



Scandellari, Simonetta (1979) *Osservazioni sul significato del termine "airia" nelle Tetralogie di Antifonte*. Sandalion, Vol. 2 (1979), p. 67-80.

<http://eprints.uniss.it/5502/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI



SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



a cura di

Antonio M. Battegazzore, Ferruccio Bertini e Pietro Meloni

ANTONIO M. BATTEGAZZORE, Contributo alla nozione eraclitea di giustizia come limite (fr. B 11 e B 114 DK) □
ENRICA SALVANESCHI, Sui rapporti etimologici del greco « αἰτία » □
SIMONETTA SCANDELLARI, Osservazioni sul significato del termine « αἰτία » nelle *Tetralogie* di Antifonte □
BENEDINO GEMELLI, Il concetto di causa in Epicuro □
FRANCESCO DELLA CORTE, « Superstitiosus » in Plauto □
RICHARD GREGOR BÖHM, Cicero, « ad Fam. » XV 11 □
LUCIANO CICU, I « Phaenomena » di Ovidio □
ELEONORA SALOMONE GAGGERO, La lotta antiromana di Mitridate: divergenze cronologiche nelle fonti □
PIETRO MELONI, « Beati gli affamati e assetati di giustizia ». L'interpretazione patristica □
ETTORE CAU, Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo □
FLAVIA PIZZORNO BITTO, Note testuali al Mitografo Vaticano I □
GIANCARLO MAZZOLI, Prima fortuna medievale di Simmaco □
PAOLO GATTI, Le favole del monaco Ademaro e la tradizione manoscritta del *corpus* fedriano □
FERRUCCIO BERTINI, Il « Geta » di Vitale di Blois e la scuola di Abelardo □
GIOVANNI ORLANDI, Contributi sul testo di quattro commedie elegiache □
PAOLA BUSDRAGHI, La fortuna della favola medievale del fanciullo di neve nella novellistica italiana.

SIMONETTA SCANDELLARI

OSSERVAZIONI SUL SIGNIFICATO DEL TERMINE « *αἰτία* »
NELLE *TETRALOGIE* DI ANTIFONTE

Nell'analisi del termine *αἰτία* nelle *Tetralogie* di Antifonte (¹) la mia prima ipotesi di lavoro è stata quella di studiare la possibilità di dare un significato univoco a tale termine in tutti e tre i discorsi. Questo sembrava possibile tenendo conto che il testo preso in esame è abbastanza breve e il tema dominante è chiaramente quello giuridico, collegato ovviamente a quello religioso. Tale ipotesi si è mostrata insufficiente a determinare il senso di questo termine che mantiene una polivalenza di significati che, alle volte, nemmeno il testo riesce ad eliminare del tutto, anche se, come cercheremo di dimostrare nella nostra analisi, il significato prevalente lo si può riscontrare nel concetto di « causa ». Il termine *αἰτία* presenta una complessità semantica difficile da acclarare anche con l'aiuto di una analisi contestuale e alcune volte è forse possibile riscontrare una precisa volontà da parte dell'autore di impiegare un termine polisemantico perché il contesto risulti ambiguo. Nel nostro caso specifico, poi, non si deve dimenticare che Antifonte scrisse le *Tetralogie* come esercitazioni scolastiche e di conseguenza poteva rivelarsi utile una certa ambiguità. Teniamo presente, a questo proposito, l'avvertenza di Calamandrei: « Lo studioso di diritto attico deve dunque, per prima cosa, avere il coraggio di inoltrarsi nel labirinto del processo, orientandosi sulla sola parola degli oratori, ma non dimenticando mai ch'essi non fanno professione di sincerità, e che tutto quello che dicono è preordina-

(¹) Per l'esame delle *Tetralogie* mi sono servita dell'edizione curata da F. DELEVA CAZZI, *Antiphontis Tetralogiae*, Varese-Milano 1969.

to allo scopo essenzialmente pratico e partigiano di far vincere la causa del proprio cliente »⁽²⁾. Infine, mi sembra lecito pensare anche ad una « predilezione » dell'autore per un vocabolo.

Se confrontiamo αἰτία (che possiamo tradurre con « causa », « colpa », « responsabilità »)⁽³⁾, con ἀμάρτημα (« errore », « colpa »), vediamo che il primo termine presenta una maggiore complessità di interpretazione e molte volte viene impiegato come sinonimo di ἀμάρτημα, mentre il secondo conserva sempre il significato originario di « fallire il bersaglio », « non cogliere nel segno » e, di conseguenza, commettere un errore (soprattutto con ἀμαρτάνω)⁽⁴⁾ e passerà poi ad esprimere la concezione di peccato nei Testamenti.

Le *Tetralogie* presentano la medesima struttura: accusa, difesa, replica, discorso di difesa. Come è noto, la prima riguarda un caso di omicidio volontario, la seconda un caso di omicidio involontario, la terza un caso di omicidio preterintenzionale. La differenza che intercorre tra la prima e le altre due è anche data dal fatto che l'autore del crimine è sconosciuto, per cui è anche necessario indagare sull'identità del colpevole. I quattro discorsi, perciò, si incentrano soprattutto sulla dimostrazione del « verosimile » (εἰκόλος), la seconda e la terza, dove i colpevoli sono chiaramente identificati, incentrano le argomentazioni soprattutto sulla « causa » che produsse il fatto criminoso e la « responsabilità » di colui che provocò la morte della vittima. Comune a tutti i discorsi è la preoccupazione giuridico-religiosa di allontanare il μῦσμος dalla città, tematica questa che troviamo presente in apertura e chiusura di ogni singolo discorso. Il problema, quindi, che ci dobbiamo porre nello studiare il concetto di « causa » — perché a mio parere è con que-

(2) P. CALAMANDREI, *Introduzione* a U. E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, Padova 1933, p. XII.

(3) Cfr. *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. I, s.v. αἰτία; cfr. inoltre W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. ital., I, Firenze 1970, p. 302; H. KELSEN, *Società e natura*, Torino 1933, p. 375; vedasi ora, in questo volume, E. SALVANESCHI, *Sui rapporti etimologici del greco « αἰτία »*, pp. 19-65.

(4) Nel corso delle *Tetralogie* il termine αἰτία ricorre 29 volte (8 nella I *Tetr.*, 11 nella II, 10 nella III); il termine ἀμάρτημα - ἀμαρτία 21 volte (2 nella I *Tetr.*, 18 nella II, 1 nella III); ἀμαρτάνω + composti + ἀναμάρτητος 26 volte (1 nella I *Tetr.*, 21 nella II, 4 nella III); αἰτιάομαι + ἀναίτιος + ὑπαίτιος 11 volte (8 nella I *Tetr.*, 1 nella II, 2 nella III).

sto termine che si può tradurre prevalentemente *αἰτία* — è se già nel V secolo esso sia comprensivo della nozione di « responsabilità », intesa in senso soggettivo, cioè riferentesi alla libertà dell'agire. Se si giungesse ad affermare ciò, potremmo parlare già di laicizzazione del diritto (5).

Dall'analisi delle *Tetralogie*, a mio parere, risulta impossibile attribuire ad *αἰτία* il significato di « responsabilità », intesa come già si è chiarito, come volere cosciente del soggetto, perché questo non risulta essere mai totalmente libero nelle sue azioni (6). Seguendo questa interpretazione, indubbiamente più vicina alla mentalità del mondo greco-arcaico, ma che viene poi posta in discussione dai tragici — pensiamo al dramma vissuto da Edipo, Oreste, Antigone — ne consegue che è indifferente che la violazione avvenga volontariamente o involontariamente. L'uomo, quindi, *agendo* in una determinata maniera, rompe l'ordine cosmico (7), e per questo

(5) A proposito di questo argomento, cfr. A. LEVI, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino 1903. Il Levi (*op. cit.*, pp. 156 ss.) scrive: « Il problema subiettivo dell'“imputabilità” penale ha per correttivo il problema oggettivo dell'incriminabilità di certe azioni: un fatto può essere bensì attribuito a un individuo, come a sua causa, ma questo non deve risponderne dinanzi alla legge penale, se l'azione che egli ha commesso non costituisce delitto. Ma poiché per lungo tempo anche nella Grecia, come in altri popoli antichi, la sola condizione subiettiva dell'imputabilità penale fu l'imputabilità fisica, cioè bastava, perché un uomo dovesse rispondere di un certo fatto davanti alla legge penale, ch'egli l'avesse commesso, senza che si badasse poi all'imputabilità — come usan dire — morale, cioè senza che si indagasse se egli l'avesse commesso per libero impulso della sua volontà e in certo stato di perfetta sanità mentale, oppure no » ... « E quando l'uomo commetteva un delitto, o lo commetteva sotto la spinta dell' *Ἄτη*, e questo furore criminale si concepiva spesso come mandato dagli dei in espiazione di precedenti falli suoi o della sua famiglia, o lo compiva in forza dell'*ἕβρις*, e in tal caso era egli stesso il proprio cattivo demone offensore delle leggi divine e umane. Una volta compiuto il delitto, era la stessa legge di Fatalità, essenzialmente armonica, che voleva l'espiazione ».

(6) Sul concetto dell'intervento di un dio di cui l'uomo è involontario strumento, cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1967, pp. 400-423.

(7) V. W. JAEGER, *Praise of law. The origin of legal philosophy and the Greek*, in *Scripta Minora*, Roma 1960, p. 327: « But the religious terminology is retained even by such legal thinkers as Solon, because he needs these categories in order to stress the close relationship between justice and the nature of reality. For his *dike* is only a more rationalized form of the early Greek idea of justice which was in harmony with the divine order of the world itself ». Cfr. anche B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, pp. 160

va punito e la sua punizione serve perché la società, che rispecchia tale ordine cosmico, non debba subire conseguenze peggiori da parte degli dei⁽⁸⁾. Se è vero, infatti, che in un passo della prima *Tetralogia*⁽⁹⁾ affiora anche il concetto della pena come prevenzione (*ne peccetur*) rispetto ai delitti futuri, è altrettanto vero che in tutte la *Tetralogie* si riafferma più volte che è necessario purificare la città per toglierne il contagio⁽¹⁰⁾. Nel momento stesso in cui è necessario *καθαράν δὲ τὴν πόλιν καταστῆσαι*, possiamo vedere il fondamento del diritto penale in un mondo nel quale la responsabilità personale non è soggettiva e, paradossalmente, ciò non è necessario per la finalità della pena, ma è il problema dell'inserimento dell'uomo in un *mondo sacro*, inserimento che avviene mediante un fatto, una azione provocata dall'uomo stesso e che ne preclude la libera volontà. « La colpa umana è alterazione dell'ordine esistente, perturbamento di una realtà oggettiva, che l'uomo deve ristabilire con la sofferenza e con la miseria che gliene consegue, e talvolta persino con la propria morte. Non è la colpa morale di un uomo che ha la libertà di scegliere tra il bene e il male, ma accecamento, naturalmente insito nella sua esistenza »⁽¹¹⁾. Se quindi intendiamo la colpa come *alterazione dell'ordine esistente* non si può parlare di *responsabilità* da parte dell'uomo, ma di *causa oggettiva* in quanto la volontà responsabile può avere il suo fondamento nella divinità, per

ss. Lo Snell (*op. cit.*, p. 160) afferma: « L'azione nella forma concentrata in cui la intende Eschilo, è soltanto un caso ideale. Agire non significa qui soltanto reagire a un fatto preesistente, bensì fissare un punto di sostegno per futuro. Decisione, diritto, destino, tutte queste concezioni così importanti per Eschilo (e in genere per la tragedia) si presentano all'uomo nella forma più precisa e più chiara nel momento dell'azione ».

(8) Cfr. D. M. MAC DOWELL, *Athenian homicide law in the age of the orators*, Manchester 1966, p. 4: « The Pollution affects the whole state and all who come into contact with the killer, though they may never even have known the killed person and thus are not injured by his death. The killed person needs vengeance; the killer and other associated with him need purification ».

(9) Αγ, 72; ἑλάσσους μὲν τοὺς ἐπιβουλευόντας καταστήσετε.

(10) Αα, 67; Αγ, 70; Βγ, 91; Γγ, 62, 63; ecc.

(11) Cfr. G. QUELL - G. BERTRAM - G. STÄHLIN - W. GRUNDMANN, *ἀμαρτάνω, ἀμάρτημα, ἀμαρτία*, TWNT 1 (1933, trad. ital. 1965), col. 806.

cui la sola certezza che noi possiamo avere è che l'uomo è artefice dell'accadimento ⁽¹²⁾).

Questa concezione la ritroviamo anche in alcuni passi della seconda *Tetralogia* che concerne il caso di un giovane atleta che, mentre si esercita nella corsa, viene colpito da un compagno, il quale, nella stessa palestra, si esercitava nel lancio del giavelotto. La conseguenza di ciò è l'accusa da parte del padre del ragazzo ucciso nei confronti del compagno del figlio « per aver commesso un errore », mentre la difesa afferma a sua volta che « mio figlio non commise alcun errore nei confronti di nessuno » (τὸ μὲν τοίνυν μετράκιον περὶ οὐδένα οὐδὲν ἤμαρτεν) ⁽¹³⁾ in quanto fu la vittima che sbagliò nella corsa e così facendo « incorse in mali non voluti, ed errando (ἀμαρτῶν) involontariamente nei propri confronti, si trovò a subire una disgrazia personale; egli è stato punito per l'errore (ἀμαρτίας) commesso, e quindi ha avuto giustizia » ⁽¹⁴⁾. Precedentemente il padre del ragazzo accusato aveva sostenuto che se il giovane non si fosse mosso, non sarebbe morto: « Vi risulta chiaro così che se il ragazzo fosse rimasto fermo, non sarebbe stato colpito; e risulta ancor più chiaramente che è morto per il proprio errore (ἀμαρτίαν),

⁽¹²⁾ Cfr. G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris 1904, pp. 606-607: « Mais la véritable raison pour laquelle on n'a pas discerné dans le droit d'Athènes le principe de la responsabilité personnelle, c'est qu'on a subi l'obsession des souvenirs littéraires. Les personnages d'Eschyle semblent exprimer les idées juridiques de son temps, quand ils ne font que rappeler, sous forme de croyances religieuses, le droit périmé de temps très anciens. Nous nous imaginons volontiers que les spéculations des philosophes sont toujours en avance sur la réalité, tandis qu'il faudrait remarquer que Platon et Aristote, l'un par mysticisme, tout les deux par défiance du principe démocratique, devaient rester en deçà des plus obscurs sophistes dans la question de la responsabilité. Enfin, il est incontestable que les dogmes de la théologie grecque ont perpétué les principes primitifs de la solidarité familiale et de responsabilité transmissible: la doctrine du châtement héréditaire a toujours prévalu, chez les peuples de l'antiquité, sur la doctrine du châtement personnel en un autre monde. La théodicée contredisait le droit positif dans l'Athènes du IV^e siècle; mais les contradictions de ce genre n'ont jamais gêné les consciences. Les dieux pouvaient s'en tenir éternellement à une règle rejetée par les meilleurs des hommes ».

⁽¹³⁾ Bβ, 43.

⁽¹⁴⁾ Bβ, 51-53.

essendosi posto volontariamente sulla traiettoria del giavellotto. Non sarebbe infatti stato colpito, se non si fosse mosso e non avesse attraversato di corsa la linea di lancio »⁽¹⁵⁾. La conseguenza è che se « l'errore (ἀμαρτία) ricade su di lui, il fatto è opera non nostra, ma di chi ha errato (ἔξαμαρτόντος), e la disgrazia, cadendo su chi l'ha provocata, proscioglie noi dall'accusa, mentre l'autore giustamente ha trovato la sua vendetta simultaneamente all'errore (ἀμαρτία) commesso »⁽¹⁶⁾.

Quanto detto sino ad ora, viene ulteriormente chiarito da una frase pronunciata dal padre del giovane ucciso: « Se è giusto che mio figlio sia responsabile della propria morte perché si pose attraverso la traiettoria del giavellotto e non restò immobile (ἀτρέμας), neppure il ragazzo è esente da colpa, mentre lo sarebbe se mio figlio fosse morto, mentre l'altro non lanciava il giavellotto e se ne stava immobile »⁽¹⁷⁾. Lo stesso concetto viene ripreso un'ultima volta dalla difesa che afferma che il ragazzo non morì restando fermo, ma « poiché questa corsa è stata la causa (αἰτία), se corse perché chiamato dal maestro, il maestro sarà l'uccisore, se invece si gettò avanti di sua iniziativa, si è ucciso da se stesso »⁽¹⁸⁾.

Mi sembra evidente che da questi passi si possa trarre conferma di quanto enunciato precedentemente, e cioè che l'illecito è il prodotto dell'agire umano. Infatti anche in questa *Tetralogia* si discute quale sia la causa della morte del giovane atleta: il compagno, egli stesso, il maestro o la sua cattiva sorte; le ipotesi che in realtà si discutono sono solo le prime due ed è costante la preoccupazione, come abbiamo visto, da parte della difesa, di affermare che la vittima fu colpevole per aver corso; infatti: « non morì restando immobile »⁽¹⁹⁾ e di conseguenza il padre dell'accusato chiede ai giudici l'assoluzione, in quanto « non siamo infatti responsabili del delitto »⁽²⁰⁾.

⁽¹⁵⁾ Bβ, 33-37.

⁽¹⁶⁾ Bβ, 55-59.

⁽¹⁷⁾ Bγ, 73-78.

⁽¹⁸⁾ Bδ, 22-27.

⁽¹⁹⁾ Bδ, 22.

⁽²⁰⁾ Bδ, 70.

Lo stesso problema lo ritroviamo anche nell'ultima *Tetralogia* che possiamo definire abbastanza simile a questa e che rappresenta un caso di omicidio involontario, o, per meglio dire, un omicidio preterintenzionale⁽²¹⁾. Un vecchio muore in seguito ai colpi subiti durante una rissa con un giovane che viene accusato di essersi difeso troppo violentemente; anche in questa ipotesi, poiché il vecchio muore solo dopo alcuni giorni, si cerca di far ricadere la responsabilità della morte sul medico che lo aveva avuto in cura e che non aveva saputo intervenire con rimedi adatti, anche se l'accento al medico non può rivestire grande importanza, perché, per legge, questi non poteva essere incriminato. Il problema che ritroviamo anche in questa ultima serie di quattro discorsi è la ricerca della « causa » e, di conseguenza, a chi si debba imputare il reato, la responsabilità. Però, in questo momento, la questione è legale e non soggettiva.

Il giovane si difende giustamente dicendo che egli, provocato, reagì e la sua reazione difensiva fu pari all'offesa ricevuta — il diritto attico, infatti, ammetteva la legittima difesa —. « Scagionato quindi 'sia dalla legge' (che considera assassino solo chi vuole uccidere) sia da chi ha iniziato a colpire, io non sono in nessun modo il suo assassino; in quanto al morto, se morì per infortunio, subì il proprio infortunio — lo provocò infatti incominciando a colpire — se morì per imprudenza, per la propria imprudenza, perché non fu accorto e mi colpì »⁽²²⁾; e ancora: « L'altro che agì in tutto volontariamente, attirandosi la disgrazia (τὴν τύχην) con le proprie azioni, ha errato per la propria sfortuna (τῆ αὐτοῦ ἀτυχία ἡμαρτεν) »⁽²³⁾. Vediamo come nei passi qui riportati, e che comunque rispecchiano la preoccupazione di tutto il mondo greco, il problema predominante sia quello di ricercare l'autore che ha causato l'illecito, perché solo conoscendo questo, si potrà procedere a purificare la città dalla contaminazione. Del medesimo avviso è il Dodds che differenzia il concetto di peccato da quello di contaminazione, affermando: « Il pec-

(21) Per quanto riguarda il principio della *legittima difesa* nel diritto attico, v. lo studio di U. E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, cit., pp. 195-205.

(22) Γβ, 38-43.

(23) Γδ, 55-57.

cato è una condizione della volontà, è malattia della coscienza interiore, mentre la contaminazione è conseguenza automatica di un atto, appartiene al mondo degli avvenimenti esterni, ed opera con assoluta e spietata indifferenza per il movente, come il bacillo del tifo » (24). Ancora una volta si può ribadire, quindi, che l'uomo viene punito soprattutto in base al suo *operare* senza indagare, se non in maniera superficiale — v. per esempio, nella terza *Tetralogia*, la legge che punisce chi aveva volontà di uccidere — (25) le intenzioni di chi ha commesso il delitto.

Possiamo rappresentare la posizione dell'uomo che ha provocato il *disordine* come a un livello intermedio tra la divinità alla quale ci si riferisce — τύχη, ἀτυχία, συμφορά, δαίμων — e nella quale è possibile rintracciare una causa, e la società che si deve difendere allontanando il pericolo del contagio. È quindi possibile avere una conferma, anche in questi discorsi, che il delitto può essere provocato dalla volontà di un dio, anche se, nei tre casi presi in esame, non è lecito, a mio avviso, considerare αἰτία sinonimo di ἄτη o di μοῖρα che esprimono concetti morali e religiosi molto più profondi di quelli a cui fa riferimento Antifonte. È inoltre da tener presente che il periodo in cui vive l'oratore è quello della sofistica, periodo in cui si affacciano nuove idee nelle quali il rapporto uomo-divinità cambia e permetterà di far dire a Platone: « La virtù non ha padrone; secondo che la onori o la spregi ciascuno ne avrà più o meno. La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile » (αἰτία ἐλομένου θεός ἀνάιτιος) (26).

(24) E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1969, pp. 48-49.

(25) Γβ, 29.

(26) PLAT. *Resp.* 617 E. Si ricordi che lo scopo ultimo del mito di Er è di mostrare che l'uomo, almeno nella vita preempirica, è libero padrone del proprio destino. Il concetto di libertà e fatalità, intrecciate nell'uomo, risale già a Omero (*Od.* I, 32-34). Per questo problema, cfr. W. JAEGER, *Paideia*, cit., pp. 79-80 e M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Milano 1967; W. J. VERDENIUS (*Platons Gottesbegriff*, « Entretiens sur l'Antiquité classique » I, Vandoeuvres, Geneve 1954, p. 258), basandosi su questo motivo centrale del platonismo, vi coglie la differenza tra l'uomo cristiano e l'uomo greco: « L'uomo cristiano può affidarsi a Dio; l'uomo platonico può affidarsi solo alla ragione. Egli si solleva a fatica al di sopra della propria limitatezza... Di fronte alla dedizione cristiana sta l'esame di se stesso ».

In sostanza, il problema più importante che affiora leggendo un testo etico-giuridico è vedere quanto l'uomo sia ormai indipendente e padrone di se stesso. Anche se è chiaro che nel medesimo momento in cui nel diritto attico erano contemplati casi di omicidio *μη ἐκ προνοίας* e *ἐκ προνοίας* non si può certo affermare che il concetto di responsabilità fosse totalmente sconosciuto ai Greci; quello che invece importa vedere è in che misura agisca questo principio del diritto e fino a che punto fosse entrato a far parte della mentalità dell'uomo greco del V secolo. Come si è già ricordato, questa tematica fu affrontata soprattutto dai tragici e l'occasione per cui furono scritte le *Tetralogie* — e, in generale, le orazioni — non era certamente la sede più adatta per discuterne filosoficamente, anche se è lecito supporre che queste rispecchino un modo di sentire comune alla società del tempo. Analizzando quindi il termine *αἰτία* non possiamo ignorare il rapporto che lega questo concetto a quello di sorte ⁽²⁷⁾. Cominciamo, perciò, ad analizzare un passo che serve ad illuminare l'importanza che assume questa idea in rapporto al concetto di *causa* da noi preso in esame: « Non è giusto che l'uccisore sfugga alla punizione per la componente di sfortuna (*διὰ τὴν ἀτυχίαν*) della colpa (*ἀμαρτίας*); se infatti la sfortuna (*ἀτυχία*) non è provocata né ... né da alcun disegno divino, essendo una colpa (*ἀμαρτημα οὔσα*) è giusto che si trasformi in disgrazia per chi l'ha commessa (*τῷ ἀμαρτόντι συμφορὰ δικαία γενέσθαι ἔστιν*); se invece ricade sull'autore una maledizione divina a causa di qualche atto di empietà da lui compiuto, non è giusto impedire la realizzazione dei piani divini (*οὐ δίκαιον τὰς θείας προσβολὰς διακωλύειν γίγνεσθαι*) » ⁽²⁸⁾, giacché *ἔστι δὲ ἢ μὲν ἀτυχία τοῦ πατάξαντος, ἢ δὲ συμφορὰ τοῦ παθόν-*

⁽²⁷⁾ Non mi soffermerò ad analizzare la differenza tra *συμφορὰ* e *ἀτυχία* rimandando alla discussione che la Caizzi affronta nella *Introduzione alle Tetralogie*, *op. cit.*, pp. 63 ss. Anche se, a mio avviso, l'affermazione secondo cui « risulta chiaro che *συμφορὰ* è ciò che ricade su un elemento passivo, ciò che si subisce, insomma, mentre *ἀτυχία* riguarda l'agente, nel senso che implica un'azione da parte del soggetto », non mi pare valida in tutti i casi. Cfr., per esempio, Γβ, 41; τῆ ἐαυτοῦ ἀτυχία χέχρηται, dove *ἀτυχία* sembrerebbe ricondursi al significato di *συμφορὰ*. D'accordo, invece, per i passi Βγ, 8; Γγ, 4; Βα, 10; Ββ, 1-2; Ββ, 5-6; Ββ, 51-52; Ββ, 71; Γγ, 34-35.

⁽²⁸⁾ Βγ, 55-61.

τος⁽²⁹⁾. Mi pare risulti chiaro che l'oratore non prende posizione sul tipo di responsabilità che ha chi ha commesso l'illecito; l'unica cosa che risulta chiara è che ciò è avvenuto; niente altro, in ogni modo, egli deve espiare. Infatti egli aggiunge che non è giusto « sfugga alla punizione per la componente di sfortuna della sua colpa »⁽³⁰⁾, ammettendo, poi, la possibilità che tutto quanto è successo (o succede) avvenga per un disegno divino, e non solo per la libera volontà del soggetto. Su questo punto, però, il pensiero di Antifonte non è univoco; in un altro passo, infatti, è presente l'idea dell'uomo autore della propria sorte: « attirandosi la disgrazia con le proprie azioni » (ἐκ τῶν αὐτοῦ ἔργων τὴν τύχην προσαγόμενος)⁽³¹⁾, dove è interessante notare l'impiego di ἔργον nel significato di *agire* che abbiamo sempre sottolineato come causa degli avvenimenti successivi e prodotti da tale *azione*. Siamo comunque sempre nel campo delle ipotesi; la stessa argomentazione, infatti, si potrebbe facilmente capovolgere affermando che la causa delle azioni se non dipende da un dio, dipende dalla volontà umana. È quindi necessario sempre usare una certa cautela nel propugnare una o l'altra teoria⁽³²⁾ e tener presente, soprattutto in un testo come questo, dove

⁽²⁹⁾ Γγ, 34-35.

⁽³⁰⁾ A mio avviso, sarebbe meglio rendere sia ἀμαρτία che ἀμαρτήρια non tanto con « colpa », quanto con « errore ». Mi sembra, infatti, che proprio in questo passo in cui anche l'autore delle *Tetralogie* si esprime in maniera possibilistica, sia meglio non introdurre un concetto come quello di *colpa* che presuppone già una valutazione morale che escluderei in questo caso.

⁽³¹⁾ Γδ, 55-56.

⁽³²⁾ A questo proposito, v. R. MONDOLFO, *La comprensione*, cit., pp. 402-403, il quale afferma: « In tutti i modi nei poemi omerici non possiamo non riconoscere la conservazione pura della situazione spirituale costituita dalle citate credenze primitive, per il fatto stesso che queste sono utilizzate come giustificazioni da parte di colpevoli, i quali ... ricorrono a tali discolpe appunto contro i rimproveri di chi loro attribuisce responsabilità; il che dimostra che è già intervenuto un orientamento spirituale contrario, che li considera autori volontari e responsabili dei delitti che sono loro imputati ». Pur condividendo il giudizio di Mondolfo, c'è da dire che questo tipo di mentalità è normale venga conservato anche successivamente nel diritto penale, maggiormente legato al mondo religioso. È chiaro che i tempi sono mutati dall'epoca omerica, ma il rapporto uomo-divinità, anche nel V secolo, continua a risentire di un tipo di mentalità più arcaica. Il problema, forse, è vedere quanto sincera sia questa convinzione.

l'elemento giuridico si unisce strettamente all'elemento religioso, che concezioni che sembrano appartenere ad un mondo sorpassato, sono invece ancora presenti in formule stereotipe, come ad esempio: 'Η τε άτυχία άδικεΐται ύπ' αΰτου (33), 'Ιδού έγώ τή τε άτυχία (34), τήν μέν οΰν άτυχίαν ή με διαβάλλουσιν, εις εΰτυχίαν αίτιοΰμαι μεταστήναι (35), ecc.; diviene quasi naturale, all'imputato e agli accusatori, rivolgersi alla loro sorte, che li colpisce nel bene o nel male. È normale, quindi, che in discorsi giuridici, come sono le *Tetralogie*, si ricorra anche a questo elemento per rafforzare l'argomentazione a favore anche di chi parla. Per ultimo, è chiaro che le idee nuove non possono sostituirsi totalmente a concezioni precedenti.

Si è detto, dunque, che non è facile stabilire il rapporto che intercorre tra l'uomo che si è fatto carico di una azione illegale e la divinità; tale rapporto appare ambiguo, nel testo, e certamente non è possibile stabilire il grado di responsabilità personale nel pensiero filosofico-giuridico di questo periodo, tenendo presente questa ottica. Mi pare, invece, sia molto più chiaro il concetto di responsabilità del reo nei confronti del corpo sociale, in cui possiamo vedere un inadempimento del singolo alle regole del « contratto sociale »; in questa situazione colui che ha commesso un illecito è *causa* e *responsabile* insieme dei danni che la città dovrebbe subire nel caso non procedesse a condannarlo. In questo caso, dunque, *αίτία* lo potremmo interpretare come *causa* e l'*αΐτιος* sarà colui che ha una responsabilità soggettiva di cui deve rispondere personalmente (36).

(33) Αγ. 1.

(34) Αδ. 1.

(35) Αδ. 4.

(36) Cfr. H. BOEDER, *Origine et préhistoire de la question philosophique de l'AITION*, in « Revue des sciences Philosophiques et Theologiques », 40 (1956), pp. 431-432: « ... est AITIOS celui qui, d'une manière o d'une autre, par sa décision ou sa participation, a provoqué un événement. Ce qu'il faut mettre en relief, c'est le "a", car quiconque est AITIOS, l'est par rapport à un fait accompli et non par rapport à ses seules intentions. Il s'agit de l'interprétation d'un fait accompli qui doit être par là même éclairé dans son origine. L'invitation à donner un tel éclaircissement vient de ce que quelqu'un n'est jamais qualifié d'AITIOS que par rapport à quelque chose de mauvais ... Nous pouvons conje-

Infatti, se, come abbiamo visto, è possibile discutere la volontarietà o meno dell'uomo prima del suo *operare*, è certo che una volta compiuto il fatto, l'agente sarà sempre *responsabile* delle conseguenze che ne derivano⁽³⁷⁾. Tale affermazione la si può facilmente verificare nelle *Tetralogie* dove il termine *αἰτία* ricorre più volte accanto al verbo *γίγνομαι*⁽³⁸⁾ e sempre mantenendo il medesimo significato. Per esempio, « diventano causa delle annate infeconde » (τῆς τε ἀφορίας αἴτιοι γίνονται)⁽³⁹⁾, « sono responsabili dei mali che ne derivano » (οὔτοι τῶν παθημάτων αἴτιοι γίνονται)⁽⁴⁰⁾, « e poiché questa corsa è stata la causa » (τῆς δὲ διαδρομῆς αἰτίας ταύτης γενομένης)⁽⁴¹⁾, « in quanto la legge incrimina l'aggressore come responsabile dei fatti » (τοῦτον αἴτιον τῶν πραχθέντων γενόμενον καταλαμβάνεσθαι ὑπὸ τοῦ νόμου)⁽⁴²⁾. In tutti questi esempi mi sembra evi-

turer qu'avec l'adjectif AITIOS, on ne souligne pas tant le fait de la "culpabilité" que celui d' "être responsable de...", c'est-à-dire la relation avec un événement que marque l'emploi du génitif. En d'autres termes: "culpabilité" n'est pas à entendre ici dans l'horizon du bien et du mal, comme un manquement de caractère moral; le mot indique plutôt que quelqu'un ne s'en est pas tenu à ce qui est sa part, à ce que lui accorde son lot, et par là mis en branle quelque chose dont on lui demande de rendre compte; car la mise en branle inclut que l'on fasse le compte de ce qui en résulte»; per l'accezione contestualmente negativa di *αἴτιος* in Omero e per la sua « svalutazione » platonica, possibile conseguenza di un'originaria valenza sacrale del termine, vedasi in questo volume il saggio di E. SALVANESCHL, *Sui rapporti etimologici del greco « αἰτία »*, pp. 19-65.

(37) Vedi A. W. H. ADKINS, *La morale dei greci da Omero ad Aristotele*, trad. it., Bari 1964, p. 165: « Per i Greci non si può dare *phonos* (morte violenta) senza che qualcuno sia *aitios phonou*. È questa in un primo momento una semplice legge di causalità; ma la "contaminazione" aderisce soltanto all'*aitios phonou*. Perciò la mancanza di intenzione non è sufficiente, perché uno è nondimeno *aitios*, causa, della morte ».

(38) *αἰτία* + *γίγνομαι* compare 8 volte.

(39) Aβ, 75.

(40) Bβ, 42.

(41) Bδ, 22-23.

(42) Γγ, 12-13. Questa idea la ritroviamo anche in un lavoro di U. E. PAOLI, *Studi sul processo attico*, cit., p. 198: « Chi apre la via all'ingiustizia è responsabile della concatenata serie di ingiustizie a cui quella prima ingiustizia ha dato luogo, e deve essere perciò doppiamente colpito dalla legge, la quale gli imputa l'infrazione prima dell'ordine giuridico e si rifiuta di tutelare nei suoi riguardi il diritto che il provocato eventualmente violi per ritorsione. Questo non è un principio singolare di diritto attico, ma di diritto greco, rispondente a un convincimento ben radicato nella coscienza giuridica dei Greci; lo troviamo nettamente formulato in un papiro di Antifonte scoperto di recente (Pap. Oxy. eh. XV 120, p. 1797; Diels, Suppl., B 44): τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδὲνα μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δίκαιόν ἐστι. (il giusto consiste nel non far torto a chi non ha fatto torto).

dente come il verbo γίγνομαι chiarisca il significato di αἰτία, che si può così intendere come *causa immediata* o *causa responsabile* dell'accadimento successivo e da questo provocato. Questo concetto poi, mi sembra possa anche essere confermato dal fatto che γίγνομαι oltre che *diventare* ha anche il significato di *farsi*, ponendo quindi maggiormente l'accento sul momento soggettivo.

Direi, perciò, che siamo davanti a un caso diverso da quello prospettato in precedenza, quando abbiamo fatto riferimento alla misura in cui interveniva la volontà dell'uomo nella commissione dell'illecito. Nei passi presi in considerazione, il soggetto ha già infranto la norma e perciò la conseguenza certa è il prodursi del μῖσος che può manifestarsi, come abbiamo visto, con una annata infeconda, o, più genericamente, con una serie di calamità; quello che è certo è che la conseguenza — anche legale oltre che religiosa — è legata con un rapporto di causalità all'atto illecito di cui la αἰτία è la *causa responsabile*.

A conferma di quanto detto, possiamo ancora aggiungere che nel corso delle *Tetralogie* non si è mai trovato il termine ἀμάρτημα accompagnato dal verbo γίγνομαι nel significato che abbiamo visto di *farsi*; ciò vuol dire che in questi casi il significato di αἰτία è solo quello di *causa responsabile* e non di *colpa* o *errore*, come si può tradurre a volte, quando i due termini vengono impiegati con significati equivalenti.

Seguendo questo ragionamento, mi sembra che anche la contrapposizione αἴτιος/ἀναίτιος, che troviamo quattro volte nel corso delle *Tetralogie*, non si possa tradurre semplicemente con « colpevole/innocente », come spesse volte viene reso, ma si debba più cautamente sostituire con il concetto di « causante il fatto » o « non causante il fatto », vedendo quindi nella causa il momento determinante del processo razionale.

Concludendo, quindi, quanto sino ad ora esposto, a mio parere possiamo scorgere nel termine αἰτία e derivati, soprattutto la nozione di *causa* o di *responsabilità oggettiva* che è come dire *responsabilità senza colpa*, dove si procede alla punizione solo in base al rapporto di causalità prescindendo da ogni indagine sull'atteggiamento psichico del soggetto nei riguardi dell'evento che ha

prodotto. Infatti, come si è cercato di dimostrare, anche se inizia un movimento di laicizzazione del diritto, che sarà una delle conseguenze maggiori della sofistica, nelle *Tetralogie* non lo possiamo scorgere pienamente avendo la norma giuridica ancora dipendenza dal mondo religioso. Pensiamo infatti a come Antifonte si pone nei confronti della legge: nella prima *Tetralogia* l'imputato si difende dicendo di essere sempre stato rispettoso della legge: φιλοδύτην τε καὶ νόμιμον ὄντα⁽⁴³⁾; più oltre, nella seconda *Tetralogia*, si chiede giustizia in nome della città e delle leggi: τῆς οὖν ὑμετέρας εὐσεβείας ἔνεκα καὶ τῶν νόμων ἀπάγοντες τιμωρεῖσθε αὐτόν⁽⁴⁴⁾, e sempre la legge condanna, prescrive, assolve⁽⁴⁵⁾. Non vi è mai un accenno critico alle istituzioni della città che vengono invece dette buone e sante. Questo, in sostanza, può significare due cose: e cioè che, come si è già accennato, la preparazione di esercitazioni di retorica non era l'occasione più adatta a una discussione filosofica sul contenuto delle leggi, e inoltre il pubblico chiamato a giudicare di una causa legale — composto è vero da cittadini, ma in quel momento giudici e garanti di istituzioni consacrate dal tempo — non era il più propenso ad ascoltare una discussione critica sulle leggi in vigore.

⁽⁴³⁾ Aβ. 85-86.

⁽⁴⁴⁾ Bγ, 94-95.

⁽⁴⁵⁾ I passi in cui ritroviamo accenni alla legge sono: Bα, 1-2; 14; Bβ, 59; 66; Bγ, 46; 51; 94-95; Bδ, 48; 63-64; Γα, 12-13; 35; 38-39; 28; 39; 49-50; Γγ, 13-14; 45.

Riguardo al problema della legge, cfr. E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938 e A. LEVI, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, pp. 261-309; inoltre M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, cit., vol. 2°, pp. 67-75. Per quanto riguarda la polemica sull'identificazione dei due Antifonti, rimando al testo di E. BIGNONE, *op. cit.* e naturalmente a F. DECLEVA CAZZI, *op. cit.*, *Introduzione*. Per quanto invece riguarda il problema strettamente giuridico, cioè se le *Tetralogie* siano o meno nei limiti delle leggi attiche, cfr. gli studi di U. E. PAOLI, *op. cit.*, A. W. H. ADKINS, *op. cit.*, pp. 164-171 e J. F. DOBSON, *The Greek Orators*, Chicago 1974.