

Lo scudo di Achille. Il processo come archetipo di pace *The Achilles' shield. The trial as archetype of peace*

Paolo Moro*

Abstract (ENG): *In the eighteenth book of Homer's Iliad, the first representation of the trial in Western culture appears on the Achilles' shield, forged by Hephaestus, where the competitive spirit of classical Greece is manifested. The scene described on the hero's aegis is an extraordinary anticipation of the fair administration of justice, the legal structure of which is exhibited at least in four fundamental steps: the contestation of the lawsuit; the dispute between the parties; the proof of the facts; the third party's judgment. The trial is the most important phenomenon of the city of peace, in which the culminating moment of judgment is depicted. The image indicates the legal and social order of the polis, which originates from the crisis of the Mycenaean palatial civilization and from the urban aggregation of villages and countryside, developing a political model that multiplies and lives in the principle of its continuous transformation. The circular shape of Achilles' shield constitutes an interpretative metaphor of the social life of the Greek polis and of the pacifying structure of the trial, which draws its own conflictual and conciliatory nature at the same time from the epic genesis of the mythical tale and from the dialectical conscience of the Homeric hero.*

Abstract (ITA): *Nel diciottesimo libro dell'Iliade di Omero, compare la prima rappresentazione del processo nella cultura occidentale sullo scudo di Achille, forgiato da Efesto, dove si manifesta lo spirito agonistico della Grecia classica. La scena descritta sull'egida dell'eroe è una straordinaria anticipazione dell'equa amministrazione della giustizia, la cui struttura giuridica si esibisce in almeno quattro momenti fondamentali: la contestazione della lite; il contraddittorio tra le parti; la prova dei fatti; il giudizio del terzo. Il processo è il fenomeno più importante della città della pace, nella quale viene raffigurato il momento culminante del giudizio. L'immagine indica l'ordine giuridico e sociale della pólis, che trae origine dalla crisi della civiltà palaziale micenea e dall'aggregazione urbana dei villaggi e delle campagne, sviluppando un modello*

* Professore Ordinario di Filosofia del Diritto e di Informatica Giuridica; Presidente del Corso di Laurea in Giurisprudenza 2.0 (Treviso); Direttore del Master IDeE, Dipartimento di Diritto Privato e Critica del Diritto, Università degli Studi di Padova // Full Professor of Philosophy of Law and Legal Informatics; President of the Degree Course of Law 2.0 (Treviso); Director of Master IDeE, Department of Private Law and Critique of Law.

politico che si moltiplica e che vive nel principio della sua continua trasformazione. La forma circolare dello scudo di Achille costituisce una metafora interpretativa della vita sociale della pólis greca e della struttura pacificante del processo, che attinge la propria natura conflittuale e ad un tempo conciliativa dalla genesi epica del racconto mitico e dalla coscienza dialettica dell'eroe omerico.

Keywords: (ITA): Processo – Pace – Dialettica – Metafora – Mito
(ENG): Trial – Peace – Dialectic – Metaphor – Myth

1. Lo scudo di Achille. Il processo tra epica e mito

Nella letteratura arcaica e nel linguaggio filosofico, il mito si costituisce nella Grecia classica come racconto topico e fondativo, che sorge da molti luoghi e da molte fonti, come quella omerica, per illustrare valori e problemi che sono testimonianze e documenti di un'intera cultura.

Mýthos è vocabolo che appare in Grecia nella lingua arcaica e risulta già noto ad Omero (o alla corporazione di aedi che aveva questo nome) e soprattutto ad Esiodo nella sua stretta connessione semantica con il termine *lógos*. Prima di narrare il mito delle cinque età dell'uomo, ispirato dalla Musa, Esiodo dice: «Ti racconterò un altro *lógos* [èteron toi egò lògon enkorypsòso]»²⁹.

Entrambi i segni, come anche la voce *épos* (che propriamente indica l'antico verso poetico), possono essere resi con locuzioni che indicano «parola», «discorso», «racconto» e custodiscono un'originaria funzione significante.

Invero, la parola *mýthos* allude ad una struttura di pensiero che, come la filosofia, è un'invenzione tipicamente greca³⁰. Il sapere mitico coesiste nella civiltà greca prima con l'epica arcaica e poi con l'origine attestata della filosofia, intesa quale aspirazione al sapere rigoroso garantito dall'argomentazione razionale, esprimendo la ricerca del principio e della verità in forma allusiva o simbolica.

Pur evocando immagini fantastiche od esprimendosi con tecniche visive, il mito greco non è un racconto fatto di segni, ma un discorso collegante (*lógos*), narrato dai poeti e dai filosofi, che nella Grecia classica sono gli autentici sacerdoti delle parole. Nella Grecia classica, l'ispirazione del poeta si accosta così all'argomentazione del filosofo non per creare nuove storie, ma per rinvenire (cioè «inventare» nel senso latino

²⁹ Esiodo 1985, 106, p. 1021.

³⁰ Detienne 1981.

del verbo *invenire*) immagini e simboli tratti da un mondo misterioso, che appartiene alla memoria collettiva della civiltà.

Infatti, il termine *mýthos* deriva da *mýein*, che indica l'azione del «chiudere la bocca o gli occhi», che non è una condotta omissiva, ma l'atto che manifesta ciò che per sua natura si sottrae all'udito e alla vista, esprimendo l'ineffabile che si svela ma nel contempo resta nascosto. La locuzione ha anche la stessa radice di *mystés*, dalla quale deriva la parola *mystérion*, che per il Greco arcaico non è il posto ove risiede ciò che è occulto e che deve rimanere nascosto, ma è il luogo iniziatico in cui abita la sapienza autentica che si mostra per simboli ed enigmi, come nelle parole degli oracoli.

Il racconto mitico custodisce la propria originalità in quanto esemplare, basato sull'eccellenza dell'archetipo, che suggerisce un'interpretazione e una rielaborazione, e non sulla primazia del prototipo, che impone la ripetizione e la riproduzione. È un racconto del passato proiettato sul futuro, perché trasmesso ed accresciuto dalla tradizione, come avviene nella poesia epica di Omero. La parola latina *traditio* traduce non solo il vocabolo greco *parádoxis*, che allude all'atto della consegna o della trasmissione, ma anche *epídoxis*, che indica il dono e, dunque, l'accrescimento.

Il mito, che nei poemi arcaici si intreccia con l'epica, trasmette soprattutto un sapere dialettico, presentando frequentemente un insieme articolato e complesso di narrazioni coinvolgenti dèi ed eroi in imprese agonistiche e conflittuali che li oppongono continuamente a forze avverse. L'epica omerica accoglie questa problematicità del conflitto che, per l'uomo greco, caratterizza l'esperienza umana nelle sue articolate manifestazioni, tra le quali anche il fenomeno originario del diritto che, diversamente da quanto accade nella modernità, non è la legge, ma il processo.

Nel diciottesimo libro dell'*Iliade* di Omero, il racconto epico della guerra e dell'assedio si interrompe bruscamente perché l'Autore propone una straordinaria e minuziosa illustrazione della preparazione e della costruzione dello scudo di Achille³¹.

In questo notissimo luogo dell'opera omerica si narra della commissione delle nuove armi di Achille, che debbono surrogare quelle sottratte da Ettore a Patroclo, richiesta da Teti, madre dell'eroe, ad Efesto che, nella sua fucina e con preminenza non casuale, forgia subito lo scudo.

La descrizione dello scudo di Achille è un quadro atemporale, che si presenta quale pausa di riflessione quasi interrottiva della cronologia narrativa del poema, nell'ambito del quale si mostra il microcosmo della vita umana narrando gli eventi

³¹ Omero 1990, XVIII, p. 641 e ss.

salienti che accadono nella città della pace, ove si celebra l'amministrazione della giustizia, e nella città della guerra, ove si manifesta l'inevitabilità della contesa: il poeta epico identifica così icasticamente quell'insondabile armonia di opposizioni che caratterizza sin dalle sue origini lo spirito agonistico della cultura greca³².

Sullo scudo di Achille, forgiato da Efesto, compare la rappresentazione di un processo, descritta dal poeta nella sua forma arcaica ma ben delineata, quale momento nevralgico nella vita della città palaziale della Grecia arcaica, a testimonianza anche storica della centralità dell'attività giudiziaria come fenomeno originario del diritto.

Nell'invenzione epica, la giustizia processuale si presenta come un archetipo di pace. Infatti, il poema omerico attesta che il processo non è soltanto la prima manifestazione del diritto in Occidente, ma ne costituisce anche il paradigma narrativo ed il metodo logico: attraverso il racconto mitico, il poeta indica che la giustizia giuridica non è l'imposizione di una regola in conformità ad una legge astratta, ma una procedura razionale di gestione e di trasformazione pacifica del conflitto.

2. La scena del processo

La scena più significativa che decora lo scudo di Achille (descritta nei versetti da 497 a 508) compare nella città della pace, ove si illustra la rappresentazione di una controversia che, a causa di un fatto di sangue, si svolge tra due contendenti sulla piazza della città, di fronte ad una folla vociante, che discute e si divide prendendo le difese dell'una e dell'altra parte, ed agli anziani della comunità, deputati a giudicare la lite.

*«E o'era del popolo nella piazza raccolto: e qui una lite
sorgeva: due uomini leticavano per il compenso
d'un morto; uno gridava d'aver tutto dato,
dichiarandolo in pubblico, l'altro negava d'aver niente avuto:
entrambi ricorrevano al giudice, per aver la sentenza,
il popolo acclamava ad entrambi, di qua e di là difendendoli;
gli araldi trattenevano il popolo; i vecchi
sedevano su pietre lisce in sacro cerchio,
avevano tra mano i bastoni degli araldi voci sonore,
con questi si alzavano e sentenziavano ognuno a sua volta;*

³² Moro 2014.

*nel mezzo erano posti due talenti d'oro,
da dare a chi di loro dicesse più dritta giustizia»³³.*

La descrizione della forma arcaica del processo, raffigurata sull'egida di Achille e narrata da Omero riprendendo presumibilmente una tradizione orale ancora più antica, conferma precipuamente che la comparsa primigenia del diritto nella cultura occidentale si esibisce nell'esperienza sociale attraverso l'amministrazione di una controversia nella forma non violenta della discussione pubblica.

Pur mostrandosi nell'organizzazione ancora primitiva della lite giudiziaria, la rappresentazione omerica del processo indica espressivamente l'esigenza originaria di risoluzione pacifica della contesa che, attraverso una discussione aperta al pubblico, scongiuri l'impeto della vendetta privata demandando il giudizio ad un terzo imparziale e autorevole³⁴.

Il dato letterario e storico rimarca l'essenzialità per l'uomo antico di considerare il diritto nella concretezza della vita associata, ineluttabilmente turbata dal conflitto e immancabilmente contraddistinta dall'esigenza di ricomporlo: nel pensare arcaico della gremità classica si percepisce distintamente che devono essere considerati insieme l'inevitabile presentarsi di fatti controversi nei rapporti sociali e il necessario sforzo di organizzarne la ricomposizione nell'attività processuale di fronte al giudice.

Il mostrarsi della controversia e l'attività del processo si presentano alle sorgenti della cultura occidentale inscindibilmente connessi alla forma primigenia del diritto e, come è ampiamente attestato nella tradizione storiografica, sembrano indipendenti dalla presenza di una legislazione preconstituita dai comandi del pubblico potere: Louis Gernet ha scritto che nei diritti greci «le basi della procedura sono di gran lunga anteriori al diritto propriamente detto» il cui problema centrale resta quello «dell'organizzazione e del funzionamento dell'apparato giudiziario»³⁵.

Attingendo alle origini più lontane della cultura occidentale, il passo omerico della fabbricazione dello scudo di Achille da parte di Efesto traccia abbastanza nitidamente le linee della fenomenologia di un processo che, pur nel quadro del racconto mitico, ancor oggi si direbbe equo e che si manifesta in almeno quattro momenti fondamentali: la contestazione della lite; il contraddittorio tra le parti; la prova dei fatti; il giudizio del terzo.

³³ Omero 1990, XVIII, 497-508, p. 669.

³⁴ Biscardi 1982, p. 275 e ss.

³⁵ Gernet 2000, p. 5 e p. 15.

a) Nella rappresentazione della vicenda, che si svolge sulla pubblica piazza, la disputa sorge dalla contestazione formulata dai parenti dell'ucciso per ottenere dai familiari dell'assassino il pagamento della riparazione che riscatti il delitto commesso (*poine*). La pretesa avanzata dalle persone offese è opposta non tanto da una semplice eccezione di avvenuto adempimento da parte del reo, quanto a causa della presumibile esistenza di precedenti diritti di credito vantati dal medesimo e richiede probabilmente un giudizio più complesso, basato sull'equo temperamento degli interessi in conflitto³⁶.

b) La domanda è contestata dai convenuti in giudizio nel pieno rispetto del contraddittorio tra le parti, il cui svolgimento è vigilato dagli araldi, ossia da nobili che svolgono funzioni di servizio durante le assemblee popolari (*agorai*) e di controllo del pubblico vocante che, disputando sull'oggetto della lite, si divide nel prendere le difese dell'uno e dell'altro delle parti litiganti³⁷.

c) L'esistenza di reciproche contestazioni e l'attenzione pubblica onerano i contendenti di dare la prova delle rispettive ed opposte pretese, il cui fondamento è sottoposto al vaglio di un terzo giudicante. La dichiarazione pubblica dell'attore di aver già corrisposto l'ammenda e di non aver più nulla da pagare è assimilabile al giuramento che, quale dichiarazione di verità pronunciata a proprio favore dalla parte interessata, è considerato già in questa forma evoluta di processo arcaico un mezzo di prova.

d) Infine, il giudizio non viene affidato alla folla, che indica come il popolo che assiste sia fazioso e possa «parteggiare», ma a un esperto in funzione di arbitro, definito con il termine *istor*, ossia «ricercatore» oppure «supervisore», e chiamato a risolvere la controversia in una posizione imparziale.

A sua volta, il giudice si avvale del parere autorevole degli anziani (*ghérontes*) che, secondo un costume diffuso in tutta l'antichità, sono persone di presumibile stirpe regale o aristocratica, come documenta lo scettro araldico che tengono in mano e che allude alla funzione di ambasciatori del sapere giuridico della propria gente³⁸: infatti, i *ghérontes* sono le autorità della società arcaica, con la conseguenza che il loro verdetto ha la capacità di essere accettato e rispettato, perché meno criticabile, dai componenti dell'intera comunità.

³⁶ Gostoli 1996, p. 950-995.

³⁷ Fratini 2007, pp. 21-41.

³⁸ Cerri 2010, p. 179.

Nella cultura greca arcaica, infatti, la garanzia dell'autorevolezza e, dunque, dell'impersonalità del giudizio è data non tanto dall'appartenenza al corpo politico di governo, ma dall'anzianità del giudicante e dalla sua conseguente esperienza. Nel suo progetto di riforma politica contenuto nella *Politeía*, Platone osserva che i giudici devono essere anziani perché hanno avuto maggiore esperienza dell'ingiustizia, che si mostra nell'assolutezza di arbitrarie e violente pretese individuali, e hanno così acquisito una migliore capacità di giudizio³⁹.

In effetto, l'identificazione della giurisdizione con la sovranità del pubblico potere, che nella modernità è rappresentata dallo Stato, non è un dato univoco nella civiltà greca, nel quale il carattere di imparzialità (*rectius*, impersonalità) del giudicante deriva dalla sua autorevolezza, cioè dalla sua capacità di emettere un giudizio degno di essere accettato dalle parti disputanti perché idoneo a evitare il conflitto violento nel singolo caso dibattuto.

3. La città della pace.

Il processo, rappresentato nello scudo di Achille e descritto dalla scena sopra descritta, appare ai Greci già in età arcaica l'istituto giuridico più adeguato alla trasformazione non violenta del conflitto. Esso non è un evento della città della guerra, ma nello scudo fabbricato da Efesto è collocato nella città della pace: dunque, la funzione giurisdizionale e, quindi, pacificatrice dell'esperienza giuridica trova nella *pólis* un ordine regolativo del quale la legge (il *nómos*) è espressiva manifestazione. Nelle *Leggi*, Platone ricorda che i *nómoi* devono sedare i conflitti e realizzare la pace⁴⁰.

Come documenta la rilevanza del processo nell'organizzazione della città della pace, l'ordine sociale della *pólis*, che trae origine dalla crisi della civiltà palaziale micenea e dall'aggregazione urbana dei villaggi e delle campagne, non è statico e chiuso ma è dinamico e aperto, giacché sviluppa un modello politico che si moltiplica e che vive nel principio della sua continua trasformazione.

La locuzione *pólis* indica nel pensiero e nella vita dei Greci il luogo ove si manifesta in forma simbolica l'essenza dialogica del legame che caratterizza il rapporto agonistico tra individuo e comunità. Come viene spiegato da Martin Heidegger, la *pólis*

³⁹ Platone 1999b, 409 B-C.

⁴⁰ Platone, 1991, I, 627, p. 1463.

greca è il luogo in cui «si svela» l'uomo greco e in cui risiede ogni estrema opposizione che, in sé, è «tragedia»⁴¹.

Con *pólis* si indica un contesto relazionale che può essere indubbiamente indicato dal termine «città», purché si consideri che la locuzione greca indica la sintesi di rapporti conflittuali che riguardano la comunità (*civitas*) e spazi distinti che coinvolgono l'ambiente urbano (*urbs*), ove risiedono stabilmente i *polítes*, i quali sono i cittadini maschi adulti ai quali spettano varie prerogative soggettive assimilabili ai moderni diritti civili.

La stessa etimologia di *pólis*, che è riconducibile al verbo *pélesthai* (che significa «esserci»), indica un sito significativo e degno di essere notato non soltanto per lo spazio che occupa o per le persone che vi abitano, ma anche perché rappresenta il modello di molteplici città unificate da una *koiné* agonistica già evidente nei poemi omerici⁴².

In questa prospettiva, il legame che fonda la *pólis* non dipende originariamente da un accordo volontario, come il contratto sociale della modernità, ma si ritrova in un ordine giuridico regolativo dell'intangibile armonia delle contrastanti differenze, percepita nella vita cittadina nell'accoglimento dei conflitti e delle soluzioni giudiziarie come fenomeni accettabili e ineliminabili, in quanto condizione normale dell'umanità.

La *pólis* greca è uno spazio simbolico di ricomposizione dei contrasti⁴³, tra i quali quello originario tra gli dèi e gli uomini, che richiama agli abitanti della comunità la presenza del divino e la responsabilità dell'umano: è uno spazio mitico che si ritrova nella distribuzione urbanistica dei luoghi fisici, come si nota nella tensione collegante tra il tempio dell'acropoli e gli edifici civili dell'*agorà*.

È in questo spazio pubblico di mediazione collegante che si svolge l'opera del *nómos*, che esprime un insieme di regole condivise dirette a mediare la tensione tragica dell'azione (*práxis*) tra comunità e individuo, tra socialità e libertà, tra eternità divina e contingenza umana. La *pólis* è il luogo di discussione di ogni conflitto e determina simbolicamente il confine all'interno del quale deve realizzarsi la pacificazione delle opposizioni e, dunque, l'amministrazione giuridica delle controversie, che sono attività pubbliche che si svolgono in siti specificamente dedicati alle assemblee legislative o ai dibattimenti processuali.

⁴¹ Heidegger 1982, p. 171-172.

⁴² Musti 2009, p. 77.

⁴³ Chiodi, 2010, p. 75 e ss.

Nella città, che è comunità politica e giuridica ad un tempo, si manifesta e nello stesso tempo si sottrae l'essenza dell'uomo greco, che sin dalle origini non è mai un individuo isolato dal gruppo sociale al quale appartiene, come la famiglia oppure il demo, ma è immerso nel conflitto agonico delle relazioni intersoggettive ed è parimenti coinvolto nella composizione ordinata di ogni contrasto attraverso l'uso dell'argomentazione razionale e l'ascolto della narrazione mitica. La retorica costituisce il tessuto connettivo di questa tensione radicale, che è anche tragica, tra lo spazio logico della discussione politica e giuridica, che si svolge nell'*agorá*, e il luogo narrativo della rappresentazione mitica, che si realizza nel *théatron*.

Nel *Protagora*, Platone accosta i termini «politica» (*politiké téchne*), «guerra» (*pólemos*) e «città» (*pólis*), che, nella lingua greca, hanno una radice etimologica comune e individuano una struttura relazionale unitaria: infatti, Platone ricorda che «gli uomini vivevano sparsi e perciò erano distrutti dalle fiere (...) perché non possedevano l'arte politica [*politiké téchne*], di cui l'arte bellica [*polemiké téchne*] è parte» e aggiunge che essi «cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città [*póleis*]⁴⁴.

Secondo la visione platonica, la *pólis* è un insieme di soggetti che sono naturalmente coinvolti in un conflitto che si presenta come guerra interiore (*stàsis*) e che si manifesta parallelamente come guerra esteriore (*pòlemos*): la città platonica è il luogo dialettico in cui si svelano gli aspetti eterogenei degli individui e dei gruppi che compongono una comunità agonistica, in cui la libertà di parola è libertà di opposizione e nella quale la legge (*nómos*) è chiamata ad indicare quelle condotte comuni che salvano le differenze nell'unità.

Ripensare l'origine semantica della città degli antichi Greci impone altresì di evitare di definire la parola *pólis* con la diffusa ma indebita migrazione concettuale della categoria dello Stato, prevalentemente utilizzata nella storia moderna e contemporanea per designare l'autorità politica: la *pólis* non era né poteva essere una città-Stato non solo per ragioni storiche, ma soprattutto per ragioni teoretiche.

Essendo del tutto specifica della mentalità moderna, infatti, l'idea dello Stato, come la stessa locuzione forse inventata da Niccolò Machiavelli, è sviluppata dalla Scuola del Diritto Naturale del Seicento e del Settecento con la teoria del contratto sociale, che prevede appunto il passaggio da uno «stato» di natura ad uno «stato» civile e politico. Dunque, il termine appare del tutto inappropriato per designare

⁴⁴ Platone 1999a, 322 A-B.

l'autorità politica nelle sue molteplici forme sviluppatasi nell'antichità classica o nell'età di mezzo⁴⁵.

D'altronde, durante l'elaborazione teorica dello Stato moderno, gli intellettuali rinascimentali del Quattrocento studiano il differenziarsi caratteristico delle *póleis* greche soprattutto come manifestazione originaria nella civiltà occidentale del pluralismo politico tipico dell'epoca post-comunale e caratterizzante l'Italia nell'età di mezzo⁴⁶.

La *pólis* greca era una società senza Stato (*stateless society*), in cui mancava l'organizzazione governativa tipica dell'istituzione pubblica moderna, separata dal resto della vita sociale e detentrica del monopolio della coercizione giuridica, ma nella quale si manifestava la possibilità di usare la forza legittima distribuita tra i membri armati o potenzialmente armati della comunità⁴⁷.

4. La metafora circolare.

Lo scudo di Achille costituisce un esempio paradigmatico di tecnica efrastica, con la quale Omero realizza un'autentica narrazione scenografica attraverso la scrittura: infatti, Efesto disegna sullo scudo quello che oggi si direbbe un monitor cinematografico o un quaderno a fumetti, scolpendo sull'arma varie immagini dell'esperienza sociale delle *póleis* dell'epoca arcaica lungo strisce di cerchi concentrici⁴⁸.

Anche questa parte del racconto mitico appare un'evocazione di immagini (*ékphrasis*) che consente di narrare quel discorso che nell'epoca contemporanea allude al pensiero visivo (*visual thinking*)⁴⁹, ponendosi come paradigma simbolico che consente di comprendere la complessità di un concetto attraverso la visione di un gesto o di una figura.

Con il termine *ékphrasis* (che significa «descrizione») si intende designare la tecnica retorica di rappresentazione verbale di un'immagine per cui lo scrittore si cimenta nella descrizione di un'opera fino a renderla quasi «visibile a parole». Questa tecnica efrastica si mostra come digressione narrativa già in Omero (per esempio,

⁴⁵ Grossi 1996.

⁴⁶ Cambiano 2000.

⁴⁷ Berent 1994.

⁴⁸ Francis 2009, p. 1 e ss.

⁴⁹ Floridi, 1988, p. 343 e ss.

l'illustrazione dello scudo di Achille nel diciottesimo libro dell'Iliade) e poi in Eschilo (per esempio, la descrizione degli scudi dei *Sette contro Tebe*) e diventa un vero e proprio genere retorico nella cultura della Seconda Sofistica, in particolare con Luciano (II sec. d.C.).

Esprimendosi con la figura retorica maggiormente diffusa nel linguaggio simbolico, Hans Blumenberg dice che il mito è una «metafora assoluta»⁵⁰, ossia è un codice interpretativo che regola e dirige il nostro giudizio nei momenti culminanti della vita, indicando la problematicità e la conflittualità di chi continuamente e inevitabilmente deve realizzare la propria libertà compiendo una scelta.

La forma circolare dello scudo (*aspís*) dell'eroe omerico, nella quale si collocano le scene della città della pace e della città della guerra, è una figura geometrica importante per comprendere l'essenza della socialità del Greco arcaico e costituisce una metafora della vita politica e dell'esperienza giuridica.

Anzitutto, Il cerchio dello scudo indica simbolicamente la topografia della *pólis* greca, che ha il suo centro nell'acropoli ma che vive la propria autonomia nello scambio economico e sociale con la campagna e con il territorio circostante, in un equilibrio umano ed ambientale che richiama la natura relazionale e cooperativa di un ordine politico che subirà nei secoli inevitabili trasformazioni, pur conservando la propria struttura unificante⁵¹.

La *pólis* greca nasce in forma originale e caratteristica tra l'ottavo e il settimo secolo avanti Cristo, quando una serie di processi di aggregazione fisica e politica di villaggi isolati (*kómai*) portano all'affermarsi all'interno di un'area delimitata di un centro collegato ad una periferia⁵². La struttura circolare della *pólis* arcaica è fondata su questa relazione tra il nucleo urbano centrale ed elevato (*akrópolis*), che la Grecia classica eredita dalla civiltà palaziale micenea, la città bassa (*ásty*) e la campagna circostante (*chóra*), che è proprietà dei detentori del potere.

La *pólis* è anche il luogo pubblico ove si svela ciò che non può essere dimenticato dall'intelligenza umana e che ha natura divina: la nascita delle città si accompagna sempre ad un mito fondativo, che parla ai Greci di ciò che è oltre ogni fenomeno, raccontando l'intervento degli dèi o l'impresa degli eroi.

La comunità civile coabita con la presenza divina, posto nel luogo di fondazione della città, ove arde il fuoco sacro che non si spegne mai e che rappresenta il principio

⁵⁰ Blumenberg 1991.

⁵¹ Musti 2009, p. 77.

⁵² Ehrenberg 1937, p. 147 e ss.

che tiene insieme gli abitanti. Il fuoco che brucia perennemente nel recinto sacro è consacrato ad Estia, dea della famiglia, che è il primo nucleo relazionale sul quale si fonda la coesistenza intersoggettiva della città.

Ad Atene il *prytaneion* («presidenza») è l'edificio pubblico dove in origine è ospitato il pritano («primo») magistrato e poi l'arconte eponimo, divenendo il luogo ove si celebrano le cerimonie pubbliche e i sacrifici solenni. I fondatori di ogni nuova *pólis* portano il fuoco sacro della città madre nel sito della colonia, ove subito erigono la struttura che non può mancare in alcuna città.

Il recinto sacro custodisce il fuoco di Estia ma anche l'unità della *pólis*, microcosmo trascendente che non è separato dal mondo umano, ma che appare come universo spirituale nel quale si attesta la presenza simbolica di una potenza divina che anticipa e supera incessantemente la storia degli uomini. Nell'antica Roma, la città originaria è quadrata ed è delimitata dal *pomerium*, che è il confine tracciato dagli auguri e che separa *urbs* (da *orbis*, circolo e da *uorum*, aratro) da *ager*: il *pomerium* non coincide con le mura, ma con una linea dopo il muro (*postmurum*).

Il cosmo sociale della città greca vive nello scambio economico e politico tra città e campagna un equilibrio ambientale ed umano fondato sulla relazione competitiva e pacificante, che diventa il tratto tipico della mentalità ellenica dell'epoca classica.

Ma il modello della *pólis* panellenica si sviluppa come una «città rotonda», come indica la forma tradizionale del pritano⁵³, collocato invariabilmente nella zona centrale dell'*agorà*: la struttura circolare allude anche alla struttura dialogica delle relazioni sociali e valorizza progressivamente la libertà di parola, fino a diventare nella democrazia ateniese un autentico microcosmo retorico, il cui orizzonte comunicativo è giuridico e si ritrova nella formazione del giudizio nel processo o nella deliberazione della legge nell'assemblea.

L'universo spirituale della *pólis* si realizza in età classica, soprattutto ad Atene, nella straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti dell'azione politica; nella piena pubblicità delle manifestazioni più importanti della vita sociale; nella peculiare relazione di reciprocità tra individui simili anche se molto diversi tra loro⁵⁴.

Sin dalla sua nascita, la parola *pólis* mantiene per la vita sociale dell'uomo greco un significato duraturo che ne attesta l'autentica classicità e che comprende l'ininterrotto

⁵³ Veneri 1984, pp. 349-356.

⁵⁴ Vernant, 2011, p. 54 e ss.

divenire della comunità. Alle radici del pensiero politico occidentale, i Greci definivano *metabolé politeíon* questo invariabile dinamismo del proprio ordinamento politico, tendenzialmente capace di custodire il proprio principio unificante nel continuo cambiamento delle istituzioni⁵⁵.

Per altro verso, lo scudo circolare raccontato da Omero è anche una splendida metafora della giustizia. L'ordine giuridico che compone il conflitto attraverso il processo elude la vendetta e orienta i rapporti della *pólis* attraverso una rete di relazioni condivise tra cerchi concentrici, che rappresentano forme geometriche che si sovrappongono e interagiscono tra loro in una gerarchia di opposizioni, come avviene storicamente tra centro e periferia, tra città e territorio.

Le quattro attività fondamentali che caratterizzano oggi il giusto processo (la contestazione, il contraddittorio, la prova, la giurisdizione) si rinvergono succintamente ma compiutamente nella concisa descrizione poetica dello scudo di Achille e si manifestano come altrettanti momenti di un'unica comunicazione unificante, che ne svela la natura difensiva e, dunque, argomentativa. Lo scudo è la forma rappresentativa del processo che difende se stesso e, quindi, che tutela il diritto, inteso come sistema di equa e pacifica soluzione del conflitto e di protezione delle libertà individuali.

a) Anzitutto, lo scudo circolare (*aspís*) dell'eroe omerico mostra la sua precipua funzione difensiva, perché la protezione del guerriero costituisce un'evidente metafora del principale strumento logico usato dal retore per tutelare la propria posizione giuridica nel processo: la confutazione.

L'espressione «confutazione» traduce normalmente il vocabolo *élenchos* che, nella lingua greca arcaica, indica lo stato emotivo ingenerato nel guerriero che perde lo scudo in battaglia e teme per la propria vita, venendo così a designare l'arretramento dell'avversario nel combattimento.

La parola *élenchos* indica l'azione del verbo greco *élenchein*, che in Omero compare poche volte, con il significato di svergognare, disprezzare, offendere, ed indica non solo l'attacco dell'avversario, essendo strettamente legato a *óneidos* (offesa), ma anche il senso della vergogna. Il termine è corradicale di *elachýs*, ossia «piccolo» e significa originariamente diminuzione o abbassamento, che è valido per l'accezione omerica, in base alla quale l'offesa è il tentativo di sminuire l'avversario⁵⁶.

⁵⁵ Ryffel 1949.

⁵⁶ Moro 2018, p. 113.

Nel dialetto ionico-attico, diffuso al tempo di Socrate, la locuzione *élenchos* assume un'accezione principalmente giudiziaria, diventando una tecnica difensiva utilizzata dai logografi nelle arringhe con il significato di sottoporre a controesame, convincere, interrogare. Come si nota nell'apologia pronunciata durante il processo di Atene del 399 a.C., Socrate collega la confutazione filosofica, che si manifesta nella dell'*élenchos*, al procedimento giuridico della domanda (*erótesis*), sovvertendo la prassi eristica dell'epoca nel dibattito giudiziario e introducendo la propria metodologia nel processo⁵⁷.

b) Si è già notato che, nella rappresentazione processuale dello scudo di Achille, gli anziani sono seduti per pronunciare il proprio parere giuridico in una «conferenza circolare» che, quindi, riproduce la medesima figura geometrica che caratterizza l'arma difensiva.

L'adunanza si manifesta in un «circolo», parola che definisce tutt'oggi un club o un'associazione ristretta e che implica il richiamo del principio etico ed argomentativo del dialogo, la cui forma giudiziale è il contraddittorio tra tesi opposte che, in modo pacifico, scongiura la violenza della vendetta dell'offeso o della guerra tra i popoli.

In questa interpretazione, aderente all'immagine del processo nel racconto epico, il contraddittorio è come uno scudo, che protegge un dialogo che si sviluppa in forma circolare perché non toglie il contrasto, ma ne placa le estreme conseguenze vagliando le opposizioni e approntando, ove possibile, una mediazione adatta a collegare le differenze⁵⁸.

Dunque, nel suo senso originario, la giustizia processuale ha una determinante funzione sociale, perché si mostra nella capacità di esaminare i molteplici ed opposti aspetti che caratterizzano la realtà in un progetto orientativo che, attraverso la determinazione del caso giuridico, consente di esaminare il problema controverso e le alternative che il medesimo presenta.

c) La natura argomentativa e, quindi, difensiva della metafora omerica dello scudo circolare dell'eroe riguarda anche la struttura peirastica o esaminativa del processo giudiziario, che può nascere ed evolversi solo in base alla prova, ossia sul fondamento di una giustificazione di fatto e di diritto della domanda o dell'eccezione che reciprocamente le parti si oppongono di fronte al giudice.

⁵⁷ Dorion 1990, p. 311 e ss.

⁵⁸ Sommaggio 2012.

Come l'uso e la conservazione dello scudo costituiscono una prova del valore dimostrato dal guerriero in battaglia, così anche nell'agone giudiziario bisogna difendere la propria posizione respingendo le obiezioni elevate dall'avversario con solide prove di fatto (come la testimonianza o il contratto), dando attuazione a quell'azione che il Greco antico diceva con il verbo *apologheín*: per la corretta impostazione del discorso difensivo è ancor oggi decisiva nella strategia forense l'importanza dell'eccezione diretta a paralizzare la domanda introduttiva e a provocare il necessario accertamento della fondatezza delle divergenti richieste delle parti in una visione d'insieme⁵⁹.

Nella retorica giudiziaria della Grecia classica, che attinge alla tradizione omerica, anche l'argomento propriamente giuridico (tratto dalla legge oppure da un precedente giudiziario) ha una funzione difensiva e si identifica con le prove (*písteis*) portate dalle parti di fronte al giudice in un processo essenzialmente dispositivo, integrando il fondamento giustificativo dell'orazione scritta dal logografo e letta o recitata in giudizio dall'interessato, quasi fosse un attore⁶⁰.

d) Infine, lo scudo di Achille è simbolo della struttura comunicativa del processo che, come attesta il luogo omerico dell'*Iliade*, si manifesta nel giudizio consultivo richiesto dall'arbitro giudicante (*ístor*) alla giuria degli esperti ed autorevoli anziani (*ghérontes*).

La metafora circolare dello scudo si ritrova nell'ordine di comunicazione del parere giuridico, formulato dagli anziani che discutono e parlano a turno nella «camera di consiglio»: l'insieme di giureconsulti non è una disposizione sequenziale o gerarchica ma è simbolicamente rappresentato dal «sacro cerchio», che indica la pari dignità dei giurati, come avviene per i Cavalieri della Tavola Rotonda nella Britannia medievale di Re Artù.

Il circolo formato dai *ghérontes* è anche un segno di indipendenza e di separazione dal pubblico, che non deve influire sull'opinione del collegio consultivo, i cui componenti non deliberano a maggioranza per raggiungere una decisione, ma partecipano ad una disputa che si conclude con la scelta della soluzione migliore, che diventa la motivazione della sentenza del giudice, con assegnazione al vincitore del premio agonale di «due talenti d'oro».

⁵⁹ Giuliani, 1996, p. 9.

⁶⁰ Allen, 2005, p. 374 e ss.

È una sorta di competizione giurisprudenziale, basata su una gara che si svolge tra i diversi componenti di una giuria accreditata e che ricorda il dibattito processuale, nel quale il confronto dialettico non riguarda soltanto le parti disputanti tra loro, ma anche la formazione della sentenza e, dunque, il ragionamento del giudice. La consulenza risolutiva dei *ghérontes* conduce la lite alla conciliazione, simbolicamente rappresentata dalle «pietre lisce» (cioè levigate) sulle quali siedono gli anziani giurisperiti e che indicano il loro intento pacifico, in contrasto con l'accusatore e l'accusato che nell'Aeropago, il più antico tribunale ateniese, siedono su «due pietre grezze», secondo la testimonianza di Pausania⁶¹.

Gli anziani sono disposti quasi dinamicamente in circonferenza (da *circum ferre*, ossia «condurre intorno»), come accade nella figura geometrica, in cui tutti i punti di un piano hanno la stessa distanza dal centro. Ma la locuzione «circonferenza» indica anche la «conferenza circolare» e delimita lo spazio della discussione, nella quale sono coinvolti con pari dignità tutti coloro che sono chiamati a rendere il consulto per aiutare il giudicante a emanare il verdetto, rappresentando lo svolgimento del dibattito tra posizioni diverse e contrastanti.

Questo microcosmo circolare si ritroverà nel termine di origine medievale «arringare», che indica il sostenere in pubblico un'argomentazione (come accade nel processo) e che deriva dal gotico *hriggs* e dal protogermanico *ring*, che significa letteralmente «assemblea, adunanza in circolo».

Dal ripetersi nella cultura giuridica antica della metafora circolare, di cui narra anche il racconto omerico dello scudo di Achille, è possibile evincere che il processo si sviluppa e si definisce costantemente nella forma del dialogo, che non è una semplice conversazione ma costituisce un dibattito competitivo e compositivo, come quello che si sviluppa nella disputa giudiziaria (*agón*) tra opinioni opposte, costituenti l'intersezione ragionata di discorsi diversi, destinati a concludersi con la pronuncia del giudice.

Questa prospettiva si manifesta nella forma primigenia della dialettica (*dialektiké téchne*) che si identifica progressivamente con la filosofia, intesa come procedura logica di discussione intersoggettiva che si svolge in un contesto controverso, in forma di domande e risposte, tra almeno due dialoganti che si contrappongono tra loro: questa metodologia risulta utilizzata per la prima volta in modo esplicito da Socrate nella sua

⁶¹ Cerri, 2010, p. 178.

difesa processuale e inaugura l'applicazione filosofica della dialettica nel contraddittorio giudiziale⁶².

Dalle fonti conosciute si desume che il termine «dialettica» sia stato utilizzato per la prima volta da Zenone, il più importante allievo di Parmenide, che a sua volta aveva rielaborato in forma poetica lo stesso modo di pensare, descrivendone l'aspetto circolare. Infatti, nella sua forma logica evoluta, la dialettica implica il sostegno motivato di una tesi che non deve essere dimostrata partendo da premesse indiscusse, ma il continuo rendere ragione di quel che si afferma in un contesto controverso, riprendendo sempre dall'inizio il tema in discussione.

Nell'icastico frammento 5 del *Poema sulla Natura* di Parmenide, ove si allude al continuo ritorno al principio del ragionamento, si legge che:

«Indifferente è per me
il punto da cui devo prendere le mosse;
là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno»⁶³.

Con potente linguaggio metaforico, nel frammento 8 Parmenide dice che la struttura dell'essere è «simile a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni parte»⁶⁴: pertanto, poiché per l'Eleate è lo stesso pensare ed essere, è chiaro che anche il pensiero ha una forma sferica. Interpretando il pensiero parmenideo, Luigi Ruggiu ha osservato che l'unica via percorribile per trovare la verità nella molteplicità del divenire resta quella dell'essere, dal momento che «non v'è alcun luogo in cui poter andare eccetto che l'essere» e che «la circolarità del viaggio (...) lo rappresenta con evidenza»⁶⁵.

La stessa metafora è illustrata nel *Proemio*, scritto per essere letto ad alta voce con un percorso fonetico del discorso della Dea che appare progressivamente rivelativo della verità, come avviene al giovane che intraprende il viaggio sulla via «che porta per tutti i luoghi». Questo itinerario linguistico, che lega il testo ai fonemi e che mira ad una progressiva determinazione simbolica della verità dell'essere, si svolge secondo una struttura duale e in un flusso circolare⁶⁶ che, come si legge nel *Proemio*, conduce al

⁶² Moro 2018.

⁶³ Parmenide 1991, p. 94-95.

⁶⁴ Parmenide 1991, p. 105.

⁶⁵ Ruggiu 2011, p. 32.

⁶⁶ Engel 2011, p. 235 e ss.

«solido cuore della Verità ben rotonda»⁶⁷: questa metafora della verità è identica a quella dell'essere che, nel frammento 4 del *Poema*, è definito «simile a massa di ben rotonda sfera»⁶⁸.

Platone, che riconosce esplicitamente il magistero di Parmenide, riprende questa teoresi nel *Timeo*, quando ricorda che il movimento perfetto, che si addice all'universo (*kósmos*), è la rotazione della sfera su se stessa e, quindi è circolare⁶⁹, giacché anche il movimento del pensiero perfetto, che è quello dialettico, è circolare⁷⁰.

Infine, a conferma dell'importanza della metafora circolare nel pensiero classico, l'immagine della «sfera» riappare nella cultura premoderna nel *Liber XXIV Philosophorum*, opuscolo latino anonimo risalente al XIII secolo. Secondo la suggestiva interpretazione di Françoise Hudry, il testo risale al perduto dialogo teologico *De Philosophia* di Aristotele, come possibile definizione dell'essenza di Dio, che nella seconda proposizione del *Liber* viene detto «la sfera infinita, il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo» e nella diciottesima «una sfera della quale tante sono le circonferenze quanti i punti»⁷¹.

5. Coscienza dialettica e trasformazione del conflitto.

Nell'orizzonte della crisi conflittuale, che costituisce la struttura dell'esistenza dell'uomo greco e che richiede sin dalle origini l'intervento conciliativo e pacificatore del terzo giudicante nel processo, si distende l'elaborazione concettuale della dialettica, che in età classica mostra nello stesso tempo la natura dialogica della filosofia e la struttura giuridica del processo.

La connessione tra dialettica e processo, che il pensiero giuridico dei Greci tramanda alla civiltà occidentale, non è occasionale, ma è necessaria: il paradigma dialettico non è solo un modello utilizzabile per risolvere le dispute giurisdizionali, ma è fondato su un principio originario che custodisce nell'esperienza il differenziarsi di opposte pretese, impone la discussione delle controversie nella forma processuale e attribuisce la competenza a risolvere la disputa al terzo, il cui giudizio deve essere innegabilmente impersonale.

⁶⁷ Parmenide 1991, p. 89.

⁶⁸ Parmenide 1991, p. 105.

⁶⁹ Platone 1999c, 34 A.

⁷⁰ Berti 2010, p. 37.

⁷¹ *Il libro dei XXIV filosofi* 1996.

Nei poemi omerici, ove la rappresentazione della procedura giudiziaria sullo scudo di Achille indica una mentalità agonistica già presente nella civiltà dell'epoca, il pensiero dialettico ha natura originaria e appartiene alla coscienza dell'eroe come tentativo di razionalizzare un'inevitabile e inesauribile condizione di crisi, al fine di conseguire la giusta azione che conduce alla trasformazione del conflitto interiore nell'azione esteriore.

Quindi, rileggendo in questa forma il parallelismo tra processo e dialettica, la trasformazione pacificatrice della controversia giuridica appare l'applicazione di un modello di deliberazione critica di un contrasto soggettivo che il Greco sin dalle origini percepisce come inevitabile e che deve continuamente affrontare e oltrepassare con una scelta risolutiva.

In una nota e rilevante analisi scientifica, Julian Jaynes ha dimostrato che la nascita del concetto moderno di coscienza si attua con la perdita dell'idea dialettica di «mente bicamerale», designata in epoca arcaica dalla concezione antropologica che Omero illustra nell'*Iliade*⁷². Questa proiezione agonistica della coscienza si manifesta nella tradizione omerica nella capacità psicologica, attribuita al singolo eroe, di amministrare opposte realtà: appunto, tale attitudine sembra mostrarsi soprattutto in un'attività che nella lingua greca più antica designa il «dialettizzare».

Nell'*Iliade*, in cui è protagonista l'uomo bicamerale, compare per la prima volta nella cultura occidentale il termine *dialéghesthai* in una forma verbale del linguaggio comune, utilizzata per indicare il presentarsi di un'alternativa radicale tra la vita e la morte alla coscienza del soggetto che, per tale ragione, entra in una condizione esistenziale di crisi che ad un tempo è emotiva e razionale.

Il verbo greco designa un'azione che consiste nell'esaminare e distinguere (come attesta la particella *dia-*) i pensieri tra loro opposti e affioranti nell'intelligenza per togliere quelli che non sono destinati a durare e, contestualmente, nel raccogliere (come attesta la radice *legh-* del verbo *dialéghesthai*) quelli che non si disperdono nel tempo, con il fine di custodirli in una tensione unitaria come un bene originariamente immortale⁷³.

Nell'*Iliade*, il verbo *dialéghesthai* compare cinque volte in un identico verso che, ripetendo un'antica formula⁷⁴, viene pronunciato nel dialogo con se stesso dall'eroe che si trova di fronte ad un dilemma inevitabile, che impone una scelta obbligata tra la

⁷² Jaynes 1976, p. 92 e ss.

⁷³ Cavalla 1995, p. 112 e ss.

⁷⁴ Sichirollo 1983, p. 18 e ss.

sopravvivenza e la morte e che provoca nello stesso frangente una riflessione ponderata e un turbamento emotivo.

«Ma perché mai il mio cuore discute queste cose? [*allà tíe moi taûta phýlos dieléxato thymós;*]».

In primo luogo, Ulisse dice la frase⁷⁵ quando egli, trovandosi circondato dagli avversari troiani «come talvolta intorno a un cinghiale cani forti e giovani accorrono», delibera di combattere e, pur ferito in battaglia, resta al suo posto.

In un secondo episodio cruciale, anche Menelao pronuncia identica proposizione⁷⁶ quando si trova da solo e, temendo di affrontare i Troiani guidati da Ettore, indietreggia davanti al nemico e abbandona il corpo di Patroclo «voltandosi indietro, come un leone chiomato, che uomini e cani fanno fuggire lontano dalla stalla con l'aste e la voce».

Una terza comparsa della frase fatta si mostra nel poema nella riflessione interiore di Agenore⁷⁷, figlio di Antenore, quando egli aspetta di affrontare Achille e brama di combattere «come pantera che esce da forra profonda incontro al cacciatore e nel suo animo non s'atterrisce, non trema, benché senta abbaiare».

Il quarto luogo dell'*Iliade* in cui l'eroe pronuncia la frase nel momento fatale della scelta radicale è anche il più noto: «Ah! Perché queste cose mi sta a discutere il cuore?»⁷⁸ dice Ettore in procinto di affrontare Achille, prima di uscire dalle mura della città, per deliberare se fuggire con la famiglia, trattare la resa o combattere contro il più temibile avversario dell'esercito acheo.

Ed è in questo passo che si nota efficacemente come le alternative scartate da Ettore portino solo a beni effimeri (la sopravvivenza in caso di fuga o la rinuncia alla vendetta in cambio dell'offerta di riscatto, come previsto dal diritto arcaico), mentre la scelta di affrontare Achille assicura all'eroe una vita memorabile e, dunque, l'accesso ad una dimensione che trascende lo spazio ed il tempo, mostrando ciò che è autenticamente immortale.

Infine, l'espressione compare nel pensiero di Achille⁷⁹ che, subito dopo l'uccisione di Ettore, riflette davanti alla rocca chiedendosi se, nonostante sia caduto il principe troiano, gli assediati resisteranno o lasceranno la città, malcelando un velato timore.

⁷⁵ Omero 1990, XI, 407, p. 383.

⁷⁶ Omero 1990, XVII, 97, p. 603.

⁷⁷ Omero 1990, XXI, 562, p. 759.

⁷⁸ Omero 1990, XXII, 122, p. 769.

⁷⁹ Omero 1990, XXII, 385, p. 783.

Nei primi quattro casi narrati nel poema e sopra ricordati l'eroe parla con se stesso, rivolgendosi «al suo cuore magnanimo [*megalétorá thymón*]

Nella lingua omerica, che pur non conosce una parola che designa univocamente la sede unitaria delle manifestazioni dello spirito umano⁸⁰, il termine *thymós* è un termine utilizzato in vario modo⁸¹, ma si presenta specificamente e frequentemente come il centro psicologico di una strategia mentale volta ad evitare l'ineludibile conflitto interiore nel quale ragione ed emozione, riflessione e turbamento si mescolano nell'incrocio dialettico di impulsi contraddittori, permettendo all'eroe di evitare la follia e di deliberare la salvezza del proprio onore⁸².

In questa condizione psicologica, simile a quella evocata dal dialettizzare nell'espressione sopra ricordata, la locuzione *thymós* sembra riferirsi alla percezione interiore di voci dialoganti che, in conflitto tra loro, si presentano in una situazione di tensione conflittuale tra riflessione razionale e immaginazione emotiva, formandosi nella psiche bicamerale dell'eroe omerico⁸³.

Peraltro, si deve aggiungere che questo conflitto dialettico, provocato dalla tensione emotiva e razionale alla coscienza dell'uomo omerico, non è soltanto interiore, ma si esterna in una condotta che manifesta la condizione di dubbio precedente alla scelta che il soggetto deve compiere.

L'eroe greco è educato nello stesso tempo al ragionamento ed all'azione, essendo la capacità razionale della riflessione (*lógos*) strettamente connessa all'abilità pratica dell'azione (*érgon*).

Questo mostrarsi del pensare nell'agire, che indica come il dialettizzare sia anche l'origine della retorica, si ritrova significativamente nell'*Iliade* quando Fenice ricorda di essere stato incaricato da Peleo di diventare precettore del figlio Achille perché l'eroe diventasse «di racconti parlatore [*mýthon te rhetêr*] ed esecutore di azioni [*prektêrá te érgon*]

Emblematico paradigma della tensione conflittuale che coniuga riflessione ed azione si manifesta nel già citato episodio del poema, quando Ettore medita nel suo *thymós* in forma dialettica prima di affrontare Achille, considerando le tre alternative che deve deliberare (fuggire, trattare o combattere). In questa arcaica

⁸⁰ Dodds 1951, p. 26.

⁸¹ Caswell 1990.

⁸² Guidorizzi, 2010, p. 128.

⁸³ Guidorizzi 2010, p. 152.

⁸⁴ Omero 1990, IX, 443, p. 309.

drammatizzazione del conflitto dialettico, il racconto di Omero rivela come il dubbio fra queste alternative permanga nell'eroe anche quando Ettore ha già deciso di uscire dalle mura della città ed è inseguito da Achille lungo tre giri delle mura della città, a testimonianza delle tre possibilità che il principe troiano è chiamato a scegliere: «così essi girarono intorno alla rocca di Priamo tre volte»⁸⁵.

Il dialettizzare dell'uomo omerico si manifesta così in un'attività intellettuale multiforme, caratterizzata, da un lato, dal distinguere le opposte opzioni che si presentano nell'esistenza e, dall'altro lato, dal raccogliere tali occasioni nella totalità del proprio essere finito per affrontare il dilemma radicale della scelta tra l'essere e il nulla.

Come si nota nel luogo citato, questa irruzione del problema inatteso e imprevedibile, che impone una discussione interiore e una scelta di plurime alternative, si mostra tipicamente nel domandare che, in quanto diretto al fondamento del proprio essere e del proprio agire («perché discutere?») porta già a compimento il *dialéghesthai* stesso⁸⁶.

Infatti, l'origine culturale della dialettica risiede nell'enigma, che costituisce la formulazione di un responso (per esempio, da parte dell'oracolo) e che viene designato anticamente con il termine *próblema*. Questa espressione allude originariamente alla procedura di ricerca che sorge dall'enunciazione di una domanda e che implica la possibilità di scegliere tra almeno due alternative, facendo sorgere la discussione⁸⁷.

6. Conclusioni.

Nel presente lavoro, si è tentato di dimostrare che la rappresentazione omerica del processo sullo scudo di Achille non è un'arcaica drammatizzazione letteraria di un primitivo istituto di definizione della lite, ma è un archetipo di pace, che custodisce lo spirito agonistico e dialogico della Grecia classica.

La scena impressa da Efesto sullo scudo dell'eroe si presenta come un paradigma dell'equo processo, che in ogni tempo ne custodisce gli elementi essenziali (la contestazione, il contraddittorio, la prova e la giurisdizione): nel poema omerico, la giustizia processuale è il fenomeno sociale più importante della città della pace, nella quale l'ordine giuridico della *pólis* appare un modello di continua trasformazione risolutiva del conflitto.

⁸⁵ Omero 1990, XXII, 165, p. 771.

⁸⁶ Chiereghin 1980, p. 81.

⁸⁷ Colli 1981, p. 48.

La forma circolare dello scudo di Achille è stata illustrata come metafora interpretativa della vita sociale della *pólis* e della struttura pacificante del processo, che attinge la propria natura conflittuale e ad un tempo conciliativa dalla genesi epica del racconto mitico e dalla coscienza dialettica dell'eroe omerico.

La comprensione dell'innegabile compresenza originaria del conflitto e della sua ricomposizione, che l'epica greca documenta, si richiama, già in questo antico pensare, alla natura processuale del diritto proprio nel riconoscimento e nell'amministrazione della controversia. Soltanto attraverso l'indispensabile contraddittorio delle tesi opposte nel dibattito giudiziale si scongiura la violenza della vendetta dell'offeso o della guerra tra i popoli, imponendo un dialogare che non toglie il contrasto, ma ne placa le estreme conseguenze vagliando le opposizioni e indicando una mediazione adatta a collegare le differenze⁸⁸.

Come dimostra la prassi forense nella sua immediatezza quotidiana, soltanto quando diventa ricerca dialogica di un'equa soluzione della controversia, alla quale sono necessariamente chiamati a collaborare i disputanti e il terzo giudicante, il processo (e non la staticità della norma di legge) manifesta pienamente la sua essenza di verità in continuo ed inesaurito movimento: il controvertere, il discutere e il dialogare sono manifestazioni del cammino verso una obbligata mediazione giudiziale, la cui finalità pacificatrice è insita in questo stesso procedere e rivela il dinamismo che caratterizza il vero in senso originario.

Riferimenti bibliografici

- Allen, D. (2005). Greek Tragedy and Law, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Law*, Cambridge.
- Berent, M. (1994). *The Stateless Polis. Toward a Re-Evaluation of the Classical Greek Political Community*, Dissertation, University of Cambridge.
- Berti, E. (2010). *Symphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari.
- Biscardi, A., (1982). *Diritto greco antico*, Giuffrè, Milano.
- Blumenberg H. Blumenberg, (2009). *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, trad. it. *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Cambiano G., (2000). *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari.
- Caswell C.P. Caswell, (1990). *A study of Thymós in early greek epic*, E.J. Brill, Leiden-New York.

⁸⁸ Hampshire 1989, p. 179.

- Cavalla F., (1995). Note sulla concezione classica di: vero, dialettica, immortale. In: AA.VV., *Ontologia e fenomenologia del giuridico. Studi in onore di Sergio Cotta*, a cura di F. D'Agostino, Giappichelli, Torino.
- Cerri G. (1999). Commento a Omero. In: *Iliade Libro XVIII. Lo Scudo di Achille*. Carocci, Roma.
- Chiereghin F. Chiereghin, (1980). Il problema del nascere e del perire come approssimazione all'origine di analitica e dialettica. In: *Verifiche*.
- Chioldi G.M., (2010). *Propedeutica alla simbolica politica*, II, Franco Angeli, Milano.
- Colli G., (1981). *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano.
- Detienne M., (1981). *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981, trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983.
- Dodds E.R. (1951). *The Greeks and the irrational*, Berkeley University of California Press, Los Angeles. Trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1959.
- Dorion L.-A. (1990). La subversion de l'elenchos' juridique dans l'Apologie de Socrate'. in: *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 3.
- Ehrenberg V., (1937). When did the polis rise? In: *Journal of Hellenic Studies*, 57.
- Engel A., (2011). Le Proème de Parménide. Du monde à l'étant, un voyage à travers la doxa. In: AA.VV., *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*. (A cura di) L. Ruggiu e C. Natali, Mimesis, Milano.
- Esiodo, (1985). *Opere e giorni*. trad. di G. Arrighetti, Garzanti, Milano, 1985 (versione Kindle).
- Floridi L. Floridi, (1988). La logica e il pensiero visivo. in *Iride*, 24, p. 343 e ss.
- Francisc J.A. (2009). Francis, Metal Maidens. Achilles' Shield, and Pandora. The Beginnings of "Ekphrasis", in *American Journal of Philology*, 130, 1, 2009.
- Fratini C., (2007). Kerykes. Studio di una funzione della reciprocità nei poemi omerici. In: L. Marrucci - A. Taddei (a cura di), *Polivalenze epiche. Contributi di antropologia storica*, ETS, Pisa.
- Genet L., (2000). *Le fonctionnement du droit*. Trad. it. *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a cura di A. Taddei, La Nuova Italia, Milano.
- Giuliani A., (1996). Dialogo e interpretazione nell'esperienza giuridica. In: A. Giuliani-A. Palazzo-I. Ferranti, *L'interpretazione della norma civile*, Giappichelli, Torino.
- Gostoli A., (1996). *Commento a Omero, Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, con un saggio di W. Schadewaldt, Rizzoli, Milano.
- Grossi P., (1996). Un diritto senza Stato. La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale. In: *Quaderni fiorentini*, 1996, XXV, ora in *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Giuffrè, Milano, 1998.
- Guidorizzi G., (2010). *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano.
- Hampshire S., (1989). *Innocence and experience*, Harvard University Press: Boston. [Mass.], 1989, trad.it. *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*, introduzione e trad. di G. Giorgini, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Heidegger M. (1982). *Parmenides*, Freiburger Vorlesung, WS 1942/43, HGA LIV, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, trad. it. *Parmenide*, Adelphi, Milano, 1999.

- Il libro dei XXIV filosofi (1996) Il Melangolo: Genova.
- Jaynes J., (1976). *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Houghton Mifflin, Boston, 1976, trad. it. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1984.
- Moro, P. (2014), *Alle origini del nómos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, FrancoAngeli, Milano.
- Moro, P. (2018), *Socrate avvocato. Introduzione all'«Apologia di Socrate» di Platone*, Traduzione con testo greco a fronte, Libreria Al Segno Editrice, Pordenone.
- Reggio, F., (2017), *Concordare la norma. Gli strumenti consensuali di soluzione della controversia in ambito civile: una prospettiva filosofico-metodologica*, Cleup, Padova.
- Musti 2009 - D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Omero, *Iliade*, (1990). trad. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- Parmenide, (1991). *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, trad. di G. Reale, Rusconi, Milano.
- Platone (1991), *Leggi*, trad. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- Platone (1999a), *Protagora*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete con il testo greco*, Laterza Multimedia, Roma-Bari.
- Platone (1999b) - Platone, *Repubblica*, trad. di F. Sartori, in *Opere complete con il testo greco*, Laterza Multimedia, Roma-Bari, 1999.
- Platone (1999c), *Timeo*, trad. di C. Giarratano, in *Opere complete con il testo greco*, Laterza Multimedia, Roma-Bari, 1999.
- Ruggiu L., (2011). Introduzione. AA.VV., *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, a cura di L. Ruggiu e C. Natali, Mimesis, Milano.
- Ryffel H., (1949). *Metabolé politeíon. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Paul Haupt, Bern.
- Sichirrollo L., (1983). *La dialettica*, Mondadori, Milano.
- Sommaggio P., (2012). *Contraddittorio giudizio mediazione. La danza del demone mediano*, Franco Angeli, Milano.
- Veneri A., (1984). Tra storia e archeologia: il hieros kyklos. in: Omero, II.18, 504, in *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, pp. 349-356.
- Vernant J.-P., (1962). *Les origines de la pensée grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano, 2011.