

Ferdinando Zuccotti

Vivagni. X

«Díkaios pólemos», o del buon uso del diritto greco – Le servitù prediali e la «patientia» – Sul futuro del diritto romano nelle nostre università.

«Díkaios pólemos», o del buon uso del diritto greco

Quisquis es qui iacentem calamum et sopitum, ut ita dixerim, leonem importunis latratibus excitasti, iam senties aliud esse alienam famam prurienti lingua carpere, aliud propriam rationem defendere.

Francesco Petrarca, *Invectivarum contra medicum* I

... heureux instinct lui conseillait de comprendre peu plutôt que de comprendre mal ...

Anatole France, *La révolte des anges* (chap. I)

Non riesco davvero a comprendere perché mai il mio pur caro ex-assistente ed una volta abituale mio ospite e commensale Emanuele Stolfi, che ormai si vanta prode docente di diritto romano nonché financo di giusgreco presso l'Università degli Studi di Siena, abbia ritenuto di dover stampare nell'ultimo volume degli studi in onore di Remo Martini, testé pubblicato dall'editore Giuffrè, un peregrino studio dal titolo *Configurazioni della guerra e concetto di 'díkaios pólemos' nell'esperienza antica: alcune osservazioni*¹, dove egli, nel tentare di avanzare talune disordinate e perlopiù erronee notazioni intorno a tale argomento, non perde occasione di attaccare un mio scritto di alcuni anni fa sul 'bellum iustum' romano², insultandomi ed accusandomi di varie nefandezze tanto metodologiche quanto di sostanza, di incoerenza e disonestà intellettuale nonché, non troppo larvatamente, di esaltazione nientedimeno che fascistica della romanità, cercando per di più, sia pur nella maniera più goffa ed invero inadeguata, di prendere anzichenò in giro quanto io scrivevo, con qualche farraginoso conato di malriuscito umorismo.

Sinceramente, mi è alquanto sgradito e faticoso dover rispondere con la severità che meritano agli avventati attacchi mossimi dal giovine ed imprudente collega, venendo così costretto a sottolineare le gravi inadeguatezze e gli incongrui né lievi errori della sua trattazione: ma pur controvoglia non mi voglio sottrarre a tale incombenza cui Emanuele Stolfi mi forza, sia per evitare che gli equivoci in cui egli cade circa quanto da me scritto possano magari venire condivisi da qualche ignaro e distratto lettore di tale suo scritto, sia soprattutto perché stigmatizzare le penose inesattezze e a

¹) In «Studi in onore di Remo Martini», III, Milano, 2009, p. 641 ss.

²) «Bellum iustum», o del buon uso del diritto romano, in «RDR», IV, 2004, p. 1-64 [estr.].

maggior ragione le disinvolute ricostruzioni semplicistiche cui ci stanno ormai abituando le ultime desolanti pubblicazioni di tale autore costituisce in certo modo una doverosa difesa della serietà degli studi giusgrecistici nei confronti di chi pensa di poter trattare di tale materia attraverso furbesche prestidigitazioni pseudoculturali e facili scorciatoie dilettantistiche ove luoghi comuni e maldigerite letture di saggistica contemporanea si illudono di potersi brillantemente sostituire a qualsiasi diretto ed effettivo – e soprattutto serio – esame delle fonti antiche.

In effetti, spiace dover constatare come Emanuele Stolfi si stia definitivamente allontanando da quella impostazione giusromanistica per così dire torinese che non molti anni fa si era tentato di inculcargli, e che l'aveva condotto a scrivere – oltre che un lungo articolo sulla buona fede trasformato anzi dall'autore in un volume d'apparenza pressoché monografica³ – soprattutto due un poco elefantiaci tomi sui *libri ad edictum* di Pomponio che, se non erano propriamente studi di diritto romano in senso stretto, costituivano in ogni caso un tentativo di storia esterna dello stesso, con una certa qual attenzione per i frammenti dei giuristi, richiamati quantomeno per studiare le posizioni dell'opera esaminata e del suo autore⁴. Ma ormai, tralignando da tali metodologie più serie – ed anzi in quella che appare una sorta di vera e propria crisi di rigetto di esse – il nostro baldo studioso appare sempre più deciso a divenire, piuttosto che un romanista o ancor meno un giusgrecista, una sorta di leggiadro storico degli aspetti per così dire culturali del fenomeno normativo, portato a discutere le odierne idee ricostruttive e le interpretazioni intellettualistiche circa il diritto in quanto tale anziché le fonti giuridiche e le testimonianze storiche relative alla concreta vita degli ordinamenti antichi, in scritti che così finiscono per risultare nient'altro che un frullame di citazioni dottrinali di ordine più che altro filosofeggiante ove, piuttosto che il desiderio di approfondire la propria specifica materia, dopotutto liberamente scelta, si manifesta soprattutto la smodata ansia dell'incauto autore di riuscire a presentarsi come una sorta di *petit maître à penser* del diritto – inteso peraltro come fenomeno appunto culturale e non come scienza specifica – e della sua storia, anch'essa percepita soltanto come uno dei vari aspetti della diacronia umana in generale, senza alcun tentativo, quantomeno strumentale, di affrontarla innanzitutto, ancora una volta, nel suo specifico tecnicismo appunto giuridico.

Trista riprova dell'involgersi dello studioso toscano in tale nuova fase per così dire produttiva e della china degenerativa in cui egli rischia di regredire definitivamente è in particolare anche il lavoro, dal pretenzioso titolo *La genealogia il potere l'oblio, l'inattuale e l'antico. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, la cui sola prima parte – come minatoriamente si dichiara in chiusura dell'articolo – è apparsa su «Studi Senesi»⁵, e che può ben rappresentare quasi un archetipo di un recente atteggiamento modaiolo – parente povero di quella «*nouvelle vague*» già proverbiale qualche decennio or sono, che pur aveva ascendenze quantomeno cinematografiche e in certo modo artistiche – che sembra prendere a sua volta le mosse dalla dimensione televisiva e commerciale di in titolo di successo come «*non solo moda*» («*non solo fashion*») per procedere attraverso le estensioni «*non solo danza*» e «*non solo antichità*» giù giù sino a «*non solo fitness*», «*dolci e non solo*» e «*non solo bar*», ed arrivare finalmente appunto al «*non solo diritto*», in una prospettiva un po' da *talkshow* ove dimostrare di essere soprattutto altro rispetto a ciò che si fa e si è nella vita accademica sembra l'atteggiamento più atto ad ingrandire il proprio piccolo ego e quindi ad aggiungere alcunché di ulteriore alle proprie discutibili virtù, così da fare sempre più sovente di tale atteggiamento una fondamentale norma di apparenza e di sperato successo (e viene da rimpiangere il vecchio Rudolf von Jhering, che in un modulo ove gli si chiedeva di specificare la propria religione rispose forse un po' scherzosamente, ma non senza una precisa affermazione d'identità, «Romanist»): occuparsi di diritto romano, ma da «*romanista per*

³) 'Bonae fidei interpretatio'. *Ricerche sull'interpretazione di buona fede fra esperienza romana e tradizione romanistica*, Napoli, 2004.

⁴) *Studi sui «libri ad edictum» di Pomponio*, I. *Trasmissione e fonti*, Napoli, 2002, e II. *Contesti e pensiero*, Milano 2002

⁵) CXIX, 2007, p. 483 ss. (la seconda parte dello scritto è apparsa in «Studi Senesi», CXX, 2008, p. 121 ss.: i due scritti sono stati recentemente riuniti in un volume dal titolo *Il diritto, la genealogia, la storia*, Bologna, 2010, edito da Il Mulino nella collana dell'Istituto di scienze umane denominata «Itinerari»; così come per la seconda parte dell'opera, non ho avuto cuore, anche se a rigore sarebbe stato più serio e corretto, di infliggermi la lettura di tale volume.

caso» – «romanista ma non solo» – ed essere innanzitutto uno storico, un filosofo e un intellettuale ovviamente un po' *gauchiste* nonché un giurista per così dire a tutto tondo e di più alto volo, che dalle sideralità del proprio scranno culturale insegna ai romanisti comuni che cos'è il diritto romano *sub specie aeternitatis*, rappresenta ormai una facile via per arrivare ad una superficiale patina di intelligenza e ad una appagante finzione di superiorità financo morale, guardando così dall'alto in basso i poveri e limitati studiosi che invece si ostinano senza fantasia ad occuparsi banalmente, in maniera tecnica e scientifica, di diritto romano (o del diritto greco) in senso proprio, accontentandosi – i poverini – di approfondire la propria limitante specifica materia.

Non si vuole, beninteso, condannare in maniera generalizzata ogni scritto romanistico che non sia di tipo tradizionale, specie quando risalga ad autori che abbiano già dato prova di saper trattare gli aspetti tecnicistici di tale materia, né tantomeno bollare come degenerare ogni ricerca che non risulti imperniata su falsarighe metodologiche giusprivatistiche e di ascendenza per così dire pandettistica; ed è anzi ovvio come non si possano certo di per sé rifiutare del tutto studi pur improntati ad una visuale che guarda al diritto romano come fenomeno storico considerato nella sua globalità, ponendolo per tal via in relazione con altri ambiti antichistici ed in particolare giuridici, per arrivare così ad un tentativo di una sua più o meno compiuta collocazione nella storia che una volta si definiva universale: libri che, tentando appunto un'analisi a tutto tondo della storia del diritto romano in base ad alcune categorie generali che di volta in volta l'autore ritiene significative ed arrivando quindi ad una sintesi interpretativa di tale fenomeno, non possono che altresì avvalersi di prospettive esterne alla materia giusromanistica, rinvenendole nel caso anche in contesti storiografici, antropologici o altresì filosofici, in una trattazione unitaria di ampio respiro che ritrova nel disegno per tal via tracciato la propria coerenza e la propria giustificazione, onestamente proposta dallo scrittore al lettore e che quest'ultimo può in tale contesto giudicare con relativa compiutezza. Ma quanto invece appare davvero disdicevole è il tentativo di trovare più facili scorciatoie per arrivare a simulare un analogo atteggiamento sapienziale scrivendo meri articoli o simulati saggi ove la prospettiva più lata in cui il diritto romano viene considerato non è strumentale ad una sua interpretazione sia pur di tipo più ampio ed esterno, ma mero artificio per indorare il proprio inesistente discorso di riferimenti pseudocolti ed argomentare considerazioni slegate ed occasionali, prive di qualsivoglia riunificante tentativo di sintesi ermeneutica e così tali da sottrarsi a ogni possibile puntuale giudizio, vagolando disordinatamente di citazione in citazione e riempiendo la propria struttura espositiva di rimandi gratuiti e di riflessioni che vorrebbero sembrare profonde ma che in realtà, svincolate da ogni rigoroso procedere ed anzi perlopiù orecchiate, non trovano altra dimostrazione della loro verità se non nel riferimento apodittico all'autorità che si pretende intrinseca agli autori via via richiamati: e dove soprattutto le singole asserzioni risultano alla fine a tal punto isolate e dunque gratuite da dare come l'impressione che l'autore potrebbe, nel caso, sostenere l'esatto contrario di quanto detto senza dover mutare di molto le singole argomentazioni via via da lui svolte.

Così, quando per avanzare «qualche riflessione», che come prevedibile «non aspira ad altro se non a suscitare di ulteriori», si prende lo spunto – rifiutando e non a caso la più seria dimensione di una «recensione» – da ben quattordici volumi che, più che spaziare, si perdono in argomenti eterogenei che vanno dalle attualizzazioni politico-filosofiche avanzate circa l'*homo sacer* nonché sullo «stato di eccezione» da Giorgio Agamben alle suggestioni della «biopolitica filosofica» (Roberto Esposito) e ai motivi dell'individuo, dell'eguaglianza e della comunità (Francesco M. De Sanctis) sino al tema di «corporeità e potere» in Nietzsche e Foucault (Stefano Berni) o a quello di «società, diritto, Stato» secondo le illazioni di Paolo Grossi o ancora della «democrazia che non c'è» di Paul Ginsborg, senza dimenticare l'«invenzione del diritto in Occidente» di Aldo Schiavone, e poi la sacertà romana (Luigi Garofalo), l'oblio ad Atene (Nicole Loraux), Dike e il suo inevitabile cammino (Anna Jellamo) e l'immane legge nel pensiero greco (Jacqueline de Romilly) per finire con il *nomos basilens* e la legge sovrana secondo Massimo Cacciari, Luciano Canfora, Gianfranco Ravasi e Gustavo Zagrebelsky ed ovviamente con le radici comuni del diritto europeo ed il «Gaio Nero» in Pier Giuseppe Monateri, Tomasz Giaro e Alessandro Somma, come avviene nel ricordato articolo di Ema-

nuele Stolfi degli «Studi Senesi»⁶, ecco che non è difficile immaginare a quale inverecondo *pot-pourri* di «riflessioni» eterogenee e gratuite si corra il rischio di arrivare qualora non vi sia una fortissima idea unificante alla base di tale dissennato florilegio di disparati punti di partenza: idea unificante che nello scritto in questione risulta del tutto latitare.

Da qui la sgradevole impressione che l'autore, per *épater le bourgeois* nonché *la galerie*, ossia noi poveri romanisti di dozzina, abbia ormai trovato una formula vincente, sicura via giusta per la celebrità, nella quale è sufficiente miscelare una parte di diritto, due di storia, tre di filosofia, un'aggiunta di politica con una spruzzata di Foucault e qualche goccia di Nietzsche per giungere a confezionare – meglio se con il ghiaccio rinfrescante di ulteriori raffinati riferimenti culturali nonché, *a piacere*, con qualche fetta di giusromano ed una scorzetta di prediritto greco – affabulazioni su qualsivoglia argomento, scecherandole con veloce facilità grazie ad un armamentario di temi prefabbricati, di *plot* argomentativi, di assemblaggi pronti di riferimenti e citazioni schedate tematicamente, tutti già ben organizzati per costruire senza fatica, montando di volta in volta tali materiali in maniera diversa, un nuovo saggio su qualsiasi materia o pretesto che rientri nello sparnazzato ventaglio di argomenti che, dal diritto romano «alto» alla cultura generale sino alla filosofia politica dell'attuale, rientrano nel non ben definito arcobaleno degli interessi romanistici ed extraromanistici del multiforme ingegno del nostro geniale autore.

Se tale riciclo di temi, riferimenti e costruzioni argomentative era già presente nella prima e pur più seria fase scrittoria di Emanuele Stolfi, dove in relazione alla storia della giurisprudenza romana appariva piuttosto evidente, specie nelle recensioni, il tornare e ritornare di luoghi argomentativi e di riferimenti che si reiteravano rincorrendosi da un lavoro all'altro, tale metodo ripetitivo e tale assemblaggio di elementi preconfezionati appaiono esasperarsi nella sua più recente *vague* sapienziale, dove, in particolare, essi risultano riscontrabili con immediata facilità attraverso il continuo e parossistico autocitarsi dell'autore, che pur avendo scritto su tali argomenti non più di qualche lavoro, continua sempre più a suffragare quello che dice con quanto ha vergato nei precedenti scritti, in una amorosa spirale di rinvii a sé medesimo, talora anche a sproposito, che salta evidente agli occhi del lettore ed in fondo lo diverte nel suo ingenuo e gongolante autocompiacimento. In effetti, se madame Bovary poteva un po' *naïve* dire a se stessa ormai «ho letto tutto»⁷, anche Emanuele Stolfi sembrerebbe nondimeno aspirare a poter parimenti dire di «avere già scritto tutto», per cui non stupisce che, già sin d'ora, assuma l'atteggiamento di non può fare altro che citare soprattutto se stesso, e procedere nella sua perfetta architettura progressiva rinviando il noioso ed impreparato lettore ai precedenti gradini del percorso su cui egli continua ad avanzare indomito: ma in tutto ciò non sembra rendersi conto di come il reiterare sempre e comunque citazioni su citazioni di se stesso tradisca altresì il fatto, subito ovvio a chi percorra sia pur velocemente le sue pagine, che tali scritti in buona parte non facciano altro che riproporre, sia pur assemblati in modo diverso, temi, argomentazioni, riferimenti, citazioni ed insomma «riflessioni» non troppo diversi da un lavoro all'altro.

Del resto, non è incomprendibile né in sé da condannare tale aspirazione del nostro autore a presentarsi come *petit maître à penser* del giure nel suo significato più alto (anche se, come dicevano i Romani, *barba non facit philosophum*), né è in maniera preconcepita da biasimare il fatto che egli, com'è naturale, sia giocoforza portato ad imitare, sia pur in trentaduesimo, il suo maestro e a ripercorrerne le strade pregustando per tal via un analogo destino di anelata fama e di primeggianti eccellenze accademiche: ma il punto è che, dove in Aldo Schiavone simili prospettive per così dire culturali si traducono in libri più o meno condivisibili nel loro assunto, ma comunque intelligenti e affascinanti, e d'altra parte si presentano al lettore, pur nello spessore dei loro contenuti, in un'areale costruzione di raffinata leggerezza, i tentativi dell'allievo di inseguire in tal via il maestro, per ora limitati ad arti-

⁶) STOLFI, *La genealogia il potere l'oblio, l'inattuale e l'antico*, cit., p. 483 nt. (*) al titolo.

⁷) G. FLAUBERT, *Madame Bovary*, I.9 (trad. it. di M.L. Spaziani, in *Opere*, I, Milano, 1997 – «I Meridiani» Mondadori –, p. 579).

coli che non osano ancora la conchiusa architettura di un volume⁸, non solo risultano ben lungi dal lasciare intravedere un'altrettale attitudine affabulatoria, ma, soprattutto, mancano del tutto di un'analogia capacità di trasfigurare la materia argomentata in costruzioni di paragonabile perfezione narrativa e di altrettanta grazia di ispirazione e ricercata levità del risultato finale; in tali scritti, ben diversamente, alla *facies* spirituale ed alla ieraticità del vate propria del suo maestro si sostituisce infatti l'abbruttito affanno dell'irsuto *homo faber*, e – lungi dal raggiungere quel nitore espositivo che sa nascondere la fisicità dell'elaborazione che prepara l'opera nel suo trasparente aspetto finale (*ars est celare artem!*) – rimane troppo evidente e disturba la perdurante sensazione della graveolente fatica dei colpi di maglio e dell'unta fuliggine di fucina, prevalendo senza riscatto il fastidio del sudato ansimare del mantice tra le faville che illuminano gli stridori dell'incudine e l'annaspante ricerca di un risultato che appare sempre ahimè rimanere troppo al di là delle modeste attitudini dell'artefice. Anche il più distratto lettore, in effetti, si accorge subito del «trucco» di fondo che invano l'autore tenta di nascondere col tono un po' scontato e salottiero in cui tribola ad ammanire i propri riferimenti pseudoculturali, ed avverte anche se non vi presta troppa attenzione come il disinvolto distacco e la compassata pacatezza recitati in tali scritti non siano che una vernice, ahimè troppo sottile e subito pronta a scrostarsi, per simulare una naturalità che in realtà non esiste, sotto cui traspare in maniera fin troppo scoperta l'assordante stridio di un motore sforzato allo spasimo ... Purtroppo, dire al giovane studioso di lasciar perdere tutto questo, di smettere di rincorrere apparenze millantatorie ed un po' farabolane e di iniziare finalmente ad occuparsi di diritto romano vero, mettendo al più presto da parte tale *facies* sapienziale così come la fallimentare impostazione giusgreco-cistica dei suoi recenti studi e superando altresì il suo primo debuttante approccio imperniato sulla storia della giurisprudenza, per pervenire finalmente ad occuparsi nel suo tecnicismo giuridico di un normale istituto di diritto romano (magari circoscritto e non troppo difficile) nelle sue peculiarità storico-dogmatiche, finalmente impraticandosi così anche delle metodologie della ricerca romanistica in senso proprio, sarebbe, com'è ovvio, un consiglio troppo opportuno e saggio, come sovente accade, per potere venire una volta per tutte da lui preso in considerazione.

Ma tornando allo scritto sul '*dikaios pólemos*', oggetto di queste note, esso, come subito tiene a dichiarare l'autore, «riprende e sviluppa» la «relazione» da lui tenuta nel dicembre del 2007 ad Aosta nell'ambito del «convegno» dal rutilante titolo «*Bellum iustum. Le relazioni tra i popoli e gli Stati, l'opzione bellica e la sua considerazione nella storia, nella religione, nella sociologia, nel diritto e nelle relazioni internazionali*», di cui, almeno per la parte antichistica, era stato impagabilmente mirabile artefice Michele Antonio Fino e dove gli aspetti romanistici del tema erano addirittura trattati da uno specialista del calibro di Antonello Calore (*Il bellum iustum nell'esperienza romana*), mentre per quanto riguardava la giusgreco-cistica nientedimeno interveniva appunto da par suo Emanuele Stolfi (*Stásis, pólemos e dikaios pólemos. Immagini del fenomeno bellico e nozione di 'guerra giusta' nella Grecia antica*): «ripresa» e «sviluppo», come si diceva, che tuttavia non esauriscono, com'era del resto prevedibile, la più vasta ricerca intrapresa dall'autore su tale tema, che anzi – come oscuramente si dichiara – vorrebbe continuare estendendosi, nientedimeno, che al mito di Edipo ed ai suoi aspetti (non viene specificato quali) «giuridici» nonché, ovviamente, «pregiuridici»⁹.

Il primo paragrafo del lavoro, comunque sia, dedica il titolo a «*Il πόλεμος di Eraclito padre e re di tutte le cose*», e prende le mosse dai recenti studi che appaiono all'autore significativi in quanto realizzano, nientedimeno, «sinergie di indagini storico-giuridiche e giusfilosofiche» (parola, quest'ultima, il cui suono piace non poco ad Emanuele Stolfi, quasi ancor più che «pre-droit», e che punteggia reiteratamente le frasi iniziali dello scritto): studi tra i quali egli pone, oltre che Antonello Calore – evidentemente alquanto in sintonia con le sue visuali e che infatti viene citato per primo come peculia-

⁸) Quando ho scritto queste note non avevo ancora ricevuto il volume indicato *supra*, nt. 5 (che in ogni caso risulta sempre rimanere un lungo articolo pubblicato in due «puntate» poi riunite in un libro).

⁹) STOLFI, *Configurazioni della guerra*, cit., p. 641 nt. (*) al titolo e p. 646 nt. 10.

re esempio di tali prodezze (*similis similem fricat*) –, anche uno studio di Luigi Loreto¹⁰ ed il mio già ricordato «*Bellum iustum*»: non so Luigi Loreto – di cui ho apprezzato gli scritti sulla guerra a Roma e che quindi tendo a salvare da tali pericolose lodi –, ma per quanto mi riguarda preferisco rifiutare il dubbio complimento di Emanuele Stolfi che annovera il mio saggio nella sua beneamata categoria dello «giusfilosofico», tanto più che, semmai, tale scritto voleva al contrario essere alquanto polemico proprio nei confronti di contributi di simile taglio e impostazione, per cui il fatto che egli mi ricomprenda invece in tale categoria non fa altro che dimostrare – e se ne vedranno vari esempi e riprove in queste note – come evidentemente l'autore ormai neosenese tenda a leggere un po' troppo per soffermarsi a cercare di capire gli scritti che prende in mano, immemore del fatto che, come dicono gli inglesi, «*it is better to understand little than to misunderstand a lot*» e che insomma gli converrebbe leggere un po' di meno ma meglio.

In ogni caso, tra proclami di come non convenga «fermarci al nudo dettaglio tecnico» – ossia, sembrerebbe, allo studio giuridico in senso proprio – e quindi tra usi ed abusi dell'aggettivo «giusfilosofico» e di altri luoghi comuni quali gli onnipresenti «spunti di riflessione», si arriva così al frammento di Eraclito¹¹, secondo cui appunto «la guerra di tutte le cose è padre, di tutte re, rivelando gli uni come dèi gli altri come uomini e facendo gli uni schiavi e gli altri liberi» (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους)¹²: e qui la trattazione di Emanuele Stolfi incorre nella prima tragicomica sventura di una non breve serie.

Infatti egli ha appena finito di citare Eraclito che subito aggiunge compiaciuto: «Come noto, questa definizione ha esercitato un lunghissimo fascino sul pensiero occidentale, sin nel cuore della filosofia del '900, Heidegger in testa. Questi avrebbe però inteso πόλεμος non tanto come guerra in senso empirico, quale scontro di uomini in armi che reciprocamente mirano a imporre la propria volontà e supremazia, ma come principio fondamentale, che esprime l'anteriorità del conflitto ai confliggenti, l'originarietà della differenza', come 'Aus-einander-Setzung' ...»¹³: parole da cui si deduce inequivocabilmente, nella contrapposizione così tracciata tra Eraclito e Heidegger («questi ... però ...»), che in tale interpretazione il filosofo greco avrebbe semplicemente concepito la guerra appunto come «guerra in senso empirico, quale scontro di uomini in armi che reciprocamente mirano a imporre la propria volontà e supremazia», mentre è ben noto a chiunque abbia una pur minimale infarinatura di storia della filosofia antica che Eraclito poneva tale essenziale funzione della «guerra» in quella fondamentale tensione tra gli opposti che trova la propria armonia in una unità tra essi che tuttavia è anche opposizione, e in cui appunto l'opposizione non intacca l'unità, ma la realizza, e l'unità non toglie rilievo alla molteplicità degli opposti, semmai esprimendola¹⁴: da cui com'è noto il carattere fondamentale di quel «divenire» (il famoso πάντα ρεῖ)¹⁵ che nella dottrina di Eraclito risulta la necessaria conseguenza dell'identità stabilita tra l'unità e l'opposizione.

Ora non credo che il nostro prode autore ignori a tal punto questi primi rudimenti della filosofia greca e pensi davvero che in Eraclito la guerra, come pur egli afferma, sia da intendere «in senso empirico», quale «scontro di uomini in armi che reciprocamente mirano a imporre la propria volon-

¹⁰ *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, Napoli, 2001.

¹¹ STOLFI, *Configurazioni della guerra*, cit., p. 642 s.

¹² Per la traduzione, cfr. «I Presocratici. Testimonianze e frammenti», Roma-Bari, 1986, I, 22, *Eraclito* (cur. G. Giannantoni), fr. [B] 53 [44] Diels, p. 208; per il testo greco (Hippol., *ref. c. omn. haer.* 9.9 [Wendland p. 241]), cfr. la traduzione italiana con testo a fronte dell'edizione di H. Diels e W. Kranz (H. DIELS, «Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch»⁶, Berlin, 1952, cur. W. Kranz), «I Presocratici» (cur. G. Reale), Milano, 2006, p. 352 («Il Conflitto [*Polemos*] è padre di tutte le cose e di tutte re; gli uni li ha fatti essere dèi, gli altri uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi»).

¹³ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 643.

¹⁴ Cfr. in particolare i fr. [B] 8 [46], 10 [59] e 88 [78] (nelle due ricordate edizioni, rispettivamente I, p. 197 s. e 214 e quindi p. 343 e 363).

¹⁵ Sull'aforisma, com'è noto non presente tra quanto pervenuto del filosofo, cfr. Plat., *Crat.* 402a (λέγει ποῦ Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει ...).

tà e supremazia», come pur finisce con l'affermare: anch'egli dopotutto deve pur avere frequentato il suo bravo liceo, penso financo classico, ed è da ritenere che più che un errore si tratti qui di una distrazione e di una svista. Ma tale *gaffe* appare egualmente alquanto significativa in quanto precisa conseguenza di un atteggiamento se non di un metodo dove si ricerca intenzionalmente la citazione colta ed erudita, nonché il riferimento più raffinato e d'impatto, quale può essere qui la citazione di Martin Heidegger, rispetto al quale il pur specifico argomento del paragrafo, ossia Eraclito, appunto in quanto in tale prospettiva «più banale» non può che passare in seconda linea, e destare così poco interesse da venire malamente equivocato.

Del resto, la citazione di Martin Heidegger risulta significativa altresì per un altro verso, mostrando una peculiarità che si potrebbe dire strutturale del procedere – parlare di «metodo» sarebbe qui ovviamente eccessivo – argomentativo di tale autore: infatti ciò che gli interessa è che di tali temi il filosofo tedesco parlava in una lettera a Carl Schmitt, nel quale, a sua volta¹⁶, «troviamo un approccio alle parole di Eraclito assai meno tranquillizzante, carico di tutta l'angoscia del momento», secondo cui «purtroppo tutto ciò che si dice della guerra solo nella guerra civile assume il suo ultimo e amaro senso. Molti citano il detto di Eraclito: *Polemos* di tutte le guerre è padre. Ma pochi, citandolo, osano pensare alla guerra civile». Ed in effetti, nonostante ci si affretti a proclamare che si deve «lasciare la voce dei filosofi e politologi moderni al loro spazio e al loro tempo», poiché (e meno male!) «tra le insidie maggiori del tema che stiamo affrontando è anzi proprio quella di operare accostamenti troppo disinvolti tra l'antico e il contemporaneo, inseguendo analogie e proiettando all'indietro categorie solo nostre, gravi di implicazioni ideologiche odierne o comunque recenti»¹⁷, l'argomento successivo sarà proprio quello della guerra civile. Ora, il passaggio da Eraclito a Martin Heidegger e da questi a Carl Schmitt non costituisce certo una trattazione critica del frammento del filosofo greco, che nella storia della filosofia nonché del pensiero sulla guerra ha conosciuto innumerevoli altre interpretazioni, mentre in particolare l'opera di Carl Schmitt sulla guerra non si limita certo a tali estreme letture della definizione della guerra di Eraclito, legate del resto alla peculiare contingenza in cui, nel dopoguerra, fu scritto *Ex captivitate salus*, da cui la citazione sopra riportata è tratta. Ma quanto importava ad Emanuele Stolfi non erano certo né Eraclito né Martin Heidegger né Carl Schmitt, ma solo trovare un percorso abbastanza raffinato e «colto» per arrivare, con parvenza di necessità, a quanto gli interessava, ossia alla guerra civile in Grecia: ma il passare da un argomento all'altro in base a ragioni estrinseche, fondate più che altro sulla evocatività delle citazioni nonché in fondo su di una mera associazione di idee, appare in ogni caso procedimento che può andar bene ed essere anzi indicato nelle divagazioni di un elzeviro, mentre per non dire altro stona e non poco in quella che vorrebbe apparire una trattazione critica, per di più pubblicata in una sede per così dire accademica, di un istituto della storia giuridica antica.

Non varrebbe neppure la pena di soffermarsi sul secondo paragrafo – «*Tra Grecia e Roma: alcuni problemi storiografici*»¹⁸, che costituisce un inverecondo centone riassuntivo di aspetti per l'autore salienti della storia greca che non raggiunge neppure di lontano la dignità funzionale di un cosiddetto bigino, ed in cui vari elementi greci vengono sbrigativamente rapportati alle vicende romane specie dal punto di vista degli aspetti *lato sensu* giuridici della guerra, secondo confronti perlopiù semplificati con l'accetta – se non fosse per talune incongruenze ed errori tanto sostanziali quanto metodologici che appaiono peculiari e sintomatici nel nostro autore, che tra l'altro pur tiene a ribadire ossessivamente l'erroneità, anche in ordine al tema del δίκαιος πόλεμος, di ogni metodo che segua categorie dogmatiche moderne o comunque prospettive interpretative di elaborazione romanistica: precauzione esatta e doverosa, ma della quale Emanuele Stolfi tende tuttavia a presentarsi, anche se specie

¹⁶) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 644 s.

¹⁷) Cfr. *ibid.*, p. 645.

¹⁸) Cfr. *ibid.*, p. 647 ss.

in relazione al tema della guerra, come una sorta di pioniere ed alfiere controcorrente¹⁹ («un fenomeno che forse non è mai stato seriamente meditato, e sul quale meriterebbe invece interrogarsi a fondo») ²⁰; e se alla vanità del nostro autore può far piacere immaginarsi come una sorta di epocale e copernicano innovatore dello studio del diritto greco, egli tuttavia dovrebbe forse meglio documentarsi, e rendersi finalmente conto di come simili indubitabile istanze siano già da tempo – e non poco – alquanto diffuse e condivise dalla giusgrecistica corrente, e non abbiano certo bisogno di lui per venire scoperte.

Ma la cosa più notevole è soprattutto che, dopo tanti squilli di tromba, lo stesso Emanuele Stolfi non si mostri poi in grado di seguire sino in fondo tale metodo, come in particolare appare evidente nel trattare il problema dell'esistenza di una consuetudine internazionale relativa alla guerra in Grecia. In effetti, a monte, il nostro autore appare non poco fuorviato dal suo continuo ricorso alla nozione di «pre-droit» (ovviamente, in francese), parola e concetto che evidentemente gli piacciono non poco e che egli applica in un'accezione che va addirittura oltre a quella in cui la impiegava Louis Gernet, in quanto, sulle orme di Aldo Schiavone (che però in maniera più accorta la riferisce soltanto al diverso sostrato culturale ed appunto «pregiuridico» che è latamente sotteso sin dall'epoca più arcaica alla mentalità greca e romana) ²¹, egli lo estende dalla Grecia arcaica addirittura ai modi di pensiero presenti «a Roma da un lato e nelle πόλεις dall'altro» ²², senza forse accorgersi che, così, egli trasla tale nozione, senza darne giustificazione alcuna, ad epoche alquanto recenziari, dato il formarsi della *polis* in senso proprio soltanto in età relativamente avanzata. Ma al di là di queste indebite estensioni, il punto è che la felice nozione di «prediritto» è servita a Louis Gernet, molti decenni or sono, per riscoprire in chiave «protogiuridica» aspetti della Grecia arcaica, tra il consuetudinario, il religioso ed il mitico altrimenti non riconducibili al sistema normativo greco giusto in un'epoca in cui dominava una concezione *lato sensu* positivistica e per così dire statualistica del diritto, che di per sé avrebbe reso alquanto difficile un'adeguata attenzione a tali elementi da parte del giurista di stampo romanista: ma oggi, dopo la diffusione delle teorie di Santi Romano circa la dimensione «ordinamentale» del diritto e l'affermarsi pressoché pacifico di approcci di tipo altresì antropologico-giuridico per quanto riguarda lo studio delle civiltà più arcaiche, sembrerebbe chiaro che la categoria del «pre-droit» andrebbe usata con una certa accortezza da chi si professi, come certamente fa il nostro baldo autore, «giurista», tenendo in particolare presente come molti elementi di quanto Louis Gernet definiva con tale termine oggi tendono ad essere considerati come «diritto» (arcaico) *tout court* ²³, e come anzi quella del «pre-droit», nella sua denominazione, appaia oggi per certi versi proprio una delle più chiare conseguenze della passata applicazione, all'esperienza giuridica greca, di classificazioni di stampo romanistico e moderno.

Invece Emanuele Stolfi ²⁴ è sì ad esempio capace di criticare l'affermazione di Jean-Pierre Vernant, secondo cui «non c'è nulla ... che rassomigli a un diritto internazionale: per definizione, la sfera del diritto è interna a ogni città» ²⁵, ma lo fa inanemente dal punto di vista dell'esistenza di un me-

¹⁹ Si veda altresì *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, p. 111, ove lo studente, nell'affacciarsi a tale materia leggendo tali pagine, ne dedurrebbe che la polemica che Emanuele Stolfi intraprende contro l'uso delle categorie dogmatiche romane nonché della tradizione romanistica allo studio del diritto greco costituisca – nell'assenza di ogni riferimento storico alle differenze per tal verso tra la dottrina più antica e quella recente (semmai si distingue solo [p. 11 s.] tra letteratura dell'Europa continentale e studi di matrice anglosassone) – una nuova, originale ed inedita quanto solitaria e coraggiosa battaglia personale dell'autore (cfr. tra l'altro, a proposito della preterizione – se non altro – delle posizioni di Hans Julius Wolff, la recensione di tale *Introduzione* dovuta ad Alberto Maffi: *Rassegna critica*, in «Dike», X, 2007, p. 281).

²⁰ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 654.

²¹ *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, 2005, p. 51.

²² *Configurazioni della guerra*, cit., p. 649 s.

²³ Sulla configurabilità ad esempio di un «diritto omerico» (per l'uso di tale espressione cfr. ad esempio A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Milano, 1982, p. 323 e nt. 30) si veda in particolare E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979, specie p. 300 ss.

²⁴ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 647 s.

²⁵ *Ibid.*, p. 649 nt. 14.

ro «pre-droit», invocando poi, senza andare oltre, le «norme (anche) di ambito sacrale che in Grecia presiedono alla gestione della guerra ancor più che alla sua dichiarazione»²⁶, senza essere in grado di rendersi conto come proprio il superamento di tali impostazioni giuspositivistiche, da lui tanto criticate in linea di principio, gli permetterebbe di procedere ben oltre: ed è notevole come non gli venga quindi neppure in mente che, parlando come lui fa di *ius ad bellum* oltre che di *ius in bello*, le consuetudini innanzitutto «internazionali», che regolano, per limitarsi all'esempio più sintomatico, la guerra oplitica, potrebbero venire facilmente richiamate per contrastare le affermazioni di Jean-Pierre Vernant sulla mancanza di una «*jurisdiction de la guerre*» nel mondo greco almeno fino all'età ellenistica (basti pensare – anche al di là della differenziazione tra guerra dichiarata e πόλεμος ἀκήρυκτος – alla rigida ritualità che presiede allo scontro delle falangi oplitiche, che si incontrano in una piana per il caratteristico «cozzo», mentre altrimenti sarebbe sufficiente un semplice agguato, nel precedente percorso perlopiù montuoso, da parte di pochi guerrieri armati alla leggera di lance e frecce, per annientare facilmente tale tipo di esercito: in una introiezione di tali principii agonali di lealtà tanto generale e spontanea che porta la mentalità greca a rifiutare ogni insidia altresì come tecnica di caccia²⁷ e che costituisce l'inevitabile presupposto di tale tipo di combattimento; si ricordi, in particolare, il caso paradigmatico²⁸ della battaglia di campioni – trecento per parte – tra Sparta ed Argo, in cui alla fine, mentre i due argivi sopravvissuti, ritenendosi vincitori, corrono ad annunziare la notizia ai propri concittadini, Otriade, l'unico spartiate ancora vivo, rimane sul campo e secondo la tradizione spoglia delle armi i nemici uccisi e le porta nel proprio accampamento, reclamando quindi solo per questo la vittoria di fronte a quella che considera la fuga degli argivi, secondo usi che dovevano verosimilmente valere per le normali battaglie tra πόλεις – dove non contava l'annientamento dell'esercito avversario quanto piuttosto il rimanere padroni del campo di battaglia – e che appaiono costituire convenzioni da tutti accettate²⁹, e nelle quali risulta in effetti arduo non scorgere un primo «diritto internazionale» di guerra).

Leggendo le pressapochistiche notazioni di Emanuele Stolfi su tali argomenti, si ha quindi come l'impressione di una estraneità di fondo dell'autore alla reale storia della Grecia e del suo diritto, quale può emergere da uno studio diretto delle fonti a disposizione o quantomeno di libri che – senza tagli intellettualistici e magari meno affascinanti nella loro peculiarità di quelli da lui prediletti – trattino semplicemente, nel caso in un semplice ordine diacronico, delle normali vicende di tale civiltà, e dai quali si possono una volta per tutte imparare quei dati di fondo forse banali, ma in ogni caso indispensabili per potere, *poi*, magari leggere anche i libri più specifici da cui invece il nostro autore subito parte. Talvolta basterebbe un semplice «bigino» ...

Tale sensazione di estraneità di fondo al mondo in particolare giuridico greco (forse quello stesso «sguardo da altrove» di cui parlava Alberto Maffi recensendo l'*Introduzione allo studio dei diritti*

²⁶ *Ibid.*, p. 653.

²⁷ Cfr. in particolare P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, del 1968, poi rielaborato in una nuova e notevolmente ampliata versione in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, trad. it. – *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico* –, Milano, 2006, p. 125 ss. (*Il cacciatore nero e l'origine dell'efebia ateniese*, 1968) e in particolare p. 134 s.: libro che costituisce una raccolta di precedenti saggi che vanno dal 1960 al 1979, ma che Emanuele Stolfi (p. 643 nt. 6 e p. 664 nt. 70) cita invece non come raccolta di articoli, ma come studio unico diviso in capitoli, guardando poi, sembrerebbe, alla sola data della traduzione italiana per definire come scritto «di recente» (p. 668 nt. 82) un lavoro di Pierre Vidal-Naquet risalente al 1979 e poi confluito in tale preteso saggio unitario.

²⁸ Erod., *hist.* 1.82.4 ss.

²⁹ Sull'episodio si veda in breve K.-J. HÖLKESKAMP, *La guerra e la pace*, in «I greci. Storia cultura arte società» (cur. S. Settis), II.2, Torino, 1997, p. 499: se il rimanere padroni del campo e portare le armi dei nemici uccisi nel proprio accampamento era secondo un «costume antico» ritenuto indice di vittoria, l'autore nota altresì come «secondo il 'codice', la parte sconfitta riconosceva la vittoria dell'avversario con il richiedere, tramite araldo, il permesso di recuperare e seppellire i propri caduti: una richiesta che non poteva essere respinta sia per motivi religiosi che di altro tipo; anche questa regola infatti era ritenuta un diritto antico, comune a tutti i Greci» (nel caso in esame, invece, gli Argivi non accettano la sconfitta e si giunge ad un nuovo scontro in cui prevalgono ancora gli Spartani: Erod., *hist.* 1.82.6-7).

greci di tale autore)³⁰ si nota ad esempio in maniera ancora più marcata quando Emanuele Stolfi tratta dell'assenza in Grecia di un ceto di «giuristi» in qualche modo analogo a quello, prima pontificale e poi laico, conosciuto dai Romani³¹: quella dei Greci, infatti, fu nella sua prospettazione «Una esperienza ove il diritto stesso (parola che nelle lingue antiche non esiste, con la sola, significativa eccezione del latino)³² non si delineò mai, compiutamente, come funzione sociale autonoma, disintegrata dalla politica, capace di tradursi in un sapere weberianamente caratterizzato in senso 'formale', sorretto dal lavoro di un ceto di esperti. Un peculiare atteggiarsi del fenomeno giuridico che qui non possiamo esaminare come merita, ma che certo rimonta a tratti profondi del vissuto comunitario e delle forme mentali dell'uomo greco, ricche di conseguenze anche rispetto al tema che più ci interessa», e che insomma si rifarebbe al ricordato «profilo distintivo che a Roma da un lato e nelle πόλεις dall'altro, è assunto dal rispettivo 'pre-droit' capace di imprimere una distanza indelebile anche nelle posteriori forme di pensiero razionale: giuridico a Roma, politico-filosofico in Grecia». Il povero normale giusgrecista, o anche chi solo abbia un po' studiato tale materia su un comune manuale universitario magari accompagnato da approfondimenti sintetici quale ad esempio *Il diritto in Grecia* di Mario Talamanca, si lascia può darsi intimidire dalla autorevoleggiante citazione di Max Weber, ed è quindi magari anche affascinato dalla visuale per cui l'assenza di un ceto di giuristi sarebbe alquanto di intrinseco alle peculiarità di fondo della civiltà ellenica e risulterebbe anzi, una volta assunto tra gli *essentialia historiae*, qualcosa di intrinseco alla stessa mentalità dell'uomo greco ed alla sua innegabile predisposizioni per le speculazioni politico-filosofiche piuttosto che giuridiche, che appunto si fa ancora una volta risalire al suo immancabile «pre-droit»: ma poi, più banalmente, gli torna in mente che in realtà nella Grecia più arcaica una categoria di esperti di diritto invece in qualche modo esisteva, ma venne travolta, insieme ai re e ai giudici «dorofaghi», dai successivi sviluppi democratici delle πόλεις, in cui si diffidava sommamente di simili «giuristi» sovente interessati se non corrotti e soprattutto di origine aristocratica³³: prospettiva in cui, se viene meno la più «colta» interpretazione di Emanuele Stolfi basata sulle peculiarità genetiche dell'uomo e della civiltà greca, sembra altresì inevitabile chiedersi come mai egli ignori del tutto tali aspetti che presentano pur qualche più puntuale analogia con l'approfondimento del diritto nella Roma più arcaica, e in nota³⁴ richiami piuttosto, quale ipotetico confronto subito rifiutato con i *pontifices* romani, gli *exhegétai* ateniesi, di cui si sa dopotutto poco e che sono in ogni caso di un'epoca successiva, e circa i quali egli si limita comunque a rinviare, ancora una volta, soltanto alla sua onnesplicitiva ed onnirisolutiva *Introduzione* (che non a caso Alberto Maffi nella sua ricordata recensione osservava voler costituire, almeno nelle dubbie quanto ambiziose intenzioni dell'autore, «una sorta di 'Prolegomeni ad ogni futuro trattato di diritto greco»)³⁵.

Non che le nozioni circa il mondo giuridico romano ed in particolare circa il *bellum iustum* recate dall'autore siano, del resto, molto più precise e soddisfacenti rispetto alle sue conoscenze dell'ambito ellenico: così, ad esempio, egli afferma che la guerra è «fenomeno che, a Roma, vede come

³⁰) *Op. cit.*, p. 282 ss. e specificamente p. 284.

³¹) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 649.

³²) Sarebbe inutile notare l'errore di prospettiva insito in tale visuale, dato che la nozione moderna del diritto discende da quella romana di 'ius' ed è quindi relativamente omogenea ad essa, per cui è agevole dal nostro punto di vista considerare il latino come unica lingua in cui compare un termine indicante la nostra idea di «diritto», mentre le nostre prospettive risultano per vari versi incommensurabile rispetto alle concettualizzazioni greche, pur certo alquanto meno tecniche e coscienti, del fenomeno giuridico, per cui – a parte il problema della loro più approfondita ed esatta conoscenza – è del tutto ovvio che la nostra nozione di diritto non riesca a rispecchiarsi in esse. E si vedranno del resto ulteriori esempi di come questo autore – che pur programmaticamente si compiace ad ogni piè sospinto di proclamare la necessità di studiare il diritto greco al di fuori delle categorie giuridiche romane ed in genere romanistiche, compiacendosi anzi di farsene, come si è visto, quasi un precursore – in realtà non sia poi presoché per nulla capace di tradurre in pratica tale istanza.

³³) Cfr. in breve, anche senza addentrarsi nella letteratura specifica, M. TALAMANCA, *Il diritto in Grecia*, in M. BRETONE, M. TALAMANCA, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1994, p. 29.

³⁴) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 649 nt. 21.

³⁵) *Op. cit.*, p. 282.

protagonisti quei sacerdoti denominati feziali e i riti da essi compiuti al fine, anzitutto, ‘di liberare i cittadini-soldati dalla paura del sangue versato [...] di esimerli [...] dal timore di impegnarsi in azioni sgradite agli dei’ – citando Francesco Sini³⁶ – «così che il carattere ‘*iustum*’ del *bellum* consiste in primo luogo (se non, secondo alcuni studiosi, in via esclusiva, soprattutto nell’età anteriore a Cicerone) nella sua conformità al *ius*, ossia a regole rituali»³⁷: mostrando così che la nozione di *bellum iustum* da lui appresa si limita, del resto secondo una vulgata alquanto diffusa, ad una costruzione in cui al *bellum iustum* non può che contrapporsi, come sembrerebbe a prima vista ovvio, un *bellum iniustum*, ossia non conforme al ‘*ius*’, nel senso che se la guerra non viene dichiarata ed iniziata secondo le previsioni rituali previste dall’ordinamento sacrale essa non poteva che essere appunto «ingiusta»: *tertium non datur*. Peccato che invece dalle fonti risulti positivamente che così non era, e che accanto al *bellum iustum* e al *bellum iniustum* per tal via delineati esistesse una terza categoria, come sottolineavo nel mio scritto sul «*Bellum iustum*»³⁸, costituita da ulteriori casi in cui la guerra, pur non essendo ritualmente dichiarata e quindi non rientrando propriamente nelle ipotesi di ‘*bellum iustum*’, non era peraltro vietata dal diritto (ossia ‘*iniusta*’), ma semplicemente, si potrebbe dire, *neque iusta neque iniusta*, ma in ogni caso lecita ed anzi tale da avere precise conseguenze di segno positivo sul piano dell’ordinamento giuridico come appunto l’eventuale concessione dell’*ovatio* (una forma minore di trionfo). Tale equivoco, in verità, è abbastanza diffuso – vi cadeva anche Antonello Calore –, anche se esso parrebbe superabile già dalla pur semplice ed evidente considerazione di come una guerra di difesa, per quanto non ritualmente dichiarata, non potrebbe in ogni caso essere considerata *iniusta* dall’ordinamento: ma per quanto riguarda Emanuele Stolfi, che si occupa pur *ex professo* di tale specifico tema, si può osservare che egli avrebbe in ogni caso dovuto conoscere tale aspetto, dato che le astruse critiche che, come si vedrà tra breve, egli muove al mio scritto sembrerebbero implicare che egli l’abbia magari un poco letto; ma se per un verso prevale qui, ancora una volta, l’inclinazione di tale autore per la quantità delle letture piuttosto che la preoccupazione per la qualità e l’attenzione della lettura (lo ripeto: «*it is better to understand little than to misunderstand a lot*»), vi è in questo caso anche da considerare come la bella e lineare contrapposizione tra un *bellum iustum* ed un antitetico *bellum iniustum*, senza ulteriori alternative, si presti molto di più alle raffinate speculazioni «colte» di matrice filosofica che tanto piacciono al nostro autore, mentre una terza categoria residuale, che annulla l’armonica assolutezza dialettica di tale architettura, ahimè non è più funzionale alle mirabili elucubrazioni di raffinata cultura cui egli preferisce indulgere in maniera pressoché esclusiva: per cui non sembra in fondo strano che, quantunque egli l’abbia magari anche letta o almeno scorsa, la visione più profonda che egli già aveva di tali temi gli abbia in ogni caso impedito di prendere atto e di memorizzare una simile quisquilia, indegna delle «indagini polemologiche» e delle «ricostruzioni di storia delle idee»³⁹ in cui la sua aerea indagine si libra. *Aquila non capit muscas*, diceva un proverbio latino.

Nel paragrafo successivo⁴⁰, ancora tra «indagini polemologiche» e «ricostruzioni di storia delle idee» che tuttavia vorrebbero per fortuna, almeno nelle loro direttrici programmatiche, tenere altresì conto del «piano del lavoro propriamente storico-giuridico», inizia finalmente il contributo vero e proprio di Emanuele Stolfi al tema del δίκαιος πόλεμος; ed egli lo fa da par suo con un ribaltamento di prospettive che nelle sue intenzioni non sembrerebbe poter che lasciare basito il sempliciotto lettore di fronte a tanto stupefacente e geniale novità ricostruttiva (come si diceva, *il faut toujours épater le*

³⁶ *Ut iustum conciperetur bellum: guerra «giusta» e sistema giuridico-religioso romano*, in «Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico» (cur. A. Calore), Milano, 2003, p. 60, nonché *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del «diritto internazionale antico»*, Sassari 1991, p. 194, oltre a (n.v.) Pace, guerra, diritto. *Sulla teoria dei rapporti internazionali nella storia della costituzione romana*, in «Tradizione romanistica e costituzione» (cur. M.P. Baccari e C. Cascione), I, Napoli, 2006, p. 382 ss.

³⁷ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 650.

³⁸ *Op. cit.*, p. 6 s., 10, 39 s. e *passim*.

³⁹ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 655.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 655 ss.

bourgeois): egli infatti, per indagare tale nozione nell'ambito greco, prende nientedimeno le mosse da un fenomeno alquanto lontano e diverso rispetto al piano in cui si colloca la contrapposizione tra «guerra giusta» e «guerra ingiusta», ossia nientedimeno che dall'elemento, come si è accennato, della guerra civile.

Il tema, in effetti, risulta alquanto ambiguo nelle fonti antiche, e trattato sovente secondo prospettive di ordine soprattutto politico e contingente che divengono alquanto problematiche quando ci si ostini a considerarle in una visuale invece soltanto giuridica: così, in particolare, nel mio «*Bellum iustum*»⁴¹ osservavo che non sembra aver senso stupirsi – vedendovi anzi una «contraddizione», come faceva Antonello Calore – del fatto che Cicerone, dopo aver affermato *Phil.* 2.22.53, in riferimento a Cesare, che nessuna causa può giustificare il prendere le armi contro la patria, condannando quindi ogni ipotesi di guerra civile, asserisca in *Phil.* 8.4.12 che nessuna guerra è più giusta che quella contro la servitù, ossia contro chi come Antonio miri a calpestare le libertà dei *cives*: «contraddizione» che però esiste solo per chi si ostini ahimè a vedere in Cicerone soltanto un giurista che sta edificando un definitivo sistema normativo sulla «guerra giusta», come pretende Antonello Calore, ma che invece si spiega senza problema se solo si tiene presente che Cicerone è in primo luogo un politico ed un oratore, e si evita quindi di scambiare per esatte definizioni codicistiche di «*iusta causa*» della guerra quelle che non sono altro che estemporanee notazioni volte allo scopo affabulatorio dell'orazione e al convincimento dell'ascoltatore, e dove quindi non vi è nulla di strano nel fatto che la guerra civile, se provocata dal nemico Cesare, possa essere detta sempre e comunque mostruosa, mentre, se intrapresa dai membri della propria fazione contro Antonio, essa risulti invece, senza problema, la più giusta delle guerre.

E l'errore in cui cade Emanuele Stolfi non è in effetti molto dissimile, con l'aggravante, però, della malafede.

Infatti, dopo un inizio trionfale che prende il via dalle già ricordate «indagini polemologiche» e «ricostruzioni di storia delle idee», e dove peraltro il nostro autore raggiunge vertici di incomprendibilità in cui il lettore si chiede se è lui ad essere troppo ignorante per seguire le colte quanto criptiche allusioni di Emanuele Stolfi o se invece è quest'ultimo a non capire bene quello che cita⁴², il paragrafo in questione muove dalla presenza nella lingua greca, accanto a πόλεμος, del termine στάσις, «parola bellissima e terribile»⁴³ che designa prima la semplice «posizione», quindi il «partito» e infine la sedizione interna alla *polis* e la guerra civile, dalle fonti sovente paragonata ad una sorta di «peste» che «contamina la città»⁴⁴: storia semantica del termine che viene ricostruita dal nostro autore in poche righe, corredandola di varie e ponderose note di dotte citazioni della moderna e più raffinata dottrina su tale tema, ma senza che gli venga neppure in mente di avere quantomeno il pudore di far finta di richiamare a testimone di quanto afferma circa tale lemma quantomeno un vocabolario: ma anche le definizioni dei termini e la loro storia semantica, in tale artefatta visuale, sono problemi che riguardano ovviamente soltanto colte letture saggistiche, e non certo il riscontro diretto delle innumerevoli fonti greche. Da qui, dopo una serie di banalità sul «dramma della lacerazione» e sulla «città divisa», tanto per citare il pur bel libro di Nicole Loraux, nonché sulla politica che, secondo «il modello isocratico-aristotelico», inizierebbe «dove finisce la vendetta»⁴⁵ – dove si ha persino l'impudico coraggio di vergare una frase tremenda, oltre che nella sintassi, nella sua volgarizzazione d'accanto quanto pretenziosa della storia greca, quale «Da qui anche i momenti dell'oblio che si fa dovere, si istituzionalizza in amnistia, o della ricorrente idea del 'frenare' (κατέχειν) il volere della maggioranza (πλήθος), quale venne affidato» (*sic!*), «nei migliori momenti della democrazia ateniese, a figure come Pericle»⁴⁶ – ecco che finalmente il nostro prode autore si sofferma sulla comunanza di stirpe

41) *Op. cit.*, p. 5 s.

42) Si veda *Configurazioni della guerra*, cit., in particolare p. 655 s. e nt. 40.

43) Cfr. *ibid.*, p. 656.

44) Cfr. *ibid.*, p. 657.

45) Cfr. *ibid.*, p. 657 ss.

46) Cfr. *ibid.*, p. 659 s.

e di costumi tra tutti i Greci sottolineata in particolare da Erodoto (che ovviamente non ha scritto le «Storie» o le *«historiae»* come pensano i comuni mortali, bensì la *ιστορία*: finezza che consente all'autore di inserire una non breve e colta nota, che qui pur non c'entra nulla, sul significato di tale termine nell'opera dello storico greco), per ritornare ancora al concetto di *στάσις*, che Erodoto usa (*στάσις ἔμφυλος*) in riferimento a una contesa tra gli ateniesi ed i loro alleati (8.3.1: ἡγεμονίης, ὡς ἀπολέεται ἡ Ἑλλάς, ὀρθὰ νοεῦντες: στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμου ὁμοφρονέοντος τοσούτω κάκιόν ἐστι ὅσω πόλεμος εἰρήνης), ma che d'altra parte anche Platone usa, almeno in un luogo della *Repubblica* (5.469-471, secondo Emanuele Stolfi: *rectius*, 5.470c-d e 5.471a), addirittura in riferimento alla stessa guerra tra greci, implicando in certo modo che il πόλεμος vero e proprio dovesse quindi considerarsi solo la guerra tra i greci e i barbari⁴⁷.

Dato il carattere «ideale» della *Repubblica* di Platone e la sua dimensione per così dire *de iure condendo*, non sembra in effetti da stupirsi che qui, seguendo una comprensibile aspirazione morale, venga condannata la guerra – pur in realtà normalissima – tra le città greche, e che, in nome della comunanza di stirpe, costumi, cultura e religione tra gli elleni, la guerra tra *póleis* venga addirittura additata come *στάσις*, ossia come «guerra civile» (ed infatti lo scopo di Platone è appunto quello – *rep.* 470d-e nonché 471a-b – di limitare le conseguenze distruttrici della guerra tra *póleis*): ma proprio gli stessi elementi recano implicita la ben diversa realtà quotidiana della Grecia antica, in cui non avrebbe senso definire in via generale la guerra tra *póleis* in tali termini, parificandola cioè alla «guerra civile» come interna e fratricida; e di questo se ne rende conto anche Emanuele Stolfi, che in effetti⁴⁸ richiama il fatto che Platone, ad esempio nelle *Leggi* (626a ss.), riprenda poi normalmente a indicare come πόλεμος la guerra tra *póleis*, impiegando il più circoscritto termine *στάσις* in riferimento alla «guerra civile» vera e propria (ed è semmai un po' buffo come l'autore tenda a invertire il rapporto tra regola ed eccezione – egli curiosamente parla⁴⁹ di un «giudizio ... sostanzialmente ribaltato dallo stesso Platone» –, quasi meravigliandosi di quest'ultima concezione, che è quella normale, e tentando di preservare come dato generale l'equiparazione, invece eccezionale, della guerra tra *póleis* alla *στάσις*, ossia alla «guerra civile»)⁵⁰.

Tuttavia, a proposito della citazione erodotea, è da notare come *στάσις*, contrariamente a quanto risulta ritenere tale autore, non è affatto termine altrettanto univoco di πόλεμος, indicando viceversa tutta una gamma di idee alquanto diverse e variegata che, muovendo dall'idea di «situazione» e «posizione» (e quindi di «immobilità»: «stasi») arrivano alla «erezione» di alcunché e quindi alla «costruzione» (indicando altresì la «stalla» o tra l'altro la «guardia» del pugilatore), giungendo, nel ricordato significato di «immobilità» e dunque di «attesa», a designare ad esempio il pagamento dell'onorario del medico (*στάσις μισθοῦ*), ed indicando così, oltre che la «dottrina», l'«opinione» e la «scuola» filosofica, la «schiera» posizionata dell'esercito, in maniera tale da divenire per tal via, in un apparentamento semantico alquanto complesso, termine corrispondente alle nozioni moderne di «conflittualità», «sedizione», «sommossa», «rivoluzione» e quindi di «guerra civile»⁵¹: per cui appare piuttosto apodittico se non gratuito porre la «discordia intestina» tra i comandanti greci circa il comando della flotta prima della battaglia dell'Artemisio contro i Persiani, o se si vuole – come Emanuele Stolfi preferisce tradurre la locuzione *στάσις ἔμφυλος* di Erodoto – la «contesa interna fra per-

⁴⁷⁾ Cfr. *ibid.*, p. 660 s.

⁴⁸⁾ Cfr. *ibid.*, p. 662 s.

⁴⁹⁾ Cfr. *ibid.*, p. 662 s.

⁵⁰⁾ Su come lo sforzo platonico, nella *Repubblica*, di limitare le conseguenze devastanti dello scontro tra *póleis* equiparando la guerra tra esse alla *στάσις* – tendendo la guerra civile, pur nella sua virulenza, ad una intrinseca riconciliazione finale – sia un episodico «sforzo concettuale» di cui peraltro nelle *Leggi* «poco o nulla resta», si veda V. ILARI, *Guerra e diritto nel mondo antico*, I, *Guerra e diritto nel mondo greco-ellenistico fino al III secolo*, Milano, 1980, p. 146 ss. e specificamente p. 159 ss.: testo che Emanuele Stolfi richiama reiteratamente (nt. 52, 63, 64, 67) a conforto di quanto afferma in generale su tale argomento, ma sempre ignorando tale specifico e fondamentale aspetto, contrario alla sua tesi, della ricostruzione di Virgilio Ilari.

⁵¹⁾ Cfr. in breve, sv. *στάσις*, H.G. LIDDEL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*⁹, Oxford, 1996, p. 1634 e (*suppl.*) p. 279.

sone della stessa stirpe», nello stesso ordine di idee del passo platonico sulla guerra tra greci come *στάσις* (in particolare, del resto, proprio il fatto che Erodoto giustapponga al termine *στάσις*, ossia alla «contesa interna alla *pólis* tra concittadini», la parola *ἔμφυλος*, che appunto indica gli appartenenti alla stessa stirpe, avvertendo così che non si tratta propriamente di concittadini come in primo luogo implicato dal termine *στάσις*, parrebbe indicare che il normale significato proprio di quest'ultimo lemma in tale autore rimanga il primo, mentre nel caso in questione esso è usato in un'accezione per così dire traslata: ed infatti, in tale episodio, se i comandanti greci preferiscono poi accordarsi piuttosto che litigare, è in ogni caso chiaro che, anche se lo avessero fatto, in ogni caso avrebbero difficilmente lasciato sul campo né morti né feriti, ed anche in questa ipotesi sarebbe quindi stato del tutto fuori luogo parlare di «guerra civile»).

Ma soprattutto lascia per tal verso stupefatti la conclusione cui, tra sfuggenti nessi logici e collegamenti grammaticali ancor meno chiari, perviene l'autore: «In Erodoto e Platone (almeno ne *La Repubblica*) sembra dunque delinarsi un'estraneità del *πόλεμος* (inteso nella ristretta accezione di scontro tra greci e barbari) rispetto all'autentica vita politica – in quanto quest'ultima è per definizione possibile solo all'interno della *póλις*, o comunque fra comunità greche, mentre niente di simile a quello che è a Roma il *ius fetiale* (e poi *ius gentium*) si configura nelle relazioni coi barbari»⁵²; frase ove, a parte il fuliginoso involversi di affermazioni tra loro in realtà slegate e la gratuita parificazione tra *ius fetiale* e *ius gentium*, che qui non c'entra nulla, si tenta in ultima analisi di reintrodurre e di conservare come criterio storiografico generale valido quella equiparazione tra guerra tra *póλις* e *στάσις* come «guerra civile», che pur lo stesso autore aveva riconosciuto come circoscritta a poche fonti, ed anzi in realtà al solo passo platonico (dato che come si è visto Erodoto non risulta affatto suffragare una simile equiparazione ma si limita ad usare in senso piuttosto anodino il termine *στάσις ἔμφυλος* in relazione ad una semplice discussione): cosicché, nella pagina seguente, egli parla senza pudore di «concezioni diverse da quella erodotea-platonica», implicando quindi l'esistenza, nientedimeno, di una diffusa visione della guerra tra *póλις* in termini di guerra civile (tanto che egli tenterà persino di definire la Guerra del Peloponneso come una gigantesca *στάσις*)⁵³. Con furbesca affabulazione, del resto, l'autore risulta poi addirittura tentare, truccando le carte, di usare la citazione platonica di *leg. 626a ss.*, che come si è visto riserva il termine *στάσις* alla sola «guerra civile» in senso stretto, a suffragio della sua opposta tesi, secondo cui *στάσις* designerebbe altresì la guerra tra *póλις* greche, osservando⁵⁴ come «Anche in tal caso, si scorge una continuità tra (quest'ultima) posizione platonica» – la nota è infatti relativa a *leg. 626a ss.* – «e l'elaborazione erodotea: in *Storie* 8.3.1 [...] leggiamo infatti che 'una contesa interna [*στάσις ἔμφυλος*] è tanto peggiore di una guerra [*πόλεμος*] combattuta con intenti concordi di quanto la guerra è peggiore della pace'. Ma potremmo forse spingerci ancora più indietro, sino alla testimonianza omerica ricordata *supra* [...] (*Iliade* 9.63-64): 'non ha consorti, non legge, non focolare colui / che si compiace di guerra intestina, agghiacciante': *ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος / ὅς πολέμου ἔροται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος*». Contando evidentemente sul fatto che al lettore poco attento sfugga provvidenzialmente come in realtà né la *στάσις ἔμφυλος* di Erodoto, che lo stesso autore traduce come «contesa interna», né tantomeno il *πόλεμος ἐπιδήμιος* di Omero abbiano nulla a che vedere con la tesi sostenuta da Emanuele Stolfi – che tali passi anzi contraddicano platealmente – secondo cui *στάσις* indicherebbe la guerra tra *póλις* greche.

Conseguentemente, la ricostruzione generale di tali aspetti che chiude il paragrafo ribadisce definitivamente tale assurda impostazione: «In effetti, la stessa ragione – la *συγγένεια* e 'naturale' amicizia fra i greci – che ne *La Repubblica* Platone poneva alla base della possibilità di rendere più mite [...] la *στάσις* rispetto al *πόλεμος* contro i barbari, impediva di pensare, per la prima, a un'eventuale conformità a *δικη*»⁵⁵: ritorna ancora, dunque, il *πόλεμος* contro i barbari e la *στάσις* tra *póλις* greche.

⁵²) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 663.

⁵³) Cfr. *ibid.*, p. 676.

⁵⁴) Cfr. *ibid.*, p. 663 nt. 67.

⁵⁵) Cfr. *ibid.*, p. 666.

E, dopo alcune righe in cui si farfugliano pressapochistiche notazioni sui rapporti tra *'ius'* e *δίκη*⁵⁶, il paragrafo si conclude trionfalmente notando come, se *Δίκη*, figlia di *Ζεύς* e di *Θέμις*, è sorella di *Εὐνομία* e di *Ειρήνη*, è ovvio che non può esistere un *δίκαιος πόλεμος*, espressione che anzi appare un ossimoro «se consideriamo che *πόλεμος* è evidentemente l'opposto di *Ειρήνη*, sorella di *Δίκη*» ed appunto dea della pace. Più chiaro di così: il *πόλεμος* non può più essere *δίκαιος* neppure se contro i barbari, e le fonti greche, quando parlano di *δίκαιος πόλεμος*, evidentemente sbagliano!

Anche se era dunque inevitabile il riconoscere l'assoluta episodicità nelle fonti di una simile accezione di *στάσις*, quest'ultima tuttavia, nella raffinata originalità rivoluzionario-ricostruttiva di Emanuele Stolfi, doveva piacere troppo a tale prode autore per rinunciarvi definitivamente nella sua intellettualistica e genialmente controcorrente trattazione del *δίκαιος πόλεμος*: ed ecco quindi che, dopo averla inevitabilmente rifiutata come posizione generale, egli fa rientrare per così dire dalla finestra l'idea della guerra tra *πόλεις* greche come *στάσις*, riprendendo a parlarne nientedimeno che come una piana «concezione erodotea-platonica»⁵⁷, e giunge infine a negare, per ragioni nientemeno che mitologiche, la stessa configurabilità di una «guerra giusta». Confortato forse del detto del neoplatonico Ammonio Sacca – *amicus Plato, sed magis amica veritas* –, sembrerebbe inevitabile che per lui, se Platone non è d'accordo con l'interpretazione di Emanuele Stolfi, sia ovviamente Platone a sbagliare. Un po' come un altro studioso, di cui ho pur la massima stima, fuorviato da preconcepite posizioni ideologiche sosteneva che per i Romani la guerra era qualcosa di religiosamente empio e vietato – un *nefas* – senza peraltro spiegare come i Romani avrebbero in tale ipotesi potuto considerarsi un popolo *pius*, dato che passarono praticamente tutta la loro storia a combattere, ecco che non troppo diversamente Emanuele Stolfi, cui però non si può neppure riconoscere l'attenuante della buona fede, giunge così – nella sua superiorità ad ogni banale riscontro testuale fornito dalle fonti greche, qui semmai di segno contrario – ad inventare da un limitato ed episodico spunto platonico una esclusione dal *πόλεμος*, e quindi dal *δίκαιος πόλεμος*, della guerra tra *πόλεις* greche, e quindi a mettere addirittura in dubbio la stessa nozione di *δίκαιος πόλεμος* ...

D'altra parte, si potrebbe in effetti pensare che già la semplice circostanza che venga comunemente considerato dai greci un *δίκαιος πόλεμος* la guerra intrapresa a difesa dei luoghi sacri nonché la guerra difensiva, come del resto risulta abbastanza noto, avrebbe dovuto impedire ad Emanuele Stolfi di pensare che le guerre tra *πόλεις*, che evidentemente possono essere anche di questo genere, potessero essere chissà perché escluse dalla nozione appunto di *δίκαιος πόλεμος* e relegate invece in quella, sempre negativa e mai «giusta», di *στάσις*. Ma il nostro studioso non sembra in verità potersi accorgersi neppure per tal via della propria erronea prospettiva, dato che egli, senza guardare menomamente alla nozione di «guerra giusta» in generale presso i Greci, si concentra, con mostra di apparenze più colte e tecniche, sulla sola *Politica* di Aristotele (in particolare, 7.14 [1233b-1334a]), che in linea di massima si limita incidentalmente, e per di più prescrivendo i compiti di un legislatore ideale, ad affermare che le sole ipotesi di guerra utile alla *πόλις* – non espressamente, si noti, i casi di «guerra giusta», ma semmai quelli di *πόλεμος φύσει δίκαιος* – sono quelle volte «in primo luogo, a non cadere nella servitù altrui, in secondo luogo a cercare un'egemonia che torni a vantaggio di coloro che sono sottomessi ad essa e non si trasformi in un dispotismo indiscriminato, e in terzo luogo ad esercitare un potere padronale su coloro che meritano di servire».

Quello che qui interessa ad Aristotele (Emanuele Stolfi forse preferirebbe semmai dire «lo Stagirita») è infatti delineare una costituzione perfetta che non faccia della guerra un fine a se stesso, come avveniva a Sparta, né persegua il solo fine di «farsi padrone di molti sudditi», in una dimensione unidirezionale che alla fine conduce alla perdita della capacità di vivere bene e alla crisi della *πόλις* (1334a: ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μάλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἔνεκεν τάξει καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα τοῖς λόγοις. αἱ γὰρ πλεῖστα τῶν

⁵⁶) Cfr. *ibid.*, p. 666 s.

⁵⁷) Si veda altresì *ibid.*, p. 673 nt. 96.

τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σφύζονται, κατακτησόμεναι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπόλλυνται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀνιδίωσιν, ὡς περὶ τὸ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν [«I fatti avvalorano la dottrina che il legislatore deve dirigere gli affari bellici e ogni altro provvedimento legislativo alla liberazione delle occupazioni necessarie e alla pace: infatti le città che hanno seguito una politica contraria a questa si sono salvate fino a che hanno guerreggiato, ma sono andate in rovina non appena hanno conseguito il loro primato. La pace ha fatto perdere la tempera, come l'acciaio; ma la colpa è del legislatore che non le ha educate alla vita libera dalle occupazioni»]: essa deve invece saper contemperare nella struttura politica della città la pace e la guerra, conducendo ad un complessivo modo di vita migliore (1333b: – οὐτε δὴ πολιτικός τῶν τοιούτων λόγων καὶ νόμον οὐθεὶς οὐτε ὠφέλιμος οὐτε ἀληθής ἐστιν. ταῦτά γὰρ ἄριστα καὶ ἰδία καὶ κοινῇ, τὸν τε νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων [«Nessuno di quei discorsi o di quelle leggi è politicamente opportuno, utile o vero. Identico è ciò che è ottimo così per l'individuo singolarmente preso come per la comunità, e il legislatore deve infonderlo negli uomini»]); e in questa prospettiva, distinguendo implicitamente la guerra tra i Greci, ammessa solo ove persegua un'egemonia utile altresì ai sottomessi, e quella contro i barbari, ossia contro coloro che per definizione «meritano di servire» e quindi è di per sé sempre ammissibile, Aristotele si rifà solo in parte alle correnti nozioni circa il δίκαιος πόλεμος, tralasciando la guerra per difendere i luoghi sacri (ιερός πόλεμος) e richiamando, oltre a quella contro i barbari e quella mirante a perseguire una egemonia con i limiti ricordati, la guerra difensiva, definita come quella volta «a non cadere nella servitù altrui»: e se la ragione della preterizione della guerra in difesa dei luoghi sacri è appunto comprensibile in quanto ciò che gli interessa non è la «guerra giusta» in senso etico ed assoluto, ma quella «giusta» in quanto utile alla πόλις ed ai cittadini, per altro verso egli giunge a porre in tale prospettiva un inscindibile nesso di ordine crematistico tra la nozione di guerra e l'istituto della schiavitù, e non solo – come affrettatamente pensa Emanuele Stolfi⁵⁸ – in relazione alla categoria del «barbaro», intrinsecamente degno non di libertà ma di servitù, ma proprio in quanto la guerra ha di per sé come scopo quello di «farsi padrone di molti sudditi» – cosa non incommensurabile con il disporre di schiavi, anche se da porre ovviamente su di un piano diverso – e questo non è alla lunga una circostanza di per sé sempre utile all'armonica vita della πόλις: tanto che appunto, come si è visto, secondo il filosofo un'egemonia, per essere utile sul lungo periodo ai cittadini, deve altresì tornare a vantaggio di coloro che sono stati sottomessi, in un armonico rapporto che non deve trasformarsi, egli aggiunge, in un dispotismo indiscriminato.

Senza rendersi ben conto di tutto questo, Emanuele Stolfi, oltre a confondere il concetto di δίκαιος πόλεμος con la diversa nozione di guerra «utile» alla πόλις e quindi per tal verso utilitaristicamente «giusta», procede poi ad una indebita sovrapposizione tra i «tipi» di guerra giusta – tendenzialmente determinati in base al loro scopo – e la «giusta causa» (ἀρκή ο αἰτία δίκαια) del singolo conflitto, quasi rimproverando ad Aristotele di non preoccuparsi di tale secondo aspetto, anche se è pur costretto a riconoscere che i due fenomeni si collocano «su piani distinti»⁵⁹, per poi avventurarsi in nuovo paragrafo («Giustizia della guerra e giustizia delle cause: la ricerca delle αἰτίαι e dell' ἀρκή δίκαια») ⁶⁰ in cui, senza che sia agevole vedere uno specifico e definitivo nesso con il tema del δίκαιος πόλεμος, egli tratta tutti insieme della giusta causa della guerra, della ricerca tucididea delle reali cause del conflitto peloponnesiaco nonché dei motivi delle ostilità invocati dai contendenti a giustificazione della propria posizione, in un'arruffato guazzabuglio di cui non è agevole riuscire a scorgere non solo il senso intrinseco, ma il significato stesso di tali osservazioni nell'economia della sua trattazione. In ogni caso, evitando di soffermarsi su tali dubbie notazioni e sul seguito della trattazione, è qui sufficiente – ad evidenziare le raffazzonate metodologie dell'autore specie per quanto riguarda il disinvolto impiego delle fonti e la svogliata attenzione ad esse dedicata da tale autore – esaminare l'uso che egli fa di un passo tucidideo piuttosto famoso come quello del dialogo tra gli

⁵⁸) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 670.

⁵⁹) Cfr. *ibid.*, p. 673 s.

⁶⁰) Cfr. *ibid.*, p. 675 ss.

Ateniesi e i Melii⁶¹: dopo aver spiegato che i Melii si appellano ripetutamente al δίκαιον e sono tanto convinti di essere nel giusto «da optare per accettare» (*sic*) una guerra impari, il nostro prode autore⁶² riporta il passaggio fondamentale in cui gli Ateniesi espongono brutalmente il loro prepotente punto di vista (Tuc., *hist.* 5.89: τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονούμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότηας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ πρῶτοντες πρᾶσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχαροῦσιν) e così lo traduce: «la nostra proposta è che si faccia quanto è realmente possibile sulla base dei veri intendimenti di entrambi: ambedue consapevoli del fatto che la valutazione fondata sul giusto [δίκαιον] si pratica, nel ragionare umano, solo quando si è su una base di parità, mentre, se vi è disparità di forze, i più forti esigono quanto più è possibile ed i più deboli approvano»⁶³. La traduzione, liberamente romanzata, è davvero oscena, come dovrebbe apparire a chiunque abbia una minima infarinatura di greco, né Emanuele Stolfi, pur citandola tra virgolette, spiega se si sia limitato a sceglierla con diligenza tra le varie disponibili, preferendo oculatamente quella peggiore, o l'abbia addirittura mirabilmente elaborata lui stesso; ma anche senza analizzare le troppe singole imprecisioni, è qui sufficiente, a mostrare l'atteggiamento di tale autore verso il dettato testuale delle fonti, soffermarsi brevemente sul solo verbo συγχαρέω⁶⁴, che, come mostra qualsiasi vocabolario, se astrattamente può anche significare «approvare», qui può peraltro significare «cedere», «assentire», «essere acquiescenti», «accettare», persino più liberamente «subire», ma certamente non «approvare», posto che il senso della frase è invece proprio quello che, in caso di disparità di forze, uno solo dei contendenti decide ed impone la propria scelta al più debole, che sua volta non può che subirla: ma se invece quest'ultimo «approvasse» la decisione dell'altro, tale contrapposizione non vi sarebbe più, e le parti sarebbero al contrario concordi su una decisione che, appunto in virtù di tale «approvazione», diverrebbe comune ad entrambe, né vi sarebbe più alcuna imposizione del più forte al più debole.

Tale errore invero balordo nel tradurre Tucide non appare in effetti per nulla episodico, ma precisa conseguenza del metodo di tale autore, al quale, tutto preso qui dalla fretta di citare più raffinati riferimenti, qui nietzscheiani, circa la «volontà di potenza» degli Ateniesi⁶⁵, non si accorge nemmeno della lapalissiana evidenza del nonsenso in cui, usando il verbo «approvare», cade la sua incerta traduzione: *gaffe* appunto possibile proprio in quanto delle fonti importa ben poco alla trattazione di Emanuele Stolfi, la quale si accontenta di trarle dai saggi che va spigolando senza nessuna preoccupazione di un quantomeno successivo controllo testuale diretto, e di farne meri pretesti per intonare (verrebbe da dire «paupulare», dal termine che indica il verso di tale uccello) il suo pavonesco armamentario di pseudoraffinate citazioni intellettualmente *à la page*; se si è già visto il travisamento in cui, nella fretta di citare Heidegger, egli incorre a proposito del frammento di Eraclito, nonché, oltre all'incomprensione di Aristotele, il vero e proprio stupro interpretativo di cui è vittima per tal verso il ricordato passo erodoteo, ecco che tutto il saggio in questione appare costellato di un analogo atteggiamento di trascuratezza verso ogni controllo testuale e di abituale recidiva nella citazione di seconda mano, se non senz'altro di vera e propria insofferenza verso qualsiasi esattezza nel rinviare alle fonti greche: così, se ad esempio quando parla della guerra civile come di una «peste» che contamina la città «secondo un'immagine ricorrente nelle fonti», egli si guarda bene dal l'indicarne neppure una, limitandosi a rinviare ad alcuni saggi in materia⁶⁶, ed anzi, citando Erodoto, egli cade qui in uno dei tipici errori che nella correzione tesi di laurea rivelano che il candidato ricorre a citazioni di seconda mano, dato che i due passi delle *Storie* vengono indicati prima con due numeri (8.3) e poi, più esattamente, con tre (8.3.1)⁶⁷; ancor peggio, più avanti, Emanuele Stolfi sdot-

⁶¹) Cfr. *ibid.*, p. 680 ss.

⁶²) Cfr. *ibid.*, p. 681 e nt. 125.

⁶³) Cfr. *ibid.*, p. 681.

⁶⁴) Si veda in breve, sv. συγχαρέω (ξυγχαρέω), LIDDEL, SCOTT, *Greek-English Lexicon*, cit., p. 1669 e (*suppl.*) p. 283.

⁶⁵) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 681 e nt. 127.

⁶⁶) Cfr. *ibid.*, p. 657 nt. 47: cfr. altresì p. 667 nt. 79.

⁶⁷) Cfr. *ibid.*, rispettivamente p. 661 e p. 663 nt. 67.

tora e sdottoreggia circa la condanna della guerra contenuta negli «*Indiká* di Megastene» e nella «iscrizione relativa alla cosiddetta ‘conversione’ di Asoka»⁶⁸, ma senza essere in grado di indicare il luogo e l’edizione di tali opere, limitandosi a rinviare al *Pensiero storico classico* di Santo Mazzarino, così come, poco oltre, sono del tutto pretermessi i luoghi di Fabio Pittore, Sallustio e Tacito di cui l’autore riporta anche pur puntuali citazioni, fermandosi anche qui al rinvio a Santo Mazzarino ed alla *Storia spezzata* di Aldo Schiavone. E l’assoluta secondarietà ai suoi occhi di simili preoccupazioni filologiche è in effetti mostrata fino in fondo dal fatto che non si dia nemmeno la pena di copiare quantomeno da tali autori anche le esatte citazioni di tali passi, che questi verosimilmente non tralasciano.

Tali vizi di menefreghismo e di pigrizia nell’uso delle fonti, una volta corretti di norma bacchettando lo studente sin dalla tesi di laurea, mostrano insomma come Emanuele Stolfi persista ad avere una concezione affatto virtuale e ipotetica dell’indagine, se non esegetica, quantomeno giuridico-testuale, e come gli sfugga del tutto la pur netta differenza tra il fare vera ricerca ed il commentare le fonti citate da altri: sembra quasi che il nostro prode autore non riesca a comprendere perché mai egli dovrebbe scalare irti scaffali, con il rischio di cadere e magari farsi male, per poi impolverarsi nel compulsare vecchi ed inutili volumi scritti in difficili lingue antiche e dagli indici non sempre chiari, quando vi sono già altri che hanno già svolto per lui tale lavoraccio e gli mettono bell’e pronte a disposizione, perdipiù tradotte (anche se ahimé sovente piuttosto male), le fonti che gli interessano: un po’ come quel tale che si stupiva che vi fossero persone che perdevano la propria vita facendo la fame e rinunciando persino al sonno per scrivere un romanzo quando in ogni libreria vi sono già tutti i romanzi che si vogliono e che si possono comprare per pochi soldi ...

L’incapacità di un uso corretto delle fonti antiche e il rifiuto programmatico della loro normale consultazione, prima di trattarne, nel testo originario o almeno in traduzione, appare altresì alla base di taluni degli attacchi, che si vedrà raggiungere a volte livelli di intollerabile sguaiatezza, che Emanuele Stolfi – immemore del proverbiale detto per cui ‘*carere decet omni vitio qui in alterum dicere parat*’ (ps. Cic., in *Sall.* 8.21) – ha creduto di muovere al mio ricordato scritto sul *bellum iustum*.

Così, iniziando dall’ultimo, egli, dopo aver osservato giustamente che la posizione di Aristotele circa la schiavitù verrà in certa misura superata nelle correnti filosofiche successive, in particolare stoiche, e non è pienamente assimilabile a quella che sarà la posizione ciceroniana⁶⁹, aggiunge in nota: «Diversamente, F. ZUCCOTTI, ‘*Bellum iustum*’, cit., pp. 43 s., 60 s.: nella sua ricostruzione la concezione ciceroniana (e romana in genere) della schiavitù risulta completamente appiattita su quella che in *Politica* 1.1253b-1255a metteva a punto Aristotele (le difformità fra la dottrina di quest’ultimo e quanto leggiamo più tardi in Cicerone, *De republica* 3.25.7 sono invece colte e valorizzate da A. SCHIAVONE, *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù-merce ...*»⁷⁰. Ora Emanuele Stolfi, che tra l’altro in tale nota cita comicamente cinque volte se stesso su undici riferimenti bibliografici, quasi che sulla schiavitù avesse scritto quasi tutto lui, sembra ancora una volta non aver capito che nelle ricerche di livello per così dire accademico, semplicemente, le cose non funzionano così, e se non è d’accordo con me su quanto io affermo circa le fonti, egli dovrebbe – oltre ad evitare di travisarmi – controbattermi sempre sulla base delle fonti, mentre non ha senso che egli, in pratica, si limiti genericamente a dire (in relazione perdipiù a una sola fonte che egli neppure si dà la pena dal riportare e che non sembra avere neppure ben presente)⁷¹ che rispetto a quanto da me sostenuto gli sembra più convincente quanto invece dice Aldo Schiavone. In effetti io, pur senza escludere com’è ovvio ulteriori aspetti di differenziazione dell’atteggiamento ciceroniano rispetto a quello aristotelico circa la schiavitù, notavo che per entrambi gli autori risulta perfettamente legittimo, e conforme all’ordine intrinseco alla natura, che per il loro stesso bene deter-

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 686 s.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 671.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 671 nt. 92.

⁷¹ Cfr. *infra*, nt. 73.

minati uomini e determinati popoli siano asserviti e sottomessi ad altri uomini o ad altri popoli a loro superiori, così come è inevitabile e proficuo che il figlio sia sottoposto al padre, la moglie al marito, il governato al governante; e lo facevo non certo, com'è tanto naturale per il mio distratto critico da farglielo presumere anche negli altri, sulla base di mie illazioni magari tratte da autori moderni che orecchiassi dopo averli velocemente compulsati, bensì sulla precisa base della considerazione che, nel *de Republica* di Cicerone, vi è su tali argomenti tutta una serie di passi che risultano tradotti pressoché alla lettera dalla *Politica* di Aristotele: passi paralleli che io indicavo puntualmente e che del resto avevo già più analiticamente esaminato in un mio scritto del 2001, «*Partus ancillae in fructu non est*»⁷². Se Emanuele Stolfi dissente da tale dato, del resto del tutto pacifico tra gli esperti in materia, non ha altro da fare che dimostrarne l'erroneità, ma appunto sulla base delle fonti, non certo limitandosi ineffabilmente a dire che gli sembra più esatto o accettabile o bello quanto dice invece un altro autore, che del resto verosimilmente non voleva certo contraddire tale evidenza testuale, da cui al contrario anch'egli prende infatti le mosse, ma semplicemente dire che in Cicerone non vi è solo tale condivisione delle idee aristoteliche in ordine alla schiavitù, ma sono presenti anche ulteriori e diverse prospettive, nel caso soprattutto di matrice stoica⁷³: cosa che ovviamente neppure a me era mai passato per la testa di negare (anche se forse, polemizzando con le moderne teorie *à la page* secondo cui per i Romani la servitù sarebbe addirittura stata un esecrabile abominio inconcepibile, enfatizzavo soprattutto la piana naturalità di tale istituto nelle concezioni antiche). Con il che Emanuele Stolfi è riuscito, in un colpo solo, a travisare sia quanto dicevo io sia quanto scriveva Aldo Schiavone (che non parla affatto di una «difformità» generale tra Aristotele e Cicerone, come afferma il mio malaccorto critico, ma semmai di una contenuta divergenza pur non trascurabile nell'ambito di una stessa prospettiva di fondo), evidentemente entrambi letti da lui con il suo solito metodo, ossia quello di fare in fretta, orecchiare un poco e non capire il resto (ancora una volta: «*it is better to understand little than to misunderstand a lot*»): quanto a Cicerone, non è riuscito a travisarlo semplicemente perché non risulta averlo letto, ma in ogni caso ne parla per sentito dire in maniera del tutto erranea.

Ma la disavventura più comica che capita al nostro prode autore nella nota in esame è tuttavia

⁷² In «Antecessori oblata». Cinque studi dedicati ad Aldo Dell'Oro (con, in appendice, un inedito di Arnaldo Biscardi), Padova, 2001, p. 283 ss.

⁷³ Cfr. A. SCHIAVONE, *Leggi di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù-merce*, in «Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' 'oikos' e della 'familia'» – cur. M. MOGGI e G. CORDIANO –, Pisa, 1997, p. 173 ss.: l'autore, che pur non nega certo che la trattazione ciceroniana si svolga in parallelo, quasi traducendola liberamente, a quella aristotelica, ma anzi prendendo le mosse proprio da tale circostanza, si concentra (p. 175 s.) sul fatto che, mentre in *pol.* 1.3.5-5.11 [1253b-1255a] si paragona la necessità che gli schiavi ubbidiscano al padrone alla sottomissione del corpo all'anima, Cicerone invece compara tale esigenza al fatto che le passioni (*'libidines'*) debbano risultare soggiogate all'intelletto (*'animus'*: *rep.* 3.25.37), parallelo diversamente riservato da Aristotele (*pol.* 1.5.6 [1254b]) al differente rapporto tra governante e governati. Ora, senza volere qui insistere su come in realtà Cic., *rep.* 3.25.37, inizi proprio dal rapporto tra *animus* e *corpus* per impostare tali rapporti di gerarchia tra superiore ed inferiore, introducendo in tale falsariga quello tra *animus* e *libido* (*'nam ut animus corpi dicitur imperare, dicitur etiam libidini ...'*), e svolga tale duplice parallelo senza che i due aspetti risultino in tanto radicale contrasto tra loro, si può anche accettare l'idea di Aldo Schiavone, pur in certo modo alquanto artificiosa e costruita in via alquanto astrattamente interpretativa, secondo cui tale differente comparazione rechi implicita una nuova visione dello schiavo, che non sarebbe più considerato quale mera materia fisica ma assurgerebbe ad una sorta di dignità in certo modo più spirituale, che a sua volta segnerebbe a giudizio dell'autore un generale passaggio, nella concezione sempre dominante della «schiavitù-merce», «dalla *physis* alla *coercitio*, dalla natura alla regola, da una servitù come rispecchiamento dell'essere, a una servitù come potere-dovere etico dei padroni» (p. 178: si noti come peraltro l'aspetto etico fosse invece già presente in Aristotele: *pol.* 1.6.10 [1255b]), anche se tale costruzione costringe l'autore ad una certa forzatura del pensiero aristotelico in direzione opposta, ritenendo così che in esso vi sia una «idea dello schiavo come pura materia, come docile strumento di una intelligenza radicata altrove», in una «raggelante quiete» ove gli schiavi sarebbero «corpi ubbidienti, di fronte a menti onnipotenti» (p. 177), il che, se si leggono in maniera più estesa e completa le visuali dell'opera aristotelica, non è certo del tutto vero: ma in ogni caso dedurre da tutto questo, come avviene nella confusionale lettura di Emanuele Stolfi, che in tale si voglia articolo negare l'ovvio parallelismo di un lungo tratto del *De Republica* di Cicerone rispetto alla *Politica* di Aristotele, di cui per vari versi il primo costituisce anzi qui nient'altro che una libera traduzione, è certo prospettiva di sin troppo evidente assurdità.

un'altra: infatti nella parte finale della nota, dove in un esilarante delirio di piccola onnipotenza egli cita cinque volte se stesso su cinque riferimenti in ordine alla condizione degli schiavi a Roma, Emanuele Stolfi si dà la pena di aggiungere per testimoniare il proprio anelito di esattezza: «Neppure mi sentirei di condividere altre affermazioni dello Zuccotti, come quella (p. 61) secondo cui i romani avrebbero considerato 'gli schiavi tanto lontani dall'uomo libero quanto un uomo lo può essere da un dio' ...». Peccato che tale affermazione, che rimane qui isolata dal proprio contesto nel suo esprimere un aspetto estremo di un fenomeno com'è ovvio alquanto più complesso e variegato, non sia affatto dovuta a me, bensì a Fausto Gorla⁷⁴. E in effetti la colpa di tale equivoco è un po' anche mia, che nel trattare di tali temi rinviavo al mio scritto sul *partus ancillae*, dove era infatti specificato l'autore di tale considerazione⁷⁵: ma non mi pento della mia imprecisione, se essa è servita a fare incorrere il mio eroico critico in una simile *gaffe*, che, nel suo sconsiderato attacco a un potente che egli mai avrebbe osato disturbare, deve ora far senza dubbio gelare il sangue nelle vene a un prudente politico universitario e a un accorto «animale accademico» quale lui certo si vanta ...

Il metodo del sistematico travisamento di quanto egli legge – che talora, nell'affrettata superficialità delle sue letture, verosimilmente deve anche avvenire per così dire in buona fede – è altresì alla base di un'altra critica mossami da Emanuele Stolfi⁷⁶, secondo cui l'aspetto «agonale» della concezione greca della guerra è da considerare una caratteristica dell'uomo ellenico che «certo non esaurisce le concezioni antiche della guerra, come sembra ritenere F. ZUCCOTTI, *Bellum iustum*', cit., cit., p. 47» (*sic*): ora, a parte il fatto che non mi è mai passato per la testa, come risulta più che chiaro da quanto scrivevo, «esaurire» la visione greca della guerra nel suo solo, pur fondamentale, aspetto «agonale», io mi limitavo in realtà a richiamare le considerazioni dell'*Homo ludens* di Johan Huizinga osservando che tale impostazione non è per certi versi assente neppure nella visione romana del fenomeno bellico, senza alcuna generalizzazione circa le «concezioni antiche», come vorrebbe il pletorico attacco del mio critico, né tantomeno parificando per tal verso la mentalità dei due popoli. E se Emanuele Stolfi, che pur scrivendo *ex professo* sul δίκαιος πόλεμος, non si limitasse a scorrere saggi intellettualculturali che semmai, quando se ne danno la pena, si occupano della guerra solo come pretesto per le loro aeree interpretazioni filosofeggianti, ma andasse a compulsare almeno qualche lavoro specifico su tale tema, le mie affermazioni non gli sarebbero certo apparse così strane, e si sarebbe risparmiato un'altra ed ulteriore figuraccia.

Oltre che nascere dall'usuale ignoranza delle fonti, poi, supera invece ogni limite di buona fede, per diventare uno pretestuoso attacco strumentale, quanto Emanuele Stolfi ha il coraggio di scrivere⁷⁷, trattando delle concezioni aristoteliche del δίκαιος πόλεμος: «Dopo (e ancor più esplicitamente) di A.A. CASSI ...» – *sic*: nel suo fervore censorio il mio critico non ha certo il tempo di fermarsi a curare la sintassi – «non distingue i due momenti dell'analisi aristotelica, per fornirne così una sorta di 'crasi', F. ZUCCOTTI, *Bellum iustum*', cit., p. 57: egli infatti ricorda le tre tipologie di δίκαιος πόλεμος che vedremo indicate in *Politica* 7.133b-134a, ma parlando di una visione aristotelica della guerra come 'attività cremastica' volta all'acquisizione di beni e schiavi. Quest'ultimo è però il tema del I libro della *Politica*, non certo del VII. La conseguenza di questa indebita sovrapposizione è, ovviamente, quella di rendere assai poco perspicue, radicate dal proprio contesto, le prime due forme di δίκαιος πόλεμος richiamate dal VII libro, che in effetti, come vedremo, niente hanno a che fare – soprattutto la prima – con la cremastica».

Sinceramente, non credevo che vi fossero persone tanto abili da riuscire a sintetizzare in così poche righe un simile numero di errori e stupidaggini: a parte il fatto che io, prima di parlare del δίκαιος πόλεμος in Aristotele, mi limitavo a notare incidentalmente che per tale filosofo la guerra «al pari della caccia è attività cremastica volta all'acquisizione di beni e di schiavi, uomini inferiori creati

⁷⁴) *Schiavi, sistematica delle persone e condizioni economico-sociali nel Principato*, in «Prospettive sistematiche nel diritto romano», Torino, 1976, p. 338 ss. e nt. 67.

⁷⁵) *Op. cit.*, p. 228 nt. 115.

⁷⁶) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 665 nt. 73.

⁷⁷) Cfr. *ibid.*, p. 669 nt. 85.

per servire altri», è innanzitutto da ricordare che, come si è visto, Aristotele, nella *Politica* ed in particolare anche nel VII libro, non si occupa propriamente del δίκαιος πόλεμος da un punto di vista etico generale – come si è visto, anche lo stesso Emanuele Stolfi, che pur cade in tale equivoco, parla a questo proposito non di δίκαιος πόλεμος *tout court*, bensì di πόλεμος φύσει δίκαιος –, ma semplicemente delle forme di guerra che sono positive per la πόλις e che quindi il legislatore deve prevedere nella sua costituzione, in una prospettiva che, se non è ad ogni effetto senz'altro crematistica in una dimensione individualistica, è comunque utilitaristica da un punto di vista comunitario – cosa che Emanuele Stolfi invece non sembra comprendere –, e dove, in particolare, l'egemonia che torni a vantaggio dei sottomessi e non si trasformi in dispotismo indiscriminato non è semplice regola morale, ma innanzitutto principio di convenienza egoistica per la πόλις, dato che la tendenza a «farsi padrone di molti sudditi», anche se sul breve periodo vantaggiosa, si rivela alla lunga negativa per la comunità: per tal verso, quindi, se la prospettiva non è direttamente crematistica – volta cioè all'acquisizione di beni e schiavi, come si esprime il mio compunto critico –, essa lo è comunque in maniera meno immediata e su di un piano collettivo, dato che la conquista di comunità e la sottomissione di uomini costituisce evidentemente anch'esso uno strumento per acquisire beni e sudditi ed in generale una situazione di maggior benessere; inoltre, non è affatto vero, come incautamente afferma convinto Emanuele Stolfi, che nel I libro della *Politica* Aristotele non tratti della «guerra giusta», tanto che lo stesso prode autore, dopo aver trattato del πόλεμος φύσει δίκαιος in riferimento al VII libro della *Politica*, nota: «Significativo è però il ricorrere di una medesima figura di πόλεμος φύσει δίκαιος: in *Politica* 1.1256b è qualificata tale, espressamente, la guerra contro 'quegli uomini che, nati per obbedire, non si sottomettono'; in *Politica* 7.1333b-1334a questa stessa tipologia viene ricordata, pressoché nei medesimi termini ...»⁷⁸. E, del resto, non può certo stupire che Aristotele, trattando in due luoghi della stessa opera di un medesimo fenomeno, ne parli in maniera complementare e sempre coerente alla sua visione di fondo, senza che dunque collegare i due diversi luoghi possa essere certo considerata una «indebita sovrapposizione» che condurrebbe a visuali «assai poco perspicue, sradicate dal proprio contesto», come vorrebbe il trombonesco stoltiloquio di tale indebita accusa, anche perché, pur rivestendo la parte dell'acribico critico, però Emanuele Stolfi fa poi come si è visto la stessa cosa ed anzi in maniera alquanto più esplicita di quanto incidentalmente facevo io: forse il mio saputo critico, piuttosto che mal compulsare tante opere altrui, farebbe magari bene a leggere meglio quanto lui stesso scrive.

Ma l'apice del farsesco Emanuele Stolfi riesce a raggiungerlo proprio in una delle poche occasioni in cui non ha nemmeno torto, eppure è egualmente capace di far valere tali ragioni in maniera tanto sbagliata e ridicola da riuscire così a scrivere una delle pagine in cui più che in ogni altro luogo tutti i suoi difetti di metodo e di incomprensione delle fonti emergono in maniera paradigmatica ed anzi macchietistica. Infatti egli si accorge – e non ci voleva molto – di un mio errore nella traduzione di Aristotele (*pol.* 1333b-1334a), dove il filosofo tratta della già ricordata ipotesi della guerra giustificata dal fatto che si persegue una egemonia che si riveli utile ai sottomessi e non si trasformi in un dispotismo indiscriminato, mentre io nel mio «*Bellum iustum*»⁷⁹, in effetti, scrivevo invece di «una egemonia utile all'interesse dei cittadini»: si trattava ovviamente di un mero *lapsus calami* (e devo ringraziare l'attenta puntualità come correttore di bozze del mio critico – indubbia sua attitudine di cui già in passato avevo avuto modo di compiacermi –, tanto più che l'articolo è *on line* ma non ancora stampato e posso quindi ancora emendarlo), una distrazione dovuta verosimilmente al fatto che, se si leggono nella loro interezza le pagine aristoteliche, questo tipo di egemonia è in effetti il solo che, secondo il filosofo, è altresì utile agli stessi cittadini (e del resto, il fatto che si tratti di un mero errore di copiatura è reso evidente dal fatto che io in tale luogo non facevo altro che seguire le correnti traduzioni italiane della *Politica*). E' quindi piuttosto buffo come di fronte a tale errore meramente materiale Emanuele Stolfi, nella sua isterica *vis polemica* nei miei confronti, si laceri le vesti e

⁷⁸) Cfr. *ibid.*, p. 669 s. e nt. 87.

⁷⁹) *Op. cit.*, p. 57.

si strappi i capelli, perdipiù cadendo in esilaranti errori, in una spassosa nota che vale la pena di riportare pressoché nella sua interezza: «Sintetizza, ma non stravolge, il senso dell'affermazione aristotelica A. CALORE [...] (il quale parla semplicemente, per la seconda forma di πόλεμος δίκαιος, di guerra 'per affermare un'egemonia per il bene degli assogettati'). Rovescia invece il senso del discorso del filosofo – che così diviene affatto incongruo, stentandosi a immaginare un'egemonia che non riesca vantaggiosa per chi la esercita – F. ZUCCOTTI [...], il quale rende questa tipologia di πόλεμος come quella che 'mira a ricercare un'egemonia utile all'interesse dei cittadini', ove in questi ultimi sembrerebbero da identificare gli appartenenti alla πόλις che conduce vittoriosamente il conflitto, non certo coloro nei cui confronti si realizza il conseguente controllo (che mai Aristotele avrebbe indicato come 'cittadini'). Più rispettoso della lettera aristotelica è N. RAMPAZZO [...], che scorge nello Stagirita 'la conferma di una visione relativistica di valori, che non ripudia *a priori* la possibilità del conflitto [...] ma cerca di moderarne la ricorrenza'. [...]»⁸⁰.

Si è già avuto ampiamente modo di notare come Emanuele Stolfi, alla lettura delle fonti preferisca – gran traduttore dei traduttori di Omero – la trattazione che ne fanno gli autori moderni, ma che addirittura giungesse alla farsa di correggere il mio errore non perché Aristotele (ἐπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὀφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας) usa qui il termine ἀρχόμενος, che evidentemente significa «sottomesso» e non certo «cittadino», bensì spiegandomi più o meno che la pretesa mia interpretazione è sbagliata perché diverge da quella di Antonello Calore e di Natale Rampazzo, che è invece giusta, questo tocca vertici di comicità involontaria che non credo tanto agevolmente raggiungibili (mirabile nella sua tetragona diligenza, poi, l'osservazione secondo cui i «cittadini» di cui io parlo «sembrerebbero da identificare gli appartenenti alla πόλις che conduce vittoriosamente il conflitto ...»: e chi altri dovrebbero mai essere?!? ... né è da trascurare la compunta puntualizzazione secondo cui «mai Aristotele avrebbe indicato come 'cittadini'» i soggetti «sottomessi», ossia gli ἀρχόμενοι, come se qualcun altro che sappia appena un poco il greco potesse mai usare un simile termine per indicare, incongruamente, i *politai*).

In ogni caso, la figuraccia più risibile e barbina il mio censore la raggiunge con la frase in cui, con compiaciuta parvenza di erudizione e pingue ironia soddisfatta, puntualizza giulivo che quanto io dico è «incongruo», «stentandosi a immaginare un'egemonia che non riesca vantaggiosa per chi la esercita»: infatti – e qui casca Emanuele Stolfi! – che una egemonia possa rivelarsi non solo vantaggiosa ma altresì dannosa per chi la consegue non è un'assurdità come lui pensa, né lo dico soltanto io, ma ahimè lo stesso Aristotele, che come si è visto afferma che in una costituzione devono essere previsti soltanto alcuni tipi di guerra, tra cui appunto quella con cui si persegue una egemonia che si riveli utile ai sottomessi e non si trasformi in un dispotismo indiscriminato, proprio in quanto tali tipi di guerra sono vantaggiosi per la πόλις, mentre altri non lo sono, ed in particolare una egemonia perseguita ad ogni costo per il mero ed immediato vantaggio materiale della città dominante si rivela alla lunga svantaggiosa e negativa anche per chi la esercita: lungi dal «rovesciare» il senso del discorso aristotelico, come incautamente afferma il mio disinformato critico, io, pur nell'errore di traduzione, lo interpretavo correttamente, mentre è Emanuele Stolfi, con tale sfortunata e balorda uscita, a dimostrare definitivamente, in nota, di non avere assolutamente capito niente del senso del discorso aristotelico di cui va sproloquiando nel testo: e si è visto come egli tenda a cadere nel marchiano errore di pensare, nella sua parziale considerazione per escerti del passo della *Politica*, che Aristotele tratti qui del δίκαιος πόλεμος in una visuale etica generale, senza comprendere che qui invece il filosofo sta scrivendo, da un punto di vista utilitaristico, di quanto è semplicemente conveniente per la πόλις. Ecco le sventure che inevitabilmente capitano a chi considera i passi dei testi antichi come comode porzioni monouso precotte da acquistare in offerta speciale al supermercato della pseudocultura tradotta di massa, e non capisce che prima di parlare gli converrebbe leggere e rileggere le fonti originali, e poi magari – meglio – tacere.

⁸⁰) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 670 nt. 89.

Se quindi la parvenza di dotta sapienza e di erudita complessità, che il saggio di Emanuele Stolfi dal compendioso titolo *Configurazioni della guerra e concetto di 'dikaios pólemos' nell'esperienza antica: alcune osservazioni* vorrebbe simulare, si rivela facilmente un inconcludente coacervo di notazioni mal giustapposte ed in buona parte errate, che volendo simulare una genialeggante originalità non si preoccupano neppure di soffermarsi sulla nozione greca di δίκαιος πόλεμος per risolversi invece in un travisamento di Erodoto e Platone nonché di Eraclito, ed in una profonda incomprendimento di Aristotele, oltre che in poche ulteriori considerazioni ininferenti e squilibrate su Tuciddide, perdipiù tradotto in maniera orripilante, rimane purtroppo da affrontare la graveolente sentina in cui tali triste pagine toccano l'imo della loro nequizia, ossia i due luoghi in cui la prosa del nostro prode autore, accecata dalla sua delirante presunzione, in una sorta di ercolinismo euforico prima insulta me e quindi addirittura uno dei padri dell'insegnamento universitario del diritto greco, ossia nientedimeno che Arnaldo Biscardi.

In primo luogo, infatti, richiamando i rischi insiti nell' «operare accostamenti troppo disinvolti tra l'antico e il contemporaneo, inseguendo analogie e proiettando all'indietro categorie solo nostre, gravi di implicazioni ideologiche odierne o comunque recenti»⁸¹, Emanuele Stolfi aggiunge sentenzioso⁸²: «Osservazioni critiche in tal senso – di per sé condivisibili – sono state formulate soprattutto da F. ZUCCOTTI, *Bellum iustum*, cit. Curiosamente, peraltro, quest'autore ha richiamato l'esigenza di tenere distinte le nozioni di δίκαιος πόλεμος, *bellum iustum* e 'guerra giusta' dei moderni, nel discutere di studi (come quello di A. CALORE [a cura di], *'Guerra giusta'?*, cit.) a cui» – sic – «lo stesso Zuccotti non addebita, almeno espressamente, il torto di avere sovrapposto simili categorie, ma semmai di aver sottovalutato la dimensione religiosa in cui si collocherebbe l'operato dei feziali e la rispondenza a *ius / iustum* della guerra da loro dichiarata. Non si comprende quindi se la perentoria lezione di metodo impartita da Zuccotti sia comunque rivolta ai contributi da lui analizzati (e allora sarebbe stato più coerente ed intellettualmente onesto denunciarne apertamente i limiti, o presunti tali) oppure si proponga come monito ai ricercatori futuri. Ma anche in quest'ultimo caso essa sarebbe stata maggiormente efficace, a mio avviso, se espressa con toni più misurati, e astenendosi – dopo aver censurato le altrui (effettive o meno) matrici ideologiche – da proclami di 'romanità', come quello che leggiamo a pag. 60, secondo cui, in un tempo di 'compiaciute vaniloquenze del politicamente corretto', la reale questione sottesa a tendenziali falsificazioni storiche [...] potrebbe in futuro risultare piuttosto un malcelato malessere verso caratteristiche degli antichi Romani inaccettabili ad una certa mentalità moderna: agli occhi di un intollerante paciottismo aggressivo e multicolore, infatti, difficilmente vi può essere comprensione per lo slancio romano verso l'esterno e per il senso di di superiorità e di autoaffermazione che li condusse nei secoli ad imporre al mondo il proprio impero'. Quasi viene da parafrasare Woody Allen, e pensare che, dopo una frase del genere (che sembra rieccheggiare quanto scriveva P. DE FRANCISCI, *Spirito della civiltà romana*, Milano, 1940, p. 76), ogni lettore avverterà l'irrefrenabile impulso di invadere le Gallie!».

L'unica considerazione non del tutto sbagliata di questa nota è forse la battuta finale mutuata da Woody Allen (che quando ascoltava troppo Wagner sentiva una voglia invincibile di invadere la Polonia), non priva di un suo certo spirito: ed in effetti viene da sorridere immaginando Emanuele Stolfi nei panni di uno sdutto e glabro soldatino delle legioni romane che, gravato delle decine di chili dell'equipaggiamento del legionario, dopo aver letto il mio articolo si avvia lieto e convinto alla conquista della Gallia: anche se il nostro autore dovrebbe tuttavia essere alquanto più guardingo nel richiamarsi a un regista che ha tra l'altro scritto un libro tradotto in italiano con un titolo – *Citarsi addosso* – che meglio di ogni altra locuzione appare efficacemente sintetizzare il metodo con cui egli procede alla stesura dei suoi logorroici scritti.

Quanto alla mia frase che Emanuele Stolfi diligentemente ricopia illudendosi di prendermi in giro, non ho difficoltà ad ammettere che nella forma mi era lasciato un po' prendere dalla polemica

⁸¹) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 645.

⁸²) Cfr. *ibid.*, p. 645 nt. 9.

verso chi, pensando di fare in tal modo un complimento ai Romani, crede di far bene a renderli simili a sé, affermando senza problema che essi, pur vivendo per gran parte della loro storia sfruttando gli schiavi in un'economia detta appunto schiavistica, in realtà sarebbero stati contrari alla schiavitù ed anzi avrebbero aborrito una simile barbarie del tutto aliena dal loro *modus vivendi*, ovvero che, pur avendo combattuto per quasi tutto l'arco della loro vicenda storica e conquistato un impero, essi sarebbero a ben vedere una civiltà affatto pacifica che anzi avrebbe considerato la guerra un vero e proprio *nefas* religioso, un «peccato» da cui uomini pii quali essi erano non potevano che condannare ed evitare ... Di fronte a simili sciocchezze, oggi ahimè ampiamente diffuse, le mie osservazioni non dovrebbero sembrare certo eccessive, dato che in effetti si assiste ormai ad una sempre più tranquilla ed aproblematica tendenza a proiettare il coevo orrore per la guerra, da molte anime belle vista come alunché di mostruoso ed inconcepibile, nella mentalità romana nonché greca, ignorando volutamente che per essi la guerra era qualcosa di normale e di pressoché quotidiano, che nelle assemblee popolari greche come romane era votata senza paura ed anzi sovente con entusiasmo da quegli stessi cittadini che poi l'avrebbero di persona combattuta.

In effetti, se in epigrafe del mio «*Bellum iustum*» ponevo una frase di Franco Cardini che stigmatizzava tali rischi storiografici («Parlare della guerra è sempre, sulle prime, un po' imbarazzante. Essa appartiene a quell'ordine di argomenti che non si possono affrontare, o almeno così sembra, senza aver preso da loro le dovute distanze e tracciato loro intorno il rituale cerchio magico. Ci si aspetta sempre che chi parla di guerra, sia pure a livello storico, cominci col dire che la condanna»), ancora una volta devo osservare che tale problema di metodo appare confermato *ad abundantiam*, come si è visto, dallo stesso taglio della brutta ed erronea trattazione del *δίκαιος πόλεμος* in Grecia recata da Emanuele Stolfi, che preda anch'essa, inevitabilmente, dell'istintivo pacifismo d'accatto di oggi, non è certo in grado di superare nell'indagine storica tali luoghi comuni del *prêt à penser* coevo e, al posto di cercare di vedere che cos'era la guerra per i greci, si preoccupa soprattutto di mostrare come invece il *πόλεμος* tra città greche, che costituì un fenomeno naturale nella vita delle *póleis* come il succedersi degli anni e delle stagioni («a natural fact, like birth and death», scriveva Arnaldo Momigliano)⁸³, fosse invece visto almeno in una fondamentale prospettiva interpretativa – che egli come si è visto si inventa forzando in tal senso le testimonianze di Erodoto e di Platone – quale e-segribile forma di «guerra civile», in linea di principio del tutto incompatibile con la comunanza di stirpe e di cultura e quindi con la fratellanza che da sempre unì i Greci: per poi travisare Aristotele enfatizzando, in particolare, i limiti che secondo l'erronea visuale del nostro prode studioso questi avrebbe posto, da un superiore punto di vista etico, alla liceità della guerra, di per sé condannata, in tale stravolgimento, come un fenomeno intrinsecamente negativo, e quindi concentrarsi su di un non casuale accostamento tra lo studio delle *αἰτίαι* tucididee della guerra con il moderno concetto di «giusta causa» del conflitto, compatendo poi piamente i poveri Melii e facendo di tale episodio – la cui narrazione da parte di Tucidide egli non riesce neppure a tradurre in una maniera accettabile a livello di versione ginnasiale – una sorta di unilaterale pietra di volta per illustrare sinteticamente il pensiero greco sulla guerra, e finire quindi ovviamente con un paragrafo intitolato alla «ingiustizia» della guerra ed alla condanna dell'«imperialismo» nel – ed anzi più poeticamente «verso» – il «travaglio del pensiero ellenistico»⁸⁴.

Se questi sono gli inevitabili risultati dei conati di trattazione circa la guerra antica nei suoi aspetti giuridici da parte di persone cui la visuale greca e romana interessa assai meno delle loro piccole convinzioni ideologiche *comme il faut* pacifiste, e che, oltre a pensare ottusamente, ad esempio, che per i romani il *bellum* non potesse essere che *iustum* ovvero *iniustum*, si documentano sulla realtà di tale fenomeno così poco da stentare a distinguere un oplita da un peltasta o una panoplia da una

⁸³ *Some observation on the causes of war in ancient historiography* (1958), in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, p. 3 nt. 7.

⁸⁴ *Configurazioni della guerra*, cit., p. 685 ss.: «Imperialismo e guerra (in)giusta: verso il 'travaglio del pensiero ellenistico-romano'».

falange, ecco che le mie considerazioni su tali rischi storiografici, per quanto espresse forse in termini un poco enfatici, non sembrano certo eccessive, e se ad Emanuele Stolfi tali mie osservazioni appaiono anzichenò fasciste, per quanto simili ideologie populiste siano del tutto da me aliene gli lascio volentieri questa piccola soddisfazione, che forse lo consolerà almeno un poco della fallimentare pochezza ed erroneità della sua infelice trattazione circa il *δίκαιος πόλεμος* in Grecia: limitandomi ad osservare, se non altro per amor di esattezza bibliografica, che il rinvio a Pietro De Francisci che egli reca è sbagliato, dato che l'opera in questione – che il mio critico, non so se per ignoranza o malafede, cita nell'edizione del 1940, intitolata «*Spirito della civiltà romana*», forse all'evidente scopo di far risaltare con tale data la pretesa dimensione «fascista» di quanto scrivevo – ha in realtà conosciuto più versioni in successive edizioni; ed a parte il fatto che tale versione è edita dal Principato, e sarebbe quindi da citare non come «Milano, 1940» bensì come «Milano - Messina, 1940», è da osservare che la prima stesura di tale lavoro (*Civiltà romana*) fu pubblicata a Roma nel 1939, mentre in seguito, nel 1952, essa fu poi ripubblicata in una nuova versione, sempre con il titolo «*Spirito della civiltà romana*», dalle Edizioni dell'Ateneo di Roma: e se è quest'ultima che, secondo le usuali regole bibliografiche, sarebbe stata quella di norma da citare, se proprio doveva sbagliare Emanuele Stolfi avrebbe potuto semmai riferirsi, per meglio suggerire il fosco fondale nostalgico implicato a suo giudizio dalla mia frase, alla prima edizione, magari evidenziando come essa fosse stata pubblicata dall'*Istituto nazionale di cultura fascista*, mentre citare non la prima né l'ultima, bensì la seconda, oltre che meno efficace, è semplicemente sbagliato.

Ma le assurdità migliori, com'era prevedibile, il mio distratto censore riesce a vergarle quando tratta direttamente della impostazione generale del mio «*Bellum iustum*», che egli, come è solito fare nelle sue raffazzonate e precipitose letture, ha compulsato con totale distrazione senza neppure tentare di capire almeno un poco le frasi che troppo veloci gli scorrevano davanti: come si fa infatti a dire che io non «addebito» ad Antonello Calore, «almeno epressamente», di confondere le nozioni di «*bellum iustum*» romano e di «guerra giusta» moderna, quando la struttura portante del mio scritto è proprio la critica all'enfaticizzazione degli spunti ciceroniani di tale autore, che per un verso li rapportava indebitamente alla dimensione religiosa e procedurale del «*bellum iustum*» di matrice feziale, e sul versante opposto cercava in tutti i modi di assimilarli alle discussioni moderne circa la «giusta causa» della guerra rese allora di moda in seguito ai noti conflitti odierni nel Vicino e Medio Oriente? Che cosa ha letto del mio saggio se afferma che io non «denuncio apertamente i limiti» ed i preconcetti *lato sensu* ideologici dello scritto di Antonello Calore, quando invece quasi tutto il mio articolo è una critica ad esso?

Del resto, senza annoiare troppo l'eventuale lettore di queste pagine soffermandosi a richiamare analiticamente quanto scrivevo in tale saggio, a dimostrare la stolidità storditezza della riportata osservazione di Emanuele Stolfi è sufficiente guardare al libro cui egli riferisce le mie critiche: «...A. CALORE [a cura di], *'Guerra giusta?', ...*»⁸⁵. Ora i volumi da me considerati in tale scritto erano in realtà due, entrambi pubblicati nel 2003: il primo, contenente gli atti di un seminario curati da Antonello Calore e costituito quindi dagli scritti, oltre che di lui stesso, di vari autori, era appunto intitolato «*'Guerra giusta?' Le metamorfosi di un concetto antico*»⁸⁶, mentre il secondo – un «corso di diritto romano» sempre di Antonello Calore, intitolato «*Forme giuridiche del 'bellum iustum'*»⁸⁷ – era il libro cui principalmente dedicavo le mie critiche, esaminando il volume miscelaneo più che altro solo nelle prime pagine del mio scritto, mentre in seguito vi ritornavo brevemente a proposito dello scritto di Francesco Sini; ed è evidentemente a queste sole mie prime pagine che si è limitata la sfidata ed intermittente capacità di concentrazione della lettura del mio critico, che infatti fa esclusivo riferimento al volume degli atti del seminario, senza neppure accorgersi, nella sua compulsiva ansia bulimica di divorare i libri senza leggerli, di come poi io mi concentrassi pressoché esclusivamente

⁸⁵) Cfr. *ibid.*, p. 645 nt. 9.

⁸⁶) Citato *supra*, nt. 36.

⁸⁷) *Forme giuridiche del 'bellum iustum'* (*Corso di Diritto romano - Brescia - aa. 2003-2004*), Milano, 2003.

sull'altro volume, ossia sul corso di diritto romano di Antonello Calore (lo ripeto, anche se è davvero per l'ultima volta: «*it is better to understand little than to misunderstand a lot*»).

Quanto all'offensiva accusa – proditoriamente mossami dal nostro bellicoso autore del tutto a freddo e senza alcuna provocazione da parte mia – di non essere sufficientemente «coerente» e soprattutto «intellettualmente onesto», essa non mi offende più di tanto nella sua gratuita scompostezza e nella troppo trasparente smania di aggressività ad essa sottesa, né mi preoccupa come cosa seria un simile triviale insulto per di più proveniente da tartufeschi pulpiti di ipocrita carrierismo e di piccola politica accademica: senza rancore perdono quindi ad Emanuele Stolfi, compatendo la sua non meditata impulsività e confidando in una sua pronta resipiscenza, tali sguaiati lazzi, anche perché, nella patologica logorrea che lo affligge in maniera temo ormai incurabile, non credo che egli riesca neppure più a rendersi conto dell'esatto significato delle distratte parole che sbadate gli colano dalla bocca.

E si deve ora affrontare – né purtroppo la si può più rimandare – la parte più spiacevole di queste note, ossia l'ingiurioso attacco mosso da Emanuele Stolfi ad Arnaldo Biscardi, che del resto costituisce altresì il più clamoroso errore giusgreco e la più evidente e definitiva riprova della ahimè profonda ignoranza del giovine collega in tale disciplina, in cui ha da poco tristemente debuttato. Si legge infatti nel suo articolo: «L'approfondimento consiste nell'esigenza di contestualizzare le configurazioni greche della guerra entro le coordinate di fondo dell'esperienza giuridica delle antiche πόλεις: un mondo gremito di molteplici comunità politiche, ciascuna gelosa della propria autonomia, in cui (sul piano pubblicistico ancor più che su quello privatistico) non si realizzò mai quel presunto unitario 'diritto greco' che spesso i moderni hanno pensato di ricostruire sulla scorta del diritto attico e di disinvolti imprestiti dogmatici desunti dal mondo romano – così che, molto più correttamente, converrebbe parlare di 'diritto greci'»⁸⁸. E qui Emanuele Stolfi cita – oltre a Remo Martini, che com'è noto preferisce al pari di vari studiosi coevi l'espressione «diritti greci» – il proprio decisivo contributo a tale tema, contenuto nella sua onniesaustiva *Introduzione allo studio dei diritti greci*, mentre, a proposito degli sciagurati imbecilli che credevano ahimè di poter «ricostruire», per di più con metodologia del tutto esecrabile, un «presunto unitario 'diritto greco'», egli poi rinvia ancora una volta a tale sua onniesplicitiva ed onnicomprensiva trattazione giusgreco-cistica⁸⁹: «Sul punto, da ultimo, E. STOLFI, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006, spec. p. 111 ss., 224 ss. ove bibl.», dove, in quel monco «bibl.» che nella sua fretta compilatoria gli evita la fatica di un più decoroso «bibliografia», egli rinvia appunto alla pretesa posizione in tal senso di Arnaldo Biscardi⁹⁰. Ed infatti, se si vanno a vedere le pagine dedicate a tali argomenti nella mirabolante *Introduzione* del prode Emanuele Stolfi, si scopre ahimè che, incredibilmente, l'autore neosenese addirittura pensa nientedimeno che il problema della dizione «diritto greco antico» o «diritti greci» coincida senz'altro con la questione della pluralità o meno degli ordinamenti ellenici, per cui, in tale onnubilata prospettiva di tali temi, parlare di «diritto greco» significa semplicemente negare tale pluralità di ordinamenti, concedendosi quindi su tali granitiche fondamenta scientifiche una paternalistica tirata di o-

⁸⁸) *Configurazioni della guerra*, cit., p. 648.

⁸⁹) Cfr. *ibid.*, p. 648 nt. 17.

⁹⁰) STOLFI, *Introduzione*, cit., p. 224: «In generale, circa il rapporto fra studio dei diritti greci e impiego della dogmatica giuridica propria dei romani (o almeno loro attribuita, e comunque propria della tradizione romanistica) ... A. BISCARDI, *Diritto greco antico* cit., 317 ss.», rinviando cioè al saggio del 1974 (*Diritto greco e scienza del diritto*), riportato in appendice a tale libro, come si vedrà tra breve, in cui lo studioso fiorentino difendeva appunto la denominazione «diritto greco»: anche se le pagine cui rinvia Emanuele Stolfi sono peraltro relative alla successiva trattazione della storia di tale disciplina giusantichistica, ciò non cancella il fatto che nell'articolo sul *dikaïos pólemos* il rinvio al testo e all'apparato bibliografico della sua *Introduzione*, e quindi all'opera di Arnaldo Biscardi, siano appunto riconnessi al punto in cui egli condanna il tentativo di ricostruire il «presunto unitario 'diritto greco' che spesso i moderni hanno pensato di ricostruire sulla scorta del diritto attico e di disinvolti imprestiti dogmatici desunti dal mondo romano»: prospettiva poi ancor più definitivamente dimostrata da quanto qui richiamato nella nota seguente.

recchie alla superficialità di Arnaldo Biscardi⁹¹ e ritenendo insomma, come esplicita sul suo geniale saggio sul *dikaios pólemos*, che chi parla di «diritto greco antico», come in primo luogo lo stesso Arnaldo Biscardi, tenti di «ricostruire» un «presunto unitario ‘diritto greco’» appunto «sulla scorta del diritto attico e di disinvolti imprestiti dogmatici desunti dal mondo romano». Questo quanto Emanuele Stolfi pensa ed evidentemente insegna ai suoi studenti.

Ovviamente, è invece indubitabile che Arnaldo Biscardi, nel suo libro del 1982 sul *Diritto greco antico*⁹² – in particolare a proposito dell’allora recente presa di posizione di Ioannes Triantaphyllopoulos, che da ultimo sottolineava come ciascuna *polis* avesse un suo proprio diritto e che, in tale pluralità di «diritti greci», quante erano le *poleis*, tanti erano i diversi diritti (*tot iura quot civitates*) – ribadisse come in ogni caso, «nonostante la indiscutibile diversità dei vari ordinamenti cittadini, è pur vero che tra di essi esisteva un comune denominatore costituito da un fondo di principi giuridici condivisi da tutte le *poleis*», e come del resto gli stessi Greci fossero «consapevoli della esistenza di questo fondo culturale comune, come dimostra chiaramente quanto scriveva Erodoto su ‘la nostra comunanza di stirpe e di lingua, i nostri comuni templi degli dei e i nostri riti, i nostri costumi affini’»⁹³, riportando poi in appendice un suo saggio del 1974 – *Diritto greco e scienza del diritto* – in cui, a proposito dell’uso al singolare di «diritto greco», osservava in maniera più analitica⁹⁴: «Questa espressione mi serve per alludere all’esperienza giuridica del mondo greco-ellenistico nella sua globalità, dalle origini micenee alle soglie del diritto bizantino: il che, del resto, corrisponde a ciò che i colleghi germanoquenti intendono significare quando parlano di ‘altgriechische Rechtsgeschichte’. E infatti, l’orizzonte della nuova specialità giusgrecistica abbraccia – come ha scritto felicemente il Wolff – ‘das Recht als Komponente des griechischen Erbes’. Né in altro senso parlerò, a mia volta, di ‘civiltà greca del diritto’. D’altronde mi sembra – l’ho già detto e lo ripeto volentieri in questa sede – che sia opportuno spezzare una lancia contro quella specie di singolare ‘pruderie’, per cui, nella impostazione degli studi di storia giuridica greca, taluni preferiscono parlare di ‘diritti greci’ anziché di ‘diritto greco’ (e della cui improntitudine noi abbiamo oggi in Italia una traccia, per così dire ufficiale, nel raggruppamento delle cattedre universitarie testé sancito, per motivi di ordine pratico, dal Ministero della pubblica istruzione). Sappiamo tutti, invero, assai bene che la storia della esperienza giuridica globale dell’antica Grecia coincide con la storia di una pluralità di ordinamenti cittadini, in quanto ciascuna *polis* aveva un proprio diritto (*tot iura quot civitates*), ma è altrettanto vero che, stori-

⁹¹ Si veda infatti l’infelice esordio di tale ancor più tristo libro (p. 3), dove, senza avere evidentemente letto quanto scritto da Arnaldo Biscardi e senza soprattutto avere per nulla compreso il problema, Emanuele Stolfi sentenzia senza mezze misure «La prima domanda in cui si imbatte chi si accosti al mondo giuridico dell’antica Grecia, è quella della sua configurabilità in termini unitari o pluralistici» identificando questo problema con la domanda «se si debba parlare di un solo ‘diritto greco’ o di più ‘diritti greci’», sovrapponendo cioè, nella maniera più ignara e grossolana, la dizione «diritto greco» con l’idea di una configurazione «in termini unitari» del mondo giuridico dell’antica Grecia, e permettendosi per di più nella «Nota bibliografica» – dopo tale incredibile e balordo equivoco che denuncia senza appello come egli non sia mai andato neppure a leggersi con un minimo di attenzione quanto diceva Arnaldo Biscardi, che preferisce la dizione singolare «diritto greco antico» senza per questo certo negare il «pluralismo» degli ordinamenti greci – l’osservazione, boriosa e tronfia quanto grossolana e stolido (p. 193 s.), «Mi sembra perciò che, davvero, non sia solo una ‘pruderie’ (come invece riteneva A. BISCARDI, *Diritto greco e scienza dell’antichità*, in *Symposion 1974*, Köln-Wien 1979, 2 s.) parlare di diritti greci anziché di diritto greco» (e si noti come l’autore citi nei due luoghi – p. 194 e 224 – lo stesso saggio di Arnaldo Biscardi in due modi diversi – per il secondo luogo, cfr. *supra*, nt. 88 –, probabilmente senza neppure essersi accorto che si tratta sempre dello stesso scritto). Nel complesso – se tutto ciò conferma l’incapacità di comprendere quello che legge o meglio cita, che come si è visto risulta una delle più salienti caratteristiche di tale autore – il fatto che su tali basi egli proceda poi nella maniera più bullesca a polemiche teppistiche ed ignominiose che non solo mancano l’obbiettivo e risultano semplicemente del tutto fuori centro se non demenziali, ma sono perdipiù rivolte senza alcun rispetto verso autori del passato che un simile neofita mancato dovrebbe invece considerare come propri venerabili maestri, mostra fino in fondo, mi spiace dirlo, la totale carenza in consimili soggetti di ogni vera predisposizione allo stesso studio accademico e di ogni seria capacità di ricerca cosiddetta scientifica.

⁹² *Op. cit.*, p. 8 s.

⁹³ *Hist.* 8.144.2.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 314 s.

camente, non è mai mancato un denominatore comune rappresentato da un fondo di principi giuridici accolti da tutti i Greci, e di cui essi avevano piena coscienza: non per nulla, già intorno alla metà del V secolo a.C., Erodoto constatava – a proposito di codesta fondamentale *koine* – ‘la nostra comunanza di stirpe e di lingua, i nostri comuni templi degli dei e i nostri riti, i nostri costumi affini’. Se una simile preoccupazione formalistica avesse effettivamente ragion d’essere, basti pensare che alla stessa stregua non avrebbe senso allora nemmeno discorrere, come invece si fa, di un ‘diritto dei papiri’ (tenuto conto della molteplicità di ordinamenti, che ci sono papirologicamente attestati) o di una « storia del diritto italiano» (se si considerano le divisioni politiche dell’Italia prima dell’unità risorgimentale)!».

Ed in effetti, con tutto il rispetto per l’opposta scelta di uno studioso quale Remo Martini⁹⁵, l’espressione «diritto greco antico» in tutta modestia mi appare pur ancora oggi in certo modo preferibile (specie in vista che nella denominazione delle materie accademiche la parola «diritto» non è di per sé sempre sinonimo di «ordinamento» o di una sua specifica branca, ma significa altresì in molti casi più semplicemente ed in maniera generica «fenomeno normativo»)⁹⁶: e così ho infatti intitolato il mio corso torinese, anche se nel periodico di tale materia alla cui pubblicazione partecipo si è preferito la più neutra locuzione «Rivista di diritto ellenico», che imperniandosi sull’aspetto linguistico dovrebbe in certo modo smussare tale contrapposizione tra «diritto greco» e «diritti greci»: e questo anche perché – a tacer di altre ed ulteriori ragioni più tecniche e puntuali⁹⁷, ed in particolare del fatto, che sembrerebbe fondamentale, che le fonti a disposizioni consentono di studiare, da un lato, il diritto attico e in certa parte quello di Gortina, e dall’altro il diritto greco in generale, senza che le poche notizie di ambito pubblicistico che sopravvivono specie in ordine a Sparta permettano di impostare, se non episodicamente, lo studio di tale materia come un generale studio sistematico dei vari ordinamenti⁹⁸ –, se per un verso la «pruderie» del plurale, in taluni suoi troppo polemicamente sostenitori, che ormai tendono a travolgere nell’intransigenza di una assurda crociata i toni pacati e tolleranti in cui ad esempio Remo Martini giustificava la propria preferenza per la dizione «diritti greci», mi ricorda in certo modo la manfrina dei saputelli che in un’idea di esattezza un po’ ingenua ed infantile preferiscono parlare di ‘*cognitiones extra ordinem*’ anche quando, nella contrapposizione di massima di tale tipo di processo a quello formulare o, in generale, all’*ordo iudiciorum*, sarebbe alquanto più corretto nonché sensato parlare invece semplicemente di ‘*cognitio extra ordinem*’, soprattutto tale parcellizzazione decostruttiva di una materia giusantichistica risulta altresì pericolosa per lo stesso diritto romano, che infatti, ad esempio nella prefazione di Mario Ascheri ad uno dei più virulenti attacchi a tale disciplina, ossia al già ricordato volumetto di Pier Giuseppe Monateri, Tomasz Giaro e Alessandro Somma⁹⁹, si tenta non a caso di definire come insieme di «diritti romani», al fine di combatterne l’unitarietà sostanziale e di intaccare per tal via – in ultima analisi – il suo perdurante

⁹⁵ Cfr. *infra*, nt. 102.

⁹⁶ Si pensi, oltre che alla «storia del diritto italiano» invocata da Arnaldo Biscardi, alle intitolazioni di insegnamenti come «filosofia del diritto», «diritto dei contratti», «diritto delle assicurazioni», «diritto dell’ambiente», o ancora alla stessa nozione di «fondamenti romanistici del diritto europeo», (che si spera a nessun giovane pignolo venga adesso il ghiribizzo di voler mutare in «fondamenti romanistici dei diritti europei»): per tal verso, «diritto greco antico» andrebbe inteso non nel senso di «il diritto della Grecia antica», ma in quello, più generico ma per tal verso più esatto, di «il diritto nella Grecia antica».

⁹⁷ Tenendo presenti i differenti contesti storici, si pensi in particolare ai vari fattori che depongono nel senso di una non trascurabile omogeneità di base degli aspetti giuridici fondamentali dei singoli ordinamenti greci, quali ad esempio – anche al di là del generale nucleo comune da cui questi si sviluppano nelle loro origini – il diritto commerciale entro certi limiti comune alle varie *poleis*, le recezioni ed imitazioni tra i vari ordinamenti, i trattati che ammettono i cittadini dell’una in particolare alla tutela giuridica propria di un’altra (si ricordi, tra l’altro, le prospettive di Ludwig Mitteis relative all’unitarietà di fondo del diritto ellenico quale spiegazione della resistenza delle concezioni giuridiche greche di fronte al diritto romano).

⁹⁸ Questo senza voler peraltro escludere, specie guardando al futuro, approfondimenti sempre possibili su tali ordinamenti (si pensi ad esempio a *Property and Wealth in Classical Sparta* – London, 2000 – di Stephen Hodkinson).

⁹⁹ *Le radici comuni del diritto europeo. Un cambiamento di prospettiva* (Bari, 2005).

studio nelle nostre università¹⁰⁰. Del resto, nonostante il suo riempirsi la bocca della pluralità dei «diritti greci», lo stesso Emanuele Stolfi trattando, sia pur tra equivoci e errori, del δίκαιος πόλεμος nella concezione ellenica, lo fa senza nemmeno rendersene conto in una prospettiva appunto di «diritto greco» unitario, senza che neppure gli venga in mente se sia possibile postulare – la risposta allo stato delle fonti sarebbe verosimilmente negativa, ma non è una buona ragione per non porsi neppure la questione – che la visione ateniese della «guerra giusta» potesse più o meno differire da quella di Sparta o di altre πόλεις (e si può per tal verso ricordare come la ricordata recensione di Alberto Maffi osservi in generale come sia «peraltro facile» muovere all'impostazione stolfiana una «accusa di atenocentrismo»)¹⁰¹.

In ogni caso, pur preferendo alcuni la locuzione «diritto greco antico», è chiaro come coloro che seguono tale idea non trovino di per sé assurda e inconcepibile la scelta della denominazione plurale della disciplina, né pensano certo che quelli che la prediligono siano tanto ignoranti da non conoscere i fattori di unitarietà di fondo degli ordinamenti ellenici: così come non è da pensare i sostenitori della dizione «diritti greci» rinneghino quali giusgrecisti i sostenitori dell'opposta posizione, ritenendoli per converso incolti sprovveduti che pensano che il diritto greco sia uno solo e che non hanno quindi nulla a che fare con la loro disciplina. Lasciano quindi davvero senza parole i toni alterati e confusionali della violenta e sbrigativa condanna della prima posizione da parte di Emanuele Stolfi, che con incomprensibile livore da neofita ancora spaesato se non mancato e con infuocata polemica degna di miglior causa trincia giudizi avventati se non demenziali circa la denominazione «diritto greco antico», credendo ottusamente che essa neghi l'ovvia pluralità degli ordinamenti ellenici ed anzi implichi in quanto tale un preteso assurdo tentativo «di ricostruire sulla scorta del diritto attico e di disinvolti imprestiti dogmatici desunti dal mondo romano» un «presunto unitario 'diritto greco'»: ma dove ha letto simili corbellerie? e soprattutto: come si può essere di tanto crassa e boriosa ignoranza da non accorgersi della assoluta inconcepibilità di una simile idea, individuandone quel che è peggio l'alfiere in Arnaldo Biscardi?

Perdipiù è per tal verso altresì ovvio come, citando Arnaldo Biscardi quale supposto autore di simili enormità, egli mostra di non aver neppure letto con una minimale attenzione il suo libro, che dopotutto rimane un testo fondamentale di riferimento nella disciplina giusgrecistica: e c'è da domandarsi se abbia almeno letto il più sintetico manuale di Remo Martini, il quale, scegliendo la de-

¹⁰⁰ Cfr. F. Zuccotti, *Tutti i colori di Gaio [Vivagni IV]*, in «RDR», IV, 2004, p. 34 (estr.). Del resto, se si pensa all'assetto giuridico dell'impero specie in età repubblicana ed al sistema federativo nonché coloniaro ed in genere alle forme costituzionali che legano le varie parti dei territori conquistati all'ordinamento di Roma, è ovvio come per certi versi sarebbe persino più esatto parlare, anziché di «storia del diritto romano», di «storia dei diritti di età romana» (e questo potrebbe essere magari un primo nefasto passo per arrivare anche in Italia a quelle «institutions de l'antiquité» che hanno soppiantato tale materia in Francia).

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 292: tra l'altro, conforta la scelta della rivista «Dike» di recare come sottotitolo, con dizione al singolare, «Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico». In generale, se vale ancora la pena di ritornare su tale pur persino un po' datata questione – la cui soluzione migliore sembra, semplicemente, lasciare che ciascuno parli liberamente di «diritto greco» o di «diritti greci» come più gli aggrada, anche se tale dicotomia può creare esiziali equivoci nelle persone estranee a tale disciplina giusantichistica, come quello in cui è incorso tragicamente Emanuele Stolfi –, sembrerebbe di poter almeno per certi versi concludere che l'alternativa tra le denominazioni «diritto greco» o «diritti greci» sia in ultima analisi da vedere più che altro come una alternativa epistemologica di carattere soprattutto storico, nel senso che, se a lungo lo studio di tale disciplina è stato perlopiù incentrato sullo studio del diritto attico (come avveniva in particolare, al di là dell'attenzione per la costituzione spartana, nel manuale di Arnaldo Biscardi), la reazione a tale atteggiamento «atenocentrico», del resto per vari versi giustificato dal suo essere stato in origine in effetti l'unico modo per introdurre in ambito accademico dello studio della normazione ellenica, ha naturalmente condotto ad una antitetica enfaticizzazione di tale aspetto pluralistico degli ordinamenti greci, e quindi, giustamente, ad impostazioni altresì didattiche dove accanto alle preponderanti notizie sul diritto attico si sono approfondite le testimonianze circa ordinamenti come quelli di Sparta o di Gortina: ma, in futuro, quando lo studio di tali ulteriori aspetti della civiltà giuridica greca si saranno stabilizzati e saranno divenuti normali aspetti di tale disciplina, non sembra da escludere che potranno ancora una volta prevalere sul piano della sua denominazione le istanze di unitarietà che continuano in ogni caso a fare da sfondo ad essa, e tale pluralità di ordinamenti storici potrà sentirsi pienamente rispettata ed anzi compiutamente espressa, nel suo carattere ovviamente convenzionale, altresì da una dizione al singolare come quella di «diritto greco antico».

nominazione «diritti greci», spiega anche – e nei toni misurati che gli sono caratteristici – le ragioni di tale discussione¹⁰², ragioni che Emanuele Stolfi non è evidentemente ancora riuscito a capire pur essendo già stato tanto presuntuoso ed incauto da pubblicare una *Introduzione ai diritti greci* che come si è visto, stando alle ubique citazioni che ne fa, egli considera la *summa* enciclopedica di ogni incubolo giusgrecistico, ma che in realtà ha in effetti subito ricevuto una stroncatura, perfino troppo gentile e ritrosa, da Alberto Maffi, come si è avuto occasione di ricordare, ed un'altra, sempre giocata sull'*understatement*, dallo stesso Remo Martini¹⁰³ nonché – quel che è peggio e condanna definitivamente l'operetta – una caricaturale recensione ottusamente laudatoria da parte di Marco Migliorini, che ahimè lo apprezza proprio per la sua esecrabile caratteristica di deprivere lo studio del diritto greco da ogni dimensione propriamente tecnico-giuridica e di analisi testuale per farne un leggiadro

¹⁰² Cfr. *Diritti Greci*, Bologna, 2005, p. 1 s., dove l'autore, dopo aver ricordato come la prima volta il corso fosse stato pubblicato con il titolo «*Lezioni di diritto attico*», per poi scegliere sin dall'edizione del 2001 il titolo «Diritti greci», spiega: «Sia prima che dopo avevo insomma evitato per conto mio l'espressione 'diritto greco', pur usata frequentemente in passato e anche oggi da alcuni studiosi, specie stranieri (e oltretutto corrispondente alla stessa denominazione di questo corso nel vecchio Statuto dell'Università di Siena, dove la materia era stata fatta inserire negli anni cinquanta dal prof. Arnaldo Biscardi), data la non esistenza nella Grecia antica di un diritto unitario paragonabile al diritto romano, anche se è provata la diffusione di qualche istituto in diverse città (come può dirsi [...] per quello, famoso, riguardante l'*epikleros* [...]). Fra le varie *póleis* greche, tutte quante autonome e indipendenti, prevalevano, infatti, le difformità, non solo per quanto riguarda gli assetti costituzionali, ma anche in ordine a quello che si chiama diritto privato, anche se noi conosciamo di più per non dire soltanto il diritto di Atene (o diritto attico), se si esclude una città di Creta, per la quale ci sono pervenute molte epigrafi di carattere giuridico, tanto che per una di esse, molto ampia, si suole addirittura parlare di *Codice di Gortina*. A giustificare anche meglio il nuovo titolo di questo manualetto, sempre nel 2001, vi avevo comunque aggiunto due *Appendici* sul diritto, rispettivamente, di Sparta e, appunto, di Gortina già apparse a sé nel 1998 e derivanti anch'esse da appunti di studenti, appendici che ho naturalmente conservate nella presente edizione». Sull'intenzione dell'autore di aggiungere una terza appendice a tale manuale, dedicata all'ordinamento di Cirene alla fine del IV secolo a.C., si veda R. MARTINI, *La costituzione di Cirene*, «on line» nel sito della «Rivista di Diritto Ellenico» (I, 2010).

¹⁰³ In «SDHI», LXXIV, 2008, p. 846 ss. (di Remo Martini si vedano altresì le critiche ad Emanuele Stolfi contenute nello scritto *Le fonti del diritto greco*, in «Le fonti per la storia antica» [cur. G. Poma], Bologna, 2008, specie p. 168 s.): la recensione dello studioso senese appare in effetti caratterizzata da toni molto gentili e quindi inevitabilmente per certi versi alquanto glissanti nella valutazione dell'opera, e per tal via da giudizi negativi talora pressoché soltanto impliciti ed obliqui, nonché, soprattutto, da un accorto uso dell'eufemismo, ma se letta con attenzione appare, anche al di là delle puntuali obiezioni e censure pur mosse esplicitamente al libro in questione, godibilissima nella sua trattenuta ironia pur mascherata dal tecnicismo delle osservazioni critiche: mirabile, in particolare, l'affermazione iniziale (p. 846) secondo cui «era evidente che un giovane studioso brillante e preparato ... come Emanuele Stolfi ... trovandosi a dover far lezione di 'diritti greci' a Siena, non avrebbe certo potuto appiattirsi in una esposizione ispirata al mio modesto manualetto ...», per cui egli «in pochissimo tempo ha tirato fuori questo libro», cui segue (p. 846 s.) la notazione di come Emanuele Stolfi, pur dichiarando il suo libro «a beneficio degli studenti», in realtà dia l'impressione di voler fare «una trattazione metodologica su come si dovrebbe studiare i diritti greci non già da parte degli studenti, ma da parte dei ricercatori» (i «Prolegomeni ad ogni futuro trattato di diritto greco» su cui ironizzava Alberto Maffi), mentre subito dopo Remo Martini si sofferma urbanamente a giudicare «fondata» la «speranza» di Emanuele Solfi che la sua *Introduzione*, oltre che agli studenti, possa interessare un altro genere di lettori, ossia – come egli si esprime, riportato dal recensore, in uno dei suoi soliti piccoli deliri di onnipotenza – «oltre che agli studenti delle Facoltà di Lettere e Filosofia, agli storici della politica e del diritto romano, medievale e moderno, studiosi di storia greca, filosofi del diritto, cultori delle discipline umanistiche in genere» (se Friedrich Nietzsche considerava il suo *Zarathustra* «un libro per tutti e per nessuno», evidentemente il recensito, viene da pensare, preferisce ritenere che la sua operetta sia «un libro per tutti e per ciascuno»), per concludere il § 1 delle recensioni parlando delle originali idee di Emanuele Stolfi circa la possibilità di riprendere nel mondo moderno la democrazia diretta ateniese in una sua aggiornata versione «on line», e riportando con la massima serietà e senza commenti se non positivi ben diciannove righe dell'operetta – cosa non normale rispetto a quanto è abituale nelle recensioni di questo tipo – in cui Emanuele Stolfi sproloquia in toni un poco ebbri dell'universo di internet, di posta elettronica, di pubblicità di viaggi last-minute, di appelli a salvare cuccioli di labrador che raggiungono in poche ore milioni di persone, di divertissement di sms futili e di e-mail contenenti allegati salaci, al fine di dimostrare come sarebbe in fondo facile, in una prospettiva di democrazia diretta universale, «elaborare, discutere e approvare decine di progetti di legge, documentarsi ed esprimere giudizi su svariati atti di governo» (STOLFI, *Introduzione*, cit., p. 78): l'effetto di tale straniante citazione risulta inevitabilmente davvero esilarante per il lettore, che si sente davvero grato a Remo Martini per avergli regalato, in tale più seria e distaccata nota, tale parentesi di comicità involontaria del recensito.

pretesto di vacuologie pseudoculturali¹⁰⁴; e dopo tale serie di sventure occorsegli – Ennio Flaiano avrebbe detto che l'insuccesso gli ha dato alla testa – egli persiste tetragono a pubblicare lavori in tale materia senza neppure fare lo sforzo di abbecedarsi in essa e di leggersene con un minimo di diligenza almeno i testi esagogici di base, vergando così delle immonde assurdità che come si suol dire non stanno né in cielo né in terra ed insultando addirittura, senza nemmeno apparire rendersi conto dell'enormità di tale infelice uscita, gli indiscussi maestri dello studio del diritto greco, e d'altra parte non si vergogna di insegnare ai suoi studenti senesi, cui fa adottare, poverini, la sua biasimevole *Introduzione*, che parlare di «diritto greco» significherebbe come si è visto professare una concezione «unitaria» del diritto in Grecia, considerando quindi dei perfetti babbei, tali da non accorgersi dell'ovvia pluralità degli ordinamenti ellenici, coloro che – *vae victis!* – si ostinano definire con tale denominazione singolare lo studio di questi ultimi¹⁰⁵.

In effetti, l'insulto ad Arnaldo Biscardi, fondato su un totale travisamento di una delle nozioni più elementari e di base nello studio di tale disciplina, brilla per il narcisistico ercolinismo euforico del neofita mancato ed ignorante che crede di giungere trionfale a rifondare in tutte le sue coordinate architettoniche una materia che ancora non conosce e di cui si è impadronito soltanto di qualche luogo comune orecchiato distrattamente: e se Emanuele Stolfi, nella nota iniziale di tale articolo, come si è visto pubblicato nel III volume degli studi in onore di Remo Martini, scriveva «mi auguro che queste mie osservazioni attorno al δίκαιος πόλεμος possano comunque riuscite gradite all'onorato, al cui magistero e alla cui affettuosa fiducia devo (fra le molte altre cose) l'impulso ad accostarmi all'universo dei diritti greci» (una semplice «galassia» evidentemente non bastava a cotanto autore), è persino troppo facile osservare, dopo la serie di brutture, di errori e di insulti gratuiti a destra e a manca di cui queste note sono state costrette ad occuparsi, che non sembra certo che il nostro prode autore si sia davvero avvalso molto del magistero di un giusgreco come Remo Martini, del quale non si è neppure dato pena di leggere con un minimo di attenzione il manuale, e come d'altra parte il contributo di Emanuele Stolfi – si potrebbe sospettare – non riuscirà forse poi tanto «gradito all'onorato», quando questi si accorrerà che con fraintendimenti ignoranti e leggerezza criminale esso insulta senza ritegno il suo stesso maestro, ossia Arnaldo Biscardi.

¹⁰⁴ *Sui diritti greci*, in «Index», XXXVII, 2009, p. 355 ss. Non avendo voluto recensire l'*Introduzione allo studio dei diritti greci* di Emanuele Stolfi, non posso evidentemente analizzare qui una recensione di tale libro, ma ne consiglio comunque la lettura ad un eventuale lettore di queste note che voglia divertirsi scorrendo, per quanto prolissa e pesante (l'autore, con le sue fitte quaranta pagine di analisi, non sembra in effetti conoscere la differenza tra una recensione ed un riassunto commentato), tale acritica e ridicolmente laudatoria apologia di Emanuele Stolfi (le iperboli non si risparmiano, l'ingenua aggettivazione dai toni di entusiastica semplicioneria è a dir poco imbarazzantemente agiografica e la piaggeria risulta alla fine caricaturale): basti dire che il recensore (p. 356 s.) non si accorge nemmeno dell'indebita sovrapposizione tra il pluralismo degli ordinamenti ellenici ed il problema della denominazione «diritto greco» o «diritti greci» in cui come si è visto cade il libro e – quasi che tale disciplina avesse dovuto aspettare l'intervento risolutivo di un simile salvatore – afferma giulivo che «Stolfi scioglie felicemente l'annoso interrogativo». Ancor più penosa, soprattutto, la chiusa della recensione (p. 395), dove tra fuochi d'artificio di esaltato omaggio celebrativo («il meritorio e coraggioso tentativo») di Emanuele Stolfi «di trovare ... parametri concettuali e chiavi di lettura innovativi», nonché, ad esempio, «la scrittura brillante, la profonda cultura umanistica e l'amore devoto per l'antichità che segnalano la personalità scientifica dell'a., rendono avvincente e credibile l'impostazione complessiva») non ci si rende conto dell'arrogante pochezza di tale *Introduzione* e la si esalta anzi come la meravigliosa epifania di una nuova era dello studio del diritto greco («la strada è tracciata e in ciò a mio avviso consiste il pregio maggiore e la novità più interessante dell'opera, destinata a rimanere solido punto di riferimento per la capacità di Stolfi di mostrare la fecondità di un approccio che, anche se solo culturale in senso ampio e profondo, può divenire metodo vivo ed efficace per la comprensione dell'esperienza giuridica greco-attica»: ed è meglio sorvolare su tale ultimo aggettivo ...), fino a perdere ogni residuo ritegno ed arrivare, come conclusione, ad esclamare con isterico rapimento estatico nonché vaticinante: «E' a libri come questo che è destinato il compito di assurgere a stimolante occasione di confronto e di maturazione intellettuale!» *Selig sind die Toten ...*

¹⁰⁵ Si veda la ricordata recensione di Remo Martini (p. 847), dove nella maniera più asciutta ed anzi persino un po' criptica – specie se si considera la chiara scelta di Emanuele Stolfi per la dizione «diritti greci» – si dice che «Il primo capitolo intitolato *Unità e pluralità dei diritti greci* riguarda come s'intende un problema particolare, divenuto importante specie negli ultimi tempi, circa il quale anche S. sembrerebbe approdare, pur problematicamente, alla configurabilità di più di un diritto greco».

Ed è meglio finire qui queste appenanti note sulle triste ed anzi inesistenti «osservazioni attorno al δίκαιος πόλεμος» di Emanuele Stolfi, le quali, vergate ahimè da un professore ordinario delle nostre povere discipline, più che ogni altra bruttura in cui questi anni sia capitato di imbattersi danno agghiacciante contezza di come rischi di cadere in basso lo studio dei diritti antichi: per quanto banale, è infatti sufficiente notare che se un qualsiasi studente venisse all'esame di tale materia a spiegare un argomento facile e per così dire introduttivo quale la differenza tra le dizioni «diritto greco» antico e «diritti greci», senza avere nemmeno idea di come questa sia spiegata da Remo Martini, ma farfugliando consimili oscenità – ossia che la seconda denominazione è preferibile perché la prima si rifà al tentativo di «ricostruire» un in realtà inesistente diritto greco unitario «sulla scorta del diritto attico e di disinvolti imprestati dogmatici desunti dal mondo romano» –, egli forse non verrebbe più cacciato all'istante e bocciato con ignominia (come sarebbe accaduto una volta, quando l'università era ancora cosa più seria), ma comunque dovrebbe percorrere in erta salita, tra le domande più cattive, tutto il resto dell'esame, per riuscire magari a strappare un diciotto che comunque rimarrebbe in buona parte sempre regalato. Non credo tuttavia che servirebbe a molto, di fronte alla tetragona prosopopea boriosa che mostrano i suoi scritti, consigliare ad Emanuele Stolfi di lasciare perdere il diritto greco, sia per quanto riguarda i suoi appenanti contribuiti millantatorii a tale disciplina sia per quanto riguarda l'insegnamento universitario di essa, che non sussistono ragioni per presumere migliore: ma forse vi sono egualmente speranze che egli lo faccia comunque di sua spontanea volontà, non per «coerenza» o per «onestà intellettuale», e nemmeno per dignità e decenza, ma – può essere – per un pur minimo, vago e residuale senso del ridicolo.