

MARTA CARTABIA

## Le *Eumenidi*: una parola di giustizia\*

### 1. *Premessa*

Non nascondo una certa esitazione a intervenire in un contesto di studiosi specialisti della tragedia greca e degli studi sulla lingua e civiltà greca che la circondano. Non sono un'esperta, né è mio intendimento diventarlo, anche se qualche anno fa la felice intuizione degli editori del Mulino, con l'invito a rileggere *Edipo Re* di Sofocle in chiave giuridica e poi a dialogarne con Luciano Violante<sup>1</sup>, mi ha reintrodotto nel fascino di un mondo senza tempo che parla ad ogni tempo. Se mi accingo a prendere la parola qui è per la convinzione che i testi a cui oggi ci accostiamo parlano davvero a ogni uomo e a ogni donna, in qualunque condizione e in qualunque tempo, per quella «energy of reiteration»<sup>2</sup> che la tragedia porta con sé, e per la sua inesauribile capacità di inventare storie (E. Cantarella<sup>3</sup>).

Attuali, non da attualizzare: perché raccontano dei problemi della *polis* senza riferimenti alle circostanze dell'attualità del momento, che pure si possono leggere in filigrana, ma ricollocandoli in un contesto mitico, senza tempo, che conferisce alla narrazione quella *distanza tragica*, che la spoglia di ogni contingenza e la focalizza sulle dinamiche proprie di ogni relazione umana di sempre. Così anche noi, giuristi del XXI secolo, possiamo sentirci legittimati a «porre agli antichi le domande che

\* Ringrazio la Direzione e il Comitato di redazione di «Dioniso» per la disponibilità al dialogo e le attente riletture del mio testo; ad Alessandro Baro va la mia gratitudine per le fruttuose discussioni e la sua preziosa assistenza nelle diverse fasi del lavoro.

1 CARTABIA, VIOLANTE 2018.

2 STEINER 1984.

3 L'affermazione è frutto di un dialogo tra l'autrice e la prof.ssa Cantarella in occasione del seminario dal titolo *Giustizia e Mito. La tragedia greca, riletta dai giuristi. Dialogando con Marta Cartabia*, tenutosi il 25 gennaio 2019 presso l'Università Statale di Milano.

appaiono più pertinenti a noi moderni»<sup>4</sup>.

Nota ancora una grande studiosa, Nicole Loraux, che

rinunciando a drammatizzare nel teatro gli avvenimenti del presente, gli Ateniesi [...] manifestavano la chiara consapevolezza di una irriducibile incompatibilità tra la realtà, in cui i nemici, sono i nemici, e la *finzione*, che rende l'altro sorprendentemente vicino; in questa prospettiva, non si mancherà di insistere sul rapporto di distacco e di rielaborazione, costitutivo dell'universo tragico, che la tragedia come genere ha con il mito<sup>5</sup>.

Fiduciosa di questa potenza della tragedia, più che della solidità delle mie riflessioni – cioè della sua attitudine a destare un inesauribile e coinvolgente interesse proprio in quanto oggetto di sempre nuove rivisitazioni, tali (aggiungerei) da porne via via in risalto determinati profili e chiavi ermeneutiche (anche a discapito di molte altre intrecciate nella sua originaria polisemia) – mi accingo a offrire qui alcune suggestioni che la rilettura dell'*Oresteia* di Eschilo, e in particolare delle *Eumenidi*, ispira a una giurista, che pratica le vie del diritto come studiosa del diritto costituzionale e come giudice della Corte costituzionale. Tutto ciò senza omettere di sottolineare che l'idea di *hybris*, che proprio la frequentazione dei testi tragici ha riportato pressantemente alla coscienza delle mie giornate, mi impedisce di ritenere di avere una parola definitiva da dire, sia pure nel mio ambito. Mio intendimento è più semplicemente aggiungere al cammino di tutti un piccolo tassello che, soprattutto a partire dalla mia esperienza come operatrice del diritto, possa offrire un contributo per sfiorare un lembo del mantello di quel significato che ci permette di vivere come singoli e come comunità.

Per addentrarmi, dunque, in un territorio dove devo procedere quasi in punta di piedi, vorrei utilizzare come chiave di ingresso le parole di Marc Bloch che Nicole Loraux cita nel suo elogio della pratica di un anacronismo controllato nella storia: «è necessario che nella natura umana e nelle umane società ci sia un sostrato

4 PEDULLÀ 2006, 14.

5 LORAUX 2001, 83.

immutabile»<sup>6</sup>; solo così possiamo penetrare le categorie greche, che altrimenti ci sfuggirebbero.

## 2. *Un passaggio di civiltà*

*Eumenidi* è la tragedia del diritto per antonomasia dove, al termine della saga sanguinosa degli Atridi, un processo per matricidio pone fine alla violenza con l'istituzione dell'Areopago. Attingendo al senso mitico delle cose, Eschilo, come tutti i tragici, non si limita a dar conto della realtà, ma la problematizza scomponendola su piani diversi e permettendo a una pluralità di significati possibili di emergere in tutta la loro dirompente polarità. Si apre così un mondo dove l'esperienza della violenza più crudele si annida nei luoghi più intimi dei legami di sangue, che proprio al sangue pagano il loro pesante tributo; dove forze oscure appartenenti al fondo primigenio dell'essere perseguono la giustizia perpetuando la violenza a cui intendono porre rimedio; dove il delitto si trasforma in pena e dove la pena genera nuovi delitti; dove la mancanza di parola e i suoni informi di creature mostruose indicano l'immutabilità insensata di una giustizia che esige solo il versamento di altro sangue.

Athena, la dea nata dalla testa di Zeus, viene a porre un nuovo ordine, si affida alla parola, non andando oltre ma dentro, nella profondità del mistero che la nostra esigenza di giustizia ogni volta di nuovo ci propone.

Sullo sfondo non si possono non intravedere le grandi riforme istituzionali che hanno riguardato la città di Atene. È ben noto agli studiosi che la rappresentazione dell'*Oresteia* si situa al culmine di un periodo di trasformazioni sociali e di riforme istituzionali<sup>7</sup> che, dall'epoca di Clistene a quella di Efialte, riguardano l'intera struttura della città e interessano direttamente il ruolo dell'Areopago, che si pone al centro delle nostre riflessioni. Nell'ambito della isonomia realizzata da Clistene – che aveva dato vita a «un

6 BLOCH 19747, 46-7, cit. in LORAUX, 1993, 27.

7 Vd. MEIER 1996, 154 ss.; MEIER 1988, 95-253; MEIER 2000, 83 ss.

ordine secondo il quale almeno gli strati medi della cittadinanza godevano di una regolare ed efficace partecipazione politica»<sup>8</sup> – la conduzione degli affari politici continuava a essere nelle mani dei nobili riuniti in un Consiglio nobiliare nell'Areopago, il quale aveva anche il compito di sorvegliare le leggi, quasi una sorta di Corte costituzionale *ante litteram*, oltre a svolgere compiti giudiziari per le cause più gravi e i fatti di sangue. Secondo il Meier, negli anni immediatamente successivi alle guerre persiane

le grandi decisioni erano certamente nelle mani dell'Assemblea popolare, ma venivano prima stabilite in gran parte dall'Areopago; in sostanza era il Consiglio dei nobili che presumibilmente determinava la politica attica<sup>9</sup>.

Con la riforma di Efialte del 462 si è «privato l'Areopago della sua funzione di consiglio, di “guardiano delle leggi” per limitarlo ai suoi attributi giudiziari. È la *Boulē*, consiglio estratto a sorte, che è ormai, accanto all'assemblea popolare, il solo organo deliberativo con funzione politica»<sup>10</sup>.

Queste trasformazioni istituzionali, che riguardano direttamente l'Areopago, fanno da sfondo alla tragedia delle *Eumenidi* e a tutta l'*Oresteia*, anche se – come è stato notato<sup>11</sup> – Eschilo non sembra schierarsi a riguardo delle riforme in atto, ma offre allo spettatore affermazioni ambigue che potrebbero essere interpretate sia a favore degli aristocratici conservatori, sia dei democratici radicali, sia di tutto lo spettro dei moderati. Certamente la sua

8 MEIER 2000, 13. Alla base della vita politica di Atene, rimaneva l'*ekklēsia*, l'assemblea che comprendeva tutti i cittadini liberi, maschi, adulti suddivisi in dieci tribù (*phylai*). Ogni tribù doveva sorteggiare ogni anno 50 cittadini che andavano a far parte del Consiglio dei cinquecento, la *boulē*, istituito da Clistene in sostituzione del Consiglio dei quattrocento di Solone. L'*ekklēsia* approvava le leggi, eleggeva le cariche politiche e decideva delle questioni internazionali. Tra i compiti della *boulē* spiccano la presentazione delle leggi e dei decreti all'assemblea per la discussione e la sorveglianza dei giudici. La città era retta da 10 arconti eletti dall'*ekklēsia*, i quali, una volta terminato il loro mandato, entravano a fare parte dell'Areopago. Nell'ambito dell'*ekklēsia* veniva anche eletta l'*ēliea* (*hēliaia*), un tribunale popolare che decideva di tutte le cause tranne quelle gravi e per i fatti di sangue, che rimanevano di competenza dell'Areopago.

9 Ivi, 107.

10 VIDAL-NAQUET 1991, 83.

11 Ad esempio da HALL 2015, 263.

opera mira a scongiurare la *stasis*, la divisione e la lotta tra fazioni nella città, e intende contribuire alla costruzione di un consenso che proietti la vita della comunità unita verso un futuro florido.

Quale che sia il giudizio politico di Eschilo sulle riforme in atto, certo è che le *Eumenidi* narrano della nascita dell'amministrazione della giustizia da parte del tribunale. Mio intendimento è sviluppare due ordini di riflessioni sollecitate dalla grande trasformazione di civiltà che si celebra nelle *Eumenidi* con il superamento di una giustizia arcaica, vendicativa, conflittuale attraverso la nascita del tribunale e la celebrazione del processo a Oreste, che volge l'amministrazione della giustizia al bene della città.

La prima trasformazione riguarda le modalità di manifestazione della giustizia: dalla maledizione al *logos*. La seconda riguarda il senso della punizione: dall'espiazione alla ricomposizione. Per ragioni di tempo, questo secondo aspetto non sarà sviluppato in questa sede se non per brevi accenni.

### 3. La narrazione

Ricapitoliamo anzitutto i fatti oggetto della narrazione.

Una catena di omicidi, sanguinosi, atroci affligge la famiglia degli Atridi, a partire da Atreo e Tieste, a seguire con la nascita incestuosa di Egisto, fino al sacrificio di Ifigenia, motore esterno dei fatti narrati nell'*Orestea*. Il grande condottiero Agamennone uccide la figlia Ifigenia, per ottenere la grazia degli dei in vista della conquista di Troia. Vincerà la guerra dopo dieci lunghi anni.

La moglie Clitennestra lo attende per quel tempo infinito e al rientro lo accoglie con tutti gli onori, come gli è dovuto: lo accoglie in casa, preparandogli un ingresso su un tappeto rosso, e lì, con l'aiuto del suo amante Egisto, lo truccida freddamente e senza pietà, per vendicare la morte della figlia Ifigenia.

Questo grave delitto non andrà impunito.

Il figlio Oreste, vissuto in esilio, ritorna ad Argo appositamente per vendicare la morte del padre: ucciderà a sua volta la madre Clitennestra, perpetrando una maledizione che attanaglia la famiglia degli Atridi da tempo immemorabile. La giu-

stizia antica è vendetta, null'altro che vendetta. Nessun delitto deve rimanere invendicato.

La giustizia antica è impersonata dalle Erinni, antiche dee ctonie, mostruose figure femminili, legate al mondo sotterraneo e oscuro della notte, dell'inconoscibile, di ciò che non si può dire e che non può dirsi. Le Erinni sono maleodoranti, inguardabili, ineffabili, assetate di sangue, e scatenano la loro ira implacabile non appena accade un delitto. Le prime due tragedie dell'*Oresteia* di Eschilo – *Agamennone* e *Coefore* – sono cupe e raccontano di questa infinita filiera di male, di violenza, di sangue, di morte che affligge i legami familiari e cittadini. Ma nella terza tragedia, le *Eumenidi*, il registro cambia.

Dopo l'assassinio della madre, Oreste si rifugia nel tempio di Apollo, che in qualche misura lo aveva indotto a tale gesto, dove cerca di sfuggire alla persecuzione delle Erinni. Apollo a sua volta lo manda nel tempio di Atena, la quale per giudicare il caso di Oreste istituisce un apposito tribunale, che somiglia alla struttura dell'Areopago, composto da dodici cittadini e presieduto dalla stessa Atena. Davanti a quel tribunale si celebrerà un processo: le Erinni saranno l'accusa, Apollo la difesa. Il delitto non chiama vendetta, ma chiama un processo.

Prima dell'inizio del processo, le Erinni riflettono preoccupate sulle conseguenze di una possibile assoluzione di Oreste: questo fatto potrebbe indurre alla licenza tutti i mortali, e causare un forte aumento degli omicidi tra consanguinei. Temono una licenziosità dei costumi, una mollezza delle regole sociali. Il primo gesto di apertura del processo vede Oreste ammettere di aver commesso il matricidio. Poi spiega le ragioni che l'hanno indotto a tale gesto estremo. Richiama l'assassinio del padre e il suo tradimento. Di qui prende avvio un lungo confronto tra accusa e difesa. Alla fine, quando si deve decidere, i voti sono pari. Ma Oreste viene assolto, perché a suo favore c'è il voto di Atena che pesa più degli altri.

Le Erinni reagiscono con rabbia alla sentenza, minacciando a più riprese morte e distruzione sulla città. Atena tuttavia riesce a calmarle e, garantendo loro venerazione eterna, le persuade a diventare le Eumenidi, ovvero benevole divinità della giustizia

anziché della vendetta. Inizia così un canto di benedizione in cui le dee invocano ricchezza, fecondità e concordia per Atene, mentre Atena prefigura un lungo periodo di giustizia, che nella città sarà assicurata dal timore per le dee ora venerande. In un corteo di sacerdotesse guidato da Atena, le Eumenidi vengono infine accompagnate verso la loro nuova sede.

#### 4. *Dalla maledizione al logos*

Come osserva Giorgio Agamben, sulla scia di Nicole Loraux, l'*Oresteia* costituisce «l'evocazione della lunga catena di uccisioni nella casa degli Atridi e, insieme, la commemorazione del suo superamento attraverso la fondazione del tribunale dell'Areopago, che porrà fine alla carneficina familiare»<sup>12</sup>. In questo, ben si può dire che l'*Oresteia* celebri una svolta di civiltà. La catena del male provocata dall'antica giustizia delle Erinni, fatta di vendetta, ira, istinto, reattività, che sembra destinata a perpetuarsi senza fine, si interrompe grazie all'intervento della dea della sapienza, nata dalla mente di Zeus.

L'intervento di Atena non comporta il succedere di una divinità, più buona, all'altra, più crudele, nell'amministrazione della giustizia. Atena non prende semplicemente il posto delle Erinni. Anzi: dopo aver udito la 'confessione' di Oreste, che, consegnandosi alla dea, ammette il matricidio ma ne sottolinea la giustificazione dovuta alla necessità di vendicare il suo padre amatissimo anche su suggerimento di Apollo, Atena si astiene dal giudicare da sola:

Sono argivo, e tu conosci bene mio padre, Agamennone, condottiero di flotte guerresche: con il suo aiuto rendesti Troia, la città di Ilio, non più città. Costui però in modo indegno, quando fece ritorno a casa: lo uccise mia madre, donna di fosca mente, avvolgendolo in astuti lacci, che attestavano la strage compiuta nel bagno. Ed io, esule prima di allora, tornai ed uccisi, non lo negherò, colei che mi partorì, con una uccisione che vendicava il mio padre amatissimo.

12 AGAMBEN 2018, 260.

Di ciò fu insieme con me autore il Lossia, che mi predisce sferzate di pene sul cuore, se non avessi agito contro i responsabili di queste azioni. Giudica tu se mi comportai secondo giustizia oppure no. Sono in tuo potere: qualunque cosa avvenga di me sarò consenziente. (vv. 455-69, trad. M.P. Pattoni)

All'udire fatti così gravi e complessi, Atena replica deferendo il giudizio a un tribunale fatto di uomini, ma non solo di uomini:

La questione è troppo grave perché si ritenga di farla giudicare da uomini; ma neppure a me è lecito dirimere liti di sangue scatenate da acuto rancore [...]. Poiché la situazione è precipitata a tal punto, io sceglierò per gli omicidi giudici giurati e fonderò un istituto di giustizia che resterà saldo per sempre. (vv. 470-84)

Nel processo che si svolge in tribunale dominano il *logos*, la parola, il ragionamento, la persuasione, la prova. Il ragionare prende il posto dell'istinto vendicativo. La pacatezza e la riflessione, quello della reattività. L'argomentare e il motivare, quello del mistero. Le prove, la verifica dei fatti e delle circostanze prendono il posto del giuramento e di altre ritualità performative.

Forte e netto è il contrasto tra l'indicibilità delle Erinni e l'argomentare di Atena in tribunale. Potente è l'immagine delle Erinni dormienti in presenza dello spettro di Clitennestra: esse non pronunziano parole, ma emettono un cupo mormorio: «si resta quindi in una dimensione anteriore all'articolazione di un linguaggio vero e proprio»<sup>13</sup>.

La stessa vista delle Erinni riduce al silenzio, come ben sottolinea Silvia Montiglio in *Silence in the Land of Logos*<sup>14</sup>:

Thus, one must close one's lips in the presence of the Erinyes. There is no room for articulate speech (*alogôs*) or even for a pure emission of sounds (*aphônôs*, *aphthegktôi*).

Bisogna chiudere la bocca alla presenza delle Erinni. Non si può articolare un discorso e neppure pronunciare alcun suono.

13 DI BENEDETTO 1980, 11.

14 MONTIGLIO 2010, 39.

Nella scena di apertura, quando la Pizia entra nel tempio di Apollo, scorge le Erinni, esplode in una esclamazione di terrore e impotenza: «Orrendo a dirsi e a vedersi» (v. 34). E la sacerdotessa non riesce a descriverle se non con una serie di termini e aggettivi di connotato negativo, come se la loro natura sfuggisse ad ogni descrizione verbale:

dinanzi a quest'uomo dorme una strana schiera di donne adagiate sui seggi. No, non donne, ma Gorgoni le chiamo; anzi, neppure a figure di Gorgoni potrei paragonarle. Già vidi, un giorno, dipinte, le Arpie che rapivano il pasto a Fineo: ma queste sono prive di ali, e nere, ripugnanti in tutto a vedersi. Russano esalando repellenti sospiri e dagli occhi stillano sgradevoli umori. Il loro addobbo non è quale conviene indossare né davanti a simulacri di dei né in case di uomini. Non riconosco la razza di una tale congrega, né so quale terra si vanti d'aver nutrito quella stirpe impunemente, senza dover gemere pentita dell'impegno profuso. (vv. 46-59)

Ost concorda con il fatto che di tutti i temi di cui sono intessute le trame della trilogia di Oreste, quello della parola si rivela come il più decisivo. Anzi, egli formula la domanda se esso «non sia anche più importante delle mutazioni del diritto che mette in scena l'*Oresteia*. Retrospectivamente tutta la trilogia ci appare come una vasta meditazione sui poteri fasti e nefasti della parola»<sup>15</sup>.

La parola delle Erinni è afasica, frammentata, reiterativa, è una formula che nella ripetizione quasi magica trova la forza del suo inveramento e della realizzazione della giustizia; è una parola che non è in grado di argomentare, ma porta al limite estremo il suo potere performativo<sup>16</sup>: se l'atto del dire ha sempre in sé una componente di fare, nella parola-giuramento e nella parola-maledizione delle Erinni enunciazione e performatività sono del tutto coincidenti: la parola è ciò che compie e compie ciò che dice, fino alla totale eliminazione di quella sua capacità simbolica che permette l'attuarsi del dialogo.

Le Erinni sono lugubri figlie della notte. Il loro nome, giù sotto terra, è maledizioni. Questa è l'unica parola che sono in grado di

<sup>15</sup> OST 2004, 123.

<sup>16</sup> AUSTIN 2019 (1962); si veda anche OST 2004, 135-9.

proferire. Una traccia di questa attitudine è visibile nelle risposte che il coro delle Erinni fornisce alle argomentazioni di Atena che tenta di convincerle a non infierire con il loro veleno rendendo infertile il suolo della città. Inizialmente l'Erinni non dialoga, non entra in rapporto con la dea della ragione, ma si limita a ripetere, quasi una prolungata balbuzie maledicente, in quattro occasioni, due coppie di imprecazioni. E anche alla fine, quando è vinta dalla capacità persuasiva, il lessico che è capace di usare è quello dell'incanto (vv. 976-87).

Alle Erinni e al loro dire si contrappone quello di Atena, tutto basato sulla forza della Persuasione, dea evocata esplicitamente alla fine del processo, quando Atena celebra il trionfo di Zeus *agoraios*, termine che viene tradotto spesso in riferimento alla "parola": «dio della parola», «patrono della parola», «ispiratore della parola»:

Gioisco che esse con animo benevolo portino a termine questi voti per la mia terra. Mi sono cari gli occhi di Persuasione, poiché ha rivolto il suo sguardo sulla mia lingua e sulla mia bocca di fronte a costoro che selvaggiamente rifiutavano: ma Zeus, ispiratore della parola, ha trionfato e la nostra contesa rivolta al bene prevale per l'eternità. (vv. 970-5)

La contrapposizione del parlare delle Erinni e di Atena si staglia maestoso all'inizio del processo:

ATENA Al vedere in questa terra una tale adunanza non provo paura alcuna, ma stupore appare ai miei occhi. Chi mai siete? A tutti insieme io parlo, a questo straniero seduto accanto al mio simulacro, e a voi: a nessun essere generato somigliate, né mai foste viste dai numi fra le dee, né l'aspetto vostro può accordarsi con quello umano [...]

CORO Apprenderai ogni cosa in breve [...]

ATENA Apprenderò, se mi si rivolgerà un discorso perspicuo. (vv. 406-20)

Segue l'accusa delle Erinni, che rimproverano a Oreste di non voler dare giuramento, cioè quella formula espressa davanti alle divinità, che costituiva essa stessa un giudizio. Una pratica giudiziaria che prevedeva che l'accusato giurasse la propria innocenza

invocando la punizione divina in caso di spergiuro. Oreste non può giurare, perché non può negare di aver ucciso la madre.

La semplificazione della condizione di Oreste che la pratica del giuramento richiederebbe non può rendere ragione della complessità del suo agire: egli è colpevole – per aver commesso l'orrendo fatto – ma allo stesso tempo non lo è – avendo dovuto eseguire la vendetta necessaria a punire i responsabili del vergognoso ingannevole assassinio del padre Agamennone. Una tale complessità di situazione richiede un giudice altrettanto complesso: un tribunale composto da giudici giurati scelti tra i migliori cittadini e presieduto dalla dea Atena – una donna! –: «un istituto di giustizia che resterà saldo per sempre» (v. 484).

E nel nostro oggi non è difficile ritracciare l'eredità di quell'iniziale istituzione umana, fondata con la pretesa di rimanere per sempre e di venire regolata da norme «eterne nel tempo» (v. 572), proprio in quei tratti del processo ove si coglie che il cuore del giudizio è la parola, l'argomentare razionale, la persuasione, la motivazione. Ciò che resta del primigenio tribunale non è la procedura in sé: arcaica e rudimentale, fatta di commistioni dell'antico e del nuovo, ove il ragionamento non manca di aporie e debolezze argomentative, come ad esempio, laddove si discetta della maggiore o minore gravità dell'omicidio di Clitennestra, legata da vincolo di sangue e familiare con il suo assassino, o quello di Agamennone, «eroe venerato da tutti, e condottiero di navi» (v. 637). Ciò che è chiaramente riconoscibile è la struttura, l'ossatura, del processo penale accusatorio dove in un regime di pubblicità di fronte a tutta la città (vv. 566-73), tutto è verbalizzato, esposto, argomentato in un confronto aperto.

La parola è data anzitutto all'accusa, alle Erinni: «È vostra la parola, dichiaro aperto il dibattito. L'accusatore parlando per primo fin dal principio può spiegare con esattezza il fatto» (vv. 582-4). Queste, parlando «concisamente» (v. 585), sottopongono l'accusato a interrogatorio come in un processo anglosassone, in un incalzare di domande in cui, significativamente, all'improvviso si scambia il ruolo dell'interrogante e dell'interrogato (vv. 604-9).

Poi entra in scena il difensore, Apollo, proprio come in una sequenza processuale, dove l'ultima parola è sempre lasciata alla

difesa. Una difesa che non nega i fatti, ma invita a comprendere le ragioni dell'accusato (vv. 614-21). È dalla abilità della difesa, dalla potenza degli argomenti, dalla capacità di persuasione che dipenderà la condanna o l'assoluzione dell'imputato: «bada a come difendi costui perché scampi alla condanna» (v. 652).

È solo dopo che «si è dibattuto abbastanza» (v. 675), al termine di un lungo confronto dialettico tra le parti in causa, che la dea che presiede il tribunale invita i giudici a deporre il loro voto. *Audiatur et altera pars*: le regole processuali fondamentali del giusto processo basate sul contraddittorio, sono perfettamente ritracciabili in questo primo, mitologico, processo della civiltà occidentale.

Il pensiero del costituzionalista non può non correre con la mente all'art. 111 della Costituzione italiana, introdotto, peraltro, nella sua formulazione attuale solo nel 1999:

La giurisdizione si attua mediante il giusto processo regolato dalla legge.

Ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità, davanti a giudice terzo e imparziale. [...]

Nel processo penale, la legge assicura che la persona accusata di un reato sia, nel più breve tempo possibile, informata riservatamente della natura e dei motivi dell'accusa elevata a suo carico [...].

Il processo penale è regolato dal principio del contraddittorio nella formazione della prova. La colpevolezza dell'imputato non può essere provata sulla base di dichiarazioni rese da chi, per libera scelta, si è sempre volontariamente sottratto all'interrogatorio da parte dell'imputato o del suo difensore.

Con la votazione, finita alla pari, Oreste è assolto, secondo le regole preannunciate da Atena. Occorre «una parola di giustizia», come direbbe Paul Ricœur<sup>17</sup>, che si esprime nel processo e culmina nella assegnazione della pena o nell'assoluzione. Una parola di giustizia: giustizia e parola non possono andare disgiunte: né nell'azione dei soggetti processuali, né tanto meno in quello del giudice, chiamato a motivare a rendere ragione della decisione presa. A differenza delle decisioni politiche che sono assunte, ma mai richiedono l'esplicitazione delle motivazioni che

17 RICŒUR 2012.

le sorreggono, le decisioni giurisdizionali richiedono sempre di essere motivate. A seconda delle tradizioni si trovano motivazioni succinte e quasi "oracolari", come è nella pratica francese, o ampie, narrative, ragionate, come è in quella tedesca e anglosassone. O ancora si trovano motivazioni in cui è individuabile la voce di ciascun componente dell'organo giudicante – le motivazioni *seriatim*, o per opinioni separate – e quelle in cui la Corte giudica con una sola voce. Qualunque sia lo stile decisionale, in ogni caso il giudice deve giustificare il suo decidere e sulla persuasività della sua argomentazione si regge in grande misura la sua forza di legittimazione.

##### 5. *Dall'espiazione alla ricomposizione*

Nelle *Eumenidi*, la tragedia non finisce in tragedia. Il finale del processo a Oreste, ambiguo, spiazzante e controverso nella sua interpretazione, apre una serie di considerazioni sulla colpevolezza e la responsabilità, sul valore della pena come espiazione o come emenda che in questa fase non c'è tempo di sviluppare, ma solo di accennare per punti.

*In dubio pro reo*. Il Tribunale condanna solo oltre ogni ragionevole dubbio. Esamina colpa e scusanti, cause di giustificazione. Inoltre, nessuna città, nessun ordinamento, riesce a vivere senza includere nel suo sistema di punizione degli elementi di apertura, di flessibilità, di clemenza: amnistie, grazia, condoni. Lo stesso passaggio dal fascismo alla Repubblica italiana è stato segnato da un'amnistia che porta la firma di Palmiro Togliatti come ministro di grazia e giustizia. Il passaggio dall'*apartheid* in Sudafrica è stato segnato dai lavori della Commissione Verità e riconciliazione voluta da Nelson Mandela e presieduta dal vescovo Desmond Tutu.

Il pensiero che è all'origine della nostra civiltà ci indica questa duplice trasformazione: la vendetta in giustizia amministrata, governata, argomentata, motivata; e la giustizia aperta alla clemenza. Si ricordi anche il finale dell'*Oreste* di Euripide, dove la città condanna Oreste e Elettra a darsi la morte, ma interviene Apollo *ex machina* a salvarli.

In diversi modi, in Eschilo e in Euripide, la vendetta non è soppiantata da una protezione divina che tutto giustifica, in una generica "bontà degli dei". Il processo a Oreste ci dice che si deve passare attraverso il giudizio e tutto inizia con l'ammissione dei fatti da parte di Oreste. È a partire da quella ammissione dei fatti che le circostanze si mostrano più complesse, emergono scusanti, cause di giustificazione, attenuanti.

Ciò nonostante, lo sguardo sul passato deve essere netto e chiaro. Non può accadere nulla di nuovo se i fatti sono occultati o negati. Ma lo sguardo sul futuro deve essere aperto a ulteriori possibilità. «In questo mito è rappresentato qualcosa di più del superamento del sistema della vendetta del sangue in favore di un ordinamento giuridico giusto della comunità»<sup>18</sup>. Così Hans Urs von Balthasar ha espresso questa eccedenza: «un diritto pieno di grazia», dove la colpevolezza e la pena non siano l'ultima parola.

Come dice Paul Ricoeur, dopo la sentenza «un'altra storia comincia»<sup>19</sup>. Un'altra storia, una nuova possibilità, un futuro, oltre il passato segnato dalla sentenza, che sia di assoluzione o di condanna.

## 6. Giustizia e buon governo

Oreste è assolto ma il compito di Atena non è finito. Pronunciata la sentenza, prende avvio un lungo dialogo che Atena intrattiene con le Erinni, per persuaderle a placare la loro ira, il loro risentimento, la loro umiliazione per essere state soppiantate da nuove leggi e da una nuova giustizia.

La vicenda individuale e familiare di Oreste e degli Atridi ha in sé una dimensione pubblica, politica che riemerge nella fase finale della tragedia. Invero, lungo tutta la narrazione si avverte una tensione, una oscillazione tra *oikos* e *polis*, che è l'altro piano di conflitto che viene portato a un punto di equilibrio dall'azione di Atena. All'universo concettuale di *oikos* fanno riferimento i legami di sangue famigliari, ma anche il mondo dell'*economia*, cioè le

<sup>18</sup> RATZINGER 2009, 108.

<sup>19</sup> RICŒUR 2012, 84-5.

relazioni di tipo privato; all'universo della *polis* inerisce il mondo dello Stato, del pubblico. La storia è una continua oscillazione tra questi due poli che tentano continuamente di avere il sopravvento uno sull'altro, generando squilibri e contrasti che di volta in volta assumono caratteristiche diverse ma in ogni caso con potenziali conseguenze disastrose. Come nota Agamben, la Grecia classica «è forse il luogo in cui questa tensione ha trovato per un momento un incerto, precario equilibrio»<sup>20</sup>. L'intervento di Atena esemplifica, nell'ipostasi della tragedia, un temporaneo punto di composizione di questi due mondi. Questa conciliazione non è mai definitiva, è un compito che Eschilo indica come essenziale nella riflessione tragica sul mito. Come afferma la Loraux,

è evidente come la famiglia generi la *stasis*. Alla città, il compito di contenere l'una per prevenire l'altra, al poeta tragico di allontanare la discordia nel passato mitico per meglio offrirne la rappresentazione agli ateniesi del presente, ai cittadini di Atene di riuscire a intuire che ieri cela ora [*jadis dissimule maintenant*]<sup>21</sup>.

Così come il conflitto familiare degli Atridi ha in sé un valore politico, similmente l'assoluzione di Oreste si ripercuote sulla vita della città. C'è una dimensione individuale e una dimensione collettiva in ogni controversia giurisdizionale, dove il privato e il pubblico sono inestricabilmente intrecciati fra loro. Sullo sfondo della catena degli omicidi che prostra la famiglia degli Atridi si affaccia lo spettro della *stasis*, la lotta intestina della città che porta distruzione e morte. Per la *polis*, tanto è essenziale la presenza del conflitto, quanto è vitale che non si tramuti in insanabile dissidio, che lo si superi perché la famiglia, la città – in quanto stirpe civica – la comunità non imploda sotto il peso di una guerra intestina che può avere come unica conclusione l'annientamento di tutti gli attori, in una dinamica che si autoalimenta fino alla consumazione di tutto. La guerra giusta, decreta Atena, è solo quella esterna, mentre non è conveniente per nessuno una rissa di uccelli nella stessa gabbia (v. 864).

20 AGAMBEN 2018, 268.

21 LORAUX 2006, 422.

Sicché, quando – perso il processo contro Oreste – le Erinni minacciano di spargere veleno nella città, sì da rendere sterile il suolo, appestandolo di una lebbra distruggitrice e mortale (vv. 780-92), Atena ingaggia un dialogo lungo e intenso con le antiche dee della Giustizia, promettendo loro un posto nella città dove poter essere onorate dalla cittadinanza. Le antiche dee della giustizia dapprima non ascoltano. Ripetono, sorde e inamovibili, il loro lamento e la loro maledizione. È qui che la potenza della Persuasione, del logos, della parola si volge al bene della città, attraverso Atena che opera la trasformazione delle Erinni in Eumenidi. Eumenidi, non più foriere di una giustizia della vendetta, della distruzione, della discordia, ma *benefattrice, beneficata e bene* onorata (v. 868), dove la reiterazione del suffisso *eu* insiste sul bene di cui esse divengono partecipi e portatrici.

Non una nuova giustizia soppianta la vecchia; non una legge nuova prende il posto dell'antica. Ma una trasformazione dell'antica giustizia si realizza nel finale delle Eumenidi, in un superamento – *Aufhebung* – che conserva, senza liquidare<sup>22</sup>; tant'è che alla fine Atena riserva alle antiche Erinni un posto in città; non le esilia, non le espunge: è interessante osservare come, nella 'trasformazione' di queste divinità spaventose narrata da Eschilo, Atena, la dea della ragione, nata dal cervello di Zeus, le persuade a riorientare alla benedizione della città quelle energie malevole normalmente dedicate alla vendetta e alla distruzione, attraverso un percorso che le include nella *polis*.

Trasformazione della giustizia, dunque, che mostra in contropunto la relazione esistente tra Themis e Dike. Da un lato *themis*, la cui personificazione è adorata con la preghiera dalla Pitia all'inizio delle *Eumenidi*, dopo la madre Gea: la sua sfera di significato comprende il diritto posto in esistenza (*tithēmi*, radice *\*dhē*) dagli dei ctoni arcaici, precedenti alle lotte – tra dei legati da sangue familiare – che alla fine hanno segnato l'avvento delle divinità olimpiche: *themis* si riferisce soprattutto all'ambito di regolazione del diritto familiare in opposizione alla *dikē*, il diritto che regola i rapporti fuori della famiglia<sup>23</sup>.

22 OST 2004, 122.

23 BENVENISTE 1976, 357-62.

Dike figlia di Themis dall'unione con Zeus e sorella di Eumonia (buon governo) e Eirene (pace, concordia). Le tre sorelle insieme costituiscono il gruppo delle Ore, «che vegliano sulle opere dei mortali» (Esiodo, *Teogonia*, 901-3)<sup>24</sup>. Themis e Dike sono sicuramente distinte, ma non possono prescindere l'una dall'altra. Atena, generata anch'essa da Zeus, ricomponе anche questa tensione, impostando il corretto rapporto tra il diritto antico e il diritto moderno.

Da un lato, questa trasformazione indica un aspetto problematico, espresso magistralmente da Paul Ricoeur, quando osserva: «anche le operazioni più civilizzate della giustizia, in particolare nella sfera penale, mantengono ancora il segno visibile di quella violenza originale che è la vendetta»<sup>25</sup>. Atena, subito dopo aver istituito il nuovo tribunale, afferma:

Ciò che non è né privo di comando né sottoposto a dispotismo questo io consiglio di curare e riverire, e di non espellere dalla città tutto ciò che è pauroso: chi degli uomini infatti è giusto se nulla teme? Se voi rispetterete secondo giustizia questo venerando istituto, disporrete di un baluardo che salva il territorio e la città, quale nessuna gente umana possiede. (vv. 696-702)

Anche nelle civiltà contemporanee la giustizia è una espressione di forza. Certo, si tratta dell'espressione di una forza necessaria per fini alti, costituzionalmente rilevanti, necessari nella convivenza sociale, volta allo scopo di garantire sicurezza e ordine, di prevenire il crimine e di sanzionare la responsabilità di chi si è reso colpevole. Per realizzarsi, la legge – che è sempre al crocevia tra giustizia e forza, tra diritto e potere – paradossalmente «prende qualcosa in prestito dalla violenza che intende combattere», come osserva François Ost<sup>26</sup>.

È a partire da questo paradosso che torna a porsi, imperiosamente, l'esigenza di una sempre nuova riflessione sulla giustizia. La storia ci offre non pochi esempi di gravi ingiustizie nate dalla affermazione caparbia di una giustizia umana senza limite, in-

24 BEARZOT 2008, 16-7. Cfr. anche, JELLAMO 2005, 16-7.

25 RICŒUR 1998, 163.

26 OST 2004, 88.

consapevole della propria intrinseca finitezza: o meglio, inconsapevole della strutturale eccedenza dell'esigenza di giustizia rispetto alle possibilità di realizzazione umane. Da una tale *hybris* sgorga una modalità di azione priva del senso del limite, assoluta, onnipotente, senza qualificazioni.

D'altro lato, la trasformazione delle Erinni in Eumenidi dice dell'essenzialità di una buona amministrazione della giustizia per il buon funzionamento della città. Vorrei congedarmi proprio su questo punto prendendo a prestito una immagine ben nota a tutti, quella dell'affresco di Ambrogio Lorenzetti che campeggia nel palazzo del Comune di Siena, noto come l'affresco del *Buon Governo*.

È rappresentata un'allegoria dominata da due figure. Giustizia incoronata punisce e premia ispirata da Sapienza e produce Concordia, che con una pialla appiana le divergenze. Quelli che chiamiamo effetti del Buono e del Cattivo governo mostrano poi le conseguenze, politiche e sociali, del rispetto o della cancellazione della giustizia. A destra si ammirano le vedute della felice e operosa Siena e i paesaggi del territorio sul quale essa distende il proprio controllo politico, fino alle terre di Maremma, all'Amiata e al mare. Giustizia, Pace e Sicurezza sono le basi del Bene Comune. A sinistra è una figura ibrida tra uomo e donna: la scritta alle sue spalle la identifica come *Tyrannides*: ai suoi piedi Giustizia «sta legata», e le bilance sono rotte. Crolli, omicidi, una donna stuprata, guerra ne rappresentano le conseguenze. Su tutto vola *Timor*, seconda figura alata, scarmigliata, con l'abito lacero, la spada in una mano e un cartiglio nell'altra. Occhi terribili e faccia di morte: «Là dove sta legata la iustitia | Nessuno al ben comun già mai s'acorda», si legge nella canzone che correda gli affreschi del Lorenzetti.

Tempi distanti e linguaggi diversi, quelli della tragedia greca classica e quelli del medioevo cristiano italiano. Eppure entrambi interrogati dai problemi di ogni tempo, della polarità tra buon governo e malgoverno, un'antitesi che percorre tutta la storia del pensiero politico, la cui soluzione non è mai data per sempre, ma in cui un ruolo decisivo è sempre giocato dalle pratiche della giustizia, presidio della pace sociale, o fattore propulsivo di conflittualità dilanianti.

Questo è vero anche nelle *Eumenidi*, dove la tragedia non finisce in tragedia e dove il finale è, per dir così, aperto. Del resto, tipico della tragedia è “muoversi sui due piani”, nello scorrere da uno all’altro, senza rinunciare mai a nessuno di essi. Logica ambigua, si potrà dire. Ma nel momento in cui passa da un piano all’altro, la tragedia marca fortemente le polarità, sottolinea le contraddizioni. Anche in Eschilo essa non perviene mai a una soluzione che fa scomparire i conflitti, sia per conciliazione, sia per superamento dei contrari. E questa tensione, che non è mai accettata integralmente, né completamente soppressa, fa della tragedia un interrogativo che non comporta risposta univoca. Nella prospettiva tragica, uomo e azione umana si profilano come problemi. Essi si presentano come enigmi il cui doppio senso non può mai essere fissato definitivamente per sempre<sup>27</sup>.

Questa ultima ambiguità di fondo apre un interrogativo sulla potente fragilità dell’uomo tragico: una fragilità potente che si propone in un certa misura come risorsa che consente di affrontare tutte le circostanze della storia senza che una deviazione del cammino debba rappresentare, per ciò stesso, una sconfitta definitiva<sup>28</sup>.

MARTA CARTABIA

Presidente della Corte costituzionale  
m.cartabia@cortecostituzionale.it

ENGLISH TITLE

*Eumenides*: a word of justice

ABSTRACT

It is widely acknowledged that Aeschylus’ *Eumenides* shape the end of the Orestes myth in order to highlight the pivotal role played by the establishment of law-courts in the overall development of Attic civilization. This paper aims at drawing attention to several aspects of this process, all revolving around the manifold powers of logos as displayed in Aeschylus’ tragedy. Most importantly, the new system relies upon the prudent and sensible use of discourse: no confrontation in a

27 VERNANT 1976, 17-8.

28 BORGNA 2013.

trial can be reduced to a test of strength, but must allow for both parts to support their own reasons on equal terms. Indeed, justice subsumes in part the violence it is meant to counteract: yet it is less a means of punishment than a tool for reconstruction, relying therefore on strictness as much as on leniency and forgiveness.

#### KEYWORDS

Aeschylus, *Eumenides* – Orestes myth – justice in tragedy – Areopagus – argumentation

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGAMBEN G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale. 1995-2015*, Macerata 2018.
- AUSTIN J.L., *Come fare cose con le parole: le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, a c. di C. Penco e M. Sbisà, Bologna 2019 (Oxford 1962).
- BEARZOT C., *La giustizia nella Grecia antica*, Roma 2008.
- BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, *Potere, diritto, religione*, Torino 1976 (Paris 1969).
- BLOCH M., *Apologie de l'histoire ou métier d'historien*, Paris 1974<sup>7</sup>.
- BORGNA E., *La dignità ferita*, Milano 2013.
- CARTABIA M., VIOLANTE L., *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone e Creonte*, Bologna 2018.
- DI BENEDETTO V., *Introduzione*, in ESCHILO, *Orestea*, Milano 1980, 5-22.
- HALL E., *Peaceful Conflict Resolution and its Discontents in Aeschylus's Eumenides*, «Common Knowledge», 21.2 (2015), 253-63.
- JELLAMO A., *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma 2005.
- LORAU N., *Éloge de l'anachronisme en histoire*, «Le genre humain», 27.1, 1993, 23-39.
- LORAU N., *La voce addolorata. Saggio sulla tragedia greca*, Torino 2001 (Paris 1999).
- LORAU N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Vicenza 2006 (Paris 1997).

- MEIER C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna 1988 (München 1979).
- MEIER C., *Atene. La città che inventò la democrazia e diede un nuovo inizio alla storia*, Milano 1996 (Berlin 1993).
- MEIER C., *L'arte politica della tragedia greca*, Torino 2000 (München 1988).
- MONTIGLIO S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton 2010.
- OST F., *Mosè, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna 2004 (Paris 2004).
- PEDULLÀ G., *Introduzione a LORAUX* 2006.
- RATZINGER J. (BENEDETTO XVI), *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Siena 2009.
- RICOEUR P., *Il giusto*, Torino 1998 (Paris 1995).
- STEINER G., *Antigones*, Oxford 1984.
- VERNANT J.-P., *Tensioni ed ambiguità nella tragedia greca*, in VERNANT, VIDAL-NAQUET 1976, 8-28.
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976 (Paris 1972).
- VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Mito e tragedia due: da Edipo a Dioniso*, Torino 1991 (Paris 1986).
- VIDAL-NAQUET P., *Eschilo, il passato e il presente*, in VERNANT, VIDAL-NAQUET 1991, 77-101.

