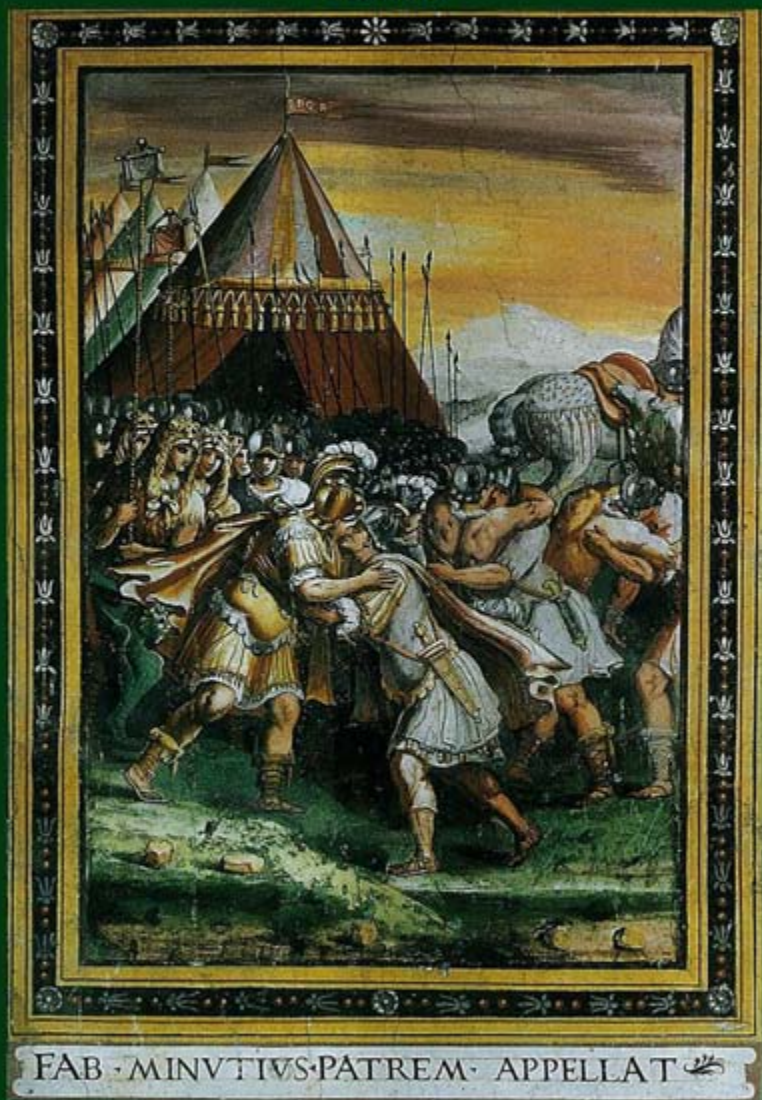


*PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH*

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
LUC VAN DER STOCKT
MARIA DO CÉU FIALHO
Editors



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
Leuven-Coimbra, 2008

(Página deixada propositadamente em branco)

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, LUC VAN DER STOCKT & MARIA DO CÉU FIALHO

EDITORS

PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH



Fabius Maximus' Loyalty

Vitae Plutarchi Cheronei novissime post Jodocum Badium Ascensium longe diligentius repositae maioreque diligentia castigatae, cum copiosiore verioreque indice, nec non cum Aemilii Probi vitis, una cum figuris, suis locis apte dispositis, Venetiis 1516, fol . 65v

LEUVEN - COIMBRA
2008

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

First published 2008

© UNIVERSITEIT KATHOLIEKE LEUVEN

© UNIVERSIDADE COIMBRA

Published by

IMPRESA DA UNIVERSIDADE COIMBRA
Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, nº 1
3000-033 Coimbra (Portugal)
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISBN: 972-989-8074-73-7

Legal Deposit: MA-140-2009

Printed in Spain by

IMAGRAF IMPRESORES, S.A.
c/ Nabucco 14
29006 Málaga
Tfno. 952328597

Frontispiece:

FABIUS MAXIMUS AND MINUCIUS (Francesco da Siena, Grottaferrata, Palazzo Abbaziale).
We are grateful to the Archimandrita of the "Monastero Esarchico di Santa Maria di Grottaferrata", P. Emiliano Fabbriatore, for the authorization to reproduce this picture.

Il concetto di δικαιοσύνη negli *Opuscoli contro gli Stoici*

PAOLA VOLPE CACCIATORE
UNIVERSITÀ DI SALERNO

Nel capitolo XV (1040A-1041B) e nel capitolo XVI (1041B-1042A) del *De Stoicorum repugnantiis* Plutarco affronta, nell'ambito più ampio del concetto di virtù, il problema inerente alla giustizia e all'ingiustizia e alla presenza degli dei tra gli uomini¹.

Il capitolo XV può essere così schematizzato:

dopo aver negata la presenza del divino nella difesa della giustizia, Crisippo ne ammette l'ausilio;

dopo aver affermato che la giustizia in nessun modo può avere il piacere come fine, Crisippo aggiunge che essa può essere salvata solo se il piacere è posto non come fine ma come bene².

Nel cap. XVI Plutarco dice che Crisippo, in polemica con Platone³, dopo aver

¹ M. ZANATTA, 1993, p. 243.

² «Nel terzo libro dell'opera *Sulla giustizia* afferma che coloro che pongono il piacere come fine sopprimono la giustizia, mentre coloro che sostengono che è soltanto un bene non la sopprimono» (*Stoic. rep.* 1038 D). Cfr. ancora *Stoic. rep.* 1040 C-D.

³ È nel testo di Platone che "si mette a fuoco la natura del problema e si formulano quelle che, da allora in poi, sono destinate a rimanere le domande fondamentali e ricorrenti per la ricerca sull'idea di giustizia" (S. MAFFETTONE-S. VECA, 2001³, p. 5). Nei primi due libri della *Repubblica* Trasimaco e Glaucone tracciano due diverse genealogie della Giustizia che hanno però in comune quello che Vegetti (M. VEGETTI, 2000, pp. 77) definisce 'fondamento antropologico'. L'uomo è per natura un «animale competitivo»: proprio da tale realtà Trasimaco deriva la centralità del potere e «se il potere spetta al più forte (individuo, gruppo o maggioranza democratica che sia), se è prerogativa del potere emanare leggi, se il giusto e l'ingiusto sono sanciti come tali dalle leggi positive, e se infine queste ultime sono finalizzate in ultima istanza alla conservazione del potere, ne viene allora (...) che la giustizia è l'utile del più forte» (M. VEGETTI, 2000, *ibidem*). Diverso è l'atteggiamento di Glaucone che considera il problema dal punto di vista della debolezza e non della forza.

detto che si può essere ingiusti solo verso gli altri, ammette poi che è giusta l'espressione «fare ingiustizia contro se stesso».

Sono queste - a dire di Plutarco - le contraddizioni nelle quali Crisippo incorre allorché scrive un'opera, *Sulla Giustizia*⁴, in polemica con Platone per quanto riguarda la dottrina sugli dei (λόγος περὶ θεῶν). Il riferimento è a *Rsp.* I 330d-e, e al passo in cui Cefalo afferma che «quando un uomo pensa di essere vicino al momento della fine, è preso dal timore e dalla preoccupazione per cose di cui prima non si curava. I miti che si raccontano sull'Ade - che chi ha commesso qui ingiustizia debba laggiù pagarne il fio - prima derisi, sconvolgono allora la sua anima nel dubbio se non siano veri. E lui stesso (...) si riempie così di sospetto e di paura, e comincia a tirar le somme e a indagare se abbia recato ingiustizia a qualcuno» (trad. di M. Vegetti). La contraddizione sta nel fatto che Crisippo altrove riconosce l'opera degli dei e il rispetto a loro dovuto, lodando Platone e servendosi dei versi di Euripide⁵ ed Esiodo⁶.

Il discorso plutarcoo continua rilevando ancora come Crisippo oscilli tra due posizioni diverse ed infatti egli, dopo aver premesso che salvano la giustizia coloro che pongono il piacere come bene e non come fine⁷, accusa Platone «perché ritiene giusto lasciare come bene la salute⁸ e afferma che non solo la giustizia, ma anche la magnanimità (μεγαλοψυχία) e la moderazione (σοφροσύνη) e tutte quante le altre virtù, nel caso che noi ammettiamo come bene il piacere o la sanità o qualche altra cosa che non sia l'onesto, sono eliminate»⁹. La contraddizione crisippea risiede evidentemente - a parere di Plutarco - nel valore dato al contenuto etico della virtù. Lo stesso Aristotele¹⁰ è bersaglio da parte del filosofo stoico in quanto quegli οὐ ὀρθῶς afferma

⁴ Cfr. inoltre *comm. not.* 1070E.

⁵ «Ma c'è, se qualcuno deridesse questo discorso, / Zeus, e anche gli altri dei che scorgono le sofferenze umane» (Euripide, fr. 991 Nauck = Kannicht).

⁶ «E su di essi dal cielo grande pena fece piombare il Cronide / fame insieme e peste e si spengono le genti» (Hes. *op.* 242-243; Plutarco sostituisce all'ἀπήγαγε del testo esiodico ἀπήλασε). Se nel mondo omerico la giustizia è appannaggio esclusivo dei re (*Il.* II 188-216), il cui potere viene a confondersi con quello di Zeus (*Il.* XV 308) e degli altri dei, già in Esiodo la giustizia, nata dall'unione di Zeus e Temi (*Th.* 902), diviene "regola" (*Op.* 239) e i giudici giusti saranno premiati dalla fertilità della terra (*Op.* 229 ss. e 280-281).

⁷ *Stoic. rep.* 1040 CD.

⁸ Cfr. *Pl. Ly.* 218e, 249a; *Grg.* 453a-b; 504c; *Rsp.* 357c; *Lg.* 631c, 661a-d.

⁹ «Piacere, salute *etc.* sono infatti 'indifferenti' (ἀδιάφορα ossia dal punto di vista morale né buoni né cattivi) e, al massimo, 'indifferenti preferiti'. Tra essi e il bene morale vi è dunque una differenza qualitativa che, se negata - se cioè viene negata la specificità dei piani di valore delle due nozioni -, la nozione stessa di bene morale (e dunque di virtù) resta compromessa». M. ZANATTA, 1993, p. 245

¹⁰ Alla giustizia Aristotele dedica il quinto libro dell'*Etica a Nicomaco*, dove si legge che essa non è parte di virtù, ma è la virtù intera, così come l'ingiustizia non è parte del vizio, ma tutto intero il vizio. L'azione giusta è, dunque, una *medietas* tra il fare e il ricevere ingiustizia, perché l'uno è

che «nel caso si ponga il piacere come fine, non solo la giustizia, ma anche tutte le altre virtù sono sopresse»¹¹.

In tal modo Crisippo «dei due migliori filosofi (Platone e Aristotele) ha rimproverato al l'uno di sopprimere ogni virtù lasciando come bene non soltanto ciò che è moralmente bello, e all'altro di pensare che, se il piacere è un fine, non viene salvata nessuna virtù senza la giustizia» (traduzione di Zanatta). Al tema della giustizia è collegato quello dell'ingiustizia e, anche a proposito di questo, Crisippo rimprovera Platone che in *Rsp.* I 352a dice che se l'ingiustizia «fosse presente in un solo individuo, produrrebbe quegli stessi effetti che appartengono alla sua naturale funzione: in primo luogo lo renderà incapace di agire, perché entrerà in *conflitto* e in *discordia* con se stesso, poi lo renderà nemico sia a se stesso sia agli uomini giusti»¹². Il problema è proprio in quel conflitto e in quella discordia in quanto Crisippo ritiene che un'opera ingiusta non può in alcun modo essere compiuta nei riguardi di se stessi, pronto però in altro luogo ad ammettere che «colui che commette ingiustizia riceve da se stesso ingiustizia e contro se stesso commette ingiustizia, quando commetta ingiustizia contro gli altri, perché diviene per sé causa dell'agire contro la legge e arreca danno verso se stesso immeritabilmente» (*Stoic. rep.* 1041 C). E se nello scritto *Contro Platone* dice che si è ingiusti se ci si comporta ingiustamente nei riguardi degli altri, nelle *Dimostrazioni*, al contrario, argomenta che «l'ingiusto reca ingiustizia anche a se stesso (...) <dal momento che> colui che diviene - trasgredendo la legge - complice di se stesso nel commettere ingiustizia, viola la legge nei riguardi di se stesso» (*SVF* III 289 Armin-Radice)¹³.

avere di più, l'altro meno del dovuto. Perciò l'ingiustizia è eccesso e difetto, eccesso di ciò che è assolutamente utile a se stesso, difetto di ciò che è dannoso (*EN* V 5, 1133). È evidente che sono entrambi mali il ricevere e il fare ingiustizia, ma tuttavia peggio il fare, perché il fare ingiustizia s'accompagna con la malvagità mentre ricevere ingiustizia è senza malvagità (*EN* V 11, 1138). Il discorso aristotelico è estremamente complesso in quanto sotto lo stesso nome è compresa la giustizia come distribuzione di onori ed oneri, di reddito e status, come rettificazione giuridica nei casi in cui sono in gioco il vantaggio e lo svantaggio, e, ancora, come il mezzo che presiede alle transazioni economiche tra individui liberi, mezzo ben diverso da quello che invece presiede al rapporto del padre e del padrone.

¹¹ *Stoic. rep.* 1040 E. Plutarco si riferisce qui a fr. 86 Rose, tratto dal dialogo scritto forse da Aristotele in opposizione alla *Repubblica* di Platone. «Nella sua foga polemica contro Aristotele Crisippo corre il rischio effettivamente di cadere in contraddizione con se stesso, in quanto, se l'accettazione del piacere come fine toglie di mezzo la giustizia, non può non togliere di mezzo anche tutte le altre virtù data la dottrina stoica dell' inseparabilità delle virtù». Cfr. M. BALDASSARRI, 1976, I, p. 77 n.

¹² M. VEGETTI, 1998, I, p. 86: «l'idea dell'ingiustizia come conflitto interno all'individuo rimanda alla psicologia del libro quarto con la sua immagine di un'anima scissa in parti e della teoria del parallelismo tra individuo e polis».

¹³ Cfr. M. ZANATTA, 1993, p. 251: «Crisippo rinviene tre aspetti per i quali l'ingiustizia può essere compiuta anche verso se stessi. Nel primo frammento perviene a questa conclusione focalizzando l'aspetto dell'illegalità del vizio, per il quale esso è violazione della legge (...) Nel secondo fram-

Dione nell'*or.* 75, 1 afferma con chiarezza che Ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς ὃν ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸν αὐτοῦ τρόπον· εἰ δὲ μή, σκολιὸς ἔσται καὶ πονηρός. οἱ μὲν οὖν τοῦτον φυλάττοντες ἔχονται τῆς σωτηρίας· οἱ δὲ παραβαίνοντες πρῶτον μὲν αὐτοὺς ἀπολλύουσιν, ἔπειτα καὶ τοὺς ἄλλους, παράδειγμα καὶ ζῆλον αὐτοῖς ἀνομίας καὶ βίας παρέχοντες.

2. Mi sembra opportuno, a questo punto, ricordare che cosa è la legge per Crisippo: «Bisogna - egli dice - che la legge sia sovrana di tutte le cose, divine o umane. Deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive e su di esse esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto, e vietare quel che non va fatto» (*SVF* III 314 Armin-Radice). «La legge è <dunque> la somma ragione insita nella natura, la quale comanda ciò che va fatto e proibisce ciò che non va fatto», dirà con forza Cicerone nel *de legibus* I 6. Ed ancora «la legge non è una scoperta dell'ingegno umano né il frutto di una sanzione popolare, ma un **essere eterno** che regge l'intero mondo con i suoi ordini e i suoi divieti» (Cicerone, *de legibus* II 8). Non dunque **un nomos** inteso come un'usanza, una tradizione patria, ma **il nomos** che, essendo legge naturale, è «re di tutte le cose» (Hdt. III 38)¹⁴. Il concetto, in verità, non era nuovo ed era ripreso da Crisippo all'inizio del *περὶ νόμου*, parafrasando Pindaro¹⁵, senza citarlo, come apprendiamo da Plutarco in *Stoic. rep.* 1037 F. È una legge cioè non scritta, che non figura nei libri ma che è «come un pensiero (λόγος) vivente nell'anima del sovrano, sempre presente e vigile, che esercita su quest'anima una perpetua egemonia»¹⁶. Il νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων celebrava l'ordine sacro dell'universo intero e in tal modo gli storici restituivano alla parola «il suono solenne» che aveva avuto in Eraclito¹⁷. Il nomos

mento l'ingiustizia è danno nei confronti di colui contro il quale è commessa (...) Circa il terzo frammento - va ricordato che il Pohlenz lo considera la parodia di un sillogismo stoico compiuta da un accademico (...). Così delineati e precisati, questi tre frammenti pongono in chiaro come la possibilità di commettere ingiustizia contro se stessi sia ammessa da Crisippo soltanto in senso secondario e derivato. L'ingiustizia verso se stessi è un riflesso dell'ingiustizia verso gli altri (...).

¹⁴ «È la legge guida della vita, comune baluardo della città, norma comune che ispira le azioni, in base alla quale ciascuno deve regolare il proprio comportamento: in caso contrario egli sarà ingiusto e malvagio. Alcuni dunque salvaguardandola conseguono la salvezza, gli altri ad essa contravenendo rovinano prima se stessi e poi gli altri, offrendo esempio ed emulazione d'ingiustizia e violenza. Essa deve essere l'autorità che determina che cosa sia moralmente bello e che cosa brutto, deve essere sovrana e guida degli esseri predisposti dalla natura a vivere in una comunità politica e di conseguenza deve fornire la norma per ciò che è giusto o ingiusto, ordinando ciò che va fatto e proibendo ciò che non va fatto»: *SVF* III 314 Armin-Radice. Cfr. D. BABUT, 2003, p. 102

¹⁵ Pi., fr. 169 a Maehler.

¹⁶ Cfr. D. BABUT, 2003, p. 103.

¹⁷ Nel fr. 80 D-K di Eraclito si legge: «bisogna però sapere che la guerra è comune (a tutte le cose)

stoico finiva così di essere un «istituto umano: è la giustizia immanente connessa al reggimento del logos divino, è il diritto naturale (...) che vincola tutti gli uomini della terra nello stesso modo»¹⁸. Nella ripresa di tale concezione antica ed universale Crisippo superava l'antitesi legge-natura, che si era rivelata un imbarazzo per Atene, una città democratica¹⁹. Due parole chiave per il pensiero stoico dove φύσις è nel senso greco l'insieme dell'apparire, la vita o il cosmo, e λόγος è il senso dell'insieme, la struttura razionalmente ordinata dell'universo. Alla πόλις veniva contrapposta così la cosmopolis universale. Ma al di là del discorso politico, vi era un altro aspetto da valutare: l'assimilazione della Legge universale al Logos di Zeus.

Ciò comportava l'immanenza del divino, il suo mescolarsi «ad una materia che patisce costantemente e a realtà soggette ad ogni sorta di necessità, accidenti e mutamenti» (*ad principem indoctum* 781E). Plutarco di certo non poteva condividere tale filosofia, egli che, aderendo a quelle che Dodds definisce dei pretesti basilari del pensiero platonico ossia a) gli dei esistono; b) si interessano alla sorte dell'umanità; c) non è possibile corromperli²⁰, nell'*Adv. Col.* 1124E aveva parlato di demoni «custodi degli uomini» con il ruolo di intermediari tra il Cielo e la Terra²¹ così come nel *De defectu oracolorum* (415A) dove si parla «del genere dei demoni, a metà fra dei e uomini, il quale istituisce in certo modo un rapporto reciproco

che la giustizia è contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità». Gli fa eco Parmenide (fr. 32 D-K): «Parmenide e Democrito dicono che tutto avviene secondo necessità: questa stessa necessità è fato e giustizia e provvidenza e principio fattore del cosmo».

¹⁸ Cfr. M. POHLENZ, 1967. Cicerone (*Rsp.* III 33) così definisce la legge: «La legge autentica è la retta ragione, coerente con la natura, presente in tutti gli uomini, stabile ed eterna: essa imperiosamente richiama al dovere e con i suoi divieti distoglie dall'inganno (...) Chi non ubbidirà al dio, è come se fuggisse da se stesso, e per il disprezzo che nutre per la natura umana sconterà gravissime pene, anche se riuscisse per caso ad evitare i cosiddetti supplizi della legge umana» (traduzione di R. Radice). Cfr. inoltre D. BABUT, 2003, p. 447.

¹⁹ La giustizia si definisce come valore morale proprio nell'Atene del V secolo allorché i pensatori di questo periodo diventano consapevoli della relatività della legge e dei codici morali degli uomini: «si tratta di una consapevolezza in larga misura prodotta dall'entrata in contatto con altri popoli, conseguente alle guerre persiane, poi alla politica espansionistica che città, come Atene, perseguirono nei decenni successivi. L'ambito in cui il senso della relatività delle leggi umane conosce un immediato sbocco teorico è quello della contrapposizione tra legge (nomos) e natura (physis)»: F. FERRARI in P. DONINI-F. FERRARI, 2005, p. 43. Cfr. inoltre L. CANFORA, 2006. «Il nesso fra legge e natura, fra giustizia 'naturale' e giustizia 'civile' si rovescia in contrasto radicale tra un *nomos* convenzionale e arbitrario-ingiusto e un *nomos*, proprio della *physis*, giusto. In altri termini, mentre un *ethos* era fiorito dello sforzo di convergenza di 'giustizia civile' e 'giustizia naturale', la crisi di una civiltà opponeva alle leggi stabilite, ossia all'ingiustizia della 'giustizia convenzionale', la più profonda giustizia della natura, ossia di fondamentali rapporti umani, ritrovati oltre le situazioni storiche»: E. GARIN, 2003, p. 272.

²⁰ E.R. DODDS, 2003, p. 272.

²¹ Cfr. C. WACHSRAUTH, 1860, pp. 38-39; D. BABUT, 2003, p. 447.

fra noi e la divinità» (traduzione di M. Cavalli). Dunque il divino non può mescolarsi a noi (*de def. orac.* 416E-F, 418E), diversamente da quello stoico che, a parere di Plutarco, è simile ad un uomo politico consapevole delle proprie capacità che si insinua dappertutto e in tutto si mischia. «Con l'idea della necessaria trascendenza del divino rispetto al mondo, dunque, si ritrova qui anche la concezione che è al centro della demonologia di Plutarco: il divino non si può mescolare a noi»²². Il dio plutarco appare così guida e re, signore e sovrano, medico e salvatore²³; a lui appartiene ogni virtù e soprattutto la giustizia della quale «non vi è altro principio né altra origine se non Zeus e la natura umana²⁴» (*stoic. rep.* 1035C).

3. In *stoic. rep.* 1034C Plutarco ricorda come Zenone (*SVF* I 200 Arnim-Radice) al pari di Platone «ammette, secondo le loro reciproche differenze, le virtù, a esempio, saggezza, coraggio, moderazione, giustizia, che ritiene essere inseparabili ma del tutto diverse e differenti le une dalle altre. Poi definendo ciascuna di esse dice che il coraggio è saggezza nelle cose che si devono sopportare, la moderazione è saggezza nelle cose che si devono scegliere, la saggezza in senso proprio è saggezza in ciò che si deve operare e la giustizia è saggezza in ciò che si deve assegnare, per il fatto che la virtù sarebbe una ma sembrerebbe essere diversa, atto per atto, secondo il rapporto con la realtà»²⁵.

La contraddizione era per Plutarco fin troppo evidente e ricordava il problema dell'unicità e della molteplicità della virtù: Crisippo aveva finito senza accorgersene col sollevare uno sciame di virtù che egli distingueva in primarie e in subordinate, ma tutte dipendenti dall'egemonico. Primarie sono le quattro virtù della sag-

²² D. BABUT, 2003, p. 507. Nel *de Iside* (337E) Plutarco aveva ribadito che «Dio non è un essere privo d'intelligenza e inanimato o a portata di mano dell'uomo». Sempre Babut a p. 103: «A questa concezione materialista che non rispetta la maestà, l'incorruttibilità e la libertà divine, si deve preferire quella che distingue accuratamente tra la divinità stessa che dimora nell'essenza immutabile e la semplice immagine che può darne il mondo visibile, ossia il Sole».

²³ F. FERRARI, 1999, pp. 63-77; A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2005, pp. 103 e s.

²⁴ La celebrazione dell'origine divina della giustizia è tema proprio della tragedia e, in particolare, di quella eschilea: è necessario ricordare l'*Oresteia*, trilogia che racconta appunto l'affermarsi di Dike tra gli uomini, il passaggio da un'amministrazione della giustizia affidata al *genos* e fondata sul sangue e sulla vendetta, a quella governata dalla polis, che si dà regole e leggi. Ma una giustizia semplicemente terrena non poteva certo essere sufficiente per il drammaturgo di Eleusi: la giustizia umana non riesce a decidere su Oreste senza il fondamentale intervento del dio - il voto di Atena - che finalmente arresterà la catena dei delitti. Al diritto antico incarnato dalle Erinni subentra un diritto nuovo, ma anch'esso divino: è la giustizia di Atena, Apollo e, soprattutto, di Zeus che consentirà la liberazione anche fisica da un contagio del quale il figlio di Agamennone è stato l'ultimo a ricevere il segno.

²⁵ Cfr. M. ZANATTA, 1993, p. 194 n. Il filosofo di Cheronea evidentemente si riferisce al Platone della maturità e in modo particolare a *Rsp.* IV 427e; 435b, 441c-444a; e a *Lg.* XII 963c5-964b7; cfr. inoltre M.C. NUSSBAUM 1996, p. 216 s.

gezza, temperanza coraggio e giustizia (...) fra le virtù subordinate a queste, alcune dipendono dalla saggezza, altre dalla temperanza, e altre dal coraggio e altre ancora dalla giustizia (Stobeo *ecl.* II 60, 9 W= *SVF* III 264 Arnim-Radice). La giustizia è una forma di saggezza distributiva (*virt. mor.* 441A) nel senso che essa «ha la funzione di distribuire secondo il merito e non sta né dalla parte dell'accusa né dalla parte della difesa ma dalla parte del giudice (...) <essa>, nemica di nessuno, assegna a ciascuno quello che gli spetta (Filone *Leg. Alleg.* I par. 63 vol. I, p. 77, 12 = *SVF* III 263 Arnim-Radice): *suum cuique* (Cic. *Rep.* III 10, 18, 24). Poteva questa definizione accordarsi alla concezione plutarchea? La risposta non può che essere negativa. Plutarco, al pari di Platone, riteneva la giustizia una virtù etica inerente all'anima che come è detto in *virt. mor.* 441E-F altro non è che una parte o un'imitazione dell'anima cosmica²⁶. Se inerisce all'anima, nel senso ora detto, la δικαιοσύνη ha in sé «un tratto divino» perché essa è la massima espressione dell'unità tra virtù umana e virtù divina insieme con la filantropia. E se questa «giustifica l'intervento provvidenziale di Dio, <quella> il modo in cui si realizza questo intervento che offre agli uomini responsabili un modello per la politica intesa come buongoverno»²⁷. Questo mi sembra uno degli elementi che distingue la concezione platonica-plutarchea da quella stoica per la quale il microcosmo umano, corpo e anima, è un'immagine del macrocosmo²⁸. «Tutto quanto si può dire di Dio, come anima del mondo, vale altresì per la nostra anima, soffio materiale di natura ignea (...) <che> ha nel cuore il suo Zeus, il suo principio dirigente, il suo egemonico»²⁹.

L'immanenza del νόμος e della δικαιοσύνη e della loro universalità è espressa *paene divina voce* (Lattanzio, *Div. Inst.* V 1,8) da Cicerone (*Rep.* III 33): *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat (...) nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit.*

È la giustizia un vincolo universale, comune alle cose divine ed umane, che «ha un valore nella misura in cui ha proprio il contenuto di fraterna uguaglianza e di comunione umana che è proprio della giustizia naturale»³⁰. Al dibattito puramente teorico - qual è quello stoico - non poteva aderire Plutarco che vedeva negli stoici una forte contraddizione «tra il riconoscimento della necessità di partecipare alla

²⁶ Cfr. F. BECCHI, 1990, in particolare, pp. 142-149.

²⁷ A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2005, pp. 103 e s., cfr. inoltre M. C. NUSSBAUM, 1996, p. 216 s.

²⁸ L. ROBIN, 2004, p. 83 e s.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ E. GARIN, 2003, p. 24.

vita politica e il disimpegno di fatto praticato da essi»³¹. Una contraddizione che doveva apparire gravissima agli occhi di un greco, sacerdote di Delfi, che difendeva la propria municipalità, un greco³², cittadino romano, che non poteva sentirsi ΚΟΙΝΩΝΙΚὸν Ζῶον, ma piuttosto, pur in un impero grande e potente, sentiva di dover essere un πολιτικὸν Ζῶον: in lui permangono fortissimi patriottismo locale e provinciale, nazionalismo ellenico che si allargano via via all'idea «di una comunanza di cultura o di civiltà che permette di associare i Greci ai Romani»³³. Ciò non toglie che, ben al di là del cosmopolitismo stoico, è alla vecchia tradizione del nazionalismo ellenico fondata sul dogma di una discriminazione tra Greci e Barbari³⁴, che l'autore dei *Moralia* e delle *Vite* si ricongiunge»³⁵.

La teoria cioè si faceva prassi, la Δίκη che sedeva sul trono accanto a Zeus diventava δικαιοσύνη secondo quanto cantava Teognide (I 147-148):

nella giustizia riunita è ogni virtù, / o Cirno, ed è buono ogni uomo che sia giusto (trad. di A. GARZYA, 1958)³⁶

dove è evidente la relazione tra δικαιοσύνη, ἀρετή, δίκαιος e ἀγαθός, senza per questo perdere quell'alone mitico che era stato preservato da Platone che nelle *Leggi* aveva detto che «il dio è sempre accompagnato da Δίκη che punisce coloro i quali non ascoltano la legge divina» (Lg. 716 a)³⁷. Δικαιοσύνη, dunque, divina, grazie alla quale il governante diventava ὁμοίωσις τῷ θεῷ; è quanto detto da Plutarco nella *Vita di Aristide* 6, 1: «Fra tutte le sue virtù quelle che maggiormente colpiva l'agente era la giustizia per la pratica continua e il suo comune esercizio», nella *Vita di Catone minore* 4, 2: «seguace di Antipatro di Tiro, filosofo stoico manifestava una particolare predilezione per le teorie etico-politiche del portico. Il suo trasporto nei confronti della virtù era pari a quello di una persona posseduta da spirito divino; del bene l'attirava in sommo grado la giustizia».

Quella stessa giustizia che illumina la vita di Numa, «esempio e testimonianza vivente di quanto Platone (...) osò pronunciare a proposito del governo: per gli uomini - egli disse - unica tregua e liberazione dei mali è che, per un caso provvi-

³¹ G. CAMBIANO, 2004, p. 83 e s.

³² D. BABUT, 2003, p. 398. «Nei *Moralia* e soprattutto nelle *Vite* non mancano prove concrete di un attaccamento spontaneo e profondo di Plutarco alla sua comunità naturale, ben lontano dall'universalismo stoico. Patriottismo locale e provinciale, non c'è dubbio, ma soprattutto nazionalismo ellenico».

³³ Plu., *Flam.* 5, 7: «(...) un uomo (...) di aspetto affabile che sembrava greco per come parlava questa lingua, e desideroso di stima autentica».

³⁴ Cfr. Pl. *Rsp.* V 470c-471c; Arist. *Pol.* VII 2, 1324b23-41.

³⁵ D. BABUT, 2003, p. 400 e s.

³⁶ «È questo il primo esempio della parola δικαιοσύνη, sconosciuta ad Omero, ad Esiodo e alla lirica arcaica»: così A. GARZYA, 1958, p. 131 n. 12 (cfr. inoltre la nota al testo, p. 161 ad v. 147 s.).

denziale, il potere del re si incontra con il discernimento del filosofo» (20, 8-12). La giustizia dunque deve essere l'abito mentale di chi fa politica insieme con la prudenza e la saggezza (*An seni res publica gerenda sit* 792D) e tale affermazione richiama un luogo della *Repubblica* platonica (IV 4), là dove si afferma che la giustizia presuppone la presenza di sapienza, coraggio e moderazione. Per gli stoici che avevano fondato la loro etica sul concetto dell'*οἰκείωσις* sull'affezione verso se stesso, di cui la natura ha provveduto ogni vivente, non era facile spiegare come da fondamenti così egoistici si sarebbero potute sviluppare quelle virtù tra cui la giustizia. Vero è che Crisippo aveva tentato di dare una spiegazione ponendo all'origine della giustizia l'impulso originario dell'autoconservazione³⁸. E se pure si pensava ad una forma di giustizia, di certo si era lontani sia da Platone che da Aristotele per il quale la giustizia era quella disposizione d'animo per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente (...) <La giustizia pertanto> è una virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta (...) non è una virtù parziale bensì è una virtù completa e l'ingiustizia che le si oppone non è un vizio parziale, ma è un vizio completo (*EN* 1129A- 1130 A). È fin troppo evidente a questo punto il profondo divario tra le due posizioni anche se - come ha sottolineato Babut³⁹ - almeno per quanto riguarda Plutarco i motivi dell'opposizione appaiono essere di ordine etico più che metafisico.

BIBLIOGRAFIA

- BABUT, D.,
 - *Plutarco e lo stoicismo*, presentazione di R. Radice; edizione italiana a cura di A. Bellanti, Milano, 2003.
- BALDASSARRI, M.,
 - Plutarco, *Gli opuscoli contro gli Stoici*, a cura di M. Baldassarri, vol. I, Trento, 1976.
- BECCHI, F.,
 - Plutarco, *La virtù etica*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di F. Becchi, Napoli, 1990.
- CAMBIANO, G.,
 - *Storia della filosofia antica*, Roma -Bari, 2004.
- CANFORA, L.,
 - *La legge o la natura?*, in AA. VV. *Nomos Basileus. La Legge sovrana*, a cura di I. Dionigi, Bologna, 2006.
- DODDS, E.R.,
 - *I Greci e l'irrazionale*; nuova edizione italiana a cura di R. Di Donato; presentazione di A. Momigliano, Milano, 2003.

³⁷ Cfr. VEGETTI, 1998, pp. 159-169. In queste pagine Silvia Gastaldi esamina i termini *δίκαιον* e *δικαιοσύνη* in Platone e nei testi pre-platonici. Cfr. inoltre F. ZORE, 2005, pp. 21-30.

³⁸ P. DONINI-F. FERRARI, 2005, p. 251.

³⁹ D. BABUT, 2005, p. 406.

- DONINI P.,-FERRARI, F.,
- *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, 2005.
- FERRARI, F.,
- "Pronoia platonica e noesis noeseos aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi", in A. Pérez Jiménez - J. García López -R.M. Aguilar (edd.) *Plutarco, Platón y Aristóteles*, actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999) Madrid, 1999.
- GARIN, E.,
- *La giustizia*, postfazione di F. Tessoro; a cura di R. Diana, Napoli, 2003.
- GARZYA, A.,
- *Teognide. Elegie (libri I-II)*, Firenze, 1958.
- MAFFETONE, S. – VECA, S.,
- *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Roma-Bari, 2001³.
- NUSSBAUM, M. C.,
- *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, 1996.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- "Dikaiosynê als Wesenszug des Göttlichen", in R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Berlin, 2005.
- POHLENZ, M.,
- *La stoa: storia di un movimento spirituale*, presentazione di V.E. Alfieri, Firenze, 1967.
- ROBIN, L.,
- *Storia del pensiero greco*, Torino, 1978.
- VEGETTI, M.,
- Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, Napoli, 1998.
- "Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica (e contro la Repubblica)", in G. Casertano, *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000.
- WACHSRAUTH, C.,
- *Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen*, Berlin, 1860.
- ZANATTA, M. 1993,
- Plutarco, *La contraddizione degli stoici*. Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Milano, 1993.
- ZORE, F.,
- "Platonic Understanding of Justice. On dike and dikaiosyne in Greek philosophy", in D. Barbaric (Hrsg.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Würzburg, 2005.

(Página deixada propositadamente em branco)

ISBN 972-989-6074-74-73-7



9 789898 074737