclamata l'amnistia e l'*isegoria* e la *parrhesia* fossero principi fondamentali della *polis*, fu condannato a morte, con accuse pretestuose, probabilmente nate dal fatto che era stato maestro di Crizia e Alcibiade e simpatizzante dell'oligarchia Spartana. L'atto d'accusa, formalizzato come una *graphé asebeias* (azione per empietà, mossa da parte del *boulomenos* Meleto, assistito da due *synegoroi*), in realtà nascondeva il bisogno degli Ateniesi, in nome e per conto dei quali Meleto riteneva di agire, di reprimere chiunque minacciasse l'ordinamento democratico, in una paradossale ammissione di debolezza. Si constaterà che saranno gli stessi Ateniesi a confermarlo, al termine del procedimento, con una sentenza di condanna, a cui seguirà ben presto il tramonto delle *poleis*.

Per meglio analizzare l'episodio, si passerà, quindi, ad un'esposizione per sommi capi dei vari momenti del processo, così come si svolgeva nell'Atene del V secolo.

Anzitutto si dirà della sovranità (*basileia*) del *nomos*, che potrebbe essere assimilata all'odierno principio di legalità e si ricava con particolare chiarezza dalla lettura del giuramento eliastico. All'interno dell'*horkos*, infatti, come riportato in un'orazione di Demostene, è statuita una gerarchia delle fonti a cui sentirsi vincolati nel giudicare, tra le quali il *nomos* appare per primo, seguito dalle decisioni del *demos* e dalla *gnome dikaiotate*. Corollari di tale principio sono quello per cui nessun illecito (*adikema*) poteva essere punito senza una legge che lo prevedesse e, la necessità di corrispondenza tra

chiesto e giudicato, che limita la scelta dei giudici alla pena stabilita dalla legge, o, in mancanza, a una delle due alternative proposte dalle parti.

In seguito, si dirà della distinzione tra le azioni processuali e dello svolgimento del processo, dall'atto di citazione al dibattimento, con particolare accento sulle prove e sulla figura dei logografi, che fungono da principali fonti di diritto processuale ateniese, passando per la fase istruttoria dell'*anakrysis* al termine della quale il magistrato provvedeva all'assegnazione della causa alla corte competente per materia. Infine, dopo aver accennato alle norme sulla capacità di stare in giudizio e sulle spese processuali, si dirà delle modalità con cui avvenivano le votazioni, per finire con le principali sanzioni irrogabili in caso di condanna (capitale, carcerazione, esilio e *atimia*, per quanto riguarda la persona del condannato; multa o confisca dell'intero patrimonio in relazione ai suoi beni).

In seguito alla spiegazione del funzionamento del processo, si individuerà il reato di *asebeia*, oggetto della *graphé* che conduceva Socrate a giudizio, distinguendo le fattispecie che vi rientrano: le offese al culto, ai templi e al personale religioso, l'introduzione illegale di nuove divinità e l'ateismo. In particolare, si individuerà lo *psephismata* attribuito a Diopite, risalente circa al 433 a.C., ossia la legge dai contorni fumosi che prevedeva il reato di empietà, riportata da Plutarco. Questa norma, per la genericità con cui inquadra la fattispecie, si prestava a condannare gli atteggiamenti, o, come accadde, a diventare un'arma politica. Infatti, prima di Socrate, ne caddero vittime altri filosofi, tra cui Anassagora e il sofista Protagora, accusati rispettivamente a causa delle proprie scoperte sugli astri e per aver manifestato un principio di agnosticismo, ma, più probabilmente, condannati a causa della loro vicinanza a Pericle, a causa del piano dei suoi oppositori di fargli terra bruciata intorno.

Nell'introdurre il processo a Socrate, si tenterà di fornire un'idea della sua persona, rifacendosi ancora una volta alle fonti antiche, come Diogene Laerzio e Isocrate. Il filosofo risulta essere stato una figura controversa, ligio seguace della legge, esempio di morigeratezza e sobrietà nei costumi, e pare girovagasse per Atene perseguendo un'esistenza all'insegna del giusto e ricercando la verità tramite il dialogo con chiunque incontrasse. Sosteneva inoltre, di non poter smettere nella sua missione, poiché un demone dentro di lui lo spingeva a continuare, e non poteva che ascoltarlo, affermazione

che gli causò il terzo dei tre capi d'accusa che Meleto, assistito da Anito e Licone, gli rivolgeva, ossia l'introduzione di nuove divinità. Gli altri due lo volevano colpevole della corruzione dei giovani e di non credere agli dèi. Durante il processo Socrate stesso, con l'arringa che Platone gli attribuisce nell'*Apologia*, riconobbe di dover rispondere, in realtà, anche di altro: c'erano delle accuse velate nelle parole di Meleto, che riguardavano fatti risalenti. Socrate si difese con arroganza, provocando a tal punto i suoi concittadini, quasi a volerne stimolare il pensiero critico per un'ultima volta, da rendere inevitabile la condanna, soprattutto al momento della scelta della pena. Durante la sua arringa mise in luce la reale causa della propria presenza in tribunale: egli non aveva mai fatto segreto della propria simpatia per l'oligarchia, e risultava una presenza fastidiosa ed "estranea" agli occhi dei suoi concittadini, che ora componevano la giuria; inoltre, Alcibiade, il sacrilego traditore della patria, era stato un suo allievo, così come Crizia, che aveva guidato i Trenta Tiranni. Contribuiva a mettere il filosofo in cattiva luce anche il fatto che Aristofane nel 423 a. C. ne aveva dipinto un'immagine pessima nelle *Nuvole*, commedia che lo ritraeva intento a insegnare ai giovani come rivoltare i discorsi, grazie al proprio *logos*, fino ad arrivare a sostenere cose terribili, come che fosse giusto picchiare i genitori. Socrate non aveva mai goduto della simpatia degli Ateniesi, esclusi i suoi allievi, e non fece nulla, durante il processo, per assicurarsela, pur smentendo tutti i capi di accusa di Meleto. Egli reputò giusto, comunque, morire secondo la legge piuttosto che fuggire, per non fare un torto agli Ateniesi, come avrebbe fatto disattendendo il loro verdetto.

La morte del filosofo non lasciò indifferenti né i suoi contemporanei, né i pensatori successivi, e da secoli si sommano i commenti sulla sua persona, sulla vicenda ma soprattutto sulla democrazia e i pericoli che comporta affidare tutto il potere al popolo, in particolare sul dispotismo che può facilmente celarsi dietro alla sovranità popolare. Si passeranno in rassegna i pensieri politici degli antichi, contemporanei e vissuti successivamente al filosofo, con particolare accento sui commenti alla vita di Socrate, alla democrazia e sul concetto di anaciclosi nel confronto tra le diverse forme di governo, ripreso più volte nei secoli a venire, dai più immediati successori di Socrate, quali Platone e Aristotele, ai più distanti Polibio e Cicerone, fino a Macchiavelli.

Nella seconda fase dell'elaborato, infine, si prenderà in considerazione il concetto di democrazia attuale, diffuso ormai in tutto l'Occidente, che si differenzia sostanzialmente

dall'impostazione ateniese, in quanto caratterizzato dal principio di rappresentanza, concretizzato dai sistemi elettorali. Una democrazia estremamente diversa rispetto dalla propria versione originale, ma non per questo esente dai rischi che la sovranità popolare porta con sé, dei quali il processo a Socrate fu un sintomo impossibile da trascurare. Per fare ciò, innanzitutto si provvederà ad un rapido *excursus* storico, filtrato attraverso la lente della filosofia del diritto e del pensiero politico di diversi autori, in relazione alla democrazia, a partire dal Medioevo, quando la ripresa degli studi classici porterà a nuove considerazioni in merito. L'idea di democrazia rappresentativa inizia a formarsi a partire da riflessioni come quelle di Tomaso D'Aquino e del successivo Machiavelli che, forti dei loro studi Aristotelici, ipotizzavano di spezzare il ciclico degenerare e susseguirsi delle forme di governo proponendo una costituzione mista, che raccogliesse quanto di più utile al bene comune avessero da offrire rispettivamente la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia. Si accennerà poi al contrattualismo di Hobbes, Locke e Rousseau, soffermandosi su quest'ultimo e la sua idea di "volontà generale" espressa nel *Contratto Sociale*, testo fondamentale per la Rivoluzione Francese, tanto che Robespierre ne fece suoi alcuni passi. Non fu la parentesi giacobina a favorire una rivalutazione della democrazia, ma anzi fece sì che tale concetto si associasse a quello di terrore, fino a quando la nascita degli Stati di diritto di stampo liberale favorì il diffondersi di sistemi istituzionali rappresentativi. Uguaglianza e rappresentanza divennero i principi cardine del rielaborato ideale democratico, che assumerà un ruolo sempre più dominante nell'ambito dei sistemi politici occidentali, fino a diventare la forma di governo più diffusa. Nessuno dei teorici del diritto smise di volgere lo sguardo ad Atene nel trattare della democrazia, anche se con spirito ben diverso da quello che traspare dal "manifesto" di Pericle.

Al termine dell'esposizione dell'evoluzione istituzionale avvenuta in Europa nel corso del XIX secolo, si perverrà alla constatazione che all'inizio del Novecento "democrazia" era divenuto un termine che conservava poco o nulla delle caratteristiche con cui lo si intendeva nella *polis*, mentre un concetto sopravvissuto nei secoli, fino al presente, è sicuramente quello di anaciclosi. In particolare, il rischio è che il governo del popolo si trasformi in un'oclocrazia, un fenomeno che tutti gli studiosi, contrari o favorevoli alla sovranità popolare, appaiono considerare inevitabile e tentano di risolvere.

Da uno studio di Norris del 2011, emerge che proprio oggi si sta attraversando una crisi della democrazia moderna, o meglio della rappresentanza, in quanto si percepisce un distacco sempre maggiore tra le élites di governanti e la società degli elettori. Si passerà, quindi, a esaminare questo “malessere della democrazia”, usando le parole di Rosanvallon, tramite un’analisi dei sintomi e delle proposte risolutive di Manin, Rosanvallon stesso e Pelloso.

Manin, infatti, constata che la fase olocratica è già cominciata, in quanto il popolo è divenuto “pubblico”, complici la diffusione dei mass media e la tendenza dei *leaders* politici a intrattenere gli elettori piuttosto che proporre delle iniziative reali, gestendo i partiti in modo simile ad aziende. A tale tendenza egli oppone un “ritorno” alla democrazia diretta, riprendendo la pratica ateniese di sorteggio e turnazione delle cariche, per garantire, da un lato, che nessun professionista della politica possa prendere il sopravvento e fare i propri interessi personali e, dall’altro, il diritto di tutti a “parlare in assemblea”, l’*isegoria* ateniese, uno dei pilastri del periodo d’oro della democrazia diretta. Rosanvallon, allo stesso modo, accerta il dilagare della sfiducia nelle istituzioni in seno all’opinione pubblica, problema che individua come causa della crisi della democrazia rappresentativa, ma che affronta senza mettere del tutto in discussione il sistema rappresentativo, sostenendo che tale divario sia colmabile. Il pensiero di Pelloso, infine, rappresenta una sorta di sintesi dei due precedenti, in quanto concorda con Manin sul fatto che sia necessario un cambiamento più radicale e che la soluzione ai deficit della democrazia occidentale sia reperibile nell’esperienza ateniese, ma anche con Rosanvallon, nella misura in cui attesta che il problema non può essere affrontato unicamente in chiave oppositiva. Perciò, dove Manin individua i colpevoli, Pelloso individua i “contropoteri” risolutivi: gli stessi media che permettono alla classe politica di distrarre i cittadini dal proprio operato individualista e privo di contenuti diventano un valido mezzo per ricreare la *polis* in un contesto vasto come quello del territorio di uno Stato. Pelloso si inserisce nel filone dell’immaginario di Wolff e Schmidt nel concepire un sistema di partecipazione diretta dei cittadini, supportato dalle tecnologie moderne, che preveda sia il metodo del sorteggio caldeggiato da Manin, sia istituti di democrazia diretta, esercitata online, che sfruttino l’immediatezza delle comunicazioni assicurata dalla rete per replicare su larga scala il paradigma ateniese.

Le conclusioni che si possono trarre da questo percorso nella storia del pensiero giuridico democratico, segnata dallo spartiacque del processo a Socrate, inteso come sintomo di crisi e *debàcle* della democrazia diretta, hanno sostanzialmente a che fare con la consapevolezza che quello ateniese fu un sistema unico nella storia, e irreplicabile, ma, per quanta ammirazione si possa nutrire per l'ordinamento che ha garantito almeno un secolo di crescita e prosperità alla *polis*, la sovranità popolare nasconde delle insidie e un paradossale potenziale oppressivo, che risiedono nella sua stessa forza, ossia il sentimento comune. Gli Ateniesi che hanno perpetrato l'omicidio giudiziario dei propri filosofi non erano il *demos* di cittadini informati e coinvolti che ha vinto le Guerre Persiane, bensì una folla lasciata a se stessa durante un lungo periodo di malessere istituzionale. Se il paradigma democratico di Atene è ricreabile grazie alle nuove tecnologie, e rappresenta la soluzione all'attuale crisi, il processo a Socrate corrisponde al culmine di una parabola da evitare. Inoltre, se, pur lentamente, l'Europa sta intraprendendo un percorso verso la realizzazione dell' *e-Democracy*, appare opportuno accogliere i consigli dei socratici, che prima di oggi hanno affrontato il declino della sovranità popolare, e attuare le politiche di informazione ed educazione dei giovani che Solone, Platone e Isocrate ritenevano imprescindibili per una buona gestione della *polis*, nonché stimolare il pensiero critico del *demos* e insegnare il *dikaion*, come Socrate ha fatto per tutta la vita.

Il pensiero politico e la legge in Atene prima della democrazia

1.1. Omero ed Esiodo, periodo proto-giuridico; 1.2. I Thesmoteti e la riforma solonica; 1.3 La polis democratica

Si ritiene che la democrazia nasca in Grecia, dove Erodoto di Alicarnasso, nel terzo libro delle *Storie*¹, riporta che esistettero tre diversi modi di governare la città, tutti caratterizzati da un certo grado di diversità rispetto a come vengono intesi oggi: la tirannide, ad esempio, a differenza da come viene concepita oggi, poteva derivare anche dal consenso collettivo, nel momento in cui un uomo ritenuto estremamente meritevole veniva scelto dalla comunità e gli venivano affidate le redini politiche e militari della stessa; l'oligarchia era considerata il governo dei migliori, letteralmente, “dei pochi”, ma che rappresentassero una sorta di *élite*, dei più ricchi, più colti, o più forti; e infine anche la democrazia, il governo del popolo, fu un'esperienza molto diversa da come è concepita attualmente. Tutte e tre queste forme di governo evolveranno e vivranno anche in seguito, ben oltre i confini spaziotemporali dell'esperienza ellenica, e per meglio comprendere in che contesto politico e istituzionale si collocasse la democrazia del processo a Socrate, e commentare con cognizione di causa la vicenda oggetto di questa trattazione, appare opportuno per prima cosa dare uno sguardo d'insieme su come vi si giunse.

In particolare, è l'Atene del V secolo che si fa vanto, letteralmente, del *kratos* attribuito interamente al popolo, soprattutto all'*ecclesia* e alla *bulè*, a partire dalla riforma con cui tradizionalmente si fa inaugurare a Clistene la nuova forma di governo, separando radicalmente Atene dalle altre *polis*.²

¹Hdt. III. 80-82. Erodoto di Alicarnasso fu il primo a formulare la teoria dell'*anakyklōsis*, ossia l'andamento ciclico delle forme di governo, che si susseguirebbero l'una con l'altra, una volta che la precedente è degenerata, per poi ricominciare. Così lo storiografo individua la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia come forme di governo “sane” di una società. Alla monarchia, una volta deteriorata e degenerata in tirannide, faceva seguire fisiologicamente l'instaurazione di un governo dei nobili (l'aristocrazia) che a sua volta era destinato a deperire e trasformarsi in oligarchia dando adito all'avvento della democrazia, che si sarebbe poi inevitabilmente trasformata in un sistema olocratico. I tre regimi benigni sarebbero votati a perseguire l'interesse della collettività, ma avrebbero sempre natura transitoria, destinati a tramutarsi nella propria versione peggiore a causa della corruzione politica.

²E. PASTORIO, *Storia greca. Lineamenti essenziali*, Bologna, 2006, *passim*.

Numerose sono le fonti, giunte a noi più o meno integre, dall'epoca micenea al declino dell'impero ateniese a cui rifarsi: in questa sede si tenterà di riassumere il percorso politico di Atene da Omero al tempo di Socrate, attraverso una raccolta di quelli che appaiono come le tracce e i momenti più salienti, in ordine cronologico, dell'evoluzione del pensiero politico, da un lato, e della legge, soprattutto per quanto riguarda le istituzioni processuali, dall'altro.

Per operare in questo modo il primo interlocutore sarà, necessariamente, il mito.

Si potrebbe argomentare, infatti, che Erodoto sia il primo alleato nella ricostruzione prettamente storiografica di Atene democratica, prima dei logografi, che pure fungono da fonti insostituibili sulla Grecia precedente al V secolo. Non a caso Erodoto viene definito il padre della storia: prima della sua opera, gestita nel segno dell'*opsis* (letteralmente "vista", Erodoto, infatti, narra di ciò di cui è stato testimone) e dell'*akoè* ("ascolto", l'autore riporta ciò che ha sentito dire), tutto accade *illo tempore* in un unico "prima" dai confini di difficile ricostruzione, in cui il mito e il poema epico, diventano importanti per lo storico quanto per l'ateniese del tempo, che li vive a tutti gli effetti come *aletheia* e *ousia*, ossia verità ed essenza, quest'ultima intesa al pari del *folkgeist* dei pandettisti tedeschi. Ciò non significa, però, che già in epoca arcaica non vi sia una concezione di giustizia o perfino di procedure giudiziarie, di cui, al contrario, numerosi indizi sono presenti sia in Omero sia nell'opera di Esiodo.

1.1 Omero ed Esiodo, periodo proto-giuridico

Atene in principio fu un centro miceneo sfuggito all'invasione dei Dori che, con ogni probabilità, iniziò a svilupparsi intorno alla collina che tutt'oggi è l'acropoli. Come le altre *poleis*, anche Atene aveva un ordinamento monarchico.³ La popolazione era divisa in quattro tribù, a loro volta divise in *fratrie*, gruppi familiari, ulteriormente suddivisi in: *ghénos*, il clan degli aristocratici sempre basato sui legami di sangue; *tiasi*, che raggruppavano i plebei; ed *orgheònes* che comprendevano gli stranieri viventi ad Atene, i meteci.

³Il primo sovrano pare fosse Cecrope, che la tradizione mitologica dipinge come un incrocio tra un uomo e un serpente.

Questi, dunque, sono gli Ateniesi che trovano la propria essenza nel racconto epico, a partire dall'Iliade, un testo che risale all'VIII secolo, alla fine del Medioevo Ellenico, proprio quando iniziava a diffondersi il modello della *polis*, e che informa quindi di un'epoca precedente, quella palaziale, nota grazie a ritrovamenti di tavolette micenee⁴, e della sua crisi, fase della storia del diritto che Gagarin, in una tripartizione che risulta molto calzante per il modello greco definisce "proto-legal"⁵.

Eva Cantarella ha parlato dell'Iliade come di "memoria di un patrimonio culturale"⁶ in quanto riesce a cogliere con grande precisione molti aspetti problematici della realtà umana e, nel nostro caso, tra questi strati sono interessanti le testimonianze riguardanti sia la concezione della giustizia, sia delle regole sociali del tempo, il cosiddetto diritto omerico.

Il poema racconta di una guerra, o meglio cinquanta giorni di una guerra durata dieci anni, e riesce a far percepire a chi legge sia l'importanza della forza e del conflitto nella Grecia arcaica, sia "la paradossale debolezza della forza"⁷ resa evidente dalla rovina provocata dalla contesa interna tra i due eroi achei, Achille e Agamennone, e la riflessione sulla giustizia che ne emerge in risposta. Nell'ambito di questa riflessione, l'Iliade fornisce diverse testimonianze sul sistema giuridico del tempo di Omero, un sistema gerarchico verticale in cui il giusto e le leggi erano posti nelle mani del sovrano dalla divinità. Allo stesso tempo, è rappresentazione del pensiero politico del tempo, che rifletteva la regola per cui il più forte (fisicamente, in guerra) doveva essere anche il più potente, pur trapelando dal poema un'inquietudine al riguardo, a cui daranno voce le fonti successive.

Non essendo questa la sede per analizzare con la precisione dovuta ogni passaggio in cui si rilevino alternative alla forza suggerite tra le righe, si consideri, come esempio, il ruolo

⁴Intorno al 1950 Michael Ventris riuscì a decifrare delle tavolette rinvenute in siti palaziali in Grecia, rivelando la lingua Lineare B che venne identificata come un greco arcaico. I siti in cui sono state ritrovate tavolette scritte nella stessa lingua sembravano essere capitali di stati indipendenti, il che fa supporre che in età micenea la Grecia fosse organizzata in piccole città stato costruite ognuna intorno a una struttura palaziale. Sembra che vigesse un sistema che prevedeva una complessa organizzazione economica, con una burocrazia molto articolata, basata sull'accentramento delle risorse. Non è noto se esistesse un'istituzione superiore, o una sorta di gerarchia tra le singole realtà statali, ma sicuramente intrattenevano rapporti diplomatici.

⁵M. GAGARIN, *Early Greek law*, Berkeley, 1986, 13.

⁶E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979, 54 ss.

⁷M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Bologna, 2017, 8.

ricoperto da Nestore, il quale interviene più di una volta nel conflitto tra Achille ed Agamennone. Fin dal primo canto il guerriero cerca di calmare gli animi⁸, senza tuttavia essere superiore a loro e non certo rinnegando lo schema di valori dell'eroe *kalòs kai agathòs*,⁹ bensì semplicemente prospettando la possibilità di una soluzione differente di fronte a situazioni più complesse, arrivando perfino ad organizzare un'ambasciata¹⁰ al fine di esortare i due a riappacificarsi. Solo più tardi gli verrà riconosciuto di aver avuto ragione, anche se indirettamente, dai litiganti che si riconcilieranno al funerale di Patroclo.

Anche Aiace cerca di convincere Achille ad accettare la *poinë* di Agamennone, un risarcimento, di solito destinato alla famiglia di cui si è ucciso un membro, per evitare l'inizio di una faida, di cui si dirà meglio in seguito, che però Achille rifiuta. Un gesto che porta Gagarin¹¹ a pensare che tale risarcimento, e dunque la possibilità di risolvere una lite senza uso della violenza, ma grazie all'accordo, sia sempre di natura arbitrale nella Grecia arcaica, dove le parti in conflitto sono pur sempre libere di farsi vendetta da sé, e infatti nessuno nega mai che Achille abbia diritto a vendicarsi, in questo caso negandosi alle armi.¹²

Addentrando poi nel primo libro, dal giuramento di Achille ad Agamennone si ricavano informazioni sul concetto di legge dell'età palaziale micenea. Nello specifico Agamennone detiene scettro e *thèmistes*, ed è portatore quindi di un potere che esercita *pròs diòs*, in nome e per conto di Zeus, il quale glielo ha consegnato: è quindi un sovrano, sì, ma non privo di superiori. La divinità è ancora assolutamente presente e reale nell'immaginario comune e la legge viene inevitabilmente posta dall'alto anche per il sovrano tra gli uomini.

⁸Hom, *Il.*, I, 247-84.

⁹Letteralmente, "bello e buono". Si tratta di un binomio fondamentale per la scala dei valori della Grecia arcaica. Sono le caratteristiche dell'eroe, dell'uomo meritevole e valoroso, modello a cui aspirare. In Grecia il bello fu sempre considerato complementare al buono, e viceversa. Anche la legge, il *nomos*, per essere corrispondente al giusto, il *dikaion*, doveva in una certa misura essere *kalos*, nel senso, principalmente, di "ben formulata".

¹⁰Hom. *Il.* IX. 92-181.

¹¹M. GAGARIN, *Early Greek law*, cit., 11.

¹²V. trattazione riguardante il passo del poema in cui viene descritto lo scudo di Achille.

Achille aggiunge poi che i figli degli achei sono *dikaspòloi*, cioè, letteralmente, distributori di *dikai*.

Thèmis e *dikai* sono due termini su cui vale la pena di soffermarsi, che hanno numerosi significati, pregnanti per la *polis* in ogni momento storico, che qui possono essere tradotti con “giustizia” o “regola” in senso lato, ma che saranno di fondamentale rilevanza per tutta l’esperienza legislativa e giuridica greca, pur se intesi con accezioni leggermente diverse¹³.

Se consideriamo, infatti, che trovano le rispettive etimologie nei verbi *tìthemi*, porre, e *dèiknumi*, indicare, è chiaro, che non si tratta della stessa giustizia, e non sono le stesse regole, parliamo di una giustizia posta da un lato (*thèmis*, nello specifico, indica un’azione *in fieri*, in quanto non presenta la desinenza *-ma* che indica, invece, un’azione che si è conclusa: una legge che non è posta quindi, ma si pone), e di una giustizia che indica dall’altro, anzi circoscrive, se si considera la radice indoeuropea *DIK-*. Ecco che quindi dal primo libro dell’Iliade possiamo ricavare che i Greci della *polis* appena nata si riconoscono discendenti da un popolo, gli Achei, depositario di una *thèmis* divina, un ordine posto e che si pone, custodito dall’*anax*, il sovrano che detiene lo scettro, che lo applica (ecco la componente *in fieri*) distribuendo *dikai*.¹⁴ Cosa siano, poi esattamente queste *dikai*, e l’evoluzione del significato di questa parola, è più complesso, in quanto va di pari passo con il diritto processuale¹⁵, ma si può tradurre in questo caso in modo ambivalente: le regole di comportamento da seguire, ma anche sentenze, giudizi. Per il momento si può concludere, quindi, che Agamennone, l’*anax*, non è legislatore, ma giudice, in quanto distributore di giustizie (*dikaspòlos*) perché Zeus gli ha consegnato lo scettro e le *themistes*, consegna che ben riflette il contesto omerico, cioè l’epoca palaziale

¹³Con la nascita e l’evoluzione di un vero e proprio sistema giuridico, anche queste terminologie, che in questo contesto hanno ancora accezioni piuttosto generali, diventeranno più specifiche. La parola *themis*, si vedrà, assumerà un significato attinente al diritto posto (i *themistoi* saranno i legislatori) mentre *dike*, come sarà approfondito in una sede successiva, rimarrà sempre “giustizia”, ma sarà declinata in diverse accezioni in ambito processuale (significherà ora “sentenza”, ora “azione”).

¹⁴Hom. *Il. I.* 238-240 “i figli dei Greci che amministrano legge e diritto in nome di Zeus”.

¹⁵Come accennato in precedenza, il significato di *dike* nel processo attico merita un ulteriore approfondimento che si rimanda a un secondo momento.

della quale ci sono giunte alcune tavolette, che sono comunque oggetti suscettibili di “messa in mano”¹⁶.

Certo, potrebbe essere azzardato identificare delle tavolette riportanti contabilità e burocrazia con le *thèmistes* dell’Iliade, ma si tenga a mente la tavola di Pylos, che rappresentava un processo, se pure primitivo, di fronte al *wanaka*, sovrano miceneo (che condivide l’etimologia con l’*anax* greco). Si tratta del caso di una sacerdotessa che discute il titolo del proprio possesso di alcune terre in contraddittorio con il damo¹⁷, probabilmente incarnato da un *basileus*, che al tempo ancora indicava una figura gerarchicamente inferiore all’*anax* e, ovviamente, alla divinità.

Un altro passo rilevante dell’Iliade è la descrizione dello scudo che Efesto ha costruito ad Achille¹⁸, per sostituire il suo, ormai caduto nelle mani di Ettore.

All’interno degli anelli concentrici, sfarzosamente decorati dal dio fabbro, sullo scudo di Achille si alternano scene di natura e di uomini e nel secondo anello si ammirano due città, una in pace e una in guerra. In particolare, nella città pacifica si celebra un matrimonio, ma nella piazza della città in festa vi sono due litiganti. Ancora una volta un conflitto, dunque, non sarebbe nulla di nuovo negli scritti omerici, del tutto incentrati sullo scontro, se non fosse che in questa occasione la lite è risolta con un processo.

Ecco, quindi, una seconda testimonianza risalente di una composizione giudiziale: due uomini adiscono alle autorità per stabilire chi abbia ragione riguardo al “compenso d’un morto”, che possiamo già individuare nella *poinë* di cui sopra, concetto espresso più volte in Omero, come fa notare Eva Cantarella¹⁹, uno dichiarando in pubblico di aver “tutto dato” e l’altro sostenendo di aver “niente avuto”, (tradotto da alcuni come “uno offriva di pagare tutto, l’altro rifiutava di accettare alcunché”); il tutto si svolge in una piazza in cui la folla acclama le ragioni dell’uno e dell’altro, mentre un circolo di anziani, dotati di scettri (di nuovo, la giustizia posta in mano all’organo giudicante), a turno vota chi ritiene

¹⁶La scrittura micenea è nota grazie ai ritrovamenti di una quantità ingente di iscrizioni su pezzi di argilla. Queste tavolette incise in Lineare B erano per lo più documenti d’archivio. Ma di fronte a un Omero che narra della divinità che consegna fisicamente le *themistes* al sovrano, che le riceve insieme allo scettro, si può ipotizzare che si riferisse a iscrizioni di simile fattura.

¹⁷B. OLSEN, *The worlds of Penelope: women in the mycenaean and homeric economies*, Baltimora, 2015, 107-138.

¹⁸Om. II. XVIII. 486-616.

¹⁹E. CANTARELLA, *Norma*, cit., 252.

debba aver la meglio. In centro al cerchio di giudici, si trovano due talenti, da consegnare al vincitore della causa.

Riguardo alle due differenti traduzioni delle pretese delle parti, sono entrambe coerenti con le etimologie dei verbi utilizzati, considerando anche la loro coniugazione: l' aoristo può indicare sia un fatto passato, sia un fatto presente o futuro. È ancora Eva Cantarella a venire in aiuto all'interprete facendo notare che “se la lite fosse stata determinata dal desiderio di una parte di pagare la *poinë*, e dal rifiuto dell'altra di riceverla, si dovrebbe inevitabilmente pensare, infatti, che l'organo giudicante avesse il potere di imporre, a chi non voleva, di accettarla.”²⁰ Traduzione quindi inaccettabile in quanto incoerente con altri passi dello stesso poema, dai quali si evince senza dubbio che non vi è obbligo di accettare il risarcimento: si pensi a Patroclo, pur figlio del *basileus*, esiliato per aver involontariamente ucciso in giovane età²¹. Questa vicenda, però, ci riassicura del fatto che in giudizio, sullo scudo di Achille, si faceva valere la regola per cui se si fosse accettato il pagamento non si sarebbe potuto più vendicare il morto. Questa appare, dunque, a tutti gli effetti una regola giuridica, perché siamo di fronte a una sentenza di accertamento: la *poinë* è stata pagata o no? È la questione discussa. La regola, dunque, è che la *poinë* e la vendetta siano alternative, e se pur non esista una vera e propria istituzione giudicante, né tantomeno un codice, sono le stesse parti lese a fare giustizia in nome del corpo sociale.

Il passo in esame è quindi importante per due motivi: dallo scudo di Achille più che in altri punti del poema ricaviamo sia l'idea già presente nell'VIII secolo a.C. che ci siano alternative alla violenza per risolvere il conflitto, sia il fatto che esistono delle norme, ed anche la consuetudine è riconosciuta come tutelabile da una proto-assemblea, se vogliamo accogliere il linguaggio di Gagarin²², pur concordando con Cantarella, sia chiaro, nel rinvenire in Omero già una serie di principi di comportamento sanzionabili e dunque, considerati obbligatori.

²⁰E. CANTARELLA, *Tra diritto e prediritto: un problema aperto* in *Dialogues d'histoire ancienne*, 1987, XIII, 149–60.

²¹Nemmeno un padre così influente come il re di Opono aveva potuto nulla sul rifiuto dei parenti del morto ad accettare il pagamento. Patroclo aveva ucciso involontariamente un giovane, e la famiglia aveva diritto alla vendetta. Pur essendo figlio del re, Patroclo non era riuscito, non essendo obbligatorio, a convincerli ad accettare il risarcimento, e fu costretto a lasciare la sua terra natale.

²²M. GAGARIN, *Early Greek law*, cit., *passim*.

Sempre nell'ambito del diritto omerico, si consideri in ultimo un passaggio dell'Odissea: la terra dei Ciclopi²³.

Innanzitutto, l'Odissea è un poema successivo all'Iliade, in cui subito si nota che la virtù di Odisseo non è la forza, non è la guerra, ma l'ingegno, che fin dal proemio è messo in luce dall'epiteto che gli dedica il poeta: *polytropos* (dotato di ingegno versatile). La caratteristica dell'eroe protagonista è l'intelligenza, la capacità di ragionare velocemente che gli permette di far fronte a ogni situazione.

La terra dei Ciclopi è importante come paradigma negativo, rappresenta tutto il contrario di quelle che sono le virtù, è l'antitesi dell'*ousia* (essenza²⁴) greca che Omero vuole esaltare. E infatti subito si nota come per definire la terra dei Ciclopi Omero scelga la parola *gaia*, terra totalmente spoglia da ogni accezione che possa dare un senso di comunità, o appartenenza. C'è una forte distinzione ontologica fin dal principio. Gli aggettivi riferiti ai Ciclopi stessi, inoltre, sono fondamentali: essi sono *athemistoi* e *uperfialoi*. Il primo aggettivo, composto dalla radice di *themis* anticipata da un *alpha* privativo, sta a indicare che non hanno leggi, gli dèi a loro non le hanno consegnate. Ma al contempo pongono loro stessi leggi, sulla propria prole e sulle proprie donne, non curandosi gli uni degli altri, risultando superbi. *Uperfialoi*, infatti, è il composto di *uper* (ultra) e *bia* (violenza) e si traduce sì, come eccesso di violenza, ma anche come tracotanza, la famigerata *ubris*, il peggiore dei vizi dell'animo umano nella mentalità della *koinè* greca. I Ciclopi sono infatti l'antitesi della *koinè*, ossia del sistema di principi vigente tra i greci, che li rende orgogliosi e degni di essere greci: non è la violenza ad essere un disvalore, è l'eccesso della stessa che supera la giustizia ad accomunare i Ciclopi più agli animali che agli uomini, i quali sì, usano la violenza ma, qui forse in modo più esplicito rispetto all'Iliade, dopo la sentenza che li autorizza, quando sono in grado di risponderne all'assemblea, nella piazza. I Ciclopi sono esplicitamente descritti,

²³Hom. *Od.* IX. 106-115.: "Alla terra dei Ciclopi tracotanti, privi di leggi, giungemmo, che confidando negli dèi immortali né piantano di loro mano piante né arano; ma tutto nasce senza semina e senza aratura, grano e orzo e viti, e queste producono grossi grappoli e vino, col favore della pioggia di Zeus. Non hanno assemblee per deliberare né leggi. Ma abitano le cime di alte montagne in spelonche incavate, e ognuno fa valere la sua legge sui figli e le mogli, e non badano gli uni agli altri."

²⁴Il termine, participio presente femminile del verbo essere, stava a indicare l'essenza della grecità, quell'insieme di valori e caratteristiche in cui tutti i greci (destinatari del racconto omerico) potevano riconoscersi.

infatti, come privi di piazze o assemblee²⁵, disinteressati al dialogo ancora una volta a distinguerli dalla civiltà.

Si capisce che siamo già in epoca più avanzata rispetto al primo poema²⁶, nonostante la distanza epica e la difficile datazione, perché è chiaro che l'Odissea riflette un periodo in cui già esisteva la *koinonè politike* greca, esistevano piazze, assemblee, siamo nella *polis* in cui il cittadino *optimo jure* è dotato di *timè*, termine polivalente che qui semplificheremo come il valore che ogni appartenente alla *polis* ha, uguale per tutti i cittadini, oltre e in opposizione all'*aretè*, valore invece legato alla sfera della forza che è diverso per ognuno, entrambi coronati dalla *dike*, che qui iniziamo a considerare come giustizia declinata nel singolo: la *dike* è il diritto di far valere le proprie ragioni da un lato, ma anche la ragione stessa dall'altro, in quanto è anche il termine usato per le sentenze di accertamento.

Anche nel diritto Omerico notiamo delle fasi, passando dall'illusione della forza che cede sempre più terreno a un'idea di giustizia che comporti meno distruzione, alla presenza sempre più diffusa di regole di comportamento, di principi del vivere in comunità, fino ad un punto in cui sono l'ingegno e la comunità stessa a distinguere l'uomo dagli animali, ma soprattutto i Greci dagli stranieri.

Ma se Omero è il poeta della forza, c'è sicuramente un poeta della pace: è Esiodo di Ascra, vivo tra la seconda metà dell'VIII sec. a. C e l'inizio del VII, come appare dalla sua opera, in cui l'unico indizio per datarla ci viene dato dal riferimento a dei giochi in Calcide a cui avrebbe partecipato, tenutisi nel 700 a.C. La leggenda vuole che l'agone in questione sia proprio quello da lui vinto contro Omero²⁷.

²⁵La piazza, come luogo di riunione della collettività, in Omero non ha un ruolo poi così centrale, ma per tutta l'esperienza greca l'*agorà*, la piazza centrale della *polis* sarà il luogo in cui la città vive. È un centro di scambio e condivisione di ogni sorta, dal commercio al dialogo tra appartenenti alla stessa comunità. Fu anche il luogo più frequentato da Socrate, il fastidioso nullafacente che passava il tempo a interrogare gli ateniesi.

²⁶L'opera di Omero è un ritratto della cultura della Grecia arcaica, non è da escludere, anzi è molto probabile, che vi sia confluita tutta la tradizione epica rapsodica, e comunque orale. Vista la risonanza panellenica del poema doveva essere uno specchio accurato del patrimonio tradizionale della Grecia arcaica. L'Odissea, più moderna rispetto all'Iliade, con le sue differenze rivela, quindi, l'evoluzione del pensiero e dello spirito ellenico in un tempo di cui non abbiamo altre testimonianze scritte.

²⁷Non ci è dato sapere se sia una leggenda, o possa essere accaduto davvero. Il dibattito tra studiosi sull'esistenza o meno di Omero è stato acceso per secoli e resta aperto. Anche gli antichi, pur non dubitando dell'esistenza del poeta, forniscono informazioni insicure, tanto che vi furono diverse città a vantarsi di

Le sue *Opere e giorni*, sono un poema nato con il pretesto proprio di un processo, cioè nell'intento, pare, di convincere una giuria che suo fratello, Perse, in quanto prodigo, non avesse diritto alla parte di eredità destinata al poeta.

Subito si individua una *dike* meno volatile: qui questo termine indica il processo, la giustizia, ma anche e soprattutto la sentenza. Esiodo però farà molto di più, aprendosi a un'idea di giustizia esplicitamente messa sotto il controllo di Zeus, una giustizia da seguire, che funge da criterio di valutazione per le azioni umane, anche quelle dei giudici, che sono ancora i nobili, ma non sono per forza i migliori per un puro fatto di sangue, lo risultano soltanto se sono in grado di seguire i principi di *Dike*. Esiodo non solo lega a filo doppio la morale, la religione e la giustizia, ma trova anche un nuovo posto per gli uomini: essi sono coloro che tra tutti gli animali sono in grado di partecipare consapevolmente²⁸.

Opere e Giorni è un'eredità importante, anche se non priva di problematiche: prima fra tutte, è sicuramente la tesi per cui, secondo il poeta, il comportamento della maggioranza determinerebbe la sorte dell'intera collettività. Questo Esiodo lo intendeva come un'esortazione ad agire secondo il bene di tutti, è il poeta della collettività pacifica, per lui è questo il giusto. Ma di fronte alla domanda del motivo per cui un ingiusto dovrebbe agire giustamente, se il suo benessere è comunque garantito dalle azioni della maggioranza, Esiodo si trova in difficoltà. Questa *dike* presenta una debolezza: il poeta

avergli dato i natali. I poemi stessi, in alcune loro parti, presentano incongruenze e addirittura interi blocchi di versi ripetuti. Fin dai grammatici Alessandrini si è insinuato tra filologi e storici, inoltre, il dubbio che Iliade e Odissea fossero state composte da due autori diversi. Anche nell'800 il dubbio permane, tanto da dividere gli studiosi in due scuole di pensiero, nessuna delle quali attribuiva i due scritti ad unico autore. Fu Parry, nella prima metà del Novecento a realizzare che i poemi raccoglievano, come anticipato, moltissime formule appartenenti alla tradizione rapsodica orale. Con ogni probabilità, per ricordare la narrazione e ripetere il racconto senza troppe variazioni (era infatti infuso di valori e principi comuni, come si è più volte argomentato, perciò la sua trasmissione era molto importante) ci si affidava a formule stereotipate e ripetizioni, che permettevano al rapsodo di ricordare tutto, da un lato, e a chi ascoltava di riceverne i concetti, dall'altro. Alla luce di ciò, nell'Iliade e nell'Odissea sarebbe confluita un'intera tradizione orale, quindi sostanzialmente la cultura e l'evoluzione culturale della Grecia del medioevo ellenico.

²⁸Esiodo, *Op.* 274 ss.: "... se l'ingiusto riceve migliore giustizia. Ma ho fede che ciò ancora non voglia compiere Zeus saggio. O Perse, tali cose nel cuore riponi e ascolta giustizia, e violenza dimentica. Tale è la legge che agli uomini impose il figlio di Crono: ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati di mangiarsi fra loro, perché fra loro giustizia non c'è; ma agli uomini diede giustizia che è molto migliore; se infatti qualcuno è disposto a dare giuste sentenze cosciente, a lui dà benessere Zeus onniveggente; ma chi sia testimone e, deliberatamente, commette spergiuo e mente e Giustizia offendendo pecca senza rimedio, oscura dopo di lui la sua stirpe sarà; migliore invece sarà la stirpe dell'uomo che il giuramento rispetta."

risponde, infatti, con la fede. Egli spera che in un frangente in cui l'ingiusto ottenesse migliore sentenza di un giusto allora sarebbe Zeus stesso a "regolare i conti"²⁹.

In Esiodo, infine, appare per la prima volta la parola *nomos*, intesa per il momento come costumi, aventi la cogenza dei *mores* romani: il poeta esorta a seguire i *nomoi* per avvicinarsi alla divinità, conformando le regole della comunità al volere di Zeus e quindi alla giustizia, ed allontanarsi dalla violenza, che è invece prerogative delle bestie.

La differenza di vedute con l'Omero dell'Iliade è evidente. Mentre questi dipingeva il sovrano come destinatario delle leggi e del potere divini, messi direttamente nelle sue mani da Zeus. Esiodo lascia più autonomia agli uomini, da una parte nel riconoscere alla maggioranza (sostanzialmente libera di scegliere di agire secondo giustizia o meno) di determinare le sorti della comunità, rimettendo a Zeus il compito di ristabilire gli equilibri qualora gli uomini cadessero in errore; dall'altra riponendo la propria fiducia nelle consuetudini, anch'esse veicolo per avvicinarsi alla divinità. Rispetto ad Omero, in Esiodo gli dèi si sono allontanati, la giustizia e la legge restano divine, ma viene più che altro affidata loro l'ultima parola, in caso di ingiustizia³⁰.

1.2 I *Thesmoteti* e la riforma solonica

Nell' VIII secolo a.C. circa, crollato il regno miceneo, il governo di Atene, la cui società rimaneva divisa in classi sociali, iniziò ad essere assegnato ad un collegio di tre aristocratici, gli arconti, eletti prima a cadenza decennale e successivamente ogni anno. Essi erano l'arconte *basileus*, che ricopriva il ruolo di sommo sacerdote, l'eponimo, chiamato così perché trasmetteva il proprio nome al nuovo anno e l'arconte polemarcho, posto a capo dell'esercito. Affianco a queste tre cariche, la sfera giudiziaria e legislativa era affidata a sei tesmoteti³¹.

Se consideriamo la definizione di Demostene di *nomoi*³², troveremo una rassegna di fonti di produzione, che è anche un'elencazione diacronica delle stesse (tenendo presente che

²⁹Esiodo, *Op.* 270-273.

³⁰M. BONAZZI, *Atene*, cit., 31-35.

³¹E. PASTORIO, *Storia*, cit., *passim*.

³²Dem. 25. Si tratta di un'orazione processuale del IV secolo, ci troviamo in un contesto democratico radicale, di forte opposizione alla tirannide, a noi la definizione torna utile per inquadrare l'epoca giuridica di cui si andrà a trattare.

Demostene si colloca nel IV secolo a.C., quindi in un periodo successivo in cui il termine *nomos* ha diversi significati. Infatti, in questa definizione è usato al plurale, perché si parla delle leggi ma anche dell'ordinamento nel suo complesso). Nell'orazione 25 inizialmente il *nomos* è *eurema kai doron*, invenzione e concessione (degli dèi, nel tempo del mito di cui si è visto); poi diventa dogma di uomini saggi; e infine, passando per la caratteristica funzionale di repressione degli illeciti, è comune accordo dei cittadini (fase democratica³³).

Ci troviamo nella seconda fase, in cui il *nomos* è *dogma* (letteralmente esito di una *doxa*, quindi di una deliberazione) di uomini saggi, e cioè gli *arkai*, i legislatori della fase magistratuale della *polis*, uomini saggi come Dracone, Solone, Clistene che danno il nome alle riforme, i *thesmoi*³⁴.

Prima di parlare di Solone, il cui pensiero politico sarà rilevante quasi quanto le riforme che porteranno il suo nome, bisogna almeno accennare a Dracone, arconte che nel VII secolo prese in mano tutto il potere dei nove e produsse una serie di *thesmoi* severissimi, spesso assimilati ad un codice penale.

La legge sull'omicidio, risalente al 621 a.C., e vigente fino al 400 circa (siamo in grado infatti di leggerla trascritta, in quanto sopravvissuta alla *dokimasia*, un'opera di selezione e trascrizione delle leggi vigenti ad Atene condotta durante il regime oligarchico del V secolo), rappresenta un salto decisivo dall'era del mito: la *timoria* omerica da vendetta privata diventa pena giuridica, la morte o l'esilio, ma dettati dall'autorità a fronte delle pretese dei familiari del defunto, non più eseguiti in tutta legalità per mano degli stessi. Qui la differenza normativa, ma soprattutto processuale, rispetto all'era precedente è evidente: non solo vi è distinzione tra omicidio volontario e involontario, ma anche e soprattutto è statuito che in ogni caso l'assassino andrà condotto in giudizio³⁵.

Non solo non appare più che le cause siano unicamente di tipo arbitrale, come si poteva dedurre da Omero, ma anzi esisteva un'azione apposita per far valere in giudizio l'accusa

³³A cui si perverrà gradualmente, a partire dall'arcontato di Solone, che diede inizio a una serie di riforme che iniziarono a distribuire sempre più potere nelle mani del *demos*, finché, dopo la tirannide di Pisistrato, con Clistene arconte, il popolo ateniese non fu definitivamente il governante di se stesso.

³⁴C. BEARZOT, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma, 2008, *passim*.

³⁵A.R.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene*, II. *La procedura*, Oxford, 1961, 73 ss.

di omicidio (*dike phonou*); inoltre Dracone istituisce la giuria dei 51 *ephetai*, e stabilisce anche le corti in cui si giudicheranno le diverse fattispecie, rivelando la presenza di più di una corte ateniese.

La giurisdizione nei casi di omicidio non era più affidata al solo *basileus*, il magistrato doveva presentare la fattispecie, denunciata dai parenti della vittima, alla corte competente. Nel caso in cui l'assassino fosse noto, la causa andava istituita di fronte ai 51 efeti (probabilmente scelti tra i giudici dell'Areopago) o all'Areopago al completo, composto dagli ex arconti che ne divenivano membri a vita. I casi poi erano divisi anche a seconda del tipo di dolo: presso l'Areopago, se volontario, al Palladio, se involontario, al Delfinio, se legittimo, al Freatto, nelle cause contro un individuo già in esilio per omicidio che fosse accusato di un altro. Nel caso in cui l'assassino non fosse identificabile o l'omicidio fosse stato causato da un animale o un oggetto, la sede di discussione sarebbe stata il Pritaneo: un sistema, dunque, che concepisce anche la responsabilità oggettiva³⁶.

Solone, vissuto indicativamente tra il 640 e il 560 a.C., è considerato dagli Ateniesi uno dei padri della democrazia, non solo per le sue riforme del 594 a.C., ma anche per il suo pensiero, ammirato e condiviso in seguito anche da Aristotele.

Dalla sua produzione poetica traspare un pensiero politico che si interessa del quotidiano e del concreto e condivide gli obiettivi di quello di Esiodo, cioè esortare la comunità a perseguire la giustizia, di fronte alle terribili conseguenze dell'ingiustizia. Si pensi all'*Elegia della polis*, divisa in due parti, dedicate rispettivamente alla città ingiusta e a quella giusta, dove regna l'*Eunomia* (letteralmente, il buon governo, le buone leggi). In quest'opera si riprende il concetto di giustizia divina, garantita da Zeus, ma, a differenza della visione di Esiodo, come nell'*Odissea* il figlio di Crono lamenta "Ahimè, come i mortali dàn sempre la colpa ai Celesti! Dicono che da noi provengono i mali, ma invece essi, coi loro peccati, li attirano, in onta al destino."³⁷, così anche in Solone la conseguenza patologica dell'ingiustizia è ineluttabile. La differenza fondamentale sta nel fatto che Solone non attende una punizione dall'alto, nell'*Elegia della polis* le piaghe del male ingiusto si presentano come naturali e ben più terrene conseguenze dello stesso: la guerra, il conflitto intestino. Non solo, quindi, la guerra è ormai un evento negativo nella

³⁶A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit., 42.

³⁷Hom. *Od.* I. 30-32.

mentalità ateniese, che risulta in questo modo più realistica rispetto a quella degli eroi achei, ma essi vengono anche esortati ad assumersi le proprie responsabilità, perché *dike* rimane un dono degli dèi, ma le conseguenze delle ingiustizie umane si consumano tutte nella *polis* senza bisogno di fede nell'attenderele. Solone, introduce una marcata naturalizzazione della giustizia, figlia anche del periodo storico in cui si colloca, caratterizzato da scoperte e ricerche scientifiche. Da Efeso, da Mileto arrivava una visione della *fysis*, cioè del mondo naturale, come un unico organico, destinata a "orizzontalizzare" quelli che erano gli spazi verticali del mito (dove, invece, tutte le entità interagivano, ma vivevano in luoghi separati: gli dèi nel cielo, gli uomini in terra e i morti nel sottosuolo)³⁸.

Soprascedendo sui termini politici utilizzati nei passi di Anassimandro³⁹ e del successivo Alcmeone di Crotona⁴⁰ nel descrivere l'ordine naturale, per il fatto che pur attingendo alla terminologia, non era la politica il loro interesse, una menzione invece, va a Eraclito che, non molti anni più tardi (visse tra il 550 e il 480 circa), fa da anello di congiunzione tra Esiodo e Solone da un lato e i presocratici di cui sopra dall'altro. Criticherà aspramente il poeta delle *Opere e Giorni* per rivendicare una necessità del conflitto nell'ordine naturale delle cose, ma appunto, attribuendo allo stesso ordine anche la legge umana, in quanto espressione di giustizia, che nasce dal precetto divino e deve mimare la *fysis* che ci circonda, nel garantire equilibrio e reciprocità tra le parti del tutto. Possiamo forse iniziare a parlare di diritto naturale⁴¹.

Tornando al Solone delle riforme, siamo di fronte ad un lavoro davvero prolifico, che spiana inequivocabilmente la strada a un ordinamento democratico.

Aristotele, che funge da importante fonte sulla democrazia ateniese (pare infatti⁴² che abbia fatto raccogliere dai suoi allievi più di 150 costituzioni delle città greche, tra cui

³⁸M. BONAZZI, *Atene*, cit., 45 ss.

³⁹Anassimandro, 12B1+ A9 D.-K. È il primo testo filosofico di cui si sia conservata traccia, grazie a Simplicio, il quale riporta le parole di Anassimandro, che sosteneva "che il principio non è né l'acqua né nessun altro dei cosiddetti elementi, ma una certa altra natura infinita, da cui divengono tutti gli universi e le regioni cosmiche che sono in essi: dalle cose da cui è la generazione delle cose che sono, lì è anche la distruzione secondo il dovuto: essi scontano infatti reciprocamente la pena (*allèlos didonai diken*), e il fio dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo".

⁴⁰Alcmeone, 24B4 D.-K.

⁴¹M. BONAZZI, *Atene*, cit., 51 ss.

⁴²Diog. Laert. V. 27.

una costituzione di Atene che, sembra aver redatto lui stesso, basandosi su Androzione) nella sua *Athenaion Politeia* riporta una vera e propria “costituzione” istituita da Solone, il quale divise il popolo di Atene per censo e seguendo tale criterio stabilì che si assegnassero le cariche politiche, istituì un consiglio di 400 uomini, volle l’Areopago ancora custode delle leggi, con facoltà di infliggere pene a chi le infrangesse, e pose particolare attenzione nel sanzionare la corruzione e i tentativi di colpo di stato, punendo con l’*atimia* anche chi fosse rimasto inerte di fronte a tali attività⁴³.

Riguardo a tale grande opera di riforma dell’ordinamento, Aristotele ci viene in aiuto, evidenziando i tre elementi più demotici: l’abolizione del prestito di denaro su pegno di persona, la facoltà del *demos* di azione per conto di una persona lesa e la più importante, ossia l’istituto dell’*epheisis*.

Molto ci sarebbe da dire riguardo a tale figura processuale, che la tesi tradizionale paragona all’appello, identificando così l’*Eliea*, un tribunale popolare cui la parte soccombente avrebbe potuto chiedere di rimettere la causa, con una corte d’appello, in grado di fornire un giudizio di secondo grado.

Altre tesi⁴⁴ invece riducono radicalmente la portata democratica della riforma Solonica, identificando l’*epheisis* con un rinvio a giudizio, tra corti pur sempre composte da magistrati come nel diritto draconiano, ma collocate in un sistema bipartito, nel quale si dividevano le cause per valore, o per materia di competenza della giuria. Ryan⁴⁵ ritiene che si trattasse di un rinvio obbligatorio alla decisione polare per le pene di eccezionale

⁴³Nel suo arcontato Solone cercò di allargare la platea di coloro che avevano accesso ai diritti politici, creando innanzitutto della mobilità sociale. Per fare ciò abolì la schiavitù per debiti e in seguito sostituì la tradizionale divisione del popolo ateniese in tribù per stirpe con una nuova classificazione basata sul censo. Allo stesso tempo ampliò il suffragio, e fece sì che la possibilità di accedere alle cariche politiche derivasse dal (nuovo) ceto di appartenenza. Sempre allo scopo di garantire una maggiore partecipazione alla vita pubblica, che fino a quel momento era stata appannaggio esclusivo dell’aristocrazia, Solone allargò anche l’*Ecclesia*, assemblea popolare che aveva il compito di eleggere i magistrati e approvare le leggi, di cui da quel momento in poi fecero parte anche i Teti, i cittadini meno abbienti. Non solo, aggiunse anche due nuovi organi: il consiglio dei Quattrocento, che aveva il compito di redigere le leggi da sottoporre all’*Ecclesia*, di cui partecipavano le tre classi sociali principali (*pentacosiomedimmi*, i più abbienti, i cavalieri e gli zeugiti. Erano esclusi i Teti) e l’*Eliea*, un tribunale popolare, emanazione diretta dell’assemblea, formato da membri di tutte e quattro le classi.

⁴⁴J.H. LIPSIVS, *Beiträge zur Geschichte griechischer Bundesverfassungen II*, Teubner, 1898, 154; H.T. WADE-GERY, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, 192.

⁴⁵F.X RYAN, *The Original Date of the δῆμος πληθύνων Provisions of IG I3 105 in JHS*, 1994, CXIV, 120-134.

gravità, mentre Paoli⁴⁶ ci vede una sorta di diritto di veto. In verità le fonti al riguardo sono poche e qualsiasi ricostruzione resta di natura ipotetica, infatti, potrebbe trattarsi di un istituto molto più sfaccettato di quello odierno dell'appello a cui lo si compara: spettando alla, e ricadendo nella, sfera privata del cittadino, non è possibile definirlo un rinvio giudiziale di sorta, e nemmeno allo stesso tempo ricalca l'effetto sospensivo, devolutivo e sostitutivo della nostra sentenza di secondo grado⁴⁷. È possibile che dinnanzi a una violazione della competenza per materia, oppure a un travisamento dei fatti o ingiustizia della pronuncia quali ipotesi di eccesso di potere, o ancora nell'ipotesi di una fattispecie non del tutto coincidente con quella individuata dal *nomos*, il cittadino la cui sfera giuridica ne risentisse avesse il diritto di far valere l'*epheisis*, fatto salvo l'ammontare della sanzione, a fronte del rispetto degli altri requisiti.

Al di là delle difficili ricostruzioni, si capisce dall'impostazione istituzionale e processuale che il percorso verso l'Atene democratica è decisamente abbreviato dalla riforma solonica, che mettendo comunque parte del potere giudiziale in mano all'Eliea, il tribunale formato a partire dall'assemblea del popolo, che sembra avere l'ultima parola sulle pronunce degli arconti, consegna al *demos* una forte influenza nella gestione della città. Sempre Aristotele riconosceva che “quando il popolo è padrone del voto (cioè del voto nei tribunali) è padrone dello Stato”⁴⁸.

1.3 *La polis democratica*

Dal 593 a.C., anno in cui Solone concluse il suo compito di arconte, fino alla tirannide di Pisistrato, non ci sono giunte informazioni certe. Del tiranno ci parla Aristotele⁴⁹, nella sua *Athenaion Politeia*, spiegando come prese il potere ad Atene intorno al 560 a.C., grazie a 300 uomini e ad uno stratagemma⁵⁰. Pisistrato in seguito “invecchiò nella tirannide”⁵¹, dopo aver tentato di incentrare sulla propria città una forza politica egemonica: voleva Atene al centro del mondo greco e della cultura. Con la dinastia dei

⁴⁶U.E. PAOLI, III. *Zum attischen Strafrecht und Strafprozeßrecht in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 1960, 76, 97-112.

⁴⁷C. PELLOSO, *L'epheisis al tribunale popolare in diritto processuale ateniese: 'impugnazione', 'rimessione' o "tertium datur"?*, in *Index*, 2017, XLV, 517-556.

⁴⁸Arist. *Ath. Pol.* III. 5.

⁴⁹Arist. *Ath. Pol.* IXX.

⁵⁰Convinse gli Ateniesi a riammetterlo in città facendo travestire una ragazza da dea Atena, incaricandola di intercedere in queste vesti per lui con i cittadini.

⁵¹Arist. *Ath. Pol.* XVII. 1.

Pisistratidi, la *polis* accrebbe fortemente il culto di Atena, e divenne meta di importanti pellegrinaggi.

La scelta di assumere Atena come dea poliade è stata definita da Montanari “il punto di partenza della mitologia politica”⁵² e, per usare le parole di Carlo Sini⁵³, rappresenta il primo elemento necessario alla nascita della “condizione storica ateniese”, cioè il desiderio di autonomia di Atene, seguito poi dalla nascita della democrazia e dall’avvento della scienza storica.

Con il mito dell’autoctonia, nel quale Atena e Poseidone si contendono il territorio della *polis* e Zeus viene chiamato come giudice della lite, dando luogo a una composizione arbitrale (riconfermando la natura dei procedimenti in epoca arcaica precedentemente ipotizzata) in cui il primo sovrano ateniese, Cecrope, figura come testimone chiave, il demos ateniese si distacca dalla stirpe ionica, che invece sarebbe arrivata dal mare⁵⁴.

Il desiderio di autonomia entra così in aperta contraddizione con la tradizione e l’orgoglio della *polis*: in quanto autoctoni gli Ateniesi non sarebbero altro che pelasgi, barbari, non più Elleni, rimanendo quindi esclusi dalle stirpi ioniche accomunate dal tempio di Delfi. Non è una questione da poco, e infatti verrà trattata anche anni dopo, quando ancora una volta sarà il mito a far combaciare tutti i tasselli: dalle vicende dello Ione di Euripide⁵⁵ gli Ateniesi risultano chiaramente discendenti dalla terra in cui Atena ha piantato l’ulivo ma allo stesso tempo anche da Ion, figlio illegittimo di Apollo, riuscendo così a mantenere il proprio collegamento con Delfi, e anzi a rivendicare una certa “apollineità” dell’acropoli ateniese stessa. Questo mito in Sini è addirittura la base ideologica della democrazia⁵⁶.

Una volta mancato Pisistrato, infatti, i figli cercarono di seguire le orme del tiranno, in particolare fu il figlio Ippia a prendere le redini della *polis*, ma pare che agisse con intolleranza e fosse divenuto “intrattabile”⁵⁷. Fu con queste premesse che gli Alcmeonidi, esiliati durante la tirannide in quanto oppositori (pur avendo inizialmente simpatizzato

⁵²E. MONTANARI, *Il mito dell’autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma, 1981, 70 s.

⁵³C. SINI, *Il silenzio e la parola, luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Milano, 2012, 101.

⁵⁴Apollod. *Bibl.* III. 177.

⁵⁵Siamo nel 413 a. C circa.

⁵⁶C. SINI, *Il silenzio*, cit., 102 s.

⁵⁷Arist. *Ath. Pol.* IXX.

con i Pisistratidi), dopo numerosi tentativi e dopo essersi macchiati di un inespugnabile delitto perpetrato da un confratello nel tempio di Atena⁵⁸, riuscirono ad entrare in città, aiutati dagli Spartani, ai quali “la Pizia imponeva” di liberare Atene dalla tirannide⁵⁹.

Degli Alcmeonidi faceva parte Clistene, che si appoggiò alla fiducia del popolo per diventare arconte e operare la riforma con la quale si fa coincidere la nascita della democrazia, nel 508 a.C.

Clistene prima di tutto riportò in vigore le leggi di Solone, e la normativa draconiana sull'omicidio, che pur non abrogate, durante la tirannide erano cadute in disuso, dopodiché modificò la struttura gentilizia della città, che prima era divisa in *phyliai*, dinastie, stabilendo invece 10 *demoi*, in base ai quali si sarebbe composto l'esercito degli opliti, soldati tutti eguali tra loro, agendo in contrasto con la memoria mitica e gentilizia dei cittadini di Atene. Ancora, i cittadini vennero nominati in base al *demos* di appartenenza e non più al *genos*, con l'eccezione dell'ostracismo⁶⁰, altro istituto introdotto da Clistene per evitare la possibilità di un ritorno della tirannide. L'ostracizzato, infatti, perdeva il nome del proprio *demos*, così da togliergli, anche simbolicamente, il diritto a farne parte, regredendo a una condizione prepolitica, che a questo punto possiamo pacificamente definire pre-democratica.

Riprendendo la tripartizione di Sini, per la nascita della condizione storica di Atene manca solo il perfezionamento della scienza storica che avviene proprio in concomitanza con la democrazia degli Alcmeonidi: Erodoto, il padre della storia, è testimone delle Guerre Persiane, tenutesi tra il 499 e il 448 a.C., mentre Tuciddide, suo tradizionale successore, coprirà la Guerra del Peloponneso, dal 431 al 404; si tratta degli anni dell'Atene

La riforma di Clistene non si fermò alla divisione dei cittadini in 10 *demoi*, senza differenze di nascita o di ricchezza, rendendo così tutti i cittadini ateniesi uguali. Per

⁵⁸Megacle aveva ucciso i Ciloniani, supplici, sulle soglie del tempio, tra l'altro dopo averli convinti ad uscirne perché non lo contaminassero morendovi all'interno. Con questo sacrilegio gli Alcmeonidi avevano macchiato tutta la propria stirpe.

⁵⁹Hdt. V. 66.

⁶⁰Aristotele attribuisce a Clistene l'origine di questo istituto, che consisteva in una votazione per allontanare dalla città un individuo ritenuto dalla maggioranza pericoloso. Non si trattava di un istituto processuale, ma prettamente politico, in quanto non necessitava di un'accusa o di una legge in cui inquadrare una fattispecie da punire con tale votazione. Plutarco, ad esempio, riporta che Aristide fu ostracizzato in quanto l'ottima fama di cui godeva faceva di lui un potenziale tiranno.

raggiungere tale obiettivo Clistene ripartì l'Attica in tre distretti, in base alla configurazione del territorio e alla prevalente attività economica che vi si svolgeva: quello delle città, dove prevaleva l'agricoltura; quello della costa, dove prevalevano le attività commerciali; quello dell'interno montuoso, più povero.

Ogni distretto venne diviso in dieci circoscrizioni, le *trittie*, e ogni tribù era formata raggruppando tre circoscrizioni, una da ciascun distretto.

In questo modo Clistene poneva le basi per creare un sistema in grado di modificare profondamente le istituzioni della *polis*, stabilendo da una parte la partecipazione diretta al governo di ogni cittadino, escluse le donne, gli schiavi e gli stranieri residenti ad Atene, dall'altra la possibilità per tutti (ancora una volta, tutti i *politai optimo jure*) di accedere alle cariche istituzionali.

Alla fine della riforma democratica, Atene aveva un sistema giudiziario ramificato e molto specializzato, come si vedrà fra poco, nonché un procedimento legislativo che prevedeva l'approvazione a suffragio universale (dei cittadini) di ogni proposta di legge, comunque proveniente dall'assemblea popolare. I poteri degli arconti e dell'Areopago ne risultarono decisamente ridimensionati e infine, anche gli strateghi militari venivano eletti dall'Ecclesia. Quest'ultima era l'assemblea popolare, composta da tutti i cittadini, a cui spettava di approvare o respingere le leggi.

Clistene introdusse poi la *Bulè* formata da 500 cittadini (detti *buleuti*) estratti a sorte tra coloro che avevano compiuto i trenta anni di età (50 per ognuna delle 10 tribù). A turno, i *buleuti* di ogni tribù si occupavano, per la decima parte dell'anno, degli affari più urgenti (in questa veste essi prendevano il nome di *pripanii*), ed era sempre la *Bulè* che preparava le proposte di legge da sottoporre all'approvazione dell'Ecclesia, assisteva gli arconti, riceveva le relazioni degli strateghi, si occupava della politica estera.

Gli arconti divennero dieci, uno per ogni tribù, così come gli strateghi, eletti annualmente; costoro, al termine del loro mandato, entravano a far parte dell'Areopago.

Un ruolo di spicco fu attribuito all'Eliea, il tribunale popolare i cui membri venivano estratti a sorte dall'Ecclesia.

Nel secolo e mezzo successivo a Solone il *demos* assume pressoché tutto il potere politico della *polis* che è ormai potenza egemone della Grecia⁶¹.

Atene esce infatti vincitrice dalle guerre Persiane (490-480 a.C.), che Erodoto⁶² riporta come scontro decisivo tra tirannide e democrazia, e nel cinquantennio successivo, la *pentacotetia*, diventa praticamente il centro del mondo greco. Già all'epoca non mancano oppositori al nuovo ordinamento, come si vedrà in seguito, ma ci troviamo nel periodo di gloria dell'assetto democratico: Atene è la "scuola dell'Ellade" nel discorso di Pericle alla fine del primo anno della Guerra del Peloponneso, così come riportato da Tucidide⁶³.

Non mancarono i filosofi interessati alla democrazia, uno fra tutti fu Protagora, che non era originario di Atene ma frequentava Pericle con ogni probabilità, visto l'incarico conferitogli di redigere la costituzione di Turii.

Protagora si muove in momento molto diverso da quello in cui agiva l'austero Eraclito, siamo, infatti, in un periodo in cui i filosofi contestano la ricerca di verità assolute o divine dei propri predecessori e invocano, sincronizzati con l'assetto democratico della *polis*, l'*isegoria*, l'uguale diritto di tutti ad esprimere la propria opinione. Protagora infatti è un sofista, e in quanto tale è portavoce di un pensiero politico che ha abbandonato la giustizia di matrice divina concepita da Esiodo, come anche da Solone, abbracciando invece una visione del mondo di cui è l'uomo l'unità di misura, che ben giustifica il regime assembleare della *polis*⁶⁴. Con il mito di Prometeo il filosofo analizza e difende la partecipazione di tutti alla gestione della città, sostenendo che l'uomo in quanto tale è animale politico e quindi ognuno, per il solo fatto di essere un uomo portatore di tali potenzialità, ha ben ragione di stare nell'assemblea.

Nell'avvicinarci ad avere un quadro completo di cosa fosse la democrazia per gli ateniesi, sono le parole di Pericle a chiudere il cerchio: il suo discorso per commemorare i caduti del primo anno della Guerra del Peloponneso può essere definito come un manifesto della democrazia. Tucidide testimonia che Pericle inizia subito discostandosi dalla tradizione,

⁶¹L. MARCHETTONI, *Breve storia della democrazia: Da Atene al populismo*, Firenze, 2018, 6 s.; Arist. *Ath. Pol.* XXI-XXII.

⁶²Hdt. V.

⁶³Thuc. II. 34-46.

⁶⁴M. BONAZZI, *Atene*, cit., 68 ss.

dimentico di onorare i successi della *polis* precedenti alla democrazia, e fin dal principio non nasconde l'orgoglio dell'Ateniese del V secolo: "la massima espansione dell'impero la si deve a noi"⁶⁵. Passa poi ad un glorioso ritratto della città, in un climax che parte dal potere decisionale in mano alla maggioranza per arrivare alla meritocrazia che nega ogni precedente privilegio di sangue, passando per l'isonomia. Tutte le domande di Solone ed Esiodo si perdono nel discorso di Pericle che rassicura i suoi concittadini sulla coincidenza dell'utile di tutti con l'utile del singolo. Non solo, ricordando che quello in esame è un discorso commemorativo, un epitaffio ai caduti di guerra, Pericle osa anche un ulteriore passaggio arrivando a sostenere che Atene non ha più bisogno di Omero che ne canti le lodi, sono i fatti stessi a celebrarne la potenza ed assicurarle l'immortalità.

Di fronte a tanta gloria e risolutezza nel superare il pensiero precedente, si comprende quanto duro possa essere stato il colpo, per l'opinione pubblica, nel rendersi conto che la Guerra del Peloponneso avrebbe portato a tanta rovina: la peste scoppiata nel secondo anno del conflitto, dopo che tutti gli abitanti dell'Attica si furono rifugiati all'interno della città, come è comprensibile, influì in modo estremamente negativo sul morale del popolo ateniese.

La malattia, fin troppo ironicamente uguale per tutti, portò al dilagare tra i cittadini di una forte sfiducia nella legge e nella religione poiché si percepivano condannati a morte, abbandonati dalle istituzioni e dagli dèi, in balia di un morbo che colpiva indiscriminatamente gli empi e i pii, i giusti e gli ingiusti. Le conseguenze patologiche dell'ingiustizia millantate secoli prima da Solone ed Esiodo, proprio da quella cultura comune da cui Pericle aveva voluto prendere delle gloriose distanze, erano più percepibili che mai, e la massa delirava alla ricerca del motivo. Ben presto la pestilenza colpì anche Pericle, dividendo la popolazione in due come spesso accade dopo la morte di una personalità così forte. Già dopo la pace di Nicia nessuno dei due schieramenti usciva illeso da dieci anni di guerra⁶⁶.

Fu il tradimento di Alcibiade a segnare le sorti della guerra: il giovane stratego allievo di Socrate venne richiamato in patria durante la spedizione in Sicilia per presentarsi al proprio processo. Era stato infatti accusato di sacrilegio, ma il processo si sarebbe svolto

⁶⁵Thuc. II. 37.

⁶⁶M. BONAZZI, *Atene*, cit., 128 ss.

in contumacia perché Alcibiade non si presentò mai ad Atene, tanto meno una volta ricevuta la notizia della propria condanna a morte: si diresse invece a Sparta, tradendo definitivamente la *polis*, e la democrazia.

Atene non si risollevò mai: finirà tragicamente sconfitta al termine della guerra, durante la quale già si erano mossi i primi sfiduciati passi verso un regime oligarchico, che spianò il terreno all'avvento dei Trenta Tiranni, persecutori dei democratici, scelti tra i membri dell'aristocrazia, capeggiati da Crizia, ex allievo di Socrate, ed affiancati da una guarnigione di spartani⁶⁷.

Fu dopo che Trasibulo e i democratici fuggiti da Atene riuscirono a reinstaurare la democrazia, proclamando l'amnistia⁶⁸ e recuperando ancora una volta la costituzione di Solone, quella di Clistene e in seguito anche l'indennità per le magistrature introdotta da Pericle, che divenne lampante che si era ormai fatta strada una nuova mentalità, per cui la legge era cosa da deboli, mentre la ricchezza era la vera divinità.

Iniziò anche una disperata ricerca di spiegazioni, e una fervida polemica sulla responsabilità del fallimento ateniese, un clima talmente inconsolabile che alcuni Ateniesi sostenevano che la peste, la sconfitta, la tirannide e la repressione della democrazia fossero una punizione divina, causata dall'irriverenza dei filosofi.

Fu Socrate a farne le spese: Crizia e Alcibiade erano stati suoi allievi e già non godeva della migliore delle reputazioni.

Questo è in definitiva un quadro abbastanza completo del contesto il filosofo fu accusato di empietà e corruzione dei giovani. Si parlerà del suo processo e del significato che ebbe al tempo, secoli dopo, e che ha ancora oggi, dopo aver esaminato come funzionavano esattamente i processi nell'Atene del V secolo e in particolare cosa comportasse essere convenuti in una causa per *asebeia*, come, appunto, accadde alla "zecca di Atene".

⁶⁷Arist. Ath. Pol. XXIX-XL.

⁶⁸Una volta reinstaurata la democrazia, nel tentativo di dimenticare il clima di terrore vissuto durante il governo dei Trenta e le tragedie della guerra del Peloponneso ad Atene fu proclamata l'amnistia, di cui si dirà meglio in seguito, che in sostanza stabiliva che non si potesse accusare nessun cittadino riferendosi a fatti avvenuti prima dell'arcontato di Euclide.

II

Cenni processuali e processi per empietà

2.1. *Il nomos basileus e il giuramento eliastico*; 2.2. *Lo svolgimento del processo*, 2.2.1. *Dikai e graphai*, 2.2.2. *La fase dell'anakrysis e le corti ateniesi*, 2.2.3. *L'udienza, l'arringa e il voto*, 2.2.4. *La pena*; 2.3. *I processi per asebeia*

Dopo una breve disamina di quella che fu la lunga evoluzione di un popolo, in termini politici e giudiziari, fino ad arrivare alla forma democratica del V secolo. È opportuno esporre ora il funzionamento del sistema in cui è inserito il processo a Socrate, per comprenderne lo svolgimento, nonché la natura delle accuse mosse al filosofo.

Atene non conosceva e non conobbe mai “esperti di diritto”, per la semplice ragione che la concezione stessa del diritto era molto diversa da come viene inteso attualmente.

È vero che la *iurisprudentia*, la *scientia iuris*⁶⁹, oggi fondamenti dell'esperienza processuale, sono concetti che nascono a Roma, mentre ad Atene non c'era nessuna serie di principi giuridici astratti a cui tendere nel legiferare: la legge era volta all'amministrazione quotidiana della città e al corretto funzionamento della vita comune nel concreto⁷⁰.

Ciò non significa che mancasse un pensiero giuridico, come si è visto, per quanto lontano da come lo concepiscono gli ordinamenti odierni. Al contrario, non solo vi era un forte sentimento politico, soprattutto dopo l'esperienza della tirannide, in difesa dell'ordinamento democratico, ma anche gli Ateniesi avevano sentito il bisogno di avere un proprio *corpus iuris*.

Intorno al 403 a.C. infatti, era stata operata una *dochimasia* (selezione) dei *nomoi*, per poi condurre un'*anagrafè* (trascrizione): da quel momento in avanti sarebbero state da considerarsi in vigore solo le leggi selezionate e trascritte, o quelle emanate e pubblicate successivamente. È una scelta sicuramente reazionaria rispetto alla tirannide appena

⁶⁹Sono concetti che nascono a Roma, dove i *iuris prudentes*, uomini esperti di diritto, in grado di interpretare la legge, ebbero un ruolo centrale e spesso, creativo, nell'esperienza giuridica romana. Erano esperti e studiosi della *scientia iuris*, che aveva il ruolo di matrice creativa del diritto.

⁷⁰R. ROSSI, L. LANZI, *Con parole ornate, Antologia tematica dell'oratoria greca*, Bologna 2010, 2 ss.

combattuta e vinta, in difesa di una democrazia che andava “riordinata”, e forse si può parlare di questo periodo come della massima espressione della polis come stato di diritto⁷¹.

2.1 *Il nomos basileus e il giuramento elastico* ⁷²

Nella sua pur profonda diversità rispetto ai sistemi giudiziari odierni, quello ateniese riponeva, allora, le proprie fondamenta su un principio che invece lo avvicinava alle democrazie attuali: il principio di legalità, o meglio della *basileia* (sovranità) del *nomos*.

Se si prendono in considerazione le fonti logografiche⁷³ a noi giunte, come fonte principale dell’esperienza processuale ateniese, quasi tutte citano una legge specifica⁷⁴. Come si vedrà, infatti, il *pheugon*, o il *kategoroumenos*⁷⁵, citano quanto più spesso il *nomos* che corrobora la propria difesa, per suggerirlo alla giuria.

Allo stesso tempo era obbligatorio da parte dell’attore, statuire l’azione processuale in forza della quale citava in giudizio l’avversario, sia per ricordarla alla giuria dato che, banalmente, si trattava pur sempre di cittadini, non tutti erano a conoscenza di tutte le leggi, sia perché nessun comportamento poteva essere punito come *adikema* (*a-dikaion*, con la desinenza *-ma* propria delle azioni compiute: un fatto contrario al giusto, si può tradurre come reato, illecito) senza una legge che ne attestasse l’illiceità.

⁷¹C. PELLOSO, *L’epheisis*, cit., 517 ss.

⁷²C. PELLOSO, *Il Processo ateniese. Tra principio di legalità e ‘judge-made law’*, in *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*, a cura di G. Forti, C. Mazzucato e A. Visconti - Milano, 2019, 109 ss.

⁷³I logografi furono professionisti esperti di retorica assunti dai convenuti più abbienti: ogni parte parlava per sé in giudizio, ma chi poteva permetterselo si affidava ai loro discorsi, scritti in prima persona, che oggi sono tra le fonti più attendibili a noi giunte riguardo allo svolgimento dei processi nell’Atene democratica.

⁷⁴Un esempio per tutti è la prima orazione del *Corpus Lysiacum*, “per l’uccisione di Eratostene”. Nell’ambito del processo di fronte al Delfinio (si trattava infatti di una causa per omicidio: Eufileto aveva ucciso Eratostene, dopo averlo colto in flagrante durante un rapporto con la propria moglie). In questa orazione Lisia cita sia la legge Draconiana sull’omicidio legittimo, in cui rientrerebbe la fattispecie in esame, e anche la legge sulla *moicheia* (adulterio), che avrebbe autorizzato il marito ad avvalersi dell’*apagoghè*, di cui si dirà, che consisteva nel diritto a trascinare il reo colto in flagranza di fronte a 11 magistrati, i quali in questo caso lo avrebbero certamente condannato a morte.

⁷⁵Due termini diversi per indicare la parte l’imputato o l’accusato, si distinguono tra loro a seconda del tipo di azione attivata nei loro confronti: il *kategoroumenos* era destinatario di una *dike idia*, ossia un procedimento relativo a interessi privati, mentre il *pheugon* era accusato per mezzo di una *dike demosia* di aver leso interessi del *demos* intero. La differenza tra le azioni processuali sarà approfondita in seguito.

Aristotele nella sua *Retorica*, nel catalogare tutti i mezzi di prova esperibili nel processo (spaziando dai decreti alla tortura dello schiavo) inserisce i *nomoi* ateniesi nell'elenco qualificandoli come forme di *pystis*. Il rischio, prendendo le categorie del filosofo come fonte attendibile, è quello di interpretare le frequenti citazioni del *nomos* nelle logografie relegando appunto la legge nella categoria di mezzo di prova, atecnica, finendo per negarne la *basileia* e subordinarla al libero convincimento del giudice⁷⁶.

Nel catalogo aristotelico in effetti, il *nomos* risulta essere nulla di più che un limite che si poteva porre al giudizio arbitrale, un'indicazione per la giuria, peraltro non vincolante, che, omessa, avrebbe lasciato libera la curia di giudicare secondo equità, mentre se fosse stata portata come prova dalla parte (o dal suo logografo) non avrebbe comunque obbligato la giuria a decidere secondo la regola citata, lasciandola libera di applicare precedenti o di decidere creando una regola nuova. Questo risultato fa di Aristotele una fonte inaffidabile, in quanto altri elementi portano in luce il fatto che il *nomos* era a tutti gli effetti sovrano.

Un fattore fondamentale che prova la *basileia* del *nomos* è il giuramento elastico.

Ogni cittadino ateniese vissuto nel periodo democratico faceva, infatti, parte del collegio della magistratura, l'Eliea, e per svolgere tali funzioni era tenuto all'*horkos dikastikos*, un giuramento con il quale prometteva alla polis di *dikazein* (giudicare) innanzitutto *kata tous nomous* (secondo le leggi).

Di questa promessa alla polis ci arriva notizia da un'orazione di Demostene⁷⁷ in cui viene citata, e da cui è stata in seguito ricostruita per intero dal filologo tedesco Max Frankel⁷⁸.

Sembra che il giuramento, in nome di Zeus, Apollo e Demetra, obbligasse ogni giurato a *dikazein* secondo le leggi, appunto, seguite dalle decisioni del *demos* degli Ateniesi e del Consiglio dei Cinquecento, e infine, solo nei casi in cui non esistesse una legge scritta per la fattispecie in esame, secondo *gnome dikaiotate*⁷⁹, sempre evitando di dare adito a

⁷⁶Arist. *Reth.* 1355b. 35-40.

⁷⁷Dem. XXIV.

⁷⁸M. FRÄNKEL, *Die attischen Geschworenengerichte. Ein Beitrag zum attischen Staatsrecht*, Berlino, 1887, *passim*; D.C. MIRHADY., *The Dikasts' Oath and the Question of Fact in Horkos: The Oath in Greek Society*, a cura di A. Sommerstein e J. Fletcher, Liverpool, 2008, 48-59.

⁷⁹Cioè secondo equità, buon senso, o meglio "in modo conforme al giusto". Cinzia Bearzot in *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, (Atti della Giornata di studio, Milano 2012)

decisioni dettate dalle amicizie o inimicizie, a pena di sventure sulla propria famiglia e discendenza.

A questa elencazione gerarchica delle fonti normative a cui attenersi, seguivano poi l'enunciazione di quello che per noi oggi è il principio di corrispondenza tra chiesto e pronunciato, a limitare ulteriormente la libertà di decisione del collegio giudicante, e il principio del contraddittorio ad armi pari delle parti.

La prima clausola dell'*horkos*, quindi, obbligava i giudici a operare nel rispetto delle leggi in vigore: si tratta delle norme scritte, i *nomoi gegrammenoi*, sopravvissuti alla *dochimasia* del 403 a.C., o quelle emanate in seguito, seguite dagli *psephismata*⁸⁰ del *demos* o della *bulè*.

Anche le clausole successive del giuramento vanno a confermare la *basileia* del *nomos*, perché il principio delle armi pari e della corrispondenza tra chiesto e giudicato servivano a impedire sia che i processi diventassero pretesti per vendette personali⁸¹, sia che la legge si riducesse a mero mezzo di prova, smentendo così definitivamente le implicazioni della classificazione di Aristotele.

Per quanto riguarda la clausola in cui al giudice è concesso, in mancanza di *nomoi*, di giudicare secondo equità, la *gnome dikaiotate* è un concetto che non nega la sovranità

ricorda che può essere intesa sia come supplenza alle carenze normative, sia come opera di interpretazione, soprattutto nei casi di contrasto tra legge ed *epikeia* (equità) a favore di quest'ultima.

⁸⁰Il giuramento cita le decisioni del *demos*: l'Ecclesia, infatti, congiuntamente con la *bulè*, prendeva le risoluzioni riguardanti la politica estera o interna votando. Il voto avveniva mettendo uno *psephos* (un sasso) in un'urna. Da qui il nome *psephismata* per indicare le decisioni del popolo degli Ateniesi.

⁸¹A tale proposito, esisteva anche un apposito istituto, la *parastasis*, che aveva funzione di deterrente per i sicofanti: non era solo per vendette personali che si temeva si potessero intentare cause temerarie, ma anche per il semplice fatto che, per incoraggiare i delatori, in mancanza di un pubblico ministero, una parte dei beni confiscati a chi fosse dichiarato colpevole di ingiustizie contro la *polis*, veniva assegnata a colui che lo aveva denunciato. Sembra si trattasse di un problema piuttosto sentito, come si evince dalle *Vespe* di Aristofane, il quale definisce Atene una *dikaiopolis*, proprio a denuncia di questa pratica che vedeva molti cittadini avviare processi e occupare l'organo giudicante della città al solo scopo di arricchirsi. La *parastasis* era una sanzione piuttosto severa per chi risultasse, appunto, un accusatore pretestuoso o temerario, nel caso in cui l'accusa risultasse manifestamente infondata al termine del procedimento. Se, infatti, la tesi dell'accusa avesse ricevuto meno di un quinto dei voti totali dell'Eliea, il *kategoròn* (o *diokon*, specularmente alla distinzione tra *kategoroumenos* e *pheugon* menzionata in precedenza) era condannato a una multa, ovvero, nei casi più gravi, alla perdita dei diritti civili e allontanamento dalla società (*atimìa*). Un esempio fra tutti, nel 330 a.C. accadde ad Eschine nell'affare della corona: perse la causa contro Ctesifonte (per il quale scrisse la difesa Democrito) e venne condannato a una multa di mille dracme.

della legge ma anzi la conferma ulteriormente. La possibilità di giudicare equamente, ma comunque “secondo giustizia”, specifica Pellosos, non va intesa come una possibilità per i giudici di superare la lettera dei *nomoi gegrammenoi*, né tanto meno di crearne di nuovi.

Si tratta infatti di un’indicazione, all’interno del giuramento dicastico, su come comportarsi di fronte alla lacuna legislativa, ma il fatto che la *gnome* sia *dikaiotete*, significa letteralmente che la mente che ragiona sulla decisione deve essere corrispondente al *dikaion* (giusto), che è attributo sostanziale del *nomos*. Si intende quindi non ampliare la discrezione del giudice, bensì limitarla, orientando la decisione in senso conforme alle leggi esistenti: non c’è spazio per le opinioni personali né per eccezioni dettate dall’equo piuttosto che dalla legge. Il giudice è tenuto a rispettare il *dikaion* del *nomos*, interpretando quindi la situazione alla luce delle leggi vigenti, cercando di operare coerentemente con la *ratio* del legislatore.

Infine, a ulteriore conferma del principio di legalità ateniese, si è accennato a come fosse obbligatorio per chi denunciasse o accusasse qualcuno, citare la norma che il comportamento del convenuto aveva infranto. Ciò comporta che senza una legge scritta non esisteva *adikema* sanzionabile. Non solo, spesso è lo stesso logografo a giustificare l’accusa citando la norma, ma anche a suggerire la sentenza⁸² proponendo due alternative alla giuria, nel rispetto del *nomos*, ma soprattutto del principio di corrispondenza tra il chiesto e il giudicato, che si evince anch’esso dal giuramento in esame⁸³.

Nella logografia non si trovano soltanto i *nomoi* trascritti, ma vengono sovente citati anche *nomoi agraphoi*. Si precisa, perciò, che essi non sono fonti di diritto o indicazioni per una giuria che è tenuta a seguirli, bensì semplici elementi che corroborano la tesi sostenuta ora dall’accusa, ora dalla difesa, nel rispetto del contraddittorio delle parti ad armi pari, e ciò vale anche per i precedenti, spesso citati in giudizio, e qualsiasi altro esempio o argomento sia stato ritenuto opportuno menzionare per portare il convincimento dell’assemblea dalla propria parte. La tecnica retorica, infatti, è elemento

⁸² Riguardo alla proposta della pena da parte dell’accusatore, era previsto nel caso in cui la norma che individuava l’illecito tacesse sulla condanna corrispondente. In tal caso anche l’accusato aveva diritto a proporre un’alternativa a quella dell’accusa. Per una spiegazione più precisa si rimanda a un momento successivo.

⁸³C. PELLOSOS, *Nomos Basileus. La regalità del diritto in Grecia antica*, in *Riv. Dir. Ell.*, 2017, 7, XVII.

cardine delle logografie, e molti elementi sono inseriti intorno al *nomos* nell'ambito di un collaudato *iter* di perorazione della causa, di cui si parlerà, ma ciò non significa che abbiano tutti la stessa validità.

2.2 *Lo svolgimento del processo*⁸⁴

2.2.1 *Dikai e graphai*

Come si è precedentemente accennato, erano previste tipologie di azioni diverse per mettere in moto la macchina processuale ateniese. Una distinzione fondamentale può essere fatta tra *dikai* e *graphai*, le prime essendo azioni attivabili solo su iniziativa della vittima o della famiglia, (le *dike idiai*, per esempio, riguardavano la sfera privata del cittadino, ed erano circoscrivibili quindi all'ambito dell'*oikos*, cioè il contesto domestico, comprensivo del patrimonio del cittadino, nel quale rientravano gli schiavi, i figli e la moglie), e le seconde invece spettanti a ogni cittadino. Si è anticipato, infatti, che “chiunque lo volesse” poteva proporre una causa di fronte al *demos*. Mancava, infatti, una figura che corrispondesse all'odierno pubblico ministero ma esisteva l'istituto dell'*ho boulomenos* solonico.

Le cause private, quindi, erano perseguibili solo ed esclusivamente su iniziativa della parte lesa, o di un suo rappresentante legale che fosse cittadino ateniese, nel caso di minori, donne, meteci, o schiavi, mentre le cause che avevano ad oggetto, per esempio, atti presunti lesivi dell'interesse generale (per esempio, i processi per empietà, come quello contro Socrate), a partire dalla riforma di Solone, potevano essere proposte al magistrato da “chiunque lo volesse” (significato letterale di “*ho boulomenos*”) e, anzi, la denuncia era considerata un dovere di ogni cittadino.

A proposito della classificazione delle azioni, però, il sistema ateniese in età classica era più complesso della semplice distinzione tra *dikai* e *graphai*.

Dike è, innanzitutto, un termine polivalente: non solo indica ciò che il tribunale decreta, ma nemmeno soltanto le azioni legale, infatti, ne individua anche il tipo.

⁸⁴A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit., 67 ss.; L. LANZI, R. ROSSI, *Con parole*, cit., 7 ss.

Tra gli studiosi del processo attico si ipotizza il principio della tipicità delle azioni (corollario del principio di legalità) il cui numero chiuso verrebbe attestato dalla serie di *dikai* che si possono trovare nelle logografie e nelle leggi trascritte⁸⁵.

Ulteriore e importante distinzione è quella tra *dikai demosiai* e *dikai idiai*. Stando a quanto riportato da Demostene nell'orazione contro Midia⁸⁶, se le *dikai idiai* sono sempre azioni che spettano al singolo parte lesa e riguardano la sfera privata, le *dikai demosiai* spettano sempre al singolo danneggiato, ma individuano illeciti pubblici. Tant'è che Demostene presenta quattro casi in cui non solo il risarcimento da parte del condannato spetta alla vittima, ma è prevista anche una pena accessoria in favore della *polis*. I casi in esame sono l'azione per danneggiamento volontario (*dike blàbes*), se commesso con violenza, per cui la multa viene raddoppiata; il caso in cui il reato compiuto volontariamente sia punibile con la morte o l'esilio volontario a vita, che il condannato a morte poteva sempre scegliere come alternativa; il caso in cui il convenuto ponesse resistenza all'esecuzione del giudizio; e infine la *ùbris*, che però è perseguibile da ogni Ateniese. Perciò secondo Demostene tra le *dikai demosiai* rientrebbero tre tipi di *dike* e una *graphé*, e nel proseguire la propria trattazione per sommi capi, fa rientrare altri casi di illeciti pubblici tra le *dikai demosiai*, fino a ricomprendervi tutte le *graphai* e i procedimenti speciali⁸⁷.

Quindi, nel proporre la distinzione tra *dikai* e *graphai*, la differenza fondamentale è più che altro la già menzionata figura del *boulomenos*: si parla di *graphé* sostanzialmente quando a proporre l'azione è un cittadino che agisce come procuratore in nome di tutti, a difesa della collettività, o di chi non può o non vuole agire in giudizio per conto proprio. Risalendo tale istituto alla riforma di Solone, è probabile che la sua origine fosse, infatti, strettamente legata al programma di abolizione della schiavitù per debiti, e quindi nascesse come possibilità per le persone che si trovassero in tale condizione di ottenere un'udienza, agendo il *boulomenos* come loro *synegoros*, cioè la figura prevista per coloro

⁸⁵Per individuare l'azione processuale si proponeva una *dike*, o una *graphé*, seguita dal nome dell'illecito che si denunciava. Così, ad esempio, la *dike blàbes* corrispondeva a una "denuncia (di parte) per danni", e la *graphé asebeias* a una denuncia di natura pubblica, per empietà.

⁸⁶Dem. XXI. 42 ss.

⁸⁷Le principali procedure speciali erano l'*apagoghè*, ovvero l'arresto immediato del reo colto in flagranza e il suo "trascinamento" (dal verbo *apago*, trascinare) di fronte al magistrato, o agli Undici, un collegio di magistrati che svolgeva funzioni di polizia nella *polis*; la *efegesis* in cui, all'inverso, era il magistrato ad essere portato sul luogo del delitto per l'arresto immediato del reo e l'*endeixis*, cioè la denuncia di fronte al magistrato, sempre al fine di arrestare immediatamente il reo.

che non erano in grado di stare in giudizio da soli⁸⁸. Probabilmente è stata la successiva evoluzione dell'istituto e lo sviluppo democratico della *polis* a rendere più frequente il caso del cittadino che assumeva le vesti di pubblico ministero.

Un'altra distinzione tra le azioni esperibili nell'Atene di epoca classica ancora una volta deriva dal principio di legalità e della tipicità delle azioni consentite ed è la differenza tra *agones atimetoï*, nei quali la pena era stabilita dalla legge, e *agones timetoï*, nell'ambito dei quali avveniva una seconda votazione, dopo aver riconosciuto la colpevolezza del convenuto, per decidere se adottare la pena suggerita dall'accusa o l'*antimema* proposto dalla difesa.

Tutte le azioni avevano la stessa struttura e prevedevano lo stesso svolgimento del processo: si aprivano con la denuncia (*enclēma*) e terminavano con la stima del danno subito, sotto forma di *timema* (la pena richiesta).

Nel caso di proposizione di una *dike*, entrambe le parti erano tenute a versare la *pritanēia*, una somma per le spese processuali, definita sulla base dell'ammontare della causa, il cui omesso versamento da parte dell'accusatore avrebbe comportato il non luogo a procedere, mentre nei processi instaurati a mezzo di una *graphē* solo l'accusatore era tenuto al versamento della *parastasis*⁸⁹.

In ogni caso, per condurre qualcuno di fronte a un tribunale, che si trattasse di causa privata o pubblica, e al di fuori dei tre procedimenti straordinari (*apagoghè*, *endeixis* ed *efegesis*) nei quali era omessa la citazione in giudizio, era necessario prima di tutto comunicare al convenuto le proprie istanze, e la data in cui comparire in tribunale, in pubblico, o comunque di fronte a due testimoni, oppure affiggendo la citazione in giudizio sulla porta della sua casa⁹⁰.

Il processo poteva tuttavia avvenire anche in contumacia, come accadde per Alcibiade, accusato della mutilazione delle Erme, nel 415 a.C., come si legge in Plutarco⁹¹, poco

⁸⁸*Synegoros* era anche colui che "accusava insieme" nel caso due o più persone volessero fungere da *boulomenoi* contro la stessa persona. Ciò non era raro, in quanto anche solo il fatto di avere dei sostenitori faceva apparire più solida e fondata l'accusa.

⁸⁹A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit., 91-93.

⁹⁰A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit., 84 ss.

⁹¹Plut. *Vit. Alc.* XIX.

dopo essere partito per una spedizione in Sicilia. Il generale, peraltro allievo di Socrate, non rientrò mai ad Atene, anzi, fuggì a Sparta, e fu poi condannato alla pena capitale e alla confisca di tutti i beni, senza presenziare mai al proprio processo.

2.2.2 *La fase dell'anakrasis e le corti ateniesi*

Alla data fissata, le due parti comparivano poi davanti al magistrato, in genere uno degli arconti, per iniziare la prima fase del processo, ovvero l'*anakrasis*, un'istruttoria per vagliare il materiale prodotto dalle parti e assegnare la causa al tribunale competente, di fronte al quale si sarebbe svolto il dibattimento vero e proprio.

Riguardo all'*anakrasis* le informazioni disponibili sono scarse, in quanto si tratta della fase precedente alla discussione della causa, in cui invece si collocano le logografie.

Si trattava con ogni probabilità di una discussione preliminare della causa davanti al magistrato competente a seconda della natura della causa (ad esempio, l'arconte *basileus*, per quelle di natura sacrale), il quale interrogava le parti, che a loro volta si ponevano domande reciproche, come si evince anche dal nome della procedura, al fine di inquadrare la causa e permettere al magistrato di rimetterla al tribunale competente.

Soffermandosi sui tribunali ad Atene, vi erano diverse corti, soprattutto per quanto riguardava i delitti di sangue. Il tribunale più antico era certamente l'Areopago a cui Pericle aveva tolto ogni potere politico ma manteneva la propria competenza sui casi di omicidio volontario, di lesioni con intenzione omicida, avvelenamento e incendio appiccato a una casa abitata; in caso di omicidio poteva condannare a morte, mentre in caso di lesioni la pena era l'esilio con confisca dei beni.

Vi erano poi i Cinquanta e un efeto, divisi ancora in tre tribunali: il Palladio dedicato cause di omicidio involontario e di istigazione all'omicidio, che poteva condannare all'esilio per un tempo determinato; il Delfinio a cui l'arconte *basileus*, al termine dell'*anakrasis*, rimetteva la causa, sempre relativa a un omicidio, se risultava che potesse essere scusabile o legittimo; il Freatto, invece, al porto, giudicava coloro che, temporaneamente esiliati per omicidio involontario, commettevano un nuovo delitto con premeditazione: all'accusato era ancora vietato entrare in città, e veniva processato su una barca di fronte ai giudici seduti lungo la spiaggia.

Infine, di fronte al Pritaneo si radunavano i dieci arconti, per giudicare ancora una volta i reati di sangue, nel caso di contumacia e delitto di ignoti, o responsabilità oggettiva.

In questa sede è la giurisdizione popolare dell'Eliea, emanazione dell'assemblea popolare, le cui attribuzioni erano quasi universali e lasciavano fuori solo gli omicidi, a meritare un maggiore approfondimento.

Molti atti venivano puniti direttamente dalla *Bulé* e in alcuni casi l'Ecclesia, assemblea plenaria del popolo, che si occupavano dei reati più gravi contro la sicurezza dello stato⁹².

L'assemblea del popolo deteneva tutti i poteri, anche giudiziari, ma era di fatto l'Eliea a giudicare quasi tutti i processi. Ogni cittadino di almeno 30 anni e non privo dei diritti politici poteva farne parte⁹³.

All'interno dell'Eliea vi erano diverse sezioni. Aristotele nella sua Costituzione degli Ateniesi, al 24, 3, riporta che vi erano seimila eliaisti nel periodo di massimo splendore della *polis*, dato che trova conferma anche nella Suda⁹⁴.

Dalle *Vespe* di Aristofane, seppure sia una fonte meno autorevole delle precedenti, in quanto si tratta di una commedia teatrale, si evince invece che anche nel 422 a.C. il numero era rimasto invariato, ma anche che questi seimila cittadini *optimo jure*, venivano assegnati a sorte a corti particolari, presiedute tutto l'anno da un magistrato specifico⁹⁵. I nove arconti, infatti, estraevano 600 nomi dalle liste create appositamente dai vari demi per comporre 10 corti, che così contenevano all'incirca lo stesso numero di membri per ogni tribù, seguendo una procedura analoga a quella per la designazione dei *buleuti*.

⁹²Nel 406 a.C. ad esempio, fu l'Ecclesia, in due sedute, a condannare gli strateghi delle Arginuse, che, pur vincitori, lasciarono indietro i soldati morti nel naufragio.

⁹³A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit. 36-58.

⁹⁴Arist. *Ath. Pol.* XXIV. 3; Suda, s.v. *πρυτανεία*.

Il lessico di Suda è un'enciclopedia bizantina, risalente al X secolo, conservata in diversi manoscritti medievali. Si tratta di una raccolta molto ampia e, soprattutto, molto preziosa in quanto conserva notizie su opere andate perdute o conservate parzialmente. Soprattutto per quanto riguarda la letteratura della Grecia classica, spesso è l'unica fonte a disposizione su opere ed autori.

Per quanto riguarda il numero di 6000 eliaisti, era anche il *quorum* per considerare validamente riunita l'Ecclesia, nonché per la validità della procedura dell'ostracismo. Si può ipotizzare che, simbolicamente, 6000 cittadini rappresentassero l'intero popolo ateniese.

⁹⁵Aristoph. *Vesp.* 303ss e 1107ss.

Una volta assegnati a un tribunale, gli eliaisti ricevevano un gettone (*symbolon*) che serviva a riscuotere la propria indennità scambiandolo al momento del voto.

Oltre al magistrato che presiedeva l'udienza, erano presenti un segretario e un cancelliere, un araldo pubblico e una serie di arcieri sciiti, a cui spettava di garantire l'ordine nel tribunale, accessibile a chiunque. Ai tempi di Aristotele, il magistrato sceglieva nuovamente per estrazione dieci giudici tra quelli assegnati alla sua corte, uno da ciascuna tribù, fra i quali uno si sarebbe occupato della clessidra ad acqua che misurava il tempo concesso ad accusa e difesa per parlare, quattro alle urne dei voti per assicurare che non vi fossero brogli, mentre gli altri cinque dovevano occuparsi della paga dei giudici alla fine della seduta.

2.2.3 L'udienza, l'arringa e il voto

Una volta conclusa l'*anakrasis*, e di conseguenza assegnata la causa alla corte competente, iniziava l'udienza e venivano letti l'atto d'accusa e la difesa, prima di dare la parola alle parti, che, come si è visto, stavano in giudizio per sé, o nelle vesti del proprio *synegoros*, sostanzialmente una persona più eloquente⁹⁶, o del *prostates*, nel caso di minori, donne e schiavi (i quali non avevano alcuna capacità giuridica, né lo *status* di cittadini), che di solito era il padre, il marito o il padrone.

Il giudizio poteva essere rimandato se dei presagi atmosferici avessero reso la giornata sfavorevole, ma di norma si arrivava alla conclusione del processo in un'unica giornata, di conseguenza il tempo in cui le parti potevano parlare era cronometrato⁹⁷, e il voto degli eliaisti avveniva subito dopo, senza che potessero consultarsi tra loro.

Il voto degli eliaisti nel V secolo non era segreto, poiché pare deponessero un sasso o una conchiglia in una delle due urne di fronte alle quali dovevano sfilare uno alla volta: una per condannare, una per assolvere⁹⁸. Nel IV secolo invece, per tutelare la segretezza delle scelte dei giudici ed evitare eventuali brogli, il sistema prevedeva che ad ognuno di loro

⁹⁶Isocr. XXI. 1; Lys. XIV. 1 ss. Le orazioni di Isocrate e Lisia testimoniano il fatto che il *synegoros* dovesse dimostrare la propria vicinanza alla parte in nome e per conto di cui parlava di fronte alla giuria, perché questi accettassero la sua presenza come avvocato.

⁹⁷Le parti parlavano due volte: prima l'accusa, poi la difesa e in seguito di nuovo nello stesso ordine, ma con tempi più limitati per eventuali contro risposte. Non solo, a seconda che si trattasse di una *dike* o una *graphé*, cambiava il tempo a disposizione delle parti.

⁹⁸A.R.W. HARRISON, *Il diritto*, cit., 164 s.; Aristoph., *Vesp.*, 987 ss.

fossero consegnate due rotelle di bronzo, una con inserita un'asticella cava (per condannare) e una invece un'asticella piena (per assolvere). Le urne sarebbero state sempre due, ma solo la prima serviva ad esprimere la propria preferenza, nella seconda, "di controllo", si deponeva semplicemente l'asticella avanzata. Nel caso si trattasse di un *agon timetos*, come anticipato, era necessaria una seconda votazione per stabilire la pena, non prevista dalla legge, in tal caso gli eliaisti votavano tra quella richiesta dall'attore e la controproposta del convenuto⁹⁹.

È l'udienza, quindi, la fase del processo di cui si sono conservate più informazioni: i più abbinati, infatti, si affidavano ai logografi, professionisti nell'arte retorica, che scrivevano per le parti i discorsi da pronunciare di fronte alla corte. Molti sono gli autori di cui ci sono giunte le orazioni, ed è lo stesso Demostene a rivelare che i logografi potevano essere anche meteci, non necessariamente Ateniesi *tout court*¹⁰⁰.

Generalmente queste orazioni seguivano uno schema retorico simile, dividendosi in un esordio in cui si espongono i fatti secondo il proprio punto di vista (quindi un bravo oratore poneva fin da subito l'accento sui momenti salienti che deponessero a favore del proprio cliente); seguito dalla *apodeixis*, o *pystis* (elencazione delle prove o indizi).

In questo frangente ci si può affidare nuovamente alla *Retorica* di Aristotele, che elenca i mezzi di prova esperibili nelle orazioni tra i quali, insieme alle confessioni degli imputati, quelle rese sotto tortura dagli schiavi¹⁰¹ e i precedenti giudiziari, troviamo, come si è visto, i *nomoi*, che non appartengono come si è detto ai mezzi di prova, ma sono stati probabilmente inseriti nell'ambito di questa fase processuale perché potrebbe essere questo il momento, per la parte, di far valere, prima di ogni altro elemento, la legge che stabiliva il proprio diritto a veder punito l'imputato, o a vedersi assolto.

Quelle menzionate sono le prove atecniche, mentre tra le prove tecniche rientrano ragionamenti e indizi di ogni tipo, compresi paradigmi e deduzioni, affidati alla bravura del logografo. Si trovano a volte citati anche i *nomoi agraphoi*, ma essi sono spogli

⁹⁹L. LANZI- R. ROSSI, *Con parole*, cit., 5.

¹⁰⁰Dem. LVIII. Nell'orazione, contro Teocrine, Demostene nomina il meteco Ctesicle che farebbe da intermediario tra due parti. Lo stesso Iseo, poi, altro famoso logografo, pare fosse un meteco.

¹⁰¹La testimonianza dello schiavo era un mezzo di prova particolare: era valida solo se resa sotto tortura e veniva ammessa con la contrattazione delle parti: poteva essere offerta come mezzo di prova, oppure richiesta dall'avversario.

dell'autorevolezza della legge vigente e rientrano in tutto e per tutto nella categoria della *pystis*¹⁰².

Tutte le orazioni si concludono con un'ultima perorazione della causa, spesso a effetto, dalla quale si evince l'abilità del logografo, in cui si ricapitola la situazione e si cerca di ottenere una reazione emotiva dal singolo giudice, spesso con argomenti legati al sentimento comune degli Ateniesi in quanto cittadini, sotto forma di *captatio benevolentiae* in cui il logografo dipinge il proprio assistito come un umile servitore della *polis*. Il giudice era pur sempre il *demos* ed era composto da cittadini estratti a sorte, perciò non vi era nessuna garanzia, nonostante le teorie, citate, riguardo al principio di legalità e ai suoi corollari, che le decisioni non fossero influenzate dalle emozioni della giuria. Di fatto, dalla struttura delle orazioni si evince l'importanza della reazione emotiva del giudice alle prove addotte dalla parte, il che è confermato sia dai natali ateniesi dell'arte retorica, sia dagli istituti per evitare le accuse temerarie, precedentemente menzionati.

2.2.4 La pena

Una volta concluso il dibattimento, giungeva il momento della sentenza. Se dopo il conteggio dei voti, l'imputato fosse risultato colpevole, veniva condannato a una pena. Tenendo a mente la differenza tra *agones timetoi* e *atimetoi*, di cui si è detto, le pene si dividevano tra quelle che si ripercuotevano sulla persona del condannato e quelle che, invece, colpivano il suo patrimonio.

Le pene riguardanti la persona potevano essere quella capitale, la carcerazione, l'esilio e la diminuzione dei diritti personali (*atimia*).

L'*atimia* è un concetto su cui si potrebbe dire molto. L'*atimos* era un individuo privato dei propri diritti civili, e tale privazione poteva essere totale o parziale. Nel primo caso alla confisca dei beni e perdita della cittadinanza si aggiungeva la perdita di tutti i diritti personali, fino al punto che il condannato a tale pena poteva essere ucciso in tutta legalità. L'*atimia* totale contagiava tutta la sua famiglia e l'*atimos* doveva essere allontanato dalla città. L'*atimia* parziale, invece, comportava la perdita dei diritti politici del cittadino, che

¹⁰²C. PELLOSO, *Nomos*, cit., 10.

quindi non poteva frequentare le piazze né adire le corti o la *bulè*, non poteva svolgere incarichi pubblici. Si tratta di una condizione paragonabile a quella dell'interdetto nell'ordinamento italiano. Pare scattasse automaticamente per alcuni comportamenti (tutti soggetti a denuncia per mezzo di una *graphé*) quali ad esempio il maltrattamento dei genitori, il rifiuto della leva militare, la presunta omosessualità e la prodigalità¹⁰³.

Le pene che colpivano la proprietà del convenuto condannato, invece, si collocavano tra una multa e la confisca del suo intero patrimonio. Si è inoltre osservato che la vendita in schiavitù poteva essere inflitta solo a stranieri o meteci e non a cittadini¹⁰⁴.

Demostene riporta che una volta concluso il giudizio, la causa era considerata chiusa e si eseguiva la sentenza, se di condanna¹⁰⁵. Tuttavia, esisteva l'istituto, di origine solonica dell'*epheisis*, di cui si è accennato in precedenza, che risulta essere un rimedio esperibile dal condannato per sospendere l'esecuzione della sentenza e chiedere che la causa fosse ridiscussa di fronte al tribunale popolare, in determinati casi¹⁰⁶.

2.3 I processi per *asebeia*¹⁰⁷

“E vedrai laggiù chiunque altro tra i mortali si sia reso colpevole con azioni empie contro gli dèi, contro gli ospiti, o contro i cari genitori, ricevendo ciascuno da giustizia la propria pena. Grande giudice degli uomini è, sotto la terra, Ade, che tutto registra e tutto osserva”

Sono le parole delle Erinni, nelle *Eumenidi* di Eschilo¹⁰⁸ che condannano a un eterno tormento chi si sia macchiato dei crimini elencati. Nella tragedia Oreste era perseguitato dalle dee della vendetta, che fiutando la sua colpa non gli davano tregua. Oreste aveva ucciso la madre Clitennestra e, come conferma anche Euripide nell' *Oreste*¹⁰⁹, si tratta di

¹⁰³Andoc. *Myst.* 73-76; E. Caillemer, voce ἀτιμία in *DS*, 1873, 1, 521.

¹⁰⁴Da un lato, la vendita in schiavitù era prevista per reati che un cittadino non avrebbe potuto commettere, quali millantare la cittadinanza o (essendo straniero) contrarre un'unione permanente con un ateniese o (essendo meteco) venire meno al pagamento del *metoikion* o al dovere di procurarsi un *prostates*; dall'altro, memori della riforma di Solone che aboliva la schiavitù per debiti, gli Ateniesi della democrazia non potevano sopportare che un cittadino divenisse proprietario di un altro ateniese.

¹⁰⁵Dem. XLVII. 49.

¹⁰⁶C. PELLOSO, *L'epheisis*, cit., 517 ss.

¹⁰⁷J. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, II, 1, Lipsia 1908, 358-368; U. E. PAOLI, *Legge e giurisdizione in diritto attico*, in *Riv. dir. proc. civile*, 1924, 2, 105 ss.

¹⁰⁸Aesch. *Eum.* 269-275.

¹⁰⁹Eur. *Or.* 23-24.

un crimine “empio e subdolo”, tanto grave agli occhi della divinità da fargli implorare, abbracciato alla statua di Atena, l'intervento della dea polide.

Atena interverrà concedendo un giusto processo ad Oreste, di fronte a un tribunale che ricalcava l'Areopago, attivo nei casi per omicidio nel periodo di Eschilo, e l'accusato potrà difendersi in nome di Apollo, poiché aveva ucciso la madre per vendicare l'omicidio del padre, come il dio prescriveva. Quando dopo il voto della giuria Oreste sarà assolto, le Erinni verranno placate da Atena che le convincerà a diventare Eumenidi, dee della giustizia anziché della vendetta, andando a concludere la tragedia con un elogio ad Atene e alle sue leggi.

Il teatro in Grecia assolveva diversi compiti, tra cui sicuramente spiccava l'espressione del sentimento generale della *polis* al tempo della messa in scena, o come accadeva per le commedie, l'espressione dell'orientamento politico, o delle critiche, così come degli elogi che l'autore muove alla propria comunità. I drammaturghi avevano un grande potere politico, in un certo senso, vista la visibilità accordata loro dalla partecipazione pressoché totale del *demos* alle rappresentazioni, pertanto il teatro, spesso, risulta una fonte molto utile per tastare il polso della Atene del momento.

L'*Oresteia*, di cui fa parte la tragedia citata, è una trilogia di Eschilo, che si conclude con questo testo, che mette in luce il possibile conflitto tra leggi e usi ugualmente cogenti, e finisce per esaltare il sistema giudiziario di Atene, capace di dirimere anche le controversie più ostiche, tanto da cambiare il carattere delle divinità più tradizionali e vederle diventare protettrici entusiaste della giustizia ateniese.

All'interno dell'elenco dei crimini imperdonabili, giudicabili solo dopo la morte dall'intransigente Ade, che le Erinni elencano nei versi sopracitati, si trova per prima l'empietà contro gli dèi.

Se è abbastanza semplice comprendere di quali fattispecie si occupino i reati contro i genitori e gli ospiti, l'empietà è sicuramente più difficile da inquadrare. È importante però approfondire tale illecito, perché è quello di cui fu accusato, e per cui fu condannato a morte Socrate nel 399 a.C.

Chiudendo la parentesi tragica, che certamente non manca di elementi fittizi, esistono però diverse testimonianze di processi per empietà nella *polis*, attivati nei confronti di autori di infrazioni specifiche (sacrileghi, bestemmiatori, spergiuri), in cui però si usa, per definire il condannato, il termine piuttosto generico di *asebes*.

La parola è composta da un *alpha* privativo e la radice *seb-* che indica, letteralmente, paura, timore. Inserito quindi in contesto religioso, si può dire che l'*asebes*, colui che viene condannato per *asebeia*, è un individuo che “non teme gli dèi”.

Memori della precedente digressione su come si è evoluto nel tempo il pensiero politico ateniese, risulta chiaro che l'*asebeia* così generalmente inquadrata è un crimine contro la *polis* intera: il cittadino è parte della comunità, pertanto le conseguenze delle sue azioni contro la divinità ricadono su di essa, a partire dalla sua stirpe (si è già parlato degli Alcmeonidi¹¹⁰) rendendo necessario il suo allontanamento da un lato; dall'altro è la stessa collettività ad essere referente della dimensione religiosa, vissuta anche come legittimazione della *polis* a porre le regole, il diritto, a interpretare la *fysis* e il volere divino tramite i *nomoi* umani.

Non stupisce, in questo senso, l'*asebeia* fosse oggetto di una *graphé*, confermandosi un reato contro l'ordine pubblico e la *polis*, essendo denunciabile da chiunque lo volesse (*o boulomenos*). Esisteva, infatti, sicuramente una legge contro l'*asebeia*, sebbene non ne abbiamo testimonianza diretta.

Considerando, però, la legge sulla *hybris* (tracotanza, arroganza dell'uomo che travalica i propri limiti, come spesso accade nel patrimonio mitologico greco, e viene punito per questo dal dio che ha offeso con il proprio comportamento) in Demostene¹¹¹, è plausibile

¹¹⁰Thuc. I. 126. 4.

¹¹¹Dem. XXI. In questo frangente, la *hybris* di cui Demostene accusa Midia, si configura come un'umiliazione, un oltraggio, che ricade non solo su Demostene stesso, ma su tutta la collettività.

Midia diede uno schiaffo (o un pugno a seconda delle traduzioni) in faccia a Demostene nel 384 a.C., periodo in cui il logografo ricopriva una carica pubblica, in quanto stava istruendo il coro delle grandi Dionisie. Quell'oltraggio allora sarebbe stato perpetrato contro la *polis* tutta, come ben spiega Elisabetta Poddighe (E. PODDIGHE, *Compensazione del danno (timoria) e giustizia come reciprocità nella demostenica Contro Midia, sul pugno*, in *Erga Logoi*, 2021, 25-67), tanto che Demostene ne fa il punto più forte della sua argomentazione.

La tracotanza di Midia nel colpire un funzionario pubblico è un'offesa alla *polis*, alle leggi, agli dèi perfino, perché ad essere colpito era un corego; quindi, anche Dioniso stesso va annoverato tra gli offesi da tale condotta. Demostene non a caso invoca anche la legge contro l'*asebeia* per perorare la propria causa

che si presentasse in modo simile: un comportamento qualificato come *adikema* dalla norma, che però non ne traccia confini precisi.

La legge, riportata dal logografo, stabiliva che “Qualora qualcuno oltraggi qualcun altro, che sia fanciullo, donna o uomo, sia tra i liberi sia tra gli schiavi, o qualora qualcuno compia un atto illegale nei confronti di queste categorie, chiunque lo voglia tra gli Ateniesi che ne hanno diritto lo denunci ai tesmoteti, e questi ultimi lo traducano di fronte al tribunale popolare entro trenta giorni dalla denuncia a meno che qualche affare pubblico lo impedisca – nel qual caso lo traducano di fronte al tribunale il prima possibile”¹¹², risultando piuttosto chiara sulla procedura, ma molto vaga riguardo all’individuazione della fattispecie, forse perchè si dava per scontato che i *politai* fossero in grado di riconoscere un caso di *hybris*, essendo un concetto molto importante fin dall’antichità (si ricorderà che già Omero vi faceva riferimento).

Demostene, per tutta l’orazione, fa notare Harris¹¹³, insiste soprattutto sul fatto che il suo avversario non si è macchiato di *hybris* solo nei suoi confronti, ma ha offeso, con quel pugno e con tante altre azioni che Demostene elenca nella sua orazione, tutta la *polis*. Non solo, Demostene tiene particolarmente a porre l’accento sul fatto che non si tratta di un episodio isolato, ma, anzi, è una disposizione propria dell’animo di Midia, un’arroganza che gli deriva dalla ricchezza. Arriverà a sminuire l’importanza della vittima e ad affermare che chi si comporta con *hybris* danneggia l’intera città, e non soltanto la vittima: questo è il motivo per cui la *graphe hybreos* è un’accusa pubblica¹¹⁴. L’orazione *Contro Midia*, conferma, quindi, l’esistenza di una legge contro la *hybris*, e mette in luce il fatto che si tratta di un “reato di indole”, consistente in “un’eccessiva autoaffermazione da parte dell’agente, una sopravvalutazione del suo diritto alla *timè* che lo portava ad arrogarsi prerogative che la comunità non gli aveva riconosciuto, e che

e insistere su una punizione in nome pubblico del proprio aggressore, rivelando uno stretto legame tra le due fattispecie.

Hybris e *asebeia* per quanto poco precisamente individuati, sono reati che mettono in luce e condividono la gravità dell’offesa alla *polis* e agli dèi, ed è il tribunale degli Ateniesi che deve svolgere il compito delle Erinni, che ormai sono Eumenidi e lasciano alla giustizia del *demos* la persecuzione anche delle ingiustizie più gravi.

¹¹²Dem. XXI. 47.

¹¹³E. M. Harris, *Hybris nelle corti giudiziarie ateniesi. Il profilo legale dell’accusa nella Contro Midia di Demostene*, in *Riv. dir. ell.*, 2019, 9, 143-170.

¹¹⁴Dem. XXI. 45.

nemmeno era disposta a riconoscergli”¹¹⁵. È un caso simile a quello dei processi per empietà, in quanto anche in questi casi, sembra bastino un episodio e la presenza di una norma, per quanto poco precisa, che attesti l’esistenza dell’*adikema*, per portare in giudizio l’intera indole dell’accusato, e con accuse gravissime, peraltro, in quanto si tratta di reati contro la *polis* e contro gli dèi.

Ciò potrebbe essere confermato anche dalla lettura del dialogo platonico *Eutifrone*, nel quale l’omonimo interlocutore di Socrate fatica a dare al filosofo una definizione del crimine di cui è stato accusato: *asebeia*, appunto, empietà. Eutifrone, senza una precisa prescrizione legale a cui rifarsi, nei suoi tentativi definisce questo *adikema* come ciò che non è caro agli dèi, o “ciò che tutti gli dèi odiano”, o ancora come un mancato atto di cura, di servizio, nei confronti degli stessi¹¹⁶, i quali andrebbero trattati come lo schiavo riverisce il padrone.

Seguendo le argomentazioni di Sara Marmai¹¹⁷, nel discorso presentato il 22 novembre 2013 all’interno del ciclo di conferenze “Seguendo le tracce degli antichi” organizzato dalla Società Friulana di Archeologia, dai verdetti noti dei processi più significativi si possono enucleare tre macro-categorie di comportamenti che rientravano sicuramente tra le fattispecie sanzionabili come *asebeia*: le offese al culto, ai templi e al personale religioso, l’introduzione illegale di nuove divinità e l’ateismo.

Le offese al culto, ai suoi luoghi e operatori possono essere inquadrare prima di tutto nella *hierosylia*, il furto di oggetti sacri, citato da Aristofane nelle *Vespe* quando Bdelicleone chiede a Filocleone se ha rubato (“*hierosulesas?*”¹¹⁸) da un santuario la gabbia dei porcellini di Estia. Pare però che l’*adikema* si declinasse in tutte le forme di furto, come ad esempio l’appropriazione di denaro destinato al sacro.

Così Lisia accusa Nicomaco, uno degli incaricati del processo di selezione e trascrizione delle leggi, di aver cambiato la destinazione dei soldi riservati alla celebrazione dei riti previsti da un *nomos* abrogato dall’opera di *anagraphé*¹¹⁹; e dello stesso reato viene

¹¹⁵E. M. Harris, *Hybris*, cit., 143-170.

¹¹⁶Pl. *Euthphr.* 6-13.

¹¹⁷S. MARMAI, *Con empia mano e lingua scellerata: asebeia e crimini contro il sacro nell’Atene del V secolo a. C.*, in *Seguendo le tracce degli antichi*, Udine, 2013.

¹¹⁸Aristoph. *Vesp.* 844-46.

¹¹⁹Lys. 30, 21.

accusato Fidia, scultore incaricato di realizzare la statua di Atena, il quale avrebbe rubato dell'oro, che invece era destinato appunto a celebrare la dea. Il caso di Fidia è particolarmente interessante perché permette di anticipare la connessione tra i processi per *asebeia* e il circolo di amici di Pericle. Fidia era infatti, secondo Plutarco, colpevole solo di avere un amico famoso e controverso come Pericle, oltre, forse, ad essere così talentuoso da non poter evitare di essere malvoluto dagli invidiosi¹²⁰.

Oltre alla *hierosylia*, nell'ambito del sacrilego rientrava qualsiasi oltraggio nei confronti del sacro, come accadde per lo scandalo della mutilazione delle Erme del 415 a.C. Infatti, poco prima della partenza per la spedizione in Sicilia fortemente voluta dallo stratego Alcibiade, allievo di Socrate, anch'egli appartenente al circolo di Pericle, quasi tutte le statuette del dio Hermes sulle strade di Atene furono trovate vandalizzate¹²¹. In verità non vi erano prove che Alcibiade fosse colpevole della profanazione delle Erme, ma indagandolo, Tessalo lo ritenne colpevole di un altro crimine, cioè di aver rivelato il segreto dei riti di Eleusi in un momento di goliardia¹²², confermando ancora una volta l'ampiezza del concetto di empietà.

Passando all'introduzione di nuove divinità nell'Atene democratica, questo era un processo subordinato alle leggi della *polis*: pare¹²³ esistesse una norma che richiedeva un *iter* formale, che prevedeva l'approvazione del nuovo culto da parte dell'assemblea del *demos* e della *bulè*. Una volta ottenuta questa duplice approvazione la nuova divinità otteneva il diritto di possedere una porzione di terreno e di usarlo per la realizzazione di un santuario, ma chiunque non rispettasse tale procedura poteva essere destinatario della *graphè* per *asebeia*. È il caso del sacerdote di Cibele, che fu gettato in un pozzo per aver iniziato delle donne al culto non ancora approvato della "grande madre"¹²⁴.

¹²⁰Plut. *Vit. Per.* 31. 3.

¹²¹Plut. *Vit. Alc.* 18. 3.

¹²²Plut. *Vit. Alc.* 22. 3.

¹²³E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, Liège, 1930, 224-236.

¹²⁴U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Die Galliamben des Kallimachos und Catullus in Hermes*, 1886, 14, 194-201. Anche se l'episodio secondo l'autore ha le caratteristiche di un "resistance myth" per via della continuazione della vicenda che contempla un'epidemia di peste e la necessità di purificare la città e introdurre il culto per placare gli dèi offesi, non significa che non si basi su fatti reali, e comunque non fa altro che confermare che l'offesa alla divinità ricade sempre su tutta la *polis*.

L'ateismo, infine, è l'*adikema* all'interno della categoria dei reati di empietà, che appare più interessante in relazione al discorso sulla democrazia ateniese. Questo illecito, infatti, era contemplato da una legge specifica, uno *psaphismata* di Diopite approvato intorno al 433 a.C., proprio quando Atene iniziava a popolarsi di filosofi provenienti dalla Ionia, i quali, tra naturalisti studiosi dei fenomeni naturali come Anassagora, e sofisti interessati più all'umano che al metafisico, non davano segni di occuparsi della sfera religiosa ed erano mal visti da molti occhi conservatori presenti ad Atene¹²⁵.

Plutarco¹²⁶ riporta il contenuto della norma, che risulta molto ambiguo e chiaramente poco favorevole agli studi naturalistici, soprattutto quelli riguardanti i fenomeni celesti.

Infatti, il testo incoraggiava *ho boulomenos* a denunciare chi non onorasse gli dèi secondo l'uso, ma il termine utilizzato per esprimere l'azione nei confronti degli dèi è *nomizo*, che in questo caso si presta a variare di significato, comprendendo quindi traduzioni che vanno dal “venerare pregando e facendo offerte”, all’ “onorare secondo i *nomoi*”, al semplice “credere”.

Poiché nulla era lasciato al caso, questo decreto, probabilmente redatto appositamente per colpire Anassagora, divenne presto un'arma politica, grazie alla versatilità delle parole usate che concedeva una certa elasticità, adatta a far rientrare nella fattispecie i personaggi più vari, anche se con ogni probabilità la concretezza su cui si fondava il sistema giuridico ateniese ha poi portato a precisare che il reato, più che nelle convinzioni personali, risiedeva sull'insegnamento dell'ateismo ad altri¹²⁷. Erano proprio i filosofi ad essere presi di mira, come conferma il fatto che Diagora, il poeta Ateo non fu mai accusato propriamente per ateismo e nemmeno per le proprie convinzioni divergenti dalla tradizione religiosa, anche se finì a processo nel 415 a.C. (probabilmente incastrato nella faccenda di Eleusi allo stesso modo di Alcibiade) per la rivelazione dei misteri ai non iniziati¹²⁸.

¹²⁵S. MARMAL, *Con empia mano*, cit., *passim*.

¹²⁶Plut. *Vit. Per.* 32. Non è certo che sia mai esistito un decreto di Diopite, poiché non compare in altre fonti.

¹²⁷S. MARMAL, *Con empia mano*, cit., *passim*.

¹²⁸M. WINIARCZYK, *Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende*, in *Eos*, 1979, 67, 191-213

A cadere fu, invece, Anassagora, il filosofo, che insegnava ai propri allievi che la luna era un pianeta abitato e il Sole non era Apollo, bensì un globo infuocato¹²⁹, arrivando perfino a dubitare che i fulmini fossero scagliati sulla Terra da Zeus in persona. Forse anche Anassagora era colpevole, più che altro, di essere amico di Pericle, tanto che fu difeso dallo stesso politico, e grazie alla legge di Diopite cadde vittima del piano dei suoi oppositori di fargli terra bruciata intorno. Seguì poco dopo il sofista Protagora, che pur riconoscendo che l'universo doveva avere a monte una mente più grande, fu esiliato¹³⁰ (o comunque costretto a fuggire) e morì lontano da Atene in seguito ad un naufragio¹³¹.

L'accusa di essere *asebes* gliel'avrebbe procurata, come è plausibile, la sua opera *Sugli Dèi*, che come citato in Diogene Laerzio si apriva con queste parole: "Intorno agli dèi non ho alcuna possibilità di sapere né che sono né che non sono. Molti sono gli ostacoli che impediscono di sapere, sia l'oscurità dell'argomento sia la brevità della vita umana"¹³². Lo stesso Diogene riporta che gli scritti del filosofo furono bruciati in piazza e confiscati a chiunque ne avesse una copia, tanto era il bisogno di purificare la città dall'empietà con l'aveva macchiata, ignorando la sua visione politica che era sì, antropocentrica, ma vedeva la *polis* come un successo delle scelte umane e un esempio da seguire.

Ad Anassagora e Protagora seguì Socrate, nel 399 a.C. accusato di *asebeia* in ben due delle diverse forme esposte finora, e di corruzione dei giovani. Non è difficile immaginare come i primi capi di accusa riguardassero con ogni probabilità i riferimenti al proprio *daimon* interiore, né tantomeno, che con l'accusa di corrompere i giovani si esprimesse il sentimento generale degli Ateniesi che a Socrate, più che l'empietà, non perdonavano di aver avuto come allievi Crizia e Alcibiade, tanta era la sventura che avevano portato ad Atene.

Il processo a Socrate è un'ulteriore dimostrazione, di come la polivalenza dei termini usati nella legge di Diopite ben si prestasse ad azioni giudiziarie pretestuose, mosse da

¹²⁹Pl. *Ap.* 26d.

¹³⁰Diog. Laert. IX. 54., anche se Platone, nel dialogo dedicato al filosofo (Pl. *Prt.*, 317 b), lo descrive già molto vecchio, mentre sostiene di non aver mai subito conseguenze negative per il proprio agnosticismo.

¹³¹Diog. Laert. IX. 52.

¹³²Diog. Laert. IX. 8.

avversari politici, contrariamente a quanto ci si auspicava avvenisse con il giuramento elastico e l'istituto della *parastasis*.

La vicenda e la condanna, però, presentano più livelli di criticità, tali da meritare una trattazione più approfondita.

III

Il processo a Socrate

3.1. *La figura di Socrate ad Atene*; 3.2 *La vicenda processuale*; 3.3 *Le implicazioni della sentenza e le riflessioni sulla democrazia*

3.1 *La figura di Socrate ad Atene*

Socrate nacque plausibilmente nell'anno della LXXVII Olimpiade, circa 470/469 a.C., nel *demo* di Alopece, dallo scultore Sofronisco, del quale in un primo momento provò a seguire le orme, e dalla levatrice Fenarete¹³³.

Dopo la parentesi scultorea, si dedicò alla filosofia, come allievo di Anassagora di Clazomene, Damone e poi di Archelao¹³⁴, del quale stando a Porfirio, nella sua *Storia dei Filosofi*, fu anche l'amante, ma lecitamente¹³⁵.

Socrate lasciò raramente la città, per combattere in diverse battaglie: nel 432 a.C. è a Potidea, nel 424 a Delio e intorno al 422 ad Anfipoli, e pare fosse un soldato valoroso; ebbe due mogli, la prima fu Santippe, madre del suo primo genito Lamprocle¹³⁶.

Aulio Gellio, nel primo libro delle *Noctes Atticae* descrive una Santippe molto scontrosa, la quale pare avesse un carattere talmente capriccioso da spingere Alcibiade a chiedere al proprio maestro come facesse a sopportarla¹³⁷. La risposta di Socrate fu che tollerando queste dinamiche in casa, si allenava a sopportare le ingiustizie e le insolenze degli altri, fuori. Anche Plutarco ricorda che Catone ammirava la tranquillità e la compiacenza con

¹³³Diog. Laert. II. 8.

¹³⁴*Suda*, s.v. *Socrate*.

¹³⁵Confermerebbe anche Aristosseno, che diffuse più di una notizia scandalosa su Socrate (Diog. Laert., II, 19).

Una parentesi merita la legge sulla prostituzione dei giovani, menzionata in un'orazione di Eschine, la *Contro Timarco*. In sostanza Eschine usa la norma che vieta la prostituzione per screditare Timarco, il quale era così corrotto dalle proprie abitudini lascive da assumere addirittura sembianze femminili.

L'orazione rileva perché fu un pretesto per colpire Demostene, che l'oratore paragonava a Socrate in quanto corruttore di giovani Ateniesi. Demostene, infatti, in quel processo difendeva Timarco, il proprio pupillo, ed Eschine, facendo un parallelo con Socrate, la cui condanna evidentemente gli risultava meritata, riteneva di fronte alla giuria che se gli Ateniesi avessero dato credito a Demostene sarebbe stato come rimangiarsi quella giusta sentenza pronunciata nei confronti di Socrate.

¹³⁶Pl. *Cri.* 52a-b; Pl. *Symp.* 220d; Diog. Laert. II. 22.

¹³⁷Aul. Gel. *Noct. Att.* I. 17.

cui Socrate riusciva a gestire la convivenza con una donna bisbetica e dei figli “malati di mente”¹³⁸.

Dopo essere rimasto vedovo, Socrate sposò Mirto, da cui ebbe Sofronisco e Menesseno¹³⁹.

Sembra che il filosofo visse fino a settant’anni¹⁴⁰, finché non ingerì la cicuta a seguito del processo per *asebeia* promosso da Meleto contro di lui. Non lasciò nulla di scritto, convinto che la propria dottrina fosse comunicabile solo per esperienza diretta, tranne, forse, un paio di opere poetiche.

Era soprannominato il “tafano di Atene” per via delle sue abitudini¹⁴¹.

Socrate, infatti, si aggirava per la *polis* come un perdigiorno, alla ricerca di interlocutori da interpellare con fare provocatorio, non senza suscitare il nervoso dei concittadini¹⁴², usando la tecnica dell’ironia (simulazione) e stratagemmi per far loro rendere conto di sé, e servirsi poi su di loro della maieutica, un’operazione che consisteva nel portare alla luce la verità che ognuno poteva avere al proprio interno, attraverso il dialogo, come l’ostetrica con la partoriente.¹⁴³

Il filosofo aveva un atteggiamento austero e non mancava occasione di sottolineare la sua preferenza per l’oligarchia spartana rispetto alla democrazia ateniese. È importante sottolineare che né questa sua simpatia per l’ordinamento lacedemone, né la sua espressione, erano un problema per gli Ateniesi. Certo, non rendevano Socrate più simpatico alla collettività, e avranno certamente contribuito a corroborare le tesi di chi sospettava, visti i suoi allievi più famosi, che tramasse realmente contro la *polis*.

Ma l’ammirazione, e anche le lodi, di una forma di governo diversa erano più che tollerate in Atene, dove vigevano i principi dell’*isegoria* e della *parresia* (rispettivamente l’uguale

¹³⁸Plut. *Vit. Cat.* 20.

¹³⁹Diog. Laert. II. 26.

¹⁴⁰Diog. Laert. II. 44.

¹⁴¹Pl. *Ap.* 30e. E’ lo stesso Socrate a paragonarsi a un “tafano che punzecchia la vecchia cavalla”, in una metafora in cui la cavalla sarebbe Atene e il compito del filosofo è quello di non lasciare che il pensiero critico dei *politai* si addormenti, incitando il *demos* e indirizzandolo alla ricerca della verità, con la filosofia, a costo di infastidirlo, per il bene comune.

¹⁴²Diog. Laert. II. 21.

¹⁴³Pl. *Ap.* 29 c–30 c; Plat. *Th.* 149a-151d.

possibilità per tutti di parlare in pubblico, e la possibilità di dire tutto) come principi fondamentali della democrazia, contrariamente a quanto avveniva nel regime oligarchico di Sparta dove invece era espressamente vietato apprezzare forme di stato diverse.

La *parresia*, così come l'empietà, diventava tanto pericolosa da meritare la pena di morte solo nel momento in cui arrivava a minacciare concretamente l'assetto democratico della *polis*. Non è il caso di Socrate, che mai propose delle leggi (ogni Ateniese ne aveva la facoltà) antidemocratiche o inneggiò al colpo di stato.¹⁴⁴

Egli, infatti, non partecipava troppo alla politica, e viveva in modo frugale, vantandosi di questa semplicità, sostenendo che il suo non aver bisogno di nulla lo avvicinasse alla divinità¹⁴⁵. Ciò nonostante, aveva molti amici tra le famiglie più abbienti, e tra gli aristocratici alcuni giovani furono suoi allievi¹⁴⁶.

Un personaggio tanto amato quanto detestato, che non faceva segreto dei propri pensieri sugli uomini, sulle divinità e sul diritto, che interrogava e invitava il prossimo a partecipare alla propria ricerca della verità¹⁴⁷.

Sosteneva di non sapere nulla, se non di nulla sapere, esprimendo così il proprio rifiuto dei preconcetti, in contrasto sia con i fisici, troppo poco interessati all'esperienza umana, sia con i sofisti, che avevano le risposte ad ogni domanda, ma si fermavano alla superficie, sia con la divinità: l'onniscienza è caratteristica del divino, mentre secondo lui una vita senza ricerca del buono e del vero non era degna di essere vissuta. Così sostenne in tribunale.

Una personalità del genere, così fastidiosa, così onnipresente, attirava moltissime critiche e anche una buona quantità di scherno, che non sembravano scalfire l'umore di Socrate, né tantomeno scoraggiarne l'operato.

¹⁴⁴C. PELLOSO, *Socrate. La democrazia contro il libero pensiero* in *I grandi processi della Storia* a cura di B. Biscotti e L. Garofalo Milano, 2019, 91.

¹⁴⁵Diog. Laert. II. 27.

¹⁴⁶Come le imperdonabili figure di Crizia e Alcibiade, di cui si dirà.

¹⁴⁷Diog. Laert. II. 32; Pl. *Tht.* 149a-151d. Socrate si diceva mosso da un *daimon* interiore che non gli permetteva di fermarsi in questa ricerca. Diogene Laerzio riporta le parole del filosofo sottolineando che diceva che il demone gli prediceva il futuro.

Ancora, come già anticipato, nel 423 del Socrate fu rappresentato a teatro da Aristofane, con la commedia *Le Nuvole*, che lo descriveva come un maestro di retorica “capace di rendere bello il discorso peggiore” ma delirante, preda di pensieri sconclusionati ed inutili. Socrate però, era ben lontano dal curarsi di chi lo scherniva, e tantomeno del fatto che tutta la *polis* rideva di lui.

Veniva deriso anche per la simpatia che nutriva, insieme ai suoi seguaci, per l’oligarchia spartana, ed infatti il modo che avevano di emulare lo stile lacedemone nel vestire, nel tenere la barba e portare il bastone si tradusse in un neologismo, *sokratein*, “fare il Socrate”¹⁴⁸.

Durante il periodo della Tirannide, inoltre, Socrate, non lasciò la città come la maggior parte dei democratici e visse serenamente, come durante la peste, con la stessa calma con cui volgeva le spalle alla battaglia mentre gli altri fuggivano¹⁴⁹, continuando a percorrere le strade della città alla ricerca del dialogo, proprio come la definizione di “nuvole”, che Aristofane gli attribuiva nell’omonima commedia del 423: “pur rimanendo sempre nuvole, sanno adattarsi ad ogni frangente” diceva il filosofo a Strepsiade.

La tirannide del 404 non fu comunque un evento felice per Socrate, seppure indirettamente: era Crizia a capeggiare il colpo di stato.

Si aggiungeva ad Alcibiade un altro nome sciagurato per la *polis*, tra gli allievi del filosofo, che ora non solo era legato a filo doppio al sacrilego traditore della guerra del Peloponneso, ma anche al capo dei Trenta Tiranni, che in otto mesi di governo si erano macchiati di stragi inaudite instaurando un vero e proprio clima di terrore¹⁵⁰. Allora non dovette apparire più così divertente il loro *sokratein*, né poteva trarne giovamento la figura già insopportabile ai più del tafano filo spartano che si aggirava per le vie della città.

¹⁴⁸Accadeva nel 414, in un contesto già diverso da quello delle Nuvole di Aristofane. Si ricorderà infatti che nel 415 a.C. Alcibiade, allievo e forse addirittura amante di Socrate, come riporta Eliano, era il primo sospettato della profanazione delle Erme e veniva accusato di aver rivelato i misteri di Eleusi, prima di partire per la spedizione in Sicilia.

¹⁴⁹Diog. Laert. II. 23.

¹⁵⁰Pur in questo clima di terrore l’imperturbabile filosofo si rifiutò di eseguire l’ordine di partecipare alla cattura di un cittadino ateniese che doveva essere giustiziato: è probabile che la sua disobbedienza gli sarebbe costata la vita se la tirannide non fosse presto caduta.

Senofonte nelle *Elleniche* riporta che una volta restaurata la democrazia si decise una volta per tutte di porre fine alla guerra civile¹⁵¹, in accordo con Pausania, e nel cercare di ridare pace e *homonía* (concordia) agli animi esausti degli Ateniesi, si decise per l'amnistia¹⁵² (da *mè mnesikakein*, non ricordare malamente, non serbare rancore). Dimenticare gli orrori patiti era talmente importante che Aristotele scrive che chiunque volesse rivangare gli avvenimenti degli ultimi anni sciagurati sarebbe andato, da quel momento, incontro a pene molto severe, senza giudizio.

Ma se ogni cittadino aveva giurato di dimenticare qualsiasi torto subito prima dell'arcontato di Euclide (nel 403), non è possibile che Socrate fosse accusabile di essere stato la mente antidemocratica che si celava dietro alla sovversione del *demos* di Alcibiade e alla tirannide di Crizia senza andare incontro ad un'accusa temeraria.

Eppure, Meleto, appoggiato dai *synegoroi* Anito e Licone¹⁵³, nel 399 a.C. citò il filosofo in giudizio, dando inizio ad un processo palesemente politico, che sarà discusso per secoli dopo la sua conclusione.

3.2 La vicenda processuale

“Il popolo di Atene non è altro che una somma di uomini; e se tu ti senti superiore a loro presi singolarmente, allora ugualmente ti devi sentire quando sono riuniti tutti insieme”, sono le parole che usava Socrate per incoraggiare Alcibiade a non lasciarsi intimorire dal dover parlare in pubblico¹⁵⁴.

Si intuisce che opinione potesse avere Socrate del processo di fronte al tribunale del *demos*, risultando molto critico anche in questo contesto nei confronti della democrazia e della distribuzione del potere nella *polis*.

Il *kategoros* di Socrate fu Meleto, che era stato *boulomenos* ausiliario anche nel processo contro Andocide pochi mesi prima, sostenuto da Anito, che si collocava tra i difensori in

¹⁵¹Xen. *Hell.* II. 4. 20 ss.

¹⁵²Arist. *Ath. Pol.*, 38-40.

¹⁵³Diog. Laert. II. 38. “Anito [...] mal sopportò la canzonatura di Socrate e prima attirò contro di lui Aristofane e i suoi amici, poi indusse Meleto a intentargli processo, sotto l'accusa di empietà e di corruzione dei giovani [...]; tutti i preparativi procedurali furono assolti dal demagogo Licone”.

¹⁵⁴Eliano, *Storia Varia*, 2. 1.

quell'occasione, e Licone, come *synegoroi*. La vicenda di Andocide¹⁵⁵ merita una parentesi perché, pur a fronte della stessa *graphé asebeias*, nonché di una parziale coincidenza di *boulomenoi*, i due processi ebbero esiti opposti.

Andocide era stato denunciato da Cefisio che gli imputava di aver partecipato alla celebrazione dei Misteri Eleusini anche se nel 415 era stato bandito da Eleusi da Isotimide, perché aveva partecipato alla più volte menzionata profanazione dei misteri e di conseguenza gli era stato vietato l'accesso a tutti i luoghi sacri dell'Attica. Callia, poi, sottolineava che non solo vi aveva partecipato ma aveva addirittura posto un ramoscello su un altare, gesto che durante la celebrazione dei misteri era talmente empio da essere sanzionato con la pena capitale da un *nomos* molto antico.

Andocide rispondeva, però, che il bando di Isotimide non era stato trascritto dopo l'arcontato di Euclide e dunque era inefficace nella restaurata democrazia, provocando la giuria nel ricordare l'amnistia e suggerendo che gli avversari volessero violarla e rimestare fatti risalenti al passato non democratico. Infatti, Andocide ai tempi della profanazione dei misteri non era stato affatto condannato, aveva soltanto confessato, offrendosi di collaborare nell'inchiesta per far cadere i capi d'accusa contro di lui. Una volta caduto il decreto di Timide con l'amnistia non era rimasta nessuna condanna che permettesse di far valere nel presente democratico l'empietà di Andocide nel 415¹⁵⁶.

Per quanto riguardava invece il secondo capo di accusa, realmente costituito da un reato di empietà, Andocide, sostenuto da Cefalo, contestava con facilità la questione di fatto (era la sua parola contro quella degli accusatori, i quali non seppero dare spiegazioni su come fossero a conoscenza dei fatti dedotti) ma anche di diritto: Callia, se proprio avesse dovuto appellarsi a una legge, aveva scelto un *nomos* arcaico di dubbia esistenza, quando invece vigeva una norma che avrebbe previsto una semplice multa come pena per le azioni di Andocide, ammesso che fosse colpevole¹⁵⁷.

Quest'ultima obiezione di Andocide ai propri accusatori non solo mette in luce la prevalenza del *nomos* scritto, ma anche avrebbe potuto essere un precedente rilevante in

¹⁵⁵C. PELLOSO, *Socrate*, cit., 78-105.

¹⁵⁶C. BEARZOT, *La sesta orazione pseudolisiana e il suo contributo al dibattito sull'amnistia in Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, a cura di C. Bearzot, Roma, 2007, 157-76.

¹⁵⁷Andoc. *Myst.* 11-139.

riferimento al processo a Socrate, sicuramente più rilevante della presenza di Anito ora a favore dell'uno, ora contro l'altro.

Quello che sicuramente la *polis* recepì da questa esperienza processuale fu che innanzitutto i reati di empietà risalenti a prima del 403 non potevano essere fatti valere in tribunale, e poi che comunque, anche i fatti avvenuti dopo l'amnistia dovevano essere provati di fronte al *demos* ateniese, al quale non sarebbe bastata la parola del *kategoros* per condannare.

Tornando al 339 a.C., Socrate riceveva l'atto di citazione di Meleto e si recava di fronte all'arconte-re, qualche settimana prima del processo, per l'*anakrysis*, al termine della quale, l'arconte avrebbe potuto decretare il non luogo a procedere, oppure pubblicare l'atto dell'accusa e fissare una data per il dibattimento vero e proprio. È qui che nel dialogo di Platone, l'*Eutifrone*, incontra l'omonimo interlocutore, che si recava invece a sporgere denuncia per omicidio di fronte allo stesso arconte.

La *graphé asebeias* di Meleto viene riportata da Diogene Laerzio, ma anche da Favorino che la ricopiò dagli archivi pubblici ateniesi nel II secolo d.C.: "Il presente atto di accusa è promosso sotto giuramento da Meleto, figlio di Pitto, contro Socrate, figlio di Sofronisco, di Alopece. A Socrate sono ascritte le seguenti condotte illecite: da un lato, egli non riconosce gli dèi che la polis riconosce e introduce altre e nuove entità demoniche; dall'altro, egli corrompe i giovani. La pena proposta è la morte."¹⁵⁸.

Vista l'ampiezza della definizione di *asebeia*, di cui Eutifrone dà conferma a Socrate¹⁵⁹, non riuscendo a rispondere alla sua domanda su cosa fosse l'empietà, e vista la vaghezza dell'atto d'accusa appena riportato, è evidente che Meleto, Anito e Licone contavano sull'imprecisione nomica tanto quanto sul fatto che i giudici fossero cittadini, non certo professionisti forensi, e con ogni probabilità non avevano in simpatia Socrate, visti i giovani che aveva avuto come allievi.

Socrate da parte sua aveva i precedenti, come il caso di Andocide, e, usando a proprio favore la stessa vaghezza del testo normativo, avrebbe potuto appellarsi alla *gnome*

¹⁵⁸Diog. Laert. II, 40.

¹⁵⁹Pl. *Euthphr.* 6 ss.

dikaiotatè dei giudici, che sarebbe sicuramente stato un criterio decisivo visto il *nomos* di riferimento della causa.

Ma il filosofo nutriva poca fiducia nella democrazia e nel suo sistema giudiziario, guardava in modo quasi sprezzante il *demos* che lo avrebbe giudicato, non amava la retorica dei sofisti ed era famoso per essere bravo a manipolare con le parole: nemmeno i suoi allievi, pur certamente capaci di comporre un'orazione in grado di mandare Meleto in contro all' *atimia*, osarono scrivergli una difesa. Tutt'al più usarono il tempo che lo separava dal processo per organizzare una fuga¹⁶⁰ al loro maestro, se fosse accaduto il peggio.

Una volta giunta la data stabilita per il processo, Socrate comparì di fronte ai 501 concittadini, di età compresa tra i trenta e i sessant'anni¹⁶¹, di qualsiasi levatura, cultura e livello di intelligenza, conscio che entro il tramonto avrebbe ottenuto un verdetto¹⁶².

Per quanto riguarda la pena, è un *agon atimetos*, perciò se ne discuterà in seguito. Innanzitutto, alla giuria spetta stabilire se il figlio di Sofronisco sia empio o meno.

In un'orazione del 360 Iperide sostiene che Socrate fu punito per i suoi *logoi*. Certamente di riferiva ai suoi pensieri e alle parole di ogni giorno, ma non si può escludere che intendesse ricompredervi anche le arringhe improvvisate al proprio processo: Socrate fu condannato, certo, ma dopo aver pronunciato una difesa provocatoria, quasi a sfidare ancora una volta i suoi concittadini, per smuoverne gli animi e spingerli a pensare, come aveva sempre fatto nell'*agorà*.

In effetti la difesa di Socrate fu disastrosa, per quanto, a suo modo, brillante. La riporta Platone nell'*Apologia*, che si divide sostanzialmente in tre fasi: la prima in cui vengono confutati tutti capi d'accusa, dal più antico al più recente, la seconda in cui la sentenza è pronunciata e in seguito viene decretata anche la pena capitale, l'ultima in cui

¹⁶⁰Pl. *Cri.* 43a-44b.

¹⁶¹Molti di loro ricordavano sicuramente la commedia di Aristofane di una ventina d'anni prima: era stata rappresentata durante le feste in onore di Dioniso. Fu forse profetico il finale dell'opera, in cui non solo Strepsiade appicca il fuoco al *phronisterion*, la scuola dei socratici, ma anche, su di essi, mentre corrono per mettersi in salvo dall'incendio, si abatterà una pioggia di *psefisoì*, termine ambivalente che significa sassi, ma indica anche i voti dei giudici espressi mettendo appunto i sassi nelle urne. Così notava Pellosò nel 2019 (C.Pellosò, *Socrate*, Milano 2019.).

¹⁶²Sarebbero bastati 251 *psefisoì* per raggiungere la maggioranza e dar ragione alle accuse di Meleto.

sostanzialmente il condannato concorda con la scelta della propria punizione, perché sarebbe stato ingiusto sia l'esilio, dopo essere rimasto con Atene in tutte le battaglie, sia costringerlo a vivere senza fare filosofia, perché contraddirebbe gli ordini della divinità e lascerebbe gli Ateniesi a balia di se stessi.

L'arringa iniziava subito sarcastica, manifestando ammirazione per le abilità oratorie degli accusatori, anche se era chiaro che le loro argomentazioni fossero vuote e pretestuose, per poi proseguire con una sorta di *captatio benevolentiae*, con cui Socrate chiedeva di ascoltare solo la sostanza di quello che avrebbe presto detto, poiché non era bravo nella retorica a differenza dei sofisti¹⁶³.

Le accuse più risalenti erano le più pesanti, perché avevano avuto tutto il tempo di radicarsi negli animi degli Ateniesi, e perché appartenevano a tutti e a nessuno in particolare: la commedia di Aristofane, che ben rifletteva i rimproveri mossi da Meleto, aveva avuto almeno vent'anni per sedimentare nell'immaginario comune. Non a caso la risposta sarà rivolta alle accuse antiche: non poteva essere ateo come Anassagora perché abbandonò gli studi del cielo e del sottosuolo per dedicarsi all'uomo, né poteva essere considerato sofista, né mai si fece pagare¹⁶⁴.

Quanto alle accuse recenti, quelle mosse da Anito, Licone e Meleto, è proprio a quest'ultimo che si rivolgerà direttamente, instaurando un dialogo senza smentirsi, e operando anche su di lui la maieutica. In effetti anche il fine del dibattimento nel processo penale è una ricerca di verità.

In questo scambio di battute Meleto sarà portato a contraddirsi più volte, riguardo alla corruzione dei giovani ammetterà addirittura che le persone stanno solo con chi fa loro del bene, e quindi Socrate si sarebbe dovuto trovare solo, se avesse davvero traviato i giovani, o, nell'eventualità che lo facesse inconsapevolmente, secondo i *nomoi* non avrebbe dovuto essere punito, ma istruito; riguardo all'accusa di non credere agli dèi e di inventarne di nuovi (il proprio *daimòn*) Meleto dovrà rendersi conto che è impossibile non credere agli dei se se ne professano alcuni, al che il filosofo aggiunge, sottilmente,

¹⁶³Pl. *Ap.* I. 17a-18a.

¹⁶⁴Pl. *Ap.* III. 19b – XI. 24b.

che il proprio demone non potrebbe esistere se non discendendo, appunto, da una divinità, come un figlio illegittimo¹⁶⁵.

Socrate, fino alla fine, sostiene di essere sotto accusa per via dell'odio fomentato dalle antiche accuse, perché Alcibiade e Crizia erano stati suoi allievi, ma lui come avrebbe potuto insegnare loro qualcosa, non sapendo nulla? E perché definirlo maestro, se mai si era fatto pagare?

Concluso il suo parlare rivolgendosi al *demos*, professando affetto sincero nei confronti di tutti, ma sostenendo di non poter disobbedire alla propria vocazione (il demone, che gli impediva di compiere il male e che gli imponeva di fare filosofia per il bene di tutti, che, interrogati, erano spinti a tirare fuori le verità che avevano dentro di sé), il filosofo, indomito, promette di non smettere di essere filosofo fino alla morte, che non teme, in quanto si può aver paura solo delle cose che si conoscono¹⁶⁶.

Sarà giudicato colpevole, per pochi voti, e prima che si discuta la pena i suoi amici si offriranno di aiutarlo a fuggire, ma rifiuterà, coerentemente con quello che aveva sostenuto fino a quel momento sulla giustizia, volendola perseguire anche di fronte all'ingiusta condanna¹⁶⁷.

Trattandosi di un *agon atimetos*, venne poi il momento di proporre la pena. Meleto propose la morte, mentre Socrate lanciò un'ultima provocazione alla collettività, proponendo che gli fossero corrisposti, invece, un vitalizio e un alloggio nel Pritaneo, per i servizi resi alla *polis* con la propria ricerca. In alternativa, una multa, ma poiché possedeva soltanto una moneta, quello era l'ammontare proposto.¹⁶⁸

Lo scarto di voti, in questa occasione fu decisamente più significativo¹⁶⁹, e il filosofo morì, dopo aver passato del tempo a parlare di filosofia con i suoi amici, in particolare discutendo sulla morte, mentre rifiutava le proposte di darsi alla fuga¹⁷⁰, stando a quanto riporta Platone nel *Critone*. Una volta salutati i figli, lavò il suo corpo, perché le donne

¹⁶⁵Pl. *Ap.* XII-XVI.

¹⁶⁶Pl. *Ap.* XXII-XXIII.

¹⁶⁷Pl. *Cri.* 43a ss.

¹⁶⁸Pl. *Ap.* XXVI-XXVIII; Diog. Laert. II. 41-42.

¹⁶⁹Diog. Laert. II. 42. Diogene riporta uno scarto di 360 voti contro 140.

¹⁷⁰Pl. *Cri.* XI, 53 – XII 56.

non dovessero prendersi cura del suo cadavere¹⁷¹, bevve il veleno senza attendere oltre, riteneva infatti “ ... di non avere altro da guadagnare, bevendo un poco più tardi [il veleno], se non di rendermi ridicolo a' miei stessi occhi, attaccandomi alla vita e facendone risparmio quando non c'è più niente da risparmiare.”¹⁷².

3.3 *Le implicazioni della sentenza e le riflessioni sulla democrazia*

Platone riporta anche le ultime lungimiranti parole rivolte al *demos* dal proprio mentore: Socrate si riteneva ormai vecchio, aveva vissuto una settantina d'anni e la morte non era comunque una prospettiva lontana, ma con questa decisione gli Ateniesi si sarebbero macchiati per sempre della colpa di aver ucciso un uomo sapiente, seppure non si ritenesse tale.

I suoi amici avrebbero seguito le sue orme, e morto il tafano, ci sarebbe stato uno sciame di suoi seguaci a punzecchiare le autorità, e l'unico modo di evitarne il tormento restava quello di perseguire il giusto, il vero e il virtuoso (che avrebbero dovuto essere i cardini della *koinè*), come aveva fatto lui, anche in questo processo, senza usare parole mendaci o orpelli da sofisti per convincere i giudici¹⁷³.

Tutto questo, come è noto, divenne realtà, iniziando proprio da Platone, che lasciò la vita politica per seguire le sue orme, fondando la propria Accademia, lontana dalla piazza della città, a separare gli allievi da coloro che avevano compiuto quest'imperdonabile scelta. Il carattere elitario che da quel momento in poi assunsero le scuole dei filosofi è testimoniato anche da una mozione di qualche decennio dopo, da parte di un certo Sofocle, appoggiato dal nipote di Demostene, che proponeva di imporre la chiusura di questi centri che, così separati dal resto della comunità, apparivano come una minaccia: si diceva, infatti, che tramasse contro la democrazia.

Senofonte arrivò anche a negare che si trattasse di un omicidio giudiziario, affermando che invece quello del maestro era stato un suicidio, un ultimo gesto per trasmettere la propria etica agli Ateniesi, che avrebbero soltanto eseguito il suo piano¹⁷⁴.

¹⁷¹C. Sini, *I filosofi e le opere*, Milano, 1986, 92.

¹⁷²Pl. Phd. 187-189.

¹⁷³Solo al termine dell'agone Socrate chiama “giudici” gli Ateniesi, e si rivolge solo a coloro che lo avevano sostenuto. Fino a quel momento, erano stati semplicemente *Athenaioi*.

¹⁷⁴Xen. *Ap.* 27-32.

Secondo questa interpretazione, il filosofo avrebbe voluto applicare la regola che ricordava nella propria difesa, secondo cui se qualcuno sceglie il male, ma inconsapevolmente, va istruito anziché punito. Scegliendo di morire pur di rispettare le regole, Socrate avrebbe riconosciuto che i suoi concittadini non erano in grado di perseguire il proprio bene.

Non è certo se questo fosse l'intento di Socrate, ma si può facilmente concordare con Senofonte nel sostenere che la pena capitale è stata fondamentale una sua scelta. L'arringa di Socrate smentiva l'accusa, certo, ma era del tutto sbagliata per un contesto come quello ateniese. Aveva parlato con sarcasmo, reiterando le proprie convinzioni che tanto infastidivano i concittadini, che erano pur sempre i giurati, senza mai peraltro chiamarli giudici, e provocandoli, mettendo in dubbio la loro capacità di discernere il giusto dallo sbagliato e la loro intelligenza.

Socrate, in nome della coerenza, si è condannato a morte da solo, inequivocabilmente, poi, con le proposte finali che offriva come alternative all'esecuzione. Se avesse suggerito una multa congrua, o avesse concepito di scegliere l'esilio, vista la differenza di voti iniziale, si può ipotizzare che non avrebbe bevuto la cicuta. Infatti, accanto a chi accusava di omicidio giudiziario Meleto, i giurati, la *polis*, l'ordinamento democratico *in toto*, non mancò nemmeno chi riteneva giusta la condanna.

Eschine, quasi cinquant'anni dopo la sentenza, nella propria orazione *Contro Timarco*, screditava Demostene in quanto corruttore di giovani, paragonandolo a Socrate, il che significa che un oratore di successo poteva ancora contare sul giudizio degli Ateniesi riguardo alla figura del filosofo¹⁷⁵.

In modo ancora più esplicito Policrate, pochi anni dopo la condanna, scrisse una sorta di *pamphlet* in cui esplicitava il sospetto di molti, compreso lo stesso Socrate. Scriveva, infatti, che non fu condannato per il proprio pensiero, ma per il ruolo che aveva avuto negli eventi disgraziati del V secolo.

¹⁷⁵Aesch. *Contro Timarco*, 173. «voi ricordate, o Ateniesi, di aver condannato a morte il sofista Socrate, il quale aveva educato Crizia il tiranno»; L. CANFORA, *La democrazia ateniese e i socratici* in *Politica Antica*, Roma, I, 1, 2011.

L'intento di Policrate era da un lato di colpire i suoi seguaci, antidemocratici, che si scagliavano contro i sofisti, contro la democrazia che avrebbe dovuto rendere tutti uguali all'insegna della libertà di pensiero e di parola, dall'altro ricordare chi erano stati i primi allievi del filosofo¹⁷⁶.

In effetti, pur incensando e romanzando la vita del proprio idolo e, nel caso di Platone, farlo diventare quasi un *topos* letterario nell'espressione delle proprie idee, nemmeno i più accaniti tra i filo-socratici, osavano fare i nomi di Alcibiade e Crizia, che dovevano essere considerati universalmente due delinquenti, anche dai promotori dell'oligarchia.

Allo stesso modo, non solo i sostenitori di Socrate uscirono profondamente scossi da questa tragedia avvenuta per mano del popolo ateniese, ma anzi, la *polis* stessa sviluppò presto un certo rimorso per aver ucciso i propri filosofi.

Secondo Diogene Laerzio il ripensamento collettivo arrivò subito dopo il processo e, anche se realisticamente non fu così immediato, fu in effetti commissionata a Lisippo una statua in onore di Socrate, da erigere nel *Pompeion*, che, non senza una certa ironia viste le accuse di Meleto, era il luogo che accoglieva le più importanti processioni religiose¹⁷⁷.

Anche nel sentire comune ciò che fu presto messo in discussione fu soprattutto la democrazia. L'ordinamento di cui la *polis* poteva vantarsi era effettivamente inscindibile dall'episodio in cui un sapiente, che aveva sempre vissuto secondo la ricerca della virtù e del *dikaion*, un concetto che fin dai tempi di Omero era legato a filo doppio a quello di legalità, veniva messo a tacere per mano della maggioranza, sulla base di accuse strumentali. Era evidente che nonostante la fine della guerra e l'amnistia restava una certa instabilità nella *polis*, ben più difficile da superare. Non solo Platone, ma gran parte degli aristocratici erano ormai disillusi rispetto all'oligarchia e delusi dalla democrazia, più moderata solo in apparenza, specialmente nel constatare un'ormai dilagante corruzione.

Nella *Repubblica* di Platone, un trattato filosofico che ben riflette la crisi delle *poleis* greche, si coglie tutta la sfiducia che le recenti esperienze belliche e politiche, di cui la condanna del 399 era solo un culmine, aveva lasciato negli animi degli Ateniesi.

¹⁷⁶Policrate, *Kategoria Sokratous* in Xen. *Mem.* I. 9 ss.

¹⁷⁷C. PELLOSO, *Socrate*, cit., 32-33.

Si parla di crisi delle *poleis*, perché Sparta godeva ormai di una posizione egemone sulla Grecia classica, e le *poleis* indebolite dalla guerra avevano perso il proprio carattere di indipendenza. Senofonte, nelle *Elleniche*, una raccolta storiografica divisa in sette libri, rievoca le guerre fratricide che i Greci combatterono incessantemente dal 411, proseguendo la narrazione interrotta di Tucidide, fino alla battaglia di Mantinea del 362 a.C. Solo quattro anni dopo la morte di Socrate ci fu la guerra di Corinto che vide scontrarsi da un lato Sparta e parte del Peloponneso, dall'altro un'alleanza formata da Tebe, Atene, Corinto e Argo, da cui l'egemonia spartana uscì intatta, dopo la pace di Antalcida, anche grazie all'intervento persiano. Il clima restò teso per tutto il IV secolo, soprattutto tra Tebe (alleata con gran parte delle *poleis*) e Sparta, finché con la pace di Mantinea si decise di porre fine agli scontri che logoravano l'intera Grecia. Senofonte riporta che al termine di quest'ultima battaglia in Grecia rimase ancor più confusione e scontento di prima¹⁷⁸. Infatti, Epaminonda, il *leader* tebano, nonostante la vittoria, fu ucciso e le perdite per la città vincitrice furono pesantissime. Tutto questo spianava la strada all'intervento macedone e al declino definitivo della Grecia classica.

La *Repubblica* è un'opera complessa, sicuramente si tratta di un trattato politico, ma di difficile collocazione. È stato interpretato di volta in volta come espressione di un vero e proprio progetto, come una critica alle effettive situazioni storiche, o, ancora, come un'utopia, perché tratta della città perfetta, secondo Platone governata dall'élite filosofica, con una rigida divisione della popolazione in classi e un penetrante controllo della vita privata, che comporta l'abolizione della famiglia naturale e della proprietà¹⁷⁹. Qui l'intento non è fornire una risposta sulle intenzioni dell'autore, bensì estrapolarne il pensiero di Socrate (filtrato attraverso quello di Platone) sulla democrazia come forma di governo.

Socrate nel secondo libro della *Repubblica* conduce una discussione sulla giustizia, all'interno del secondo libro, in opposizione alle tesi di Trasimaco.

Tra gli astanti al dialogo si trova, tra l'altro, Polemarco¹⁸⁰. Costui aveva la fama di essere un democratico convinto, e per questo fu messo a morte sotto la tirannide dei Trenta. Si

¹⁷⁸Xen, *Hell.*, VII, 5.

¹⁷⁹L. MARCHETTONI, *Breve storia*, cit., 14 s.

¹⁸⁰Pl. *Resp.* I, 327b-327c.

tratta di un parallelo provocatorio con Socrate che invece muore per ragioni almeno in parte politiche durante la restaurata democrazia, un chiasmo funzionale per corroborare le tesi di Platone. Se entrambi i sistemi, democrazia e tirannide, avevano portato a simili ingiustizie, era evidente la necessità di superarli, costituendo la città giusta, che l'autore delinea a partire dal secondo libro¹⁸¹.

Socrate, nel parlare con il suo oppositore, spiegava il proprio essere antidemocratico: non riusciva a concepire come si potesse lasciare nelle mani di tutti un lavoro delicato come quello governativo, quando invece è naturale rivolgersi a un dottore quando si è malati, o a un addestratore quando si deve domare un cavallo. Il filosofo era a favore dell'oligarchia (anche se Platone non lo afferma mai esplicitamente) perché permetteva di assegnare il potere politico ad un'*élite* di competenti, come accadeva per qualsiasi altra *techne*¹⁸².

Si instaura, sempre nel primo libro della *Repubblica*, un confronto sul concetto di utile e sulla giustizia, nel quale in sostanza il sofista Trasimaco dissente con il pensiero di Socrate, perché ritiene che il giusto coincida con l'utile del più forte, ossia di chi detiene il potere, atto a introdurre il secondo libro in cui Platone propone la propria visione di quella che dovrebbe essere la città giusta, uno scenario ideale in cui si esamina lo stato sia dal punto di vista del cittadino, sia da quello dello stato. L'obiettivo è quello di arrivare a una convivenza armonica, basata sulla giustizia¹⁸³.

Nelle *Leggi*, inoltre, Platone individua due forme pure di governo nella monarchia e nella democrazia, criticando ugualmente sia i Persiani governati da un monarca, sia gli Ateniesi democratici, poiché i primi erano afflitti da un eccesso di autorità, mentre i secondi avevano troppa libertà¹⁸⁴.

¹⁸¹M. VEGETTI, *Introduzione a Platone, La Repubblica*, Roma, 2007, 7-232.

¹⁸²Pl. *Resp.* 346a ss.

¹⁸³Le conclusioni a cui arriva Platone, sottolinea Vegetti nella sua introduzione al dialogo, sono estreme: lo stile di vita del popolo, diviso in classi sociali a seconda dei meriti e abilità di ognuno, è dettato da regole ferree che ingeriscono sull'educazione, sui figli e sui rapporti umani di ognuno per ottenere una macchina statale perfettamente funzionante, di cui l'individuo fa parte e nel quale svolge un ruolo preciso vivendo la sua vita di conseguenza. Qui Platone si distacca dal pensiero di Socrate, il quale invece perseguiva la vita felice, all'insegna del vero e del giusto.

¹⁸⁴Pl. *Leg.* III. 693d ss.

Platone non usa mai il termine oclocrazia, perciò potrebbe apparire quasi un inneggiatore alla tirannide, per quanto risulta avverso alla democrazia, ma se si considera il suo discorso in chiave relativa al concetto di anaciclosi la sua proposta risulta più moderata.

Non è l'unico, dopo la morte di Socrate a riprendere il concetto erodoteo in relazione al governo ateniese.

Isocrate nel *Panatenaico* definirà esplicitamente la democrazia il “governo della folla”¹⁸⁵, intesa come un insieme di individui che credono di essere felici nella libertà di fare tutto quello che desiderano, lasciando le decisioni e l'amministrazione al caso. È un tema molto caro all'autore, sottolinea Bearzot¹⁸⁶, che anche nell'*Areopagitico*¹⁸⁷ si schiera a favore della democrazia ordinata e fondata su giustizia e ragione, denunciando la forma degenerata del suo tempo.

Anche Aristotele, nel terzo libro della *Politica*¹⁸⁸, nell'espone la sua teoria delle forme di governo distingue tre forme “buone”, da altrettante forme corrotte, in armonia con Erodoto¹⁸⁹ e la versione platonica¹⁹⁰. Per lo Stagirita la democrazia è una forma di governo deviata, nel senso che è a vantaggio dei ceti sociali più poveri, quindi di una sola parte della società, mentre una buona politica dovrebbe operare per il bene della maggioranza. Aristotele svaluta la democrazia fino a farla diventare demagogia, un governo che si affida alle masse e alla facilità con cui si fanno trasportare dagli istinti irrazionali. Così non è più la legge ad essere sovrana, ma le decisioni dell'assemblea, facilmente influenzabile dai demagoghi, quando invece in un ordinamento sano dovrebbero essere i cittadini migliori ad avere un ruolo di spicco nell'amministrazione.

Risulta evidente come, dopo la morte di Socrate, ci si orientò principalmente verso una visione che non individuava il colpevole del declino di Atene nel critico della democrazia, bensì nella folla a cui questa era stata affidata, una massa ancora segnata e condizionata

¹⁸⁵Isoc. *Panath.* 131-139. Isocrate si definisce il “più democratico di tutti”, nel suo desiderio di tornare alla democrazia originaria, quella di Teseo, che aveva reso grande Atene (è nota la nostalgia dell'oratore per l'Atene egemone, che usciva vincitrice dalle Guerre Persiane). Il rifiuto è nei confronti della democrazia del 380 a.C., anno di composizione del *Panatenaico*, in cui i *politai* confondono la libertà con l'impunità, e la felicità con la licenza di fare quel che si vuole.

¹⁸⁶C. BEARZOT, *Studi su Isocrate (1980-2000)*, Milano, 2021, 33.

¹⁸⁷Isoc. *Areop.* 60.

¹⁸⁸Arist. *Pol.* III, 6-13.

¹⁸⁹Hdt. III. 80-82.

¹⁹⁰Pl. *Plt.* 291d-292a.

dagli orrori della guerra e dal terrore della tirannide, che non ha mai visto la *polis* risollevarsi del tutto¹⁹¹.

Nemmeno in epoca romana mancarono i critici della democrazia.

Polibio, per esempio, nelle *Storie* si propone di indagare sulle cause che hanno portato Roma a diventare potenza egemone sul Mediterraneo in soli 53 anni. Essendo lo storiografo greco, giunto a Roma come prigioniero di guerra, può darsi che si chiedesse anche come fosse possibile che i Greci fossero stati sconfitti da una città così giovane. Al libro VI Polibio riconosce che la potenza di Roma è da attribuire alla sua costituzione, e fa un esplicito confronto con le *poleis*. L'esperienza tebana è per lui un esempio dell'importanza di un leader forte per i cittadini, in quanto la parabola di Tebe fu inequivocabilmente legata alla vita di Epaminonda. Atene appariva ugualmente inquieta, per via della sua costituzione instabile. Per Polibio entrambe le *poleis* non furono sempre vere e proprie democrazie, perché era la folla a prendere le decisioni quando mancavano personalità virtuose a guidarle. Anche secondo Polibio, Atene fu sconfitta da Sparta perché era diventata un'oclocrazia¹⁹².

Al di fuori della discendenza filosofica, è grazie all'“umanesimo” ciceroniano (e anche ad esercizi di retorica, come quello di Libanio, che in epoca tardo antica si cimentò in un'Apologia di Socrate), che si assiste a una rinascita del mito di Socrate¹⁹³.

Cicerone apprezzava molto il fatto che il filosofo greco avesse spostato la propria speculazione su argomenti terreni, come l'etica e la politica. Sicuramente, vista la mentalità romana, approvava anche le critiche alla *licentia*¹⁹⁴ e alla *nimia libertas*¹⁹⁵

¹⁹¹MASTOLIA, *La democrazia è a rischio quando abbandona “il popolo” e coccola “la folla”*, www.luissopen.it, 2018.

¹⁹²Polyb. III. I-III.

¹⁹³L. CANFORA, *La democrazia*, cit., 20.

¹⁹⁴Pl. *Resp.* VIII. 557a. Si tratta di un concetto più platonico che appartenente a Socrate, in effetti Cicerone aveva sicuramente letto Platone, il quale nella *Repubblica* ammonisce il lettore riguardo alla possibilità che la società democratica si “ubriachi” della propria libertà e la confonda con la licenza, rendendo possibile ogni tipo di corruzione e di illegalità all'interno del governo.

¹⁹⁵Cic. *Rep.* I. 68; Pl. *Resp.* I. 45; Arist. *Pol.* III. Ancora una volta Cicerone riprendeva Platone. Se quest'ultimo, infatti, aveva sostenuto che ogni eccesso (compreso quello di libertà dato dalla democrazia) porta all'eccesso opposto, Cicerone nel suo *De Republica* fa sue le parole del filosofo greco, sostenendo che “nella gestione della cosa pubblica un eccesso di libertà, sia per i popoli, sia per i privati, finisce col trasformarsi in un eccesso di schiavitù”. Un popolo sfrenato, infatti, non potrà che scegliere un leader che lo rispecchi, una personalità audace ma molto propensa a trasformarsi in quella di un tiranno. Nel primo libro del *De Republica*, ancora una volta viene evidenziato un andamento ciclico delle forme governative

tipiche della democrazia ateniese, da parte del filosofo che tornava, in quest'ottica ad essere vittima di un regime repressivo.

In definitiva, il processo a Socrate lascia in eredità ai posteri molte domande sulla democrazia, che posso essere considerate ancora valide. Fino a che punto, ad esempio, una comunità può lasciare che si mettano in discussione i propri principi fondanti e la propria scala di valori? L'operato del filosofo consisteva, in sostanza, nel cercare di spingere i propri concittadini ad avere un proprio pensiero critico, senza chiudersi nei pregiudizi e convinzioni di essere i più giusti, come spesso invece accade alle comunità, soprattutto quando il popolo viene sostituito dalla folla e inizia a temere il futuro, lasciandosi trasportare dagli eventi e chiudendosi di fronte al diverso.

Non mancò, si è visto, chi dopo di lui ritenne che fu proprio questa la rovina di Atene, confermando l'errore della giuria che nel 399 a.C. decise di reprimere un pensiero alternativo al maggioritario, nonché, probabilmente, di selezionare un capro espiatorio per i duri anni appena vissuti.

La ricerca della verità e del *dikaion* non appare, in teoria, in contraddizione con la città democratica, anzi sembrerebbe un'operazione fondamentale per la vita comune, eppure non fu così per Atene, il prototipo della democrazia. Ci si chiede allora se sia lo stesso negli ordinamenti democratici (e liberali) odierni, che nella democrazia greca identificano un precursore.

che può assumere una collettività, che si susseguono senza mai durare a lungo. Nel momento in cui, parlando delle possibili forme che può assumere la *civitas popularis*, ne individua una giusta e moderata, e una preda al "*furor multitudinis*" e alla *licentia*, Cicerone riprende anche Aristotele, poiché è convinto, come lui, che la folla degli eccessi sia costituita dagli appartenenti ai ceti economicamente più deboli.

IV

Crisi della democrazia moderna e soluzioni antiche

4.1 Il risveglio democratico; 4.2 La democrazia liberale e le costituzioni moderne; 4.3 L'oclocrazia odierna e le soluzioni, 4.3.1 Società di massa e "Democrazia del pubblico", 4.3.2 Controdemocrazia, 4.3.2.1 La democrazia della sorveglianza, 4.3.2.2 La sovranità dell'interdizione, 4.3.2.3 Il popolo giudice; 4.3.3 E-democracy

Come anticipato, viste le domande sorte sulla base della teoria Erodotea dell'anaciclosi, e le forti critiche mosse alla prima democrazia da coloro che ne furono testimoni, è difficile astenersi da un parallelismo con il presente.

Oggi, infatti, nella maggioranza degli Stati occidentali la democrazia è la forma di governo degli uomini liberi per eccellenza, ma vige un clima di sfiducia e poca partecipazione tale da chiedersi se non siano domande attuali quelle poste in relazione alla *polis* del IV secolo.¹⁹⁶

Tra tutti gli studi condotti al riguardo negli ultimi anni, spicca il lavoro dello storico e sociologo francese Pierre Rosanvallon, il quale ha ampiamente indagato la materia¹⁹⁷, fino a coniare il termine controdemocrazia, una modalità di partecipazione che, sostiene, non è il contrario ma piuttosto il completamento della democrazia, attraverso la quale la società civile, forte della propria sfiducia nei confronti delle istituzioni, sorveglia e stimola il governo.

¹⁹⁶L. CANFORA, *La democrazia, storia di un'ideologia*, Roma-Bari, 2004, 12-14; P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia*, Parigi, 2006, *passim*. Canfora sottolinea come già dalle sue origini la democrazia fosse un bersaglio polemico costante, facendo risalire le prime critiche già all'Epitaffio di Pericle (Thuc., II, 34-46).

¹⁹⁷La produzione sul concetto di democrazia di Rosanvallon è vastissima: già autore di una prima trilogia sull'argomento tra il 1992 e il 2000, ne ha pubblicata una seconda in tempi più recenti, concentrandosi sulla democrazia contemporanea in prospettiva comparata, a cui si fa riferimento in questa sede (con particolare enfasi sul primo volume) che comprende le seguenti pubblicazioni: *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia*, nel 2006, *La legittimità democratica* due anni dopo e *La società dell'uguaglianza* nel 2011. Il lavoro di Rosanvallon sulla democrazia è proseguito nel 2014 con *Le Parlement des invisibles* dove l'autore ha ripreso in considerazione, riattualizzandoli, concetti già espressi nel volume del 1998, *Il popolo introvabile*.

Prima di avvicinarsi all'autore, è opportuno però cogliere, seppur tramite un riassunto sommario, l'evoluzione che la democrazia delle *poleis* ha attraversato fino ad ora.

4.1 Il "risveglio democratico"¹⁹⁸

Nel 322 a.C. i macedoni abolirono la democrazia ateniese. Venne ristabilita più volte nei due secoli successivi, ma, a partire dalla conquista romana (146 a.C.), e dopo il periodo ellenistico, il termine "democrazia" scomparve dall'Occidente per molti anni. Verrà ripreso secoli dopo, e consacrato con la Rivoluzione francese, pur non mancando i critici della stessa¹⁹⁹.

In Inghilterra, per esempio, fino alla fine dell'Ottocento la parola stessa ebbe un significato negativo²⁰⁰, e anche Kant²⁰¹ nel 1795 pensava che la democrazia fosse terreno fertile per il populismo.

Si è visto come Cicerone, nel *De Republica*, riprende il concetto greco di governo giusto e moderato²⁰², contrapposto a quello della moltitudine dei più poveri che invece si lascia trascinare dalle passioni e cade nella *licentia*. Al di là di questa analogia, il termine

¹⁹⁸L. CANFORA. *La democrazia*, cit., *passim*; C. GALLI - R. ESPOSITO, *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, 2000.

¹⁹⁹In Francia l'esordio del XIX secolo è segnato dagli scritti controrivoluzionari di autori come De Maistre, De Bonald e del primo De Lamennais. Tralasciando le specificità del pensiero di ciascuno, si noti come il loro tradizionalismo controrivoluzionario fosse strettamente legato alla fede, in quanto riprendeva il concetto di potere ceduto dalla divinità al monarca, facendo della monarchia la forma di governo "più naturale". (L. DE BONALD, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Parigi, 1847, 1).

²⁰⁰Il pensiero politico dell'Inghilterra ottocentesca fu caratterizzato dall'utilitarismo, a partire da Bentham e Mill, i quali in realtà erano favorevoli all'impostazione rappresentativa della democrazia (Mill addirittura sosteneva la necessità del suffragio universale) ma, conscio dei pericoli degenerativi di questa forma di governo, propendeva per dare maggior peso al voto "dei migliori", i quali risultavano essere i più ricchi. (J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, 1861, 71-88)

²⁰¹I. KANT, *Per la pace perpetua*, in G. *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* a cura di G. Solari, Torino, 1795, 294-297. Kant si colloca nella corrente illuminista di matrice tedesca del tardo 700, secondo cui il progresso politico e sociale deve avvenire non attraverso una frattura rivoluzionaria e una completa renovatio della società ma secondando l'attività riformatrice di un sovrano illuminato, come Federico II di Prussia.

²⁰²Cic. *Rep.* I. 25-39: "È dunque lo stato ente del popolo; il popolo, d'altra parte, non è ogni aggregazione d' uomini aggruppati in una maniera qualunque, ma l'aggregato di un complesso di uomini unito dall'armonia del diritto e dalla comunanza di utilità" Cicerone fu, grazie ai suoi studi, tra i latini, il maggior conoscitore della cultura greca. Nel *De Republica*, inoltre, tesse le lodi della costituzione mista della Roma del II secolo, e riprende dal sesto libro delle *Storie* di Polibio il concetto di anaciclosi, facendolo esprimere a Scipione, sostenendo che tutti gli eccessi portano alla rovina. Così dall'eccessiva libertà nasce la schiavitù, ed è nell'anarchia la radice della tirannide. (Cic. *Rep.* I. 68. "Ex nimia licentia, quae saepe sola libertas putatur, ut ex stirpe quadam, existit et quasi nascitur tyrannus.": "Dall'anarchia senza freni, che spesso si ritiene l'unica libertà, come da una specie di radice, spunta e, per così dire, nasce il tiranno.").

“democrazia” non compare nel mondo latino, non appartenendovi, pur essendo fondamentale il senso di fusione tra il popolo e lo Stato, che fonda la *civitas romanorum*, l’unità politica del popolo romano. La *civitas*, infatti, non è semplicemente la città perimetrata dalle mura, ma come per “*polis*”, il termine è usato per indicare l’unità politica dei cittadini: è il sistema di rapporti e di legami giuridici che uniscono una moltitudine di persone, facendo di essa un popolo²⁰³.

Nemmeno in epoca medievale le fonti giuridiche parlano di democrazia, ma si trova in letteratura e come concetto filosofico, negli scritti di coloro che ammiravano l’epoca classica della Grecia. Per esempio, Marsilio da Padova nel 1324 sosterrà che il potere deve essere affidato al popolo e parla di sovranità popolare, o meglio, di “Legislatore Umano”²⁰⁴. Pur non essendo un fautore della democrazia in senso proprio, anzi promuovendo una sorta di monarchia elettiva, che si distingue dalla tirannide perché il governante è scelto dai governati ed opera secondo la loro volontà. Egli, infatti, ritiene che le decisioni debbano essere prese comunque dalla maggioranza dei cittadini, se pur ignoranti o poco capaci, tutt’al più sarà compito dei dotti la sola formulazione della legge su cui poi si esprimerà la volontà popolare.

Anche Tomaso D’Aquino nel XIII secolo, epoca in cui si gettarono le prime basi ideologiche e sociali della democrazia moderna, a partire dal pensiero ellenico, delinea una forma di governo ideale in cui il potere è in mano al popolo e viene esercitato per il popolo stesso²⁰⁵. Il filosofo conduceva un’analisi delle forme di governo a partire dai suoi studi aristotelici, proponendo una commistione di ciò che di utile conteneva ognuna. Così, in Tomaso, alla consultazione popolare nel senso dell’uguaglianza e libertà della forma democratica andrebbe aggiunta l’unità di indirizzo tipica dell’ordinamento monarchico, nonché la competenza di governo dell’aristocrazia²⁰⁶.

²⁰³Cic. *Rep.* VI. 13. “*concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur*”, “unioni e aggregazioni di uomini, associate sulla base del diritto, che vanno sotto il nome di civitas”.

²⁰⁴M. DA PADOVA, *Defensor Pacis*, Bologna, 1324, *passim*.

²⁰⁵T. D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Bologna, 1265, *passim*. Secondo Tomaso esiste una Legge naturale che discende all’uomo da Dio. L’esito è una concezione secondo la quale l’istituzione del potere politico non deve porre rimedio alla Caduta e al peccato ma è una naturale conseguenza della necessità di organizzare la vita associata ed è diretta al perseguimento del bene comune.

²⁰⁶R. SPIAZZI, *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d’Aquino*, Roma, 1956, *passim*.

Nonostante il fiorire di simili ragionamenti tra le fonti dotte, durante il Medioevo le lotte all'interno degli Stati medievali non portano a mutamenti costituzionali o allo sviluppo di diversi assetti politici, essendo per lo più orientate al riconoscimento di diritti, e il termine democrazia rimane un concetto appartenente agli antichi.

Nel 1517 Machiavelli pubblicava i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in cui, erede di Aristotele e Polibio, rifletteva sulla Repubblica romana, collocandosi sulla scia di Tomaso D'Aquino, nel ritenere che la migliore forma di governo fosse un misto di quelle individuate secoli prima dai seguaci di Socrate. Si radicava, quindi, tra gli studiosi, l'idea che né la monarchia, né l'aristocrazia né la democrazia potessero funzionare nemmeno nella loro versione incontaminata, riprendendo e confermando ancora una volta il concetto esposto da Erodoto, ma si tentava il superamento della degenerazione ciclica di ogni assetto, ricercando un bilanciamento tra i principi di tutti e tre²⁰⁷.

Non solo, si riprendeva il concetto di *traslatio imperii*²⁰⁸, ossia il fatto che è il popolo sovrano a riporre il potere nelle mani del proprio leader, ma emergeva anche la distinzione tra titolarità del potere ed esercizio della sovranità²⁰⁹.

È nel XVIII secolo che il termine democrazia assume connotati politici, diventando il modello da perseguire nella lotta alle monarchie. I giacobini di Robespierre ne faranno la propria bandiera, propagandando la democrazia come espressione politica originaria dell'umanità, nel segno dell'uguaglianza. Robespierre, infatti, nell'affermare che la libertà corrisponde all'obbedienza a leggi proprie, mentre sottomettersi a una volontà estranea equivale a servitù²¹⁰, si rifaceva ai concetti espressi anni prima da Rousseau nel *Contratto sociale*, opera all'interno della quale aveva individuato i principi fondamentali dell'ordinamento democratico.

²⁰⁷N. MACHIAVELLI, *Opere Di Niccolò Machiavelli: Discorsi. Il Principe*, Milano, 1532, *passim*.

²⁰⁸Ulp. D. I. 3. 32.

²⁰⁹Questa distinzione fu introdotta da Jean Bodin nel 1500 e rimase fondamentale fino almeno a Kant, sul finire del '700.

²¹⁰M. DE ROBESPIERRE, *Opere complete*, VII, 162-63, in *Controstoria del liberalismo*, a cura di D. Losurdo, Roma-Bari, 2015, 135. Questa frase riprende quella di Rousseau nel *Contratto sociale*: "L'obbedienza alla legge che ci si è prescritta è libertà".

Il trattato di Rousseau fu fondamentale nello sviluppo delle democrazie moderne, poiché influenzò sia la Costituzione americana sia la Rivoluzione francese²¹¹. In realtà, nonostante l'importanza del suo pensiero per il successivo sviluppo delle ideologie democratiche moderne, Rousseau non si ispirava alla democrazia degli Ateniesi nel suo trattato, anzi, ancora ne aveva una concezione negativa e rifiutava l'idea illuminista di riportare in auge questa forma di governo, temendo, come molti, il tumulto e l'indisciplina della massa.²¹² Il *Contratto Sociale* è piuttosto ispirato ai principi della *res publica* dei romani, rifacendosi ai concetti di *civitas* e *societas* già presenti in Cicerone²¹³, come conferma la presenza di un Legislatore nella visione ideale di Rousseau.

Tra il XVII e il XVIII secolo, infatti, furono in molti a soffermarsi sullo stato di natura degli uomini, spoglio dalle condizioni sociali e dagli ordinamenti politici.

Lo sviluppo dei conseguenti pensieri politici presenta un certo parallelismo, con quello precedentemente riassunto nell'ambito della storia giuridica ateniese.

Il punto di partenza è sempre la forza: per primo Hobbes, nel Seicento, riprese il concetto espresso da Plauto nell'*Asinaria*, *homo hominis lupus*²¹⁴, nell'immaginare uno stato di guerra, in cui tutti contro tutti facevano solo i propri interessi a mezzo della violenza²¹⁵. L'empirista John Locke, invece, nel *Secondo trattato sul governo*, pubblicato nel 1690, ipotizzava una legge naturale che avrebbe portato gli uomini a vivere spontaneamente in pace, nel rispetto della libertà, della salute e della proprietà altrui, in cui si ricorreva alla forza solo nel momento in cui una di queste sfere fosse stata lesa da un altro²¹⁶.

Nell'ambito dell'Illuminismo francese si colloca invece Jean Jacques Rousseau, il quale si distacca dai suoi predecessori concependo uno stato di natura in cui le risorse bastano per soddisfare i bisogni di tutti, e gli uomini, animali sociali per natura, vivono

²¹¹Anche in filosofia il *Contratto Sociale* ebbe un grande successo. Rousseau influenzò sia il pensiero di Kant, che adattava il concetto di volontà generale alla monarchia in Prussia, sia Marx, che nel confutare il pensiero politico hegeliano, molto conservatore, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, giungeva a concepire una democrazia basata sul suffragio universale.

²¹²C. PELLOSO, *Democracies and Republics Between Past and Future. From the Athenian Agora to e-Democracy, from the Roman Republic to Negative Power*, Londra, 2021, III.

²¹³C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 78.

²¹⁴Plauto, *Asinaria*, 2. 4. 495.

²¹⁵T. HOBBS, *De Cive: The Latin Version*, Oxford, 1983, 73.

²¹⁶J. LOCKE, *Il Secondo Trattato sul Governo*, Milano, 1689, *passim*.

condividendole in modo pacifico, mentre lo stato di guerra di ricchi contro poveri sarebbe scaturito dall'avvento del concetto di proprietà privata²¹⁷.

Per tutti e tre i pensatori la soluzione risiedeva nell'accordo della moltitudine, ma nessuno di loro teorizzava la democrazia.

L'assolutista Hobbes riteneva necessario consegnare consensualmente i diritti di tutti nelle mani di un potere superiore che potesse imporre le leggi e farle rispettare con la forza, restando perciò l'unica entità al di sopra delle stesse²¹⁸.

Locke, dal canto suo, immaginava qualcosa di simile, in cui lo Stato, però era sottoposto alla legge tanto quanto i suoi membri, e pertanto, se avesse fallito nel proteggerne i diritti naturali, avrebbe potuto essere destituito²¹⁹.

Secondo Rousseau, invece, era necessaria una forma di governo repubblicana volta a garantire gli interessi di tutti e riappianare le disuguaglianze tra ricchi e poveri. Nel *Contratto Sociale* Rousseau risulta, però, perplesso di fronte alla democrazia, ritenendo innaturale che una maggioranza si imponga su una minoranza, nonché sostenendo che sia la forma di governo in cui si rischia maggiormente di vedere gli interessi del singolo entrare in conflitto con il bene comune. Inoltre, l'unica forma democratica da lui considerata era quella diretta, inapplicabile in Stati di grandi dimensioni. Nel trattato, l'autore statuisce la necessità di trovare una forma di associazione tra gli uomini che garantisca loro sicurezza, delegando quindi l'uso della violenza, ma che allo stesso tempo mantenga intatta la libertà di ognuno. La soluzione non può che essere uno Stato in cui è la volontà generale a detenere la sovranità. In questo modo, essendo il popolo a governare su se stesso, resta libero, e non può che fare i propri interessi²²⁰.

Allo stesso modo Robespierre riprendeva il concetto di sovranità popolare, nonché di libertà fornita dalla democrazia, sostenendo appunto che la libertà consiste nell' "obbedire alle leggi che ci si è dati".

²¹⁷J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, Roma-Bari, 1994, 173.

²¹⁸T. HOBBS, *Lettera dedicatoria a William Cavendish, terzo conte del Devonshire* in *De Cive*, Oxford, 1642, *passim*.

²¹⁹J. LOCKE, *Il secondo trattato*, cit., *passim*.

²²⁰J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Milano, 1762, *passim*.

L'esperienza dei giacobini non favorì una rivalutazione della democrazia, e, anzi legò il concetto a quello del terrore, fino almeno al 1848.

4.2 *La democrazia liberale e le costituzioni moderne*

Saranno le prime costituzioni e la diffusione dei sistemi istituzionali rappresentativi ad associare di nuovo il concetto di democrazia allo Stato di diritto (di stampo liberale) e alla sovranità popolare. In questo senso la democrazia esce dalla dimensione accademica e diventa il modello per le costituzioni statali, come quella americana che poi a sua volta ispirerà gli Stati europei.

Tra il 1835 e il 1840 Tocqueville pubblica in due tomi il suo commento alla costituzione democratica americana²²¹, nel quale profetizzava che l'Europa avrebbe seguito lo stesso sviluppo politico.

Tocqueville nel constatare che era il principio di uguaglianza a fondare l'ideale democratico, sosteneva che “Il Cristianesimo, che ha reso tutti gli uomini uguali davanti a Dio, non si scandalizzerà nel vedere tutti i cittadini uguali davanti alla Legge”²²², ma anche che “I geni più profondi e capaci di Roma e della Grecia, non sono mai riusciti ad arrivare a quest'idea tanto generale ma al contempo tanto semplice, della similarità degli uomini ... È stato necessario che Gesù Cristo venisse sulla Terra per far capire che tutti i membri della specie umana erano naturalmente simili e uguali”²²³.

Nel suo viaggio di studi oltreoceano l'autore aveva potuto analizzare il funzionamento delle istituzioni e compiere un'analisi del bilanciamento tra i poteri dello Stato, del ruolo dei cittadini e dei sistemi elettorali.

Anche nello scritto del sociologo francese aleggia lo spettro dell'anaciclosi²²⁴, poiché si poneva il problema di fondare una società di uomini uguali e liberi, ma che rimanesse al sicuro dall'instaurazione di tirannidi oppressive come quelle del passato.

²²¹A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano, 1835.

²²²A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia*, cit., *passim*.

²²³A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia*, cit., 28

²²⁴Tocqueville nella sua preoccupazione aveva in mente la *debacle* giacobina, ma in questa sede è apparso opportuno affiancarvi anche quella ateniese, memori del commento di Cicerone. Fin dalla

In ogni caso, nonostante le preoccupazioni dei pensatori, come è noto, la democrazia americana, su cui non ci si soffermerà, fu davvero un fenomeno precursore dell'esperienza europea.

Nella formazione degli stati di diritto il concetto di democrazia venne rielaborato in chiave liberale, perdendo così il suo carattere diretto in favore della rappresentanza elettiva ed emancipandosi dal confronto con l'aristocrazia e la monarchia. Insieme a Tocqueville, anche Constant contribuì a tale processo, spostando l'idea di libertà da una dimensione positiva (quella degli antichi, ossia la partecipazione diretta del *demos* al governo) ad una negativa, cioè libertà dell'individuo dalle ingerenze statali.

Benjamin Constant scrisse numerosi saggi politici nella prima metà dell'800 e il suo pensiero risulta profondamente influenzato sia dalla Rivoluzione francese sia dal Leviatano di Thomas Hobbes. Con estrema sintesi si può dire che egli si interrogasse sulla natura del potere e fosse convinto della necessità della separazione dello stesso tra la dimensione del "volere" e quella dell'"agire", cioè tra legislativo ed esecutivo, legge e governo. Delineerà infatti un'elaborata teoria costituzionale, basata sulla distribuzione dei poteri tra un monarca, i ministri, due camere e un apparato giudiziario²²⁵. Il pensiero politico di Constant prendeva le mosse anche dalle repubbliche antiche dalle quali raccomanda di allontanarsi una volta per sempre, e pur tendendo a collocare Atene in una luce meno negativa, indica comunque proprio il processo e la condanna di Socrate come l'indizio più chiaro della inaccettabile intolleranza che possono raggiungere le democrazie²²⁶. Anche Voltaire, alla fine del Settecento aveva commentato l'episodio, tentando di mantenere in buona considerazione la democrazia Ateniese, della quale era un ammiratore, nonostante la vicenda Socratica. Così nel *Trattato Sulla Tolleranza* arriva ad affermare che se quasi 300²²⁷ giurati avevano votato per l'assoluzione di Socrate, allora

primissima democrazia, infatti, si era evidenziato il pericolo del governo della massa, che, pur con vicissitudini diverse, aveva repentinamente trasformato la libertà e l'uguaglianza in repressione.

²²⁵M. BARBERIS, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, 1988, 122-203. La divisione dei poteri così espressa in Constant è dovuta al fatto che, pur ritenendo ormai irrinunciabile il riconoscimento della sovranità popolare, sentiva la necessità di evitare gli eccessi del Terrore rivoluzionario, stabilendo dei limiti affinché non si traduca nell'esercizio di un potere illimitato. Così il concetto di sovranità popolare si concentra sulla rappresentanza, mentre quello di libertà si allontana dalla partecipazione ateniese e si traduce in una sorta di protezione dallo Stato. (B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, 2005).

²²⁶L. CANFORA, *La democrazia*, cit., 21.

²²⁷Si tralascia, per ragioni di opportunità, la discrepanza con i numeri riferiti da Diogene Laerzio.

ad Atene c'erano "quasi 300 filosofi"²²⁸, rivelando l'inconciliabilità dei principi democratici con l'intolleranza dimostrata dagli Ateniesi nei confronti del filosofo.

Quanto alla concezione liberale della democrazia, sono i diritti politici dell'individuo a garantire la sovranità popolare e l'uguaglianza tra i cittadini. Si perde il concetto di assemblea popolare, che sarà rimpiazzato dal diritto di voto, che permette di scegliere una ristretta cerchia di rappresentanti²²⁹. Al posto della tradizionale tripartizione tra forme di governo "sane" e relative varianti degeneri, alla fine dell'800 la contrapposizione è semplificata tra democrazia e autoritarismo in tutte le sue forme²³⁰.

Per tutto il XIX secolo si assisterà in Europa ad un'evoluzione istituzionale che da un lato porterà a una sempre maggiore inclusività della base elettorale, fino ad arrivare al suffragio universale, e dall'altro al moltiplicarsi degli organi e delle cariche elettive, secondo le esigenze costituzionali di ogni Stato, giungendo ai sistemi odierni ed alla pressoché totale identificazione del termine "democrazia" con il concetto di "diritti".

La democrazia progressivamente rappresenterà sempre meno un'ideologia, e verrà sempre più spesso intesa come un insieme di regole procedurali²³¹, tanto che diverrà elemento chiave di quasi tutti i movimenti politici, anche agli antipodi tra loro, come socialisti e liberali. Luporini, infatti, riporta che lo stesso padre del comunismo, Karl Marx, fu un teorico della democrazia prima di sviluppare la propria teoria rivoluzionaria, senza negare mai le tappe precedenti del proprio pensiero. Pur essendo un forte critico di quella che gli appariva come una forma di governo propria della borghesia, non si può definire Marx un antidemocratico, piuttosto, per usare le parole di Luporini, fu un post-democratico. In gioventù, infatti, si poteva definire Marx un "democratico post-

²²⁸VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Milano, 1763, 36 ss.

²²⁹In Europa ad oggi, la democrazia è ancora indiretta, rappresentativa, parlamentare. In alcuni casi il popolo si riserva di esercitare il proprio potere in via diretta, come, per esempio attraverso lo strumento costituzionale del *referendum*. In Italia, in particolare, accade più spesso il contrario: l'esecutivo legifera scavalcando il Parlamento, tramite, ad esempio, l'istituto del decreto-legge che, nato come rimedio per occasioni straordinarie "di necessità ed urgenza", spesso è diventato strumento politico.

²³⁰Un falso dilemma, secondo Panikkar, dovuto al monoculturalismo occidentale che non ha mai indagato altri metodi di esercizio della politica. R. PANIKKAR, *I fondamenti della democrazia. Forza, debolezza, limiti.*, Roma, 2000, *passim*.

²³¹L. MARCHETTONI, *Breve storia*, cit., 26 ss.; P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., IV. 2. Si riscontra questa tendenza in un numero significativo di autori, ad esempio Weber e Schumpeter, i quali enfatizzano la dimensione procedurale del modello democratico, sostenendo che le differenze devono essere composte nel rispetto di un insieme di regole tecniche.

hegeliano”, il quale riconosceva al governo del popolo il merito di aver superato la separazione della forza politica governante dalla società civile governata. Sia lui che Engels poi, ritennero sempre un tema fondamentale nelle lotte popolari la questione del suffragio universale²³².

Tutt’ora non manca chi ritiene che la parola “democrazia” sia così radicata nella cultura odierna da essere utilizzata da chiunque, negli ambiti più disparati, spesso abusandone. Nell’ambito della lotta politica, oggi, il termine non appartiene più alla “destra” o alla “sinistra”, ma si applica a tutti. Nessuno si ritiene dunque contrario alla democrazia, e specialmente dal secondo dopoguerra, dopo l’esperienza europea dei regimi totalitari del Novecento, “antidemocratico” è un epiteto assolutamente negativo, che si riserva agli avversari politici²³³.

Molti altri sarebbero i pensieri degni di nota nel considerare la trasformazione del concetto di democrazia, ma, già da questo riassunto per sommi capi, si capisce che è un termine che all’inizio del Novecento presentava connotati che conservavano poco o nulla della originaria concezione ellenica. Si era perso ormai il concetto, fondamentale ad Atene, di assemblea popolare e di partecipazione diretta del cittadino alla formazione delle leggi, alle decisioni politiche e giudiziali. La separazione dei poteri è oggi un elemento fondamentale di ogni costituzione democratica, così come il diritto di voto, raramente esercitato dai Greci, e il suffragio universale, non contemplato nella *polis*.

Un concetto che invece è sopravvissuto nei secoli è quello dell’anaclosi, più volte menzionata, fenomeno che spaventava tutti gli studiosi di diritto, e che forse si può dire si sia manifestato sempre puntualmente nel corso della storia occidentale²³⁴. Pur con le suddette differenze, infatti, quello che resta oggi in comune con la democrazia del processo a Socrate è forse il rischio dell’oclocrazia, il governo della massa che si lascia trasportare dalle passioni. Se nel 399 a.C. tali passioni erano il terrore e il rancore per la Tirannide e la guerra appena vissute²³⁵, oggi l’insieme dei cittadini degli ordinamenti

²³²C. LUPORINI, *Marx e la democrazia: un’eredità politica*, Iride, 2014, 89-96.

²³³R. BRIZZI-P. ROSANVALLON, *Intervista a Pierre Rosanvallon* in *Riv. trimestrale di cultura e di politica*, 2010, IV, 687-695.

²³⁴Si è visto precedentemente come il concetto erodoteo sia stato esaminato e rielaborato da Aristotele, Polibio, Cicerone.

²³⁵Il processo a Socrate si svolge poco dopo la restaurazione della democrazia, un momento critico il cui Atene non si era ancora ripresa dalle perdite della Guerra del Peloponneso, né dagli otto mesi di

democratici è esposto a una tale varietà di impulsi da rendere difficile individuare un unico sentire comune.

Quello che emerge da un'indagine politologica condotta su 50 nazioni diverse da P. Norris nel 2011 è che, nonostante i numerosi ragionamenti e tentativi di superamento della condanna erodotea, anche la democrazia rappresentativa stia attraversando un momento critico. In particolare, rileva Norris, le istituzioni appaiono delegittimate e si percepisce una distanza sempre maggiore tra le *élites* di governanti e la società che li elegge²³⁶. Appare opportuno, tra l'altro, notare come, nel tentativo machiavellico di commistione delle forme di governo, prendendo di ognuna gli elementi più utili²³⁷, non si è evitato ciò che Polibio e Cicerone paventavano sulla scia di Erodoto, bensì si assiste oggi a una crisi del governo del popolo in cui quest'ultimo, da un lato, può essere paragonato a una massa che non agisce lucidamente, e dall'altro ha perso fiducia nella "cerchia ristretta di chi governa", mettendo in luce una contraddizione con il concetto stesso di democrazia, essendo questo un fattore molto più consono ad un'oligarchia.

4.3 *L'oclocrazia odierna e le soluzioni*

4.3.1 *Società di massa e "Democrazia del pubblico"*

Dopo la Rivoluzione francese inizia, in Europa e Nord America, la parabola dell'industrializzazione, al culmine della quale si assiste alla nascita della società di

governo dei Trenta Tiranni, un'esperienza breve ma molto violenta, tanto da richiedere, una volta reinstaurato il governo democratico, una cesura netta come quella garantita dall'amnistia. In questa situazione, Socrate, che pure durante la Tirannide si era comportato in modo indefesso, rifiutandosi di consegnare un democratico alle autorità, fu vittima del sentimento irrazionale della massa. Meleto e i suoi accusatori, per primi, erano esponenti di tale irrazionalità, poiché gli muovevano accuse pretestuose, che mal celavano il reale bisogno di condannare una sorta di capro espiatorio per espiare gli orrori vissuti pochi anni prima. Fu infatti semplice, tralasciando il contributo di Socrate stesso, catturare l'attenzione della giuria e generarvi un'antipatia tale nei confronti del filosofo (un filo oligarchico, che aveva allevato i colpevoli del declino di Atene) da convincere i *politai* a condannarlo a morte. Questa dimostrazione di intolleranza e di volubilità della massa era un chiaro indice del fatto che la debolezza della *polis* si era tradotta in sentimenti talmente forti da annebbiare il giudizio del *demos*.

²³⁶P. NORRIS, *Democratic deficit. Critical citizens revised*, Cambridge, 2011, *passim*.

²³⁷N. MACHIAVELLI, *Opere*, cit., *passim*. Machiavelli, nelle sue opere politiche, soprattutto nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* e ne *Il Principe*, opera uno studio dei classici che rivela una fondamentale instabilità politica, che porta monarchia, aristocrazia e democrazia ad alternarsi ciclicamente. Ciò lo porta a concludere che non esiste una forma di governo di per sé migliore delle altre e sarebbe perciò opportuno optare per delle costituzioni miste, che, secondo lui, avrebbero il grande vantaggio di sopire i conflitti intestini, domandoli e ricavandone stimoli positivi. Pertanto, la commistione di diversi elementi propri dell'una o dell'altra forma di governo garantirebbero una maggiore stabilità, spezzando il ciclo della loro alternanza e favorendo il progresso.

massa. È un percorso che affianca la democratizzazione degli Stati, con un conseguente allargamento della base sociale di elettori, e che andrà di pari passo con un sempre maggiore benessere economico generale, all'insegna del capitalismo. La nascita della "società di massa", intesa come folla in cui le individualità tendono a scomparire, fu una diretta conseguenza sia dell'apertura della vita politica alle classi subalterne, sia della massificazione stessa della produzione, che attribuiva sempre di più agli individui il carattere di "consumatori". Fu un fenomeno complesso, che si presterà nel Novecento a diverse strumentalizzazioni dell'idea di "volontà generale"²³⁸. Se da un lato la democrazia era ormai accettata come un passaggio necessario anche dai nobili, dall'altro l'avvento dell'ottimismo filosofico borghese e il sorgere delle teorie irrazionalistiche, diedero inizio a un processo parallelo, all'interno dei circoli di intellettuali europei. Si diffondeva, infatti, un clima di sfiducia nei confronti della democrazia e le sue istituzioni, tra pensatori che coltivavano idee anche molto distanti tra loro²³⁹.

Non è questa la sede per analizzare l'evoluzione storica, sociologica e filosofica nel dettaglio, ma, per approcciarsi alle democrazie occidentali odierne, è importante ricordare che questo fenomeno si ripresenterà esacerbato dopo la Seconda Guerra Mondiale. Nel clima democratico restaurato dopo l'esperienza dei totalitarismi europei, infatti, inizia un'ondata di ripresa sociale ed economica e intorno agli anni 50 del Novecento si assiste alla nascita della società dei consumi, in cui i cittadini, con l'aumento del reddito *pro capite*, iniziano ad accedere più facilmente a beni secondari.

La società dei consumi porta a una sorta di omologazione degli usi e dei costumi, per cui gli individui sono spinti a ricercare le stesse esperienze e ad acquistare gli stessi prodotti. L'accento, in questa sede, va posto sulla televisione, e sui mass media, che hanno modificato profondamente non solo l'idea di svago, ma anche molti aspetti della democrazia.

²³⁸L. PELLICANI, voce *Società di massa* in *Enc. delle scienze sociali*, www.treccani.it, 1998.

²³⁹Come il già citato Constant, o Nietzsche, il quale era contrario al suffragio universale, ritenendo, in breve, che avrebbe condotto alla rovina non solo dell'Europa ma anche dell'umanità, in quanto la "morale degli inferiori" avrebbe trionfato sulla "morale dei signori", mentre sarebbe stato piuttosto auspicabile che si creasse una casta di aristocratici a cui affidare tutto il potere in modo che potessero servirsi della filosofia per "plasmare, come artisti, l'uomo stesso". F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano, 1885, p. 517.

Bernard Manin, infatti, un politologo francese, ha definito la democrazia rappresentativa degli anni '90 una democrazia del "pubblico"²⁴⁰. Egli ritiene che la politica odierna si alimenti dell'intrattenimento televisivo e che i partiti somiglino sempre più a delle aziende, per la gestione e per l'interesse a capitalizzare dei loro leader (come dimostra la prima esperienza italiana negli anni '90 con Berlusconi²⁴¹). Il mercato dei mass media sarebbe, infatti, il pubblico, il quale viene intrattenuto da campagne mediatiche che finiscono per modificare la dinamica della partecipazione, dando l'impressione al cittadino di essere più coinvolto al di fuori della struttura istituzionale, ma di fatto rendendo meno incisive le sue opinioni.

In questo modo, sottolinea Manin, il potenziale dei mezzi di comunicazione di cui disponiamo non solo non viene utilizzato per fare della politica davvero rappresentativa o dell'informazione accurata e diffusa, ma, anzi, sposta l'attenzione del popolo su questioni futili e irrilevanti. In questo modo il cittadino-spettatore si affiderà più facilmente al candidato che dimostri più spontaneità di fronte alla telecamera, anziché a quello più qualificato o che propone il programma migliore per l'interesse collettivo.

Gli anni '90 del Novecento, continua il politologo, danno inizio a una politica vuota di contenuti, in cui la sovranità popolare viene distratta da immagini forti e non si arriva a decisioni rilevanti, portando a un'inevitabile crisi economica e, chiaramente, politica.

Nella "democrazia del pubblico", quindi, i principi della rappresentanza e uguaglianza non sono cambiati, né hanno perso importanza, ma anche la politica è divenuta oggetto del consumo di massa e il "produttore" non fa più parte di una cerchia di virtuosi, o esperti, bensì è semplicemente il miglior professionista dello spettacolo²⁴².

Manin, in realtà, non risulta del tutto favorevole alla democrazia rappresentativa, in quanto la rappresentanza, a suo parere, avrebbe un carattere piuttosto aristocratico, in

²⁴⁰B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna 2017, X.

²⁴¹Forza Italia fu il primo esempio di partito-azienda, basato su una comunicazione che sfrutta i canali mediatici piuttosto che l'attivismo organizzato e che si affida alla narrativa che vede il leader di partito come un eroe (cavaliere) in cui si incarna il simbolo della società liberale.

Infatti, è percepito come un uomo di successo, che può fungere da modello per un cittadino che aspira alla sua vita di eccessi. La base elettorale si sposta quindi su fattori extrapolitici come l'invidia e l'emulazione. S. COLARIZI-M. GERVASONI, *La tela di Penelope, Storia della Seconda Repubblica*, Roma-Bari, 2014, 50 e ss.

²⁴²B. MANIN, *Principi*, cit., 250 ss.

quanto tramite questo sistema il popolo legittimerebbe un'élite a detenere il potere, non essendo la carriera politica accessibile a tutti²⁴³, anzi, attribuisce proprio a questo principio cardine delle democrazie moderne la causa del passaggio da popolo a “pubblico”, in quanto i procedimenti atti a realizzarlo sono facilmente corruttibili e tendono a sviluppare caratteri di disuguaglianza e falsità.

Il confronto con la forma democratica antica viene quasi naturale, perché la critica alla rappresentanza necessariamente condurrà l'autore a considerare invece la partecipazione diretta. Infatti, riflettendo sulle elezioni, che non garantiscono l'esercizio del potere da parte di tutti, Manin arriva a sostenere che il sorteggio sia l'unico sistema che assicurerebbe una reale partecipazione di tutti, e perciò faciliterebbe la persecuzione di un interesse collettivo e mai individuale, grazie al sistema dei turni.

La turnazione al potere era, in Grecia, una garanzia di alternanza tra coloro che governavano e coloro che venivano governati e lo scambio dei ruoli faceva sì che il cittadino si sentisse parte di un tutto perché il potere, rimanendo sempre uguale, si distribuiva tra soggetti sempre diversi²⁴⁴. Atene, infatti, la maggior parte delle cariche era assegnata per estrazione e ciò non avveniva solo in tribunale, come si è visto, ma anche per quanto riguardava le cariche politiche, come il consiglio della *Bulè*, ed ogni cittadino poteva essere quasi sicuro di rivestire una qualche carica per un anno della propria vita²⁴⁵. Tra i 60000 cittadini maschi, infatti, ad Atene, ogni anno venivano sorteggiati i 500 membri della *bulè*, i 6000 giudici del tribunale popolare, e più di 600 ufficiali, mentre le cariche elettive riguardavano solo una decina di magistrati (gli arconti), sottolinea Pellosò, e solo ai membri della *bulè* era concesso di parteciparvi due volte, a patto che non fossero due anni consecutivi²⁴⁶.

Secondo Manin il misto di cariche elettive e sorteggiate delle istituzioni antiche era l'unico modo di garantire i fondamenti della democrazia, perché assicurava la rotazione delle cariche (che oggi, in Italia per esempio, è garantita solo tra i magistrati), impediva che i professionisti della politica prendessero il sopravvento come *leaders* e facessero i

²⁴³B. MANIN, *Principi*, cit., XI.

²⁴⁴B. MANIN, *Principi*, cit., 43.

²⁴⁵R. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Londra, 1989, 28.

²⁴⁶C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 51.

propri interessi individuali, e traduceva a livello macroscopico l'*isegoria* (il diritto, spettante a tutti gli Ateniesi, di parlare in assemblea²⁴⁷).

Anche il politologo americano Robert Dahl traeva ispirazione dal sorteggio dei *politai*. Nel 1989 ipotizzava, infatti, un'ulteriore futura trasformazione dello Stato democratico, che prevedeva la creazione di un *minipopulus* di circa un migliaio di cittadini estratti a sorte dall'intero corpo elettorale che deliberasse per un dato periodo di tempo su determinate questioni politiche e al termine del mandato annunciasse la propria decisione, la quale sarebbe stata una decisione propria del *demos*²⁴⁸.

Il confronto di Manin tra la democrazia del "pubblico" e l'esperienza di democrazia diretta nella *polis* mette sicuramente in luce l'abuso che è stato fatto nelle ultime decadi del sistema elettorale, quando invece il sorteggio appariva sicuramente un elemento più coerente con i principi delle costituzioni democratiche.

Se su questo fronte il distacco dall'esperienza ateniese è netto, si nota, d'altro canto, che ancora una volta, sembra che il degenerare di questa forma di governo verso l'oclocrazia sia un suo sviluppo naturale, così come analizzato dai disillusi successori di Socrate.

I mass media raggiungono, sicuramente con modalità senza precedenti, una base più ampia, se non la totalità, degli elettori, riportando il dialogo politico in una potenziale agorà virtuale, soprattutto grazie a internet. Come denuncia Pellosò, però, questo potenziale non viene sfruttato appieno per superare le aporie della rappresentanza²⁴⁹.

Il fatto che la comunicazione della classe politica, inoltre, avvenga spesso con parole pretestuose e artifici retorici, atti più a screditare l'avversario e a coltivare un'immagine convincente dell'oratore, che a divulgare contenuti o proporre soluzioni conclusive ai problemi dello Stato, ricorda senza dubbio le critiche mosse ai sofisti, ai logografi e agli accusatori temerari dell'Atene democratica. Anche il pubblico, d'altro canto, composto da tutti i cittadini a prescindere dalla loro cultura o preparazione in qualsivoglia materia, i quali poi sono chiamati a votare, risulta quasi coincidere con l'immagine dell'Elia e

²⁴⁷B. MANIN, *Principi*, cit., 48.

²⁴⁸R. DAHL, *La democrazia*, Londra, 1989, *passim*. L'aspetto più innovativo di questa proposta consisteva nel fatto che i cittadini selezionati avrebbero potuto confrontarsi tramite la telecomunicazione, in una sorta di primitiva e-democracy.

²⁴⁹C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 49 ss.

delle assemblee ateniesi nel periodo di declino della *polis*. Il fatto che tutto questo avvenga in un periodo di crisi economica e politica, e che il popolo sia diventato una folla influenzabile da parole e immagini forti, completa il quadro, preannunciando, o semplicemente constatando la crisi degli Stati che versano in questa situazione.

4.3.2 *Controdemocrazia*²⁵⁰

I media non contribuiscono, però, unicamente a influenzare gli elettori-spettatori, ma la velocità e agilità con cui circolano le notizie, se pur spesso filtrate da lenti politicamente orientate, consente di fare anche dell'informazione e rende molto facile per i cittadini controllare e seguire l'operato del governo.

Così sostiene Pierre Rosanvallon, storico e sociologo francese, professore di Storia al *Collège de France*, definito un "anatomopatologo della democrazia"²⁵¹ il quale concorda con Manin e Pellosso nel ritenere che ci troviamo in un periodo storico, che dura da almeno due generazioni, caratterizzato dalla crisi, o meglio, dal malessere della democrazia, che egli definisce "età della sfiducia". Tuttavia, secondo il professore francese, è proprio in questa sfiducia che risiede la soluzione per ridare slancio alle democrazie rappresentative.

In un'intervista rilasciata a Riccardo Brizzi, Rosanvallon forniva questa definizione: "La democrazia è anzitutto un'esperienza: è il progetto di organizzare una forma di sovranità collettiva, è il tentativo di autodeterminare le regole della vita sociale in modo che non siano più imposte dalla tradizione o da gerarchie. Ma questo progetto si fonda su difficoltà, aporie, tensioni strutturanti"²⁵².

L'autore individua, anzitutto, nell'uguaglianza e nella rappresentanza i cardini della democrazia. Conscio che la sovranità popolare attuale non è discendente diretta di quella ateniese, ma è di matrice giusnaturalista e nasce molti secoli dopo la vicenda greca, come Tocqueville, non trascura nemmeno l'influenza del Cristianesimo sul principio di uguaglianza, che, con la contaminazione religiosa, diventa sociale oltre che naturale,

²⁵⁰P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., *passim*. L'intero paragrafo si rifà a quest'opera di Rosanvallon.

²⁵¹M. PANARARI, *Lavoro intellettuale come passione politica. A proposito di Pierre Rosanvallon*, in *Italiani Europei*, 2004, 752, 1.

²⁵²R. BRIZZI-P. ROSANVALLON, *Intervista*, cit., 687-695.

precisazione che ritiene molto importante²⁵³. Rosanvallon fa notare come il concetto di uguaglianza, consacrato poi con la Rivoluzione francese, abbia subito delle modifiche nel tempo, a seconda della situazione sociale ed economica degli Stati: dopo il secondo conflitto mondiale, infatti, era basato sulla redistribuzione delle risorse, mentre oggi, sembra configurarsi come una semplice uguaglianza di opportunità.

L'altro pilastro della democrazia odierna, la rappresentanza, è la modalità di partecipazione politica, ossia di esercizio della propria sovranità, del *corpus* dei cittadini e consiste nelle elezioni. La contribuzione dell'individuo alla gestione statale, in Rosanvallon, non si esaurisce affatto con il diritto di voto, in quanto l'opinione pubblica ha al giorno d'oggi un ampissimo raggio d'azione e partecipa costantemente alla vita dello Stato. La crisi della democrazia, infatti, secondo lui, nasce proprio in seno all'opinione pubblica: essa è percepita dai cittadini come un progetto costantemente incompiuto in quanto rappresenta allo stesso tempo una promessa (di una forma di governo coerente e coordinata con la società a cui si applica) e un problema (per via dell'insoddisfazione nei confronti delle istituzioni e dei corpi intermedi, come i partiti politici)²⁵⁴.

Dilaga, infatti, come già anticipato, negli Stati democratici del nostro tempo, l'insoddisfazione dei cittadini, che, con ciclicità apparentemente ineluttabile fin dal V secolo a.C., deriva, prima di tutto, dalla visibilità della corruzione del potere e dalla prevalenza dell'interesse dei singoli sul bene comune, mentre la rappresentanza sembra essere sull'orlo di trasformarsi in dominio²⁵⁵. In questo senso la legittimità del governo, cioè la qualità giuridica acquisita quando le elezioni vengono svolte regolarmente, risulta in contrasto con la fiducia dei cittadini, che teoricamente dovrebbe essere conferita sempre tramite il meccanismo elettorale. Tuttavia, lo studioso non mette del tutto in

²⁵³Dopo la fine del regno di Carlo Magno fu pubblicato "L'istruzione de laics" del vescovo di Orleans, un trattato sulla morale cristiana, in cui si sosteneva che tutti gli uomini, nonostante le differenti situazioni economiche, o l'appartenenza a ceti sociali diversi, erano "eguali naturali". Questo non riguardava però un'uguaglianza di *status*, che avrebbe imposto perlomeno un'abolizione della schiavitù, anzi, si trattava semplicemente di un imperativo morale e s'intendeva un'uguale partecipazione al progetto divino, qualsiasi fosse la propria situazione in terra. In questa comunanza nella salvezza della vita eterna risiedeva lo spirito di fratellanza e carità che dovevano coltivare i cristiani. P. ROSANVALLON, *La società*, cit., 33.

²⁵⁴P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., II. 3.

²⁵⁵P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., *passim*.

discussione il sistema rappresentativo, né propende per eliminare del tutto la classe politica, optando per riappianare, piuttosto, il divario tra i governanti e i cittadini.

Tale sentire comune non dà origine, continua infatti Rosanvallon, a cittadini antidemocratici, ma al contrario genera dei “contropoteri” complementari alla democrazia stessa, che egli definisce, nel loro insieme, “controdemocrazia”. In questi poteri, cioè sorveglianza, interdizione, e giudizio, controparti di quelli legislativo, esecutivo e giudiziario attribuiti allo Stato, lo storico francese individua se non una soluzione, perlomeno una partecipazione dal basso, e uno strumento per contrastare le mancanze della democrazia e riallacciare il legame tra classe politica e sfera sociale spezzato dai media e dalla politica neoliberale²⁵⁶.

“La dimensione contro-democratica, ... risulta dall’insieme delle pratiche di sorveglianza, d’interdizione e di giudizio attraverso cui la società esercita delle forme di pressione sui governanti, disegnando l’equivalente di un ministero parallelo e informale, o ancora un potere correttore”²⁵⁷, sostiene l’autore di numerosi trattati sull’argomento democratico, aggiungendo che il lavoro del politico deve fare da arbitro tra gli interessi dei vari gruppi, e poiché compie azioni delicate quali determinare principi di giustizia, va svolto nel segno della visibilità e della trasparenza.

Perché ciò sia reso non solo possibile, ma obbligatorio, l’analisi della soluzione controdemocratica ai deficit insiti nella democrazia si sviluppa a partire dalla “democrazia della sorveglianza”

4.3.2.1 *La democrazia della sorveglianza*

I cittadini, delusi e disillusi dalla politica della propria nazione, dai partiti e dal sistema di rappresentanza *in toto*, finiscono per assumere un ruolo di vigilanza per le istituzioni, innanzitutto svolgendo una funzione da agenda, influenzando, cioè, i temi che i governanti devono trattare e l’urgenza con cui approcciarli. Rosanvallon paragona questa funzione svolta dai cittadini rovesciando il pensiero di Foucault²⁵⁸. Se da una parte la

²⁵⁶N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia.*, Torino, 1998, *passim*.

²⁵⁷P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., conclusioni.

²⁵⁸M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Milano, 1975, *passim*. Foucault, nella sua dettagliata disamina dell’abbandono della pena di morte in favore della prigione, immagina una società in cui lo Stato, attraverso la sorveglianza e la disciplina, fa dei suoi cittadini dei “corpi docili”,

sorveglianza è esercitata dallo Stato sulla società, dall'altra, dove il filosofo autore di *Sorvegliare e Punire* immagina una società che sorveglia gli individui, in Rosanvallon sono gli individui a sorvegliare le istituzioni. Questo contropotere comporta una vigilanza civica del potere, che presuppone un atteggiamento, da parte dei cittadini connotato dall'attenzione, dalla presenza²⁵⁹.

I cittadini anche grazie ai media odierni sono in grado di informarsi costantemente sull'operato e sulla competenza di chi sta al governo, esercitando il proprio diritto all'informazione e rinforzando la libertà dei mezzi d'informazione dai poteri politici, che fu sempre uno dei capisaldi della resistenza liberale contro il dispotismo.

Un altro modo in cui i cittadini possono esercitare il loro potere di sorveglianza, continua Rosanvallon, è tramite la denuncia, meccanismo che dovrebbe costringere i governanti a fare attenzione a mantenere una reputazione dignitosa, degna della carica che ricoprono, in quanto i cittadini controllori potrebbero segnalare e valutare qualsiasi scandalo di cui si rendessero protagonisti. La reputazione pubblica, sia degli organi decisionali, sia dei politici, è concepita da Rosanvallon come un'"istituzione invisibile", in quanto svolge un ruolo fondamentale nel processo della loro legittimazione al potere.

Infine, sempre nel primo capitolo di *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia*, l'autore elenca un terzo tipo di espressione del contropotere in esame, ossia la "notazione", ovvero la serie di tecniche a disposizione dei cittadini per valutare i risultati delle politiche attuate e le competenze dei governanti, nonché le loro azioni. Vista l'influenza assunta nel tempo dai movimenti sociali, dalle autorità indipendenti, da internet, dalla stampa, dalle forme di interdizione, quali il recall e l'impeachment, i metodi per intervenire nei processi decisionali, con proposte o valutazioni, ma soprattutto in assenza di intermediari, sono molteplici.

4.3.2.2 *La sovranità dell'interdizione*

facilmente gestibili, e ciò accade non solo nella prigione, ma in tutti gli aspetti della vita sociale, nelle scuole, negli ospedali, nelle caserme.

²⁵⁹P. ROSANVALLON, *La contro-democrazia. La democrazia nell'era della diffidenza* in *Ricerche di storia politica*, 2006, III, 289-302.

Proseguendo nell'analisi del professore francese, si arriva al secondo potere controdemocratico, quello interdittivo, consiste nella possibilità non solo di criticare, ma anche di costringere le istituzioni a ricredersi e fare un passo indietro nelle politiche adottate. Tale "sovranità critica"²⁶⁰ esercitata dal popolo assumerà, pertanto, la forma della protesta e consisterà nel formare un'opposizione politica e parlamentare strutturata.

Mouffe²⁶¹ sostiene che l'opposizione sia fondamentale per la democrazia, che necessita di un contraddittorio e una certa conflittualità, ma Rosanvallon riconosce che oggi si manifesta più spesso come una serie di rifiuti sterili, piuttosto che un atteggiamento critico capace di proporre progetti coerenti. Così le elezioni diventano momento sanzionatorio, anziché propositivo, portando gli elettori a votare di volta in volta per l'oppositore del governo precedente o a rinunciare alla partecipazione, astenendosi.

Rosanvallon denuncia che la politica dell'interdizione dovrebbe, invece, manifestarsi sia in Parlamento, nel dibattito pubblico, sia nelle forme di ribellione e disobbedienza civile, individuali o collettive, ma anche in questo caso la disillusione generale rende l'esercizio di questo contropotere diventare puramente negativo anziché evolutivo.

Ciò avviene soprattutto perché, da un lato, i partiti sono in declino e non sono in grado di fare proiezioni future nei loro programmi, dall'altro, con la fine delle lotte di classe, della decolonizzazione e dei totalitarismi, che ha portato a numerosi appelli della comunità internazionale alla pacificazione, il popolo non percepisce più come necessarie le figure dei dissidenti e nemmeno ha caro il concetto di resistenza²⁶².

4.3.2.3 *Il popolo giudice*

L'ultimo dei componenti della controdemocrazia è la giuridificazione del politico, che diventa evidente nel momento in cui si discute sulla responsabilità delle istituzioni, o personaggi che vi appartengono vengono rinviati a processo.

²⁶⁰P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., II. 2. e IV.

²⁶¹C. MOUFFE, *The "end of politics" and the challenge of right-wing populism*, in F. Panizza, *Populism and the mirror of democracy*, Londra, 2015, 72-98.

²⁶²P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., III; A. OGIEN-S. LAUGIER, *Pourquoi désobéire en démocratie?*, Parigi, 2010, *passim*.

La progressiva sfiducia verso il professionismo politico ha creato il fenomeno che Rosanvallon chiama “la preferenza per il giudizio”, che consiste nello spostamento della fiducia popolare verso il potere giuridico, che ha portato a un ruolo dei giudici di maggiore rilievo politico²⁶³.

Ciò deriva, ancora una volta, dall’incapacità, sempre più radicata, dei governi di rispondere e provvedere alle richieste degli elettori, o di rendere loro conto del proprio operato, in quanto sempre più raramente sono in grado di mettere in atto il mandato che è stato loro delegato con il voto.

In conclusione, in questo ambito di sfiducia e disincanto, per far fronte alle sfide della controdemocrazia, che Rosanvallon stesso ammette essersi declinate in un senso più di rifiuto che di stimolo per le istituzioni, come sarebbe stato invece auspicabile, la democrazia rappresentativa necessita di nuovi contenuti e nuovi partiti, che contrastino la corruzione e l’individualismo e ricostruiscano il legame tra la società e la classe politica.

Le aporie sono, sì, insite nella definizione stessa di democrazia, lo studioso francese non lo nega, ma egli ritiene che il malessere della democrazia sia ancora risolvibile.

Nuove forme di partecipazione attiva del cittadino potrebbero risanare la forma di governo che, dopo i totalitarismi del Novecento, ha concesso di immaginare un futuro possibile di condivisione e sviluppo sociale realmente egualitario²⁶⁴.

Se in Manin il populismo è un prodotto dei media ed è elemento chiave di una politica vuota di contenuti, incentrata sull’immagine dei rappresentanti capace di influenzare i rappresentati al punto di distrarli dalle loro azioni²⁶⁵, in Rosanvallon è piuttosto un indicatore della necessità di esercitare maggiore controllo sulle istituzioni, ma la controdemocrazia non ottiene comunque i risultati sperati. Il futuro democratico, tuttavia, dipende dalla capacità di operare i cambiamenti necessari a ristabilire nella sostanza i principi di uguaglianza e partecipazione in un’ottica che non può escludere il potenziale o temere la strumentalizzazione del progresso tecnologico.

²⁶³P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia*, cit., III. 3.

²⁶⁴P. ROSANVALLON, *La società*, cit., *passim*.

²⁶⁵B. MANIN, *Principi*, cit., *passim*.

4.3.3 E-democracy

Ribadendo il presupposto che la democrazia si è dimostrata, nella storia occidentale, il sistema migliore nel contrastare i dispotismi e nel rispecchiare la volontà generale, anche Pellosò rileva che senza dubbio le democrazie odierne sono quasi universalmente criticate su tutti i fronti, politico, storico, giuridico, evidenziando, in accordo con gli autori precedentemente citati, una crisi di legittimazione dei governi eletti quasi universale²⁶⁶.

Di fronte a tale constatazione diversi studiosi, come Manin, hanno rivolto lo sguardo alle istituzioni della democrazia Ateniese, alla ricerca di soluzioni per superare il principio di rappresentanza.

Si è già detto del metodo del sorteggio, e della turnazione delle cariche, che assicuravano a quasi tutti i cittadini di rivestire un ruolo politico o giudiziario almeno per un anno della propria vita, sulla cui convenienza Manin e Pellosò sostanzialmente concordano, ma quest'ultimo pone l'accento sul fatto che non si può trascurare che per i cittadini Ateniesi la politica era un elemento pregnante della vita di ognuno, tale da essere considerato ciò che separava gli uomini dagli animali²⁶⁷. La democrazia nella *polis* non apparteneva a un'élite di teorici, ma alla vita quotidiana di tutto il *demos*, che, riunito in assemblea prendeva tutte le decisioni, senza affidarle a intermediari. Il popolo, inoltre, era sempre responsabile delle proprie scelte, ma era anche la stessa entità che poteva rivederle e correggerle, se si fossero rivelate sbagliate. In questo modo non vi erano limitazioni al *kratos* del popolo, che quindi era davvero sovrano di se stesso e per se stesso.

Oggi la situazione è molto diversa, anche a causa delle dimensioni esponenzialmente maggiori delle nazioni rispetto all'Attica, che non permettono la riunione di tutti i cittadini in un unico posto, cosicché le assemblee popolari sono state sostituite dai Parlamenti, i cui membri operano senza un diretto mandato, e i rappresentanti ricoprono cariche governative anche per decenni²⁶⁸.

²⁶⁶C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 1.

²⁶⁷Arist. *Pol.* 1283b42–1284a2. Il filosofo spiega che i cittadini sono coloro che, a turno, governano e vengono governati, idealmente, perseguendo il bene comune.

²⁶⁸C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 47.

Quello che permette di cercare ispirazione dal modello Ateniese, e tentare di superare i meccanismi elettorali, confinare il concetto di classe politica e ridare voce al popolo in modo simile all'alzata di mano dell'*ecclesia* (sistema che a prima vista appare anacronistico rapportato alla situazione attuale), è proprio il progresso tecnologico delle comunicazioni, in cui, secondo Manin, risiede l'origine del populismo, e in particolare l'immediatezza delle comunicazioni online, che permettono di "riunire" grandi quantità di persone in spazi virtuali. È vero che il popolo oggi è diventato un pubblico dei politici, anestetizzato alla vita civica dalla distanza insita nel sistema rappresentativo, ma lo spazio che offre la rete non ha precedenti storici e potrebbe anche ricreare le condizioni materiali del processo decisionale dell'Atene antica²⁶⁹.

L'*e-Democracy* (democrazia elettronica) è un concetto relativamente moderno, strettamente legato alla diffusione dell'accesso a Internet nella vita quotidiana di tutti, che non ha ancora raggiunto il proprio pieno sviluppo, ma non mancano teorie e ipotesi sui possibili sviluppi futuri.

Pelloso²⁷⁰ riporta che Wolff negli anni 70 immaginava dispositivi per il voto in ogni casa, che trasmettessero la scelta del cittadino direttamente a Washington²⁷¹, mentre Burnheim ipotizzava un sistema nel quale il governo era composto da ristretti gruppi di cittadini volontari estratti a sorte, informati e in contatto tra loro per via telematica, che deliberavano ciascuno su una questione specifica²⁷². Schmidht, inoltre, riuniva entrambe le proposte in un'idea più complessa pensata per la Danimarca, che teneva conto del fatto che far votare 4 milioni di persone su ogni singola questione poteva essere macchinoso e costoso anche con le nuove tecnologie, perciò proponeva innanzitutto di ricorrere al *referendum* per le questioni urgenti e vitali dello Stato, mentre un *corpus* di circa 70000 elettori scelti casualmente tra i cittadini, rinnovato annualmente, avrebbe dovuto deliberare (tramite dispositivi multimediali) su tutto quello che andava discusso in

²⁶⁹C. PELLOSO, *Democracies*, *passim*.

²⁷⁰C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 48-49.

²⁷¹R. P. WOLFF, *In Defense of Anarchism.*, New York, 1998, *passim*.

²⁷²J. BURNHEIM, *The Demarchy Manifesto: For Better Public Policy*, Sydney, 2016, *passim*.

Parlamento, e, anche in caso di disaccordo con quest'ultimo, l'ultima parola sarebbe stata riservata ai referendum²⁷³.

Le suddette ipotesi non solo riprendevano dalla tradizione Ateniese il concetto di sorteggio e turnazione delle cariche, nonché il voto espresso direttamente dal popolo, condividendo l'idea che sia l'unico modo per eliminare gli aspetti oligarchici della democrazia rappresentativa, ma anche individuano nella telecomunicazione un potente alleato della democrazia diretta.

Ad oggi, *e-democracy*, soprattutto in ambito europeo, significa più altro efficientamento della pubblica amministrazione: il cittadino ha accesso ai servizi e alle amministrazioni online, possiede un'identità digitale e la burocrazia risulta snellita. Internet viene anche usato per garantire maggiore trasparenza e accessibilità alle informazioni, semplificare la partecipazione in termini di petizioni e contestazioni all'operato del governo²⁷⁴, anche per cercare di riavvicinare i cittadini alla politica, vista la sfiducia e la sempre maggiore percentuale di astenuti alle elezioni²⁷⁵.

A Bruxelles nel 2004 il Commissario Europeo per la *Società dell'informazione*²⁷⁶, Erkki Liikanen, in apertura al *e-Democracy Seminar*, affermava, infatti, che la rete può essere usata dai cittadini per osservare i propri governanti, e viceversa. Lo confermano anche Andreas Meier e Luis Terán²⁷⁷, i quali si augurano che le possibilità di partecipazione politica offerte dalla democrazia elettronica diano il via a una politica di coinvolgimento,

²⁷³M. SCHMIDT, *Direkte demokrati i Danmark. Om indførelsen af et elektronisk andetkammer*, Copenhagen, 1993, *passim*.

²⁷⁴R. NANNUCCI-M. A. BIASIOTTI, *Verso nuove forme di democrazia partecipativa: esperienze, metodologie e prospettive dell'e-Democracy* in *Informatica e diritto*, 2004, XIII, 1-2, 67-119 e 75 ss.

²⁷⁵In Italia, secondo i dati registrati dall'Ansa, l'affluenza alle urne durante le recenti elezioni politiche del 2022 è stata circa del 63%, calando di quasi un 10% rispetto alle elezioni del 2018. Questo fenomeno è attribuibile anche all'impossibilità di votare al di fuori del comune di residenza, una delle molte questioni che potrebbero essere risolte con forme più avanzate di e-democracy, come l'online voting.

²⁷⁶*Società dell'informazione* è un progetto europeo nato nel 1998 con la direttiva 98/253/CE e confermato a Lisbona nel 2000, il cui fine è sostanzialmente quello di adottare tutte le politiche necessarie per dotare ogni cittadino di un accesso a Internet in ogni momento.

Non è propriamente un progetto di *e-Democracy*, ma sicuramente contribuisce a rendere possibile il ritorno a una forma più pura di democrazia, in quanto garantire a tutti l'accesso online ne è un presupposto fondamentale, così come dovrebbe esserlo la garanzia della privacy online.

²⁷⁷A. MEIER, L. TERÁN, *eDemocracy & eGovernment. Stages of a Democratic Knowledge Society*, Friburgo, 2019, *passim*.

informazione, trasparenza e possano contribuire a formare un più spiccato senso di comunità tra i cittadini dell'Unione Europea.

In questo modo però, non si prospettano cambiamenti radicali negli assetti democratici attuali, che risultano anzi rafforzati e più efficienti, senza che sia messo in discussione il meccanismo elettorale in favore di una partecipazione più diretta.

Pelloso insiste sul punto, sostenendo che la crisi delle democrazie rappresentative possa essere superata unendo il paradigma della *polis* con le conoscenze e gli strumenti tecnici a disposizione per creare una versione più estrema di democrazia, che replichi su larga scala le istituzioni Ateniesi. Presupposto fondamentale di un progetto tale, è che i cittadini siano informati e rieducati alla partecipazione politica, in quanto ogni *polites* ateniese era cosciente che la democrazia diretta è in grado di giungere a decisioni razionali e utili solo quando il *demos* è cosciente di ciò che sta scegliendo²⁷⁸.

Prima di poter realizzare, quindi, una vera e propria *e-Democracy*, che invece di rafforzare la legittimazione della rappresentanza, sia in grado di rendere superflua e obsoleta la pratica elettorale, risulta necessaria e preliminare l'opera di informazione, educazione e coinvolgimento dei cittadini che oggi viene definita democrazia elettronica. Allo stesso modo, è imperativo consentire l'accesso a internet a cittadini di qualsiasi fascia di reddito, livello d'istruzione, qualità delle infrastrutture, a prescindere da differenze di età o di sesso, o dall'appartenenza a diversi gruppi etnici e provenienza geografica (ossia colmare il cosiddetto divario digitale), in modo che nessuno sia escluso dalla dinamica democratica diretta a causa della poca dimestichezza con i dispositivi multimediali.

In questo senso, l'*e-Government* attuale, nelle sue forme più o meno avanzate di *e-Administration*, potrebbe gettare le basi per una rinascita macroscopica della *polis*, in un'agorà virtuale, e soprattutto una rivendicazione, da parte del termine democrazia, del proprio significato originale, a condizione che vi sia, a monte, una rinnovata presa di coscienza collettiva della natura politica dell'uomo e che tornino ad avere un significato attuale i concetti di *demos*, e di "volontà generale".

²⁷⁸C. PELLOSO, *Democracies*, cit., 50-51.

Conclusioni

Durante questa disamina del pensiero giuridico democratico, a partire dall'VIII secolo a.C., fino ad arrivare alla crisi odierna dei sistemi elettivi, si è messo in luce come il processo a Socrate si possa considerare uno spartiacque tra due esperienze radicalmente diverse della stessa forma di governo.

Da un lato, l'Atene del V secolo a.C., potenza egemone e punto di riferimento culturale, artistico, scientifico, filosofico per tutta la Grecia, la cui forza erano le istituzioni democratiche, l'assemblea e la giuria popolare in particolare, nonché il sorteggio e la turnazione delle cariche unitamente ai principi dell' *isegoria* e della *parrhesia*, che garantivano a tutti i *politai* di partecipare ugualmente ed in prima persona alla gestione della cosa pubblica; dall'altro le democrazie liberali, nelle quali il popolo elegge dei rappresentanti a cui affida l'incarico di governare e legiferare nell'interesse di tutti, rinunciando, in una logica contrattualistica, al potere individuale in favore della maggioranza, in cambio della garanzia del rispetto dei propri diritti.

Ripercorrere diacronicamente, seppure per sommi capi, il percorso che ha portato all'affermazione dell'una e dell'altra forma di democrazia ha permesso di mettere in luce le profonde differenze esistenti tra le due espressioni di sovranità popolare, ossia la partecipazione diretta e la rappresentanza. Al contempo, si è visto come, nonostante vi sia un'enorme distanza, temporale e metaforica, tra la democrazia odierna e quella ateniese, un concetto che ha sempre accompagnato e segue tutt'ora le riflessioni intorno alle forme di governo è quello dell'anaciclosi, la constatazione quasi fatalista di un problema del vivere politico ripreso da quasi tutti gli autori esaminati, e mai definitivamente risolto. Il susseguirsi ciclico delle forme di governo monarchica, aristocratica e democratica, sin dai tempi di Erodoto appare, infatti, ineluttabile, in quanto ognuna appare destinata a degenerare nella propria forma patologica, rispettivamente: tirannide, oligarchia e oclocrazia.

È il "governo della folla" in particolare ad aver interessato questa trattazione, in quanto si può sostenere che il processo a Socrate ne sia un'innegabile manifestazione. Nonostante

la *basileia* del *nomos* e l'articolato e preciso sistema processuale che vigevano nella *polis*, il filosofo fu condannato alla pena capitale dal tribunale composto dai suoi concittadini grazie alla strumentalizzazione politica di una norma formulata in modo vago, che ben si prestava a inquadrare la fattispecie della "filosofia". Questa vicenda processuale, preceduta da quelle di Anassagora e Protagora, mette in luce il dispotismo e la potenza di oppressione insiti nella democrazia.

La forza e la contestuale debolezza di questa forma di governo è lo spirito collettivo, il *volksgeist* di cui la volontà generale diventa espressione, ossia proprio ciò che spinge una comunità a scegliere di regolarsi attribuendo il *kratos* al proprio *demos*. Infatti, riportando un concetto caro tanto a Socrate quanto a Cicerone, nell'eccesso di libertà risiede la schiavitù. Così quando la democrazia ateniese entra in crisi e il popolo diventa una folla, che si lascia trasportare dai turbamenti e dagli istinti, rinnegando la partecipazione consapevole alla vita comune che fin dai tempi di Omero ed Esiodo distingueva i Greci dai barbari, ecco che accadono fatti come la morte di Socrate.

Non è la scelta della pena di morte a rivelare la fragilità della democrazia restaurata dopo la Tirannide, in quanto Socrate stesso ha collaborato a procurarsela, come ammette anche Isocrate, ma sono la condanna precedente alla scelta della sanzione e la norma che fonda l'accusa a rappresentare il fallimento del governo del *demos*. Un ordinamento che consente di muovere a qualcuno accuse pretestuose, mal celando le vere ragioni per cui lo si cita in giudizio, e che, nonostante l'imputato smascheri e smentisca l'attore, sia comunque capace di condannarlo lecitamente, non può che essere definito dispotismo, oppressione; tanto più se il verdetto è dovuto al timore che la persona da giudicare sia una minaccia per l'ordinamento. È questo il paradosso dell'oclocrazia, la democrazia degenerata che agisce da Tirannide. Non si tratta, infatti, degli stessi Ateniesi a cui si rivolgeva Pericle nel celebre discorso riportato da Tucidide, i quali erano cittadini informati e partecipi della vita politica, soldati, giudici e magistrati almeno una volta nella vita, che si facevano vanto e forza della propria uguaglianza, dei *nomoi* della città e dei diritti di *isegoria* e *parrhesia* che essere Ateniesi garantiva loro. Dalle parole di Pericle alla fine del primo anno della Guerra del Peloponneso si evince che a quegli Ateniesi, gloriosi vincitori delle Guerre Persiane, quasi non serviva il bene placito degli dèi per sentirsi i migliori di tutta la Grecia. Nel 399 a.C., l'umore del *demos* era di tutt'altra

natura: la guerra era persa, la peste aveva decimato la popolazione, si era appena concluso il governo dei Trenta, la *polis* era stata tradita da ben due *politai* e non restava che chiedersi quale fosse la ragione di un tale castigo divino. Mentre la divinità riappariva con più forza nell'immaginario comune, ecco che Socrate, filo spartano che non aveva mai lasciato la città, nemmeno durante la Tirannide, maestro dei traditori, fastidioso molestatore dell'*agorà* che sosteneva di seguire un *daimon* personale, appariva come un perfetto capro espiatorio. In quest'ottica Meleto fu un agente della crisi della democrazia, così come lo furono i cittadini che componevano la giuria.

Si è appurato che anche le democrazie odierne versano in uno stato di crisi, che si manifesta con modalità diverse, così come diversamente si esprime la sovranità popolare, pur condividendo la ragione di fondo con la crisi della scuola dell'Ellade. La difficoltà degli ordinamenti moderni è dovuta anch'essa allo stesso principio che ne ha rappresentato, in origine, il punto di forza. Il malessere democratico odierno risiede, infatti, nel sistema della rappresentanza, tradotto nel meccanismo elettorale, fondamento su cui si ergono le costituzioni occidentali, che, nel tempo, ha creato un divario tra classe politica e società dei rappresentati. Ciò si traduce in una diffusa sfiducia da parte dei cittadini nei confronti dei governanti eletti. Se non bastasse il parallelismo con il sentire comune della democrazia ateniese, si aggiunga il fatto che il popolo è diventato un "pubblico" a causa dell'uso deviato che fanno i politici dei *media*, i quali eccedono nell'usare la propria visibilità e il proprio ruolo per capitalizzare sui partiti, comportandosi più da imprenditori che da gestori della *res publica*. In questa situazione, il popolo, sfiduciato e distratto, ha perso l'interesse a partecipare, e reagisce con una sorda opposizione alle proposte, peraltro scarse, dei corpi intermedi, rinunciando in misura sempre maggiore anche ad esercitare il diritto di voto. Se questa è la diagnosi, il trattamento dei sintomi del malessere della democrazia, individuati da Rosanvallon, consisterebbe nell'esercizio dei contropoteri di controllo, interdizione e giudizio che appartengono al cittadino insoddisfatto. Il circolo vizioso risulta evidente, in quanto l'insoddisfazione dell'odierno *polites* si traduce in opposizione e rinuncia anche in relazione a questi contropoteri. Rosanvallon stesso evidenzia l'importanza dei dissidenti e del disobbedire all'interno di un ordinamento democratico in cui non ci si sente rappresentati, che reinstaurerebbero in maniera coatta un dialogo con le istituzioni costrette a rispondere alle domande "dal basso". Sembra opportuno constatare che, forse,

la figura di Socrate insegna che questi contropoteri (da lui incarnati nella *polis* in un certo senso, in quanto, in assenza di rappresentanti, il dialogo si sarebbe dovuto instaurare tra concittadini) non sarebbero sufficienti, né accolti di buon grado in una democrazia in crisi. Se si accetta il paragone tra il dialogo socratico da un lato, che poneva ai concittadini domande scomode per stimolarne il pensiero critico ed aiutarli a giungere a conclusioni logiche e giuste a costo di essere identificato con un dissidente che tramava alle spalle della democrazia, e l'esercizio, al giorno d'oggi, dei contropoteri enunciati dal politologo francese dall'altro, uniti sotto il comune denominatore dell'agire in un contesto di crisi istituzionale, allora la risposta dell'interlocutore potrebbe plausibilmente essere la stessa: repressione. Lo stesso Rosanvallon ammette che la rappresentanza sembra essere sull'orlo di tramutarsi in dominio.

Se la tesi proposta in *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia* corrisponde al trattamento dei sintomi della patologia democratica, allora si ritiene che la terapia possa essere individuata in una sintesi dei pensieri di Manin e Pelloso. Infatti, a partire dalla convinzione di entrambi che nel sorteggio e nella turnazione delle cariche politiche ad Atene risiedesse parte della grandezza della prima democrazia, poiché rendeva davvero partecipi tutti i cittadini, stimolando il cittadino a informarsi delle sorti della *polis* per sviluppare un pensiero politico, con la certezza non solo di poterlo esprimere liberamente ma anche che sarebbe giunto il suo turno di tenere le redini della gestione in prima persona, si può sostenere che le tecnologie a disposizione, in particolare internet, siano preziosi alleati nel tentare di ricreare il paradigma Ateniese e sanare la crisi della rappresentanza, ritentando la democrazia diretta. In termini di democrazia elettronica, il processo a Socrate rimane un importante monito per il futuro, vista la dimostrazione estrema di ciclicità storica che comporterebbe “un ritorno alla *polis*” su così larga scala. Non solo, se è questo il percorso iniziato dall'Europa a partire dal progetto *Società dell'informazione*, allora le considerazioni degli antichi sono un lascito di chi, pur con diverse modalità, ha già vissuto questa esperienza, di tenere in considerazione soprattutto nella misura in cui insistono, come Solone, Platone e Isocrate, sull'importanza di un demos informato ed educato alla vita politica fin dalla gioventù.

Bibliografia

- M. BARBERIS, *Benjamin Constant, Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna, 1988.
- C. BEARZOT, *La giustizia nella Grecia antica*, Roma, 2008.
- C. BEARZOT, *Manuale di storia greca*, Bologna, 2011.
- C. BEARZOT, *La sesta orazione pseudolisiana e il suo contributo al dibattito sull'ammnistia in Vivere da democratici: studi su Lisia e la democrazia ateniese*, a cura di C. Bearzot, Roma, 2007.
- M. BONAZZI, *Atene, la città inquieta*, Bologna, 2017.
- M. BONAZZI, *Processo a Socrate*, Roma-Bari, 2018.
- R. BRIZZI-P. ROSANVALLON, *Intervista a Pierre Rosanvallon in Riv. trimestrale di cultura e di politica*, 2010.
- J. BURNHEIM, *The Demarchy Manifesto: For Better Public Policy*, Sydney, 2016.
- L. CANFORA, *La democrazia, storia di un'ideologia*, Roma-Bari, 2004.
- L. CANFORA, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, 2013.
- L. CANFORA, *La democrazia ateniese e i socratici in Politica Antica*, I,1, Roma, 2011.
- E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979.
- E. CANTARELLA, *Tra diritto e prediritto: un problema aperto in Dialogues d'histoire ancienne*, 1987.
- S. COLARIZI-M. GERVASONI, *La tela di Penelope, Storia della Seconda Repubblica*, Roma-Bari, 2014.
- R. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Londra, 1989.

- M. DA PADOVA, *Defensor Pacis*, Bologna, 1324.
- T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Bologna, 1265.
- N. BOBBIO, *Elementi di politica. Antologia*, Torino, 2014.
- L. DE BONALD, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Parigi, 1847.
- E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C.*, Liège, 1930.
- M. DE ROBESPIERRE, *Opere complete*, in *Controstoria del liberalismo*, a cura di D. Losurdo, Roma-Bari, 2015.
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano, 1835.
- M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Milano, 1975.
- M. FRÄNKEL, *Die attischen Geschworenengerichte. Ein Beitrag zum attischen Staatsrecht*, Berlino, 1887.
- E. M. HARRIS, *Hybris nelle corti giudiziarie ateniesi. Il profilo legale dell'accusa nella Contro Midia di Demostene*, in *Riv. dir. ell.*, 2019.
- M. GAGARIN, *Early Greek law*, Berkeley, 1986.
- C. GALLI - R. ESPOSITO, *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, 2000.
- A.R.W. HARRISON, *Il diritto ad Atene, II. La procedura*, Oxford, 1961.
- T. HOBBS, *De Cive: The Latin Version*, Oxford, 1983.
- T. HOBBS, *Lettera dedicatoria a William Cavendish, terzo conte del Devonshire in De Cive*, Oxford, 1642.
- J. H. LIPSIUS, *Beiträge zur Geschichte griechischer Bundesverfassungen II*, Teubner, 1898.
- J. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren, II, 1*, Lipsia 1908.

- J. LOCKE, *Il Secondo Trattato sul Governo*, Milano, 1689.
- C. LUPORINI, *Marx e la democrazia: un'eredità politica*, Lecce, 2014.
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e filosofia della storia e del diritto* a cura di G. Solari, Torino, 1795.
- N. MACHIAVELLI, *Opere Di Niccolò Machiavelli: Discorsi. Il Principe*, Milano, 1532.
- B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna 2017.
- L. MARCHETTONI, *Breve storia della democrazia: Da Atene al populismo*, Firenze, 2018.
- S. MARMAI, *Con empia mano e lingua scellerata: asebeia e crimini contro il sacro nell'Atene del V secolo a.C*, in *Seguendo le tratte degli antichi*, Udine, 2013.
- A. MEIER, L. TERÁN, *eDemocracy & eGovernment. Stages of a Democratic Knowledge Society*, Friburgo, 2019.
- J.S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Roma, 1861.
- D.C. MIRHADY., *The Dikasts' Oath and the Question of Fact in Horkos: The Oath in Greek Society*, a cura di A. Sommerstein e J. Fletcher -Liverpool, 2008.
- E. MONTANARI, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma, 1981.
- C. MOUFFE, *The "end of politics" and the challenge of right-wing populism*, in F. Panizza, *Populism and the mirror of democracy*, Londra, 205.
- R. NANNUCCI-M.A. BIASIOTTI, *Verso nuove forme di democrazia partecipativa: esperienze, metodologie e prospettive dell'e-Democracy* in *Informatica e diritto*, 2004.
- F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Milano, 1885.
- P. NORRIS, *Democratic deficit. Critical citizens revised*, Cambridge, 2011.
- A. OGIEN-S. LAUGIER, *Pourquoi désobéire en démocratie?*, Parigi, 2010.

- R. P. WOLFF, *In Defense of Anarchism.*, New York, 1998.
- M. PANARARI, *Lavoro intellettuale come passione politica. A proposito di Pierre Rosanvallon*, in *Italiani Europei*, 2004.
- R. PANIKKAR, *I fondamenti della democrazia. Forza, debolezza, limiti.*, Roma, 2000.
- U.E. PAOLI, *Legge e giurisdizione in diritto attico*, in *Riv. dir. proc. civile*, 1924.
- U.E. PAOLI, *III. Zum attischen Strafrecht und Strafprozeßrecht in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 1960.
- E. PASTORIO, *Storia greca. Lineamenti essenziali*, Bologna, 2006.
- C. PELLOSO, *Democracies and Republics Between Past and Future. From the Athenian Agora to e- Democracy, from the Roman Republic to Negative Power*, Londra, 2021.
- C. PELLOSO, *Il Processo ateniese. Tra principio di legalità e 'judge-made law'*, in *Mito e narrazioni della giustizia nel mondo greco*, a cura di G. Forti, C. Mazzucato e A. Visconti - Milano, 2019.
- C. PELLOSO, *L'epheisis al tribunale popolare in diritto processuale ateniese: 'impugnazione', 'rimessione' o "tertium datur"?* in *Index*, 2017.
- C. PELLOSO, *Nomos Basileus. La regalità del diritto in Grecia antica*, in *Riv. Dir. Ell.*, 2017.
- E. PODOGHE, *Compensazione del danno (timoria) e giustizia come reciprocità nella demostenica Contro Midia, sul pugno*, in *Erga Logoi*, 2021.
- P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia*, Parigi, 2006.
- P. ROSANVALLON, *La contro-democrazia. La democrazia nell'era della diffidenza in Ricerche di storia politica*, 2006.
- R. ROSSI, L. LANZI, *Con parole ornate, Antologia tematica dell'oratoria greca*, Bologna 2010.

J-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Milano, 1762.

J-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, Roma-Bari, 1994.

F.X. RYAN, *The Original Date of the δῆμος πληθύνων Provisions of IG I3 105* in *JHS*, 1994.

M. SCHMIDT, *Direkte demokrati i Danmark. Om indførelsen af et elektronisk andetkammer*, Copenhagen, 1993.

C. SINI, *Il silenzio e la parola, luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Milano, 2012.

R. SPIAZZI, *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1956.

M. VEGETTI, *Introduzione a Platone, La Repubblica*, Roma, 2007.

VOLTAIRE, *Trattato sulla tolleranza*, Milano, 1763.

U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Die Galliamben des Kallimachos und Catullus in Hermes*, 1886.

H.T. WADE-GERY, *Essays in Greek History*, Oxford, 1958.

M. WINIARCZYK, *Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende*, in *Eos*, 1979.

Sitografia

MASTOLIA, *La democrazia è a rischio quando abbandona “il popolo” e coccola “la folla”*, www.luissopen.it, 2018.

L. PELLICANI, voce *Società di massa* in *Enc. delle scienze sociali*, www.treccani.it, 1998.