

I fondamenti di diritto e politica nella filosofia antica

Luigi Lacchini (1998)

Su cosa è possibile fondare la legge e la necessità di rispettarla?
Che rapporto deve sussistere tra la legge positiva e la coscienza di
colui che è chiamato a darle attuazione?

Come dev'essere organizzata, concretamente, la vita politica di uno
Stato per garantire sicurezza, prosperità e pace ai cittadini?

Queste sono le tre domande fondamentali grazie alle quali intendo
rileggere l'esperienza filosofico-politica del mondo greco e
determinarne le valenze fondamentali; com'è facile vedere, si
tratta di quesiti ancora profondamente attuali in questa nostra
epoca inquieta dove la dimensione del giuridico e del politico
alimenta quotidiani problemi. Le risposte a questi interrogativi, da
parte di una civiltà che ha praticamente identificato "uomo" e
"cittadino" costituiscono un punto di riferimento permanente
della cultura occidentale.

1. Il fondamento teologico-naturale della legge

Uno dei primi termini utilizzati nella lingua greca antica per
indicare l'insieme delle leggi fondamentali che reggono uno Stato è
la parola "kósmos". TUCIDIDE, ad esempio, la utilizza con il
significato di "ordinamento" ed è in questo senso che si parla del
"kósmos di Pisistrato" o del "kósmos di Solone".

Ma è significativo che il termine, di per sé, viene usato anche - e

soprattutto - in relazione all'ordine naturale delle cose; kósmos è l'equilibrio mirabile della natura, così come gli dei l'hanno stabilito.

L'accostamento non è affatto casuale: il mondo greco sostiene una fondazione teologico-naturalistica del diritto. In sostanza, la legge degli uomini deve svolgere all'interno della polis un ruolo analogo a quello della legge divina all'interno degli eventi naturali; deve stabilire un ordine, un equilibrio, perché ogni cosa sia al suo posto e svolga il ruolo che le è stato assegnato.

Vi è dunque uno strettissimo legame tra la capacità di discernere il kósmos che regge tutta la realtà e la competenza politica; non a caso, il "sapiente" nel mondo greco antico, accanto alla saggezza pratica ed alla capacità teoretica e divinatoria, deve anche possedere saggezza politica.

Vi è, in tutto ciò, quasi il preludio al giusnaturalismo che ha caratterizzato una parte così rilevante del pensiero giuridico dell'occidente. Ciò che sta a fondamento della società degli uomini è riflesso di ciò che sta a fondamento della natura stessa: la legge divina.

Tale fondamento determinerà anche un criterio di validità delle norme positive. Non sarà possibile accettare né giustificare la norma che vada contro questa non scritta ma essenziale legge divina-naturale; quando ciò dovesse accadere il dissidio di coscienza (si veda più oltre il caso di Antigone) sarà inevitabile.

La fondazione naturalistica ed al tempo stesso teologica del diritto spiega pure perché nel mondo greco - anche trascurando gli eventi propriamente storici - sia stata quasi ovvia l'identificazione dell'uomo con il cittadino. L'uomo in quanto essere naturale e l'uomo in quanto essere sociale riposano sul medesimo fondamento, sono espressione dello stesso ordine. A questa impostazione di fondo, pur con i dovuti ripensamenti ed approfondimenti, il mondo greco non è mai venuto meno.

Il suggello di questa impostazione è venuto, in un certo senso, dalla morte di SOCRATE, il quale si è rifiutato di fuggire dal carcere,

nonostante la sua innocenza, per non fare violenza alle leggi e, attraverso di esse, agli dei che ne costituivano il fondamento ultimo.

2. La fondazione etico-antropologica della legge

Uno sviluppo e un approfondimento dell'impostazione che abbiamo presentato, si può trovare nel pensiero politico di PLATONE.

Anch'egli è profondamente convinto, innanzi tutto, che la sensibilità politica debba costituire uno degli aspetti salienti del saggio. Nel libro VII di Repubblica, descrivendo il celebre "mito della caverna", PLATONE parla di un uomo - immagine del sapiente - che, dopo essersi liberato dai ceppi della falsa conoscenza ed essere giunto alla contemplazione della verità del divino, torna nel buio della caverna da cui era fuggito per cercare di liberare gli altri suoi compagni che, per tutta risposta, cercano di ucciderlo.

PLATONE era infatti profondamente consapevole dei rischi che comporta un'attività educativo-politica che ricerchi la giustizia e la verità in una società sostanzialmente corrotta e vacua. Il tragico destino di SOCRATE ne era stata la vivente dimostrazione. Sapienza è dunque anche la condivisione di un destino, un profondo senso umano e sociale della solidarietà (non tanto economica - dato che il vero sapiente platonico è povero - quanto spirituale) nonostante i rischi che essa comporta.

Leggiamo insieme l'intenso passo platonico.

- Dopo ciò, dissi, assomiglia tu la nostra natura, per quanto riguarda sapienza e ignoranza, a un fenomeno di questo genere: considera degli uomini chiusi in una specie di dimora sotterranea a ma' di caverna, avente l'ingresso aperto alla luce e lungo per tutta la lunghezza dell'antro, e quivi essi racchiusi sin da fanciulli con le gambe e il collo in catene, sì da

dover star fermi e guardare solo dinanzi a sé, ma impossibilitati, per i vincoli, a muovere in giro la testa; e che la luce di un fuoco arda dietro di loro, in alto e lontano, e che tra il fuoco e i prigionieri corra in alto una strada, lungo la quale è costruito un muricciolo, come quegli schermi che hanno i giocolieri a nascondere le figure, e sui quali esibiscono i loro spettacoli.

- Vedo, disse.

- Guarda ora degli uomini che lungo questo muretto trasportino utensili di ogni genere, sporgenti oltre il muro e statue e altre immagini, animali di pietra e di legno, e ogni sorta di oggetti; e, com'è naturale, alcuni di questi trasportatori parlino, e altri siano in silenzio.

- D'una strana immagine tu parli, disse, e di ben strani prigionieri!

- Simili a noi, diss'io, ché questi cotali credi tu anzitutto che di se stessi e gli uni degli altri vedano altro che le ombre riflesse dal fuoco sulla parete dell'antro di fronte a loro?

- Come potrebbe essere altrimenti, se san costretti a tenere per tutta la vita immobile la testa?

- E che vedrebbero degli oggetti trasportati? Non forse lo stesso?

- Come no?

- E se fossero in grado di discorrere fra loro, non pensi tu che essi prenderebbero per realtà quel che appunto vedessero?

- Per forza.

- E se il carcere avesse anche un'eco dall'opposta parete? Quando uno di quei che passano parlasse, credi tu che costoro riterrebbero sia altri a parlare se non l'ombra trascorrente?

- Io no, per Zeus, disse.

- Insomma, costoro sotto ogni rapporto non altro riterrebbero essere il vero, se non le ombre di quegli oggetti.

- Per forza certo.

- Guarda ora, diss'io, qual sarebbe per loro la liberazione e la

guarigione dai vincoli e dall'insensatezza, se cioè non avverrebbe loro naturalmente questo: qualora uno fosse sciolto e costretto d'un tratto ad alzarsi, a muovere in giro il collo, a camminare e guardare alla luce, e facendo tutto ciò provasse dolore e fosse incapace per il barbaglio di scorgere gli oggetti di cui prima vedeva le ombre, cosa credi ch'ei direbbe se uno gli dicesse che prima vedeva solo vane apparenze, e che ora invece vede Più giusto qualcosa di Più vicino alla realtà, rivolto com'egli è a una realtà maggiore, e mostrandogli ogni singolo oggetto trapassante lo costringesse domandandogli a rispondere cosa esso sia? Non credi tu che ei resterebbe imbarazzato, e riterrebbe le cose che vedeva prima più vere di quelle indicategli ora?

- Di gran lunga, disse.

- E se quegli lo costringesse a guardare alla luce stessa, non credi che gli farebbero male gli occhi, e che ei fuggirebbe tornando a rivolgersi a quegli oggetti che può scorgere, e questi riterrebbe davvero Più chiari di quegli mostratigli?

- Così è, disse.

- E se, diss'io, uno lo trascinasse via a forza di li, per l'aspra e ripida salita, e non lo lasciasse prima d'averlo tratto alla luce del sole, non credi che egli soffrirebbe e rilutterebbe a esser trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi pieni di bagliore non sarebbe in grado di veder nulla delle cose che ora diciamo vere?

- Non potrebbe no, almeno tutto a un tratto.

- Avrebbe invece, credo, bisogno di abituarvisi, per poter vedere gli oggetti alla superficie; e anzitutto discernerebbe più facilmente le ombre, poi le immagini umane e degli altri oggetti riflesse nell'acqua, infine gli oggetti stessi; quindi egli vedrebbe più facilmente i corpi celesti e il cielo stesso di notte, guardando la luce delle stelle e della luna, anziché di giorno il sole e la luce solare.

- Come no?

- E per ultimo il sole, e non già sue immagini nell'acqua o in altra estranea sede, ma esso stesso nel suo proprio campo egli potrebbe scorgerlo e contemplarlo così qual è.

- Per forza, disse.

[...]

- E che? Ricordandosi egli della sua prima dimora e della conoscenza che regnava laggiù, e dei compagni di carcere d'allora, non credi che riterrà sé beato per il cambiamento, e commisererà invece quegli altri?

- Certo.

[...]

- E considera anche questo, diss'io. Se un tal uomo tornato a scendere laggiù si risedesse in quella stessa sede, non avrebbe egli gli occhi pieni di tenebra, giungendo tutt'a un tratto dal sole?

- Certo.

- E se egli dovesse tornare a riconoscere quelle ombre, a gara con quegli altri rimasti sempre in prigionia, mentre ha ancora la vista ottusa prima che gli occhi gli si mettano a posto, e questo tempo dell'assuefarvisi non fosse brevissimo, forse che egli non farebbe ridere, e non si direbbe di lui che salito su ne torna con gli occhi rovinati, e che non val neanche la pena di tentare di andar su? E chi cercasse di scioglierli e tirarli su, se essi potessero averlo nelle mani e ammazzarlo, non lo ammazzerebbero forse?

(Platone, *La Repubblica*, VII, 514- 517a, traduz. F. Gabrieli, BUR).

Anche per PLATONE, dunque, il vero sapiente non può non essere anche vero politico, proprio perché ha contemplato il kósmos della realtà ed è quindi l'unico in grado di ricostruirlo all'interno della società umana. Non a caso, delineando il suo schema di Stato ideale, PLATONE finisce con l'elaborare un'analogia tra lo Stato e l'uomo. Tre sono le anime presenti nell'uomo (concupiscibile, irascibile e razionale), e tre saranno le classi dello Stato, formate

appunto dagli uomini in cui predomina l'uno o l'altro tipo di anima.

Come, dal punto di vista etico, l'anima razionale deve prevalere sulle altre due, così sotto l'aspetto politico, la classe dei sapienti dovrà guidare le altre. Il fondamento dello Stato è dunque etico ed antropologico, ma ciò, a ben guardare, non costituisce una radicale novità rispetto all'impostazione teologico-naturalistica, ma solo uno sviluppo ed un approfondimento.

La tripartizione dell'anima umana non è altro che la scoperta, attraverso analisi introspettiva, della profonda "natura" dell'uomo, del suo kósmos.

Lo Stato e la sua legge, dunque, non riposano sulla struttura generale della natura, ma su quella specifica della natura umana; la radice di entrambe resta tuttavia sempre il kósmos divino.

A conferma di ciò, quando PLATONE esamina il concetto di "giustizia" (*dikaiosýne*) conclude affermando che essa altro non è che il rispetto dei ruoli. Per ciascun uomo e ciascuna classe vivere secondo giustizia significa semplicemente stare al proprio posto, svolgere i compiti a cui si è tenuti e cioè, in una parola, adeguarsi al kósmos previsto. Tale kósmos è appunto naturale - perché rispetta sia la natura profonda dell'uomo che quella della polis - e, per ciò stesso, divino.

3. *I sofisti e la convenzionalità del diritto*

In questo quadro sostanzialmente omogeneo che contraddistingue la filosofia del diritto dell'antica Grecia, si distingue il provocatorio pensiero politico dei sofisti che, nel periodo immediatamente precedente e successivo a SOCRATE hanno affrontato il problema della fondazione del diritto muovendo da parametri gnoseologici più "deboli" di quelli socratico-platonici, e giungendo ad una concezione filosofico-giuridica assai moderna e spregiudicata che può essere "etichettata" come convenzionalismo giuridico.

Come SOCRATE, così anche i Sofisti della prima generazione (per

es. PROTAGORA e GORGIA) sono consapevoli del fatto che la società umana necessita di regole. Solo così l'uomo "nasce" alla libertà civile e lo Stato è propriamente l'effetto storicamente visibile di questo kósmos.

Ma, su cosa si fonda la legge? In forza di cosa essa è tale? O, in altre parole, da dove deriva il suo "dover essere"?

Secondo IPPIA è necessario distinguere una "legge di natura", universalmente valida, dalle "leggi umane", diverse da nazione a nazione. Soltanto la legge di natura è ciò che realmente unisce gli esseri umani ed IPPIA trae da questa sua convinzione la necessità di un ideale cosmopolita decisamente insolito per la sensibilità greca.

Anche ANTIFONTE ritiene che la vera legge sia solo quella "naturale", la quale sembrerebbe consistere nella ricerca dell'utile e della concordia.

D'altra parte, la mancanza di un fondamento assoluto della legge porta inevitabilmente alla frantumazione dei criteri relativi; per questo le posizioni ancora ragionevoli di IPPIA ed ANTIFONTE vengono sopraffatte da altre in cui viene del tutto meno il tentativo di rapportare la legge ad un ordine naturale universale.

Così, ad esempio, TRASIMACO e CRIZIA, sostengono che le leggi positive altro non sono che la forma attraverso cui i potenti tutelano i propri interessi, ed un certo CALLICLE (ignoto personaggio del Gorgia platonico) pare sia giunto addirittura ad affermare che la stessa legge naturale debba coincidere con la volontà del più forte. Si tratta di tesi assai vicine alla sensibilità contemporanea, che sembrano in maniera impressionante anticipare - con tutti i problemi connessi - le idee espresse molti secoli dopo da BAKUNIN, STIRNER o NIETZSCHE.

Nel disomogeneo panorama della riflessione sofistica, presentiamo tre frammenti: il primo di IPPIA, e gli altri due di TRASIMACO. Essi appaiono davvero significativi per sottolineare le profonde divergenze concettuali tra la cosiddetta prima sofistica (PROTAGORA, GORGIA, IPPIA, ANTIFONTE, ecc.) e la seconda

sofistica (la generazione degli “eristi”, come CRIZIA e lo stesso TRASIMACO).

I

Siccome gli uomini si mostrarono per natura incapaci di vivere individualmente e si raccolsero in reciproca unione sotto la pressione della necessità di modo che fu da essi trovato tutto ciò che riguarda il vivere civile con le invenzioni pratiche, che gli sono utili, e poiché, d'altra parte, non sarebbero possibili rapporti sociali e un'esistenza, ove le leggi non abbiano vigore. (...) orbene, per tutte queste ragioni inesorabili il principio giuridico e la norma del giusto sono re fra gli uomini e in nessun modo potrebbero essere abbattuti: questi principii, infatti costituiscono un saldo ordinamento determinato dalla natura.

II

Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte.

III

Ogni governo emana appunto leggi conformi al proprio utile, la democrazia leggi democratiche, la tirannide tiranniche e analogamente tutte le altre forme di governo. Dopo emanata la loro costituzione sono soliti dimostrare ai sudditi che il giusto consiste nel loro utile, e puniscono coloro che lo trasgrediscono come violatore delle leggi e colpevole d'ingiustizia. Orbene, questa realtà corrisponde, o mio caro, alla mia definizione, che cioè in tutti gli stati è giusto sempre il medesimo principio: l'utile del governo costituito.

(Traduzione di M. Untersteiner, per la Nuova Italia, Firenze).

4. Legge e coscienza

Che rapporto deve instaurarsi tra l'universalità - vera o presunta - della legge e la coscienza umana? Il soggetto dovrà sempre obbedire alla legge o continuerà a poter disporre di un "diritto di resistenza"?

In altre parole, quando e con che modalità è possibile fondare l'obiezione di coscienza?

Naturalmente la risposta a questa domanda sarà diversa a seconda del fondamento che si attribuisce alla norma giuridica.

In un'ottica teologico-naturalistica la legge umana dovrà essere obbedita solamente se sia conforme alla norma divina e "naturale"; in caso contrario sarà eticamente meglio disattendere il comando giuridico positivo per non incorrere nell'ira e nella punizione degli dei. In sostanza il rispetto di una legge contraria all'ordine naturale delle cose costituirebbe un atto di "hybris", cioè di quella colpevole tracotanza che vuole sfidare il divino subendo però, come conseguenza, l'inevitabile punizione del fato.

Se la legge divina è kósmos, una norma giuridica che la violi non può che essere espressione di káos, di un disordine che dovrà comunque ed inevitabilmente essere superato e ricondotto all'equilibrio.

È questo il tema adombrato in Antigone, tragedia composta da SOFOCLE intorno al 442 a.C.; dove si narra il dramma della sorella di Polinice (Antigone, appunto), costretta dal destino a scegliere tra il rispetto della legge della polis e quello della legge divina.

Più in specifico, la tematica riguarda il problema della sepoltura data al nemico, questione di cui SOFOCLE si era già occupato nella seconda parte dell'Aiace.

La vicenda della tragedia è semplice; Polinice, fratello di Antigone, è morto combattendo contro la sua patria, e Creonte, tiranno di Tebe, ordina che il suo cadavere sia dato in pasto ai cani, comminando la lapidazione a chi oserà trasgredire il suo ordine. Antigone, tuttavia, mossa da pietà fraterna, e convinta di

adempiere al sacro e naturale dovere della sepoltura dei morti, seppellisce simbolicamente Polinice con uno strato di polvere. Creonte, adirato, fa scoprire il cadavere ed Antigone, nuovamente, ripete il rito funebre, ma viene scoperta e condotta davanti al tiranno.

Nell'intera vicenda descritta dalla tragedia va vista la contrapposizione tra leggi dello Stato e leggi naturali, e, forse ancora più in profondità, l'opposizione tra *nómos* (la convenzione) e *phýsis* (la natura). Si tratta di un problema presente anche nella contemporanea riflessione filosofica sofista, ma SOFOCLE lo imposta in un'altra ottica. Mentre la prima sofistica intende piuttosto condannare l'ingiustizia sociale artificiosamente creata dagli uomini, SOFOCLE intende piuttosto condannare il relativismo giuridico - caro alla sofistica - nel nome di una trascendente norma divina e naturale.

La riflessione sofoclea, per altro, tocca un momento assai profondo: il bene ed il male, su questa terra, spesso non sono altro che la copertura convenzionale di altrettanto convenzionali interessi. La prospettiva dell'onore e del disonore, del potere e dell'obbedienza possono talora essere ammantate di una luce etica che invece, a livello naturale è totalmente estranea a questi problemi.

Il passo che segue è il dialogo tra Antigone e Creonte, dove l'eroina dichiara di avere violato la legge della polis per obbedire ad una più alta norma, divina ed immutabile, che da sempre vive nel cuore dell'uomo.

CREONTE (AD ANTIGONE): Ma tu, ma tu che chini a terra il capo, confermi lutto questo, oppure neghi?

ANTIGONE: Io lo confermo, sì, non nego il fatto.

CREONTE (ALLA GUARDIA): Ora va' via, dove tu vuoi, prosciolto da grave accusa.

(AD ANTIGONE) Ma tu dimmi, in breve, senza troppi discorsi: lo sapevi, ch'era stato bandito di non farlo?

ANTIGONE: Sapevo? E come no? Tutti sapevano.

CREONTE: Eppure osasti calpestar le leggi?

ANTIGONE: Giove certo non fu, chi me le impose, né la Giustizia agl'Inferi compagna codeste leggi fissò mai fra gli uomini. Io non pensai che tanta forza avessero gli ordini tuoi, da rendere un mortale capace di varcare i sacri limiti delle leggi non scritte e non mutabili.

Non son d'ieri né d'oggi, ma da sempre vivono: e quando diedero di sé rivelazione, è ignoto. Né volevo io, per timore d'un orgoglio d'uomo, a condanna divina espor me stessa. Sapevo di morire in un domani, no? s'anche non l'avessi tu bandito.

Ora, se innanzi tempo ho da morire, io lo chiamo un vantaggio: per chi vive tra dolori infiniti, com'io vivo, perché la morte non sarebbe un bene? Per me, avere la sorte che tu dà, sofferenza non è. Dovendo invece sopportare che fosse senza tomba il morto che già nacque da mia madre, di quello avrei sofferto: ora, di questo io non soffro. E ti sembro irragionevole? Naturalmente; dinanzi ad un folle rispondo d'un reato di follia.

CORO (COMMENTANDO): Dura, la pianta nuova, come il tronco paterno; e sotto i colpi non sa flettersi.

CREONTE: I più temprati orgogli più si piegano, devi saperlo. Ed il più duro ferro irrigidito da fiamma rovente vedi più spesso indebolirsi e frangersi. E con più breve freno i più animosi cavalli anche si domano. Non deve aver orgoglio chi degli altri è schiavo. Ma lei, che seppe l'insulto superbo, calpestando le leggi a tutti esposte, nuovo disprezzo dopo il gesto primo aggiunge ora nel vanto dell'azione compiuta, e ride. Uomo non io, non più sarei, lei sì, sarebbe un uomo, allora, se tanta audacia non fosse colpita.

Di mia sorella sia pure la figlia e sia pure più sangue mio d'ogni altra creatura di sangue a me congiunta e protetta da Giove ... ah, no! Non lei, né la sorella sua potranno mai evitare durissimo destino.

Poiché l'una non meno dell'altra accuso del disegno comune e di quel funebre rito. Ma l'altra, la si chiami! (DANDO L'ORDINE AI SUOI SERVI, DI CUI UNO ENTRA NELLA REGGIA)
Or ora l'ho vista, come pazza, senza pace muoversi per le stanze. Si tradisce prima del tempo la coscienza torbida di chi trama nell'ombra il male. CREONTE (FISSANDO ANTIGONE CON SEVERITÀ): È molto odio colui, che, colto a fare il male, sia poi disposto ad esaltarlo ancora.

ANTIGONE (A CREONTE): Tu che m'hai presa, altro non vuoi, che uccidermi?

CREONTE: No, null'altro: per me, se ho questo, ho tutto.

ANTIGONE: Ed allora che aspetti? Lo sai pure: di tutte le parole tue, non una piace a me, né potrebbe mai piacermi. E nello stesso modo a te dispiacciono le mie: Davvero, dunque, da che cosa più luminosa gloria avrei potuto attinger mai che dall'aver deposto nella tomba un fratello? ... Oh! ... Tu l'udresti come tutti costoro son contenti di me, se la paura non legasse loro la lingua. Sì, ma la tirannide fra tanti privilegi ha pur codesto: e dire e fare quello che si vuole.

CREONTE: Sola fra tutto il popolo di Cadmo tu sei colei che di questo s'avvede.

ANTIGONE: Vedono anch'essi; ed è per te, che tacciono.

CREONTE: Non ti vergogni d'aver pensieri così lontani da quelli degli altri?

ANTIGONE: Non è vergogna la venerazione d'un fratello del sangue e della carne.

CREONTE: Dell'altro, no, che gli mori nemico?

ANTIGONE: Fratello, anch'egli: nato da una sola madre comune, dallo stesso padre.

CREONTE: E perché lo ringrazi in modo impuro?

ANTIGONE: Il morto ucciso non direbbe questo.

CREONTE: Oh! certo, se l'onori come l'empio ...

ANTIGONE: Non un servo, un fratello s'era spento.

CREONTE: L'assalitore: e l'altro, il difensore ...

ANTIGONE: Ma l'Ade ha il gusto delle leggi eguali.

CREONTE: Buono e cattivo non sono alla pari.

ANTIGONE: Chissà se questo vale anche laggiù?

CREONTE: Il nemico non s'ama anche se morto.

ANTIGONE: Nacqui a legami d'amore, non d'odio.

*CREONTE: Se nascesti all'amore, ora discendi ad amare laggiù
quelli che sai. Me vivo, donna non avrò dominio.*

(Sofocle, Antigone, vv. 441-525 trad. G. Lombardo Radice)

Il problema dell'accettazione della norma si manifesta in maniera ancora più significativa - anche perché non solo letteraria - nella vicenda umana di SOCRATE, che accetta una condanna a morte ingiusta pur di non violare la sacralità delle leggi sulla base delle quali la pena gli è stata inflitta. Gli uomini hanno sbagliato nell'applicare al suo caso la punizione prevista per chi si macchia di empietà, ma tale pena e le norme che la comminano, sono in sé del tutto giuste e SOCRATE vuole esprimere loro il suo assenso anche a costo della vita.

Nel testo che segue, tratto dal Critone platonico, SOCRATE immagina che, in seguito ad un suo tentativo di fuga dal carcere, le leggi della città gli vadano incontro rivendicando il diritto ad essere obbedite. Leggiamo insieme il passo platonico.

SOCRATE - Muovi dunque di qui e drizza bene la mente. Se io me ne vado via da questo carcere contro il volere della città, faccio io male a qualcuno, e precisamente a chi meno si dovrebbe, o no? Ancora: restiamo fermi in quei principi che riconoscemmo insieme essere giusti, o no?

CRITONE - Non so rispondere, o Socrate, alla tua domanda, perché non capisco.

SOCRATE - Bene: considera la cosa da questo lato. Se, mentre noi siamo sul punto ... sì, di svignarcela di qui, o come altrimenti tu voglia dire, ci venissero incontro le leggi e la città tutta quanta, e ci si fermassero innanzi e ci

domandassero: “Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? Non mediti forse, con codesta azione a cui ti accingi, di distruggere noi, cioè le leggi, e con noi tutta insieme la città, per quanto sta in te? O credi che possa vivere tuttavia e non essere sovvertita da cima a fondo quella città in cui le sentenze pronunciate non hanno valore, e anzi, da privati cittadini, sono fatte vane e distrutte?”, - che cosa risponderemo noi, o Critone, a queste e ad altre simili parole? Perché molte se ne potrebbero dire, massimamente se uno è oratore, in difesa di questa legge che noi avremmo violata, la quale esige che le sentenze, una volta pronunciate abbiano esecuzione. O forse risponderemo loro che la città commise contro noi ingiustizia e non sentenziò rettamente? Questo risponderemo, o che altro?

CRITONE - Questo, sicuramente, o Socrate.

SOCRATE - E allora, che cosa risponderemmo se le leggi seguitassero così: “O Socrate, che forse anche in questo ci si trovò d'accordo, tu e noi; o non piuttosto che bisogna sottostare alle sentenze, quali elle siano, che la città pronuncia?”. E se noi ci meravigliassimo di codesto loro parlare, elle forse riprenderebbero così: “O Socrate, non meravigliarti del nostro parlare, ma rispondi: sei pur uso anche tu a valerti di questo mezzo, di domandare e rispondere. Di', dunque, che cosa hai da reclamare tu contro di noi e contro la città, che stai tentando di darci la morte? E anzi tutto, non fummo noi che ti demmo la vita, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Parla dunque: credi forse non siano buone leggi quelle di noi che regolano i matrimoni, e hai da rimproverare loro qualche cosa?”. - “Non ho nulla da rimproverare”, risponderei io. “E allora, a quelle di noi che regolano l'allevamento e la educazione dei figli, onde fosti anche tu allevato e educato, hai rimproveri da fare? Che forse non facevano bene, quelle di noi che sono ordinate a questo fine prescrivendo a tuo padre the ti

educasse nella musica e nella ginnastica?”. - “Bene”, direi io. “E sia. Ma ora che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, potresti tu dire che non sei figliolo nostro e un nostro servo e tu e tutti quanti i progenitori tuoi? E se questo è così; pensi tu forse che ci sia un diritto da pari a pari, e così di fronte al padrone se ne avevi uno; il diritto, dico, se alcun male pativi da costoro, di ricambiarli con altrettanto male; e nemmeno, se oltraggiato di oltraggiarli, e se percosso percuoterli, né altro di questo genere: ecco che invece, di fronte alla patria e di fronte alle leggi, questo diritto ti sarà lecito; cosicché, se noi tentiamo di mandare a morte te, reputando che ciò sia giusto, tenderai anche tu con ogni tuo potere di mandare a morte noi che siamo le leggi e la patria, e dirai che ciò facendo operi il giusto, tu, il vero e schietto zelatore della virtù? O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori presi tutti insieme è da onorare la patria, e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dei e dai uomini di senno? [...]”.

“E ora vedi, o Socrate”, potrebbero seguitare le leggi, “se è vero questo che noi diciamo, che cioè non è giusto tu faccia contro di noi quello che ora appunto hai in animo di fare. Perché noi che ti generammo, noi che ti allevammo, noi che ti educammo, noi che ti mettemmo a parte di tutti quei beni che erano in nostro potere, e te e tutti gli altri concittadini; noi, dico, nonostante ciò, ti abbiamo pur anche fatto capire in tempo, col darne licenza a chiunque degli Ateniesi lo desideri, dopo che sia stato iscritto nel ruolo dei cittadini e già conosca il governo della città e le sue leggi, che se a taluno queste leggi non piacciono è libero di prender seco le cose sue e di andarsene dove vuole. [...] Ma chi di voi rimane qui, e vede in che modo noi amministriamo la giustizia e come ci comportiamo nel resto della pubblica amministrazione, allora diciamo che costui si è di fatto obbligato rispetto a noi a dare

ciò che noi gli ordiniamo.

Platone, *Critone*, 50a - 51 e, traduzione di Manara Valgimigli, Laterza)

Ben diverso invece è il problema dell'obiezione di coscienza in un'ottica dove la legge sia considerata puramente convenzionale o addirittura espressione formalizzata delle prevaricazioni del più forte. Fin dove si può pretendere l'assenso in una simile prospettiva? Si tratta di una domanda teoreticamente rilevante, a cui tuttavia il mondo greco non ha dato alcuna esplicita risposta, proprio perché la posizione convenzionalistica dei sofisti è comunque rimasta marginale all'interno della sensibilità ellenica.

5. *L'organizzazione ideale della polis secondo Platone*

Proprio perché il diritto si fonda su una base naturale, il mondo greco ha ritenuto possibile proporre l'immagine ideale dello Stato che proprio nel diritto trova il suo fondamento. In sostanza, come c'è una forma ideale della norma, così ci deve essere una forma ideale dello Stato che su tale norma si regge.

Di qui lo spazio che numerosi autori greci, ma soprattutto PLATONE ed ARISTOTELE, hanno dedicato alla questione dello Stato perfetto, quello che realizza al meglio il *kósmos* della legge.

Gli accenti più forti e suggestivi, in proposito sono contenuti nella Repubblica platonica. Quando SOCRATE racconta che lo schiavo, ormai liberato dai ceppi del sensibile e salito a contemplare la perfezione del divino, torna nella caverna per liberare i suoi compagni, Glaucone non può fare a meno di obiettare: com'è possibile che quest'uomo, ormai asceso alle vette della pura contemplazione e convinto di aver raggiunto, ancora vivo, le Isole dei Beati, invece di cercare di rimanere con tutte le sue forze in questo stato, decida di abbandonarlo ritornando nella caverna per cercare di liberare gli altri? L'apparente assurdità del

comportamento si spiega soltanto sulla base di una forte passione politica, della coscienza di una missione di alto valore etico che è un dovere da compiere.

È lo stesso atteggiamento che lega PLATONE alla politica, come attestano alcuni passi della Lettera VII, e che non può che farci considerare proprio la politica quale esito “naturale” del suo pensiero, nonostante le delusioni che PLATONE ricevette in proposito sul piano pratico. Egli ha dedicato ampio spazio al problema politico in numerosi dialoghi (Gorgia, Politico, Leggi), ma il luogo dove sono tratteggiate le linee dello Stato ideale è Repubblica, in un certo senso il primo testo di genere utopico del pensiero occidentale.

Il principio su cui PLATONE costruisce il suo Stato ideale è il concetto di giustizia (*dikaíosýne*), intesa nel senso di un’adeguata distribuzione dei doveri tra i cittadini; è giusto chi esplica correttamente le sue funzioni all’interno dello Stato, adempiendo in tal modo anche al proprio dovere. Ma quali sono queste funzioni? Esse corrispondono alle tre grandi dimensioni che caratterizzano la vita psichica del singolo individuo:

1. la funzione sensibile, che consiste nel garantire con la nutrizione e la procreazione la sopravvivenza dello Stato;
2. la funzione irascibile, che consiste nel garantire con la difesa armata la sua sicurezza;
3. la funzione razionale, che consiste nel consentire con la prassi politica e la speculazione la sua direzione.

Da questo è facile intuire come per PLATONE la politica altro non sia che la trasposizione su scala macroscopica dell’etica: le funzioni dell’anima sono anche le funzioni dello Stato, le virtù dell’anima sono anche le virtù dello Stato. Si tratta, in un certo senso, di una visione organicistica dello Stato, concepito come una specie di struttura vivente, la cui sopravvivenza e felicità consiste proprio nel fatto che ciascuna delle sue componenti svolga tutte e solo le funzioni che le spettano.

La tripartizione delle funzioni dello Stato sta alla base della sua

stessa conformazione sociale. Infatti PLATONE fa corrispondere ad ogni funzione una classe deputata al suo assolvimento.

1. la prima classe è quella dei contadini, dei mercanti e degli artigiani. Essi devono provvedere alla vita economica dello Stato, garantendo la sopravvivenza di tutti gli altri cittadini. La loro virtù specifica è la temperanza (*sophrosýne*), cioè l'autocontrollo e la moderazione. Si tratta dell'unica classe sociale a cui è consentito il possesso della casa o della terra e, in definitiva, la proprietà privata.
2. La seconda classe è quella dei custodi, il cui dovere è di vegliare sulla sicurezza dello Stato difendendola con le armi. Frutto di una lunga educazione - specialmente ginnico-musicale - i guerrieri perseguono la virtù del coraggio (*andréia*). A loro è negata qualsiasi forma di proprietà e non possono contrarre matrimonio: per questo hanno in comune donne e figli, dato che in un tale sistema risulta impossibile attribuire la paternità. Secondo PLATONE questo duplice divieto ha lo scopo di rendere libero il loro animo dalle preoccupazioni della famiglia per il servizio della cosa pubblica.
3. L'ultima classe, la più nobile, è quella dei filosofi, cui spettano compiti di governo. La loro specifica virtù è la sapienza, che consiste nella capacità di dirigere lo Stato nel migliore dei modi sia al suo interno che nei rapporti con altri Stati.

Leggiamo il passo di Repubblica dove PLATONE traccia le linee fondamentali del suo Stato ideale.

- *E a questo punto non è forse necessario che, come e per quella virtù per cui era saggia la città, così e per tale virtù sia saggio anche il privato individuo?*
- *Come no?*
- *E a quel modo e come è coraggioso il privato, così e per quello sia coraggiosa la città, e che così in ogni altra cosa*

- attinente a virtù l'uno e l'altra stiano analogamente del pari?*
- *Per forza.*
 - *E giusto anche, o Glaucone, diremo che sia un uomo, allo stesso modo con cui era giusta una città.*
 - *Anche ciò è quanto mai necessario.*
 - *Ma noi non ci siamo punto dimenticati che la città era giusta pel fatto che, delle tre classi che v'erano, ognuna attendeva in essa al proprio ufficio.*
 - *Non mi pare che ce ne siamo dimenticati.*
 - *Dovremo quindi tenere a mente che anche ciascuno di noi, di cui ogni singolo elemento attenda al suo ufficio, questi sarà giusto, e farà l'ufficio suo.*
 - *Certo bisogna ben tenerlo a mente.*
 - *Ora non spetta all'elemento razionale di comandare, qual saggio che è ed ha la soprintendenza di tutta quanta l'anima, e all'irascibile di essere soggetto e alleato di quello?*
 - *Certo.*
 - *E, come dicevamo, la contemperanza della musica e della ginnastica non metterà d'accordo questi due elementi, l'uno tendendo ed educando con bei ragionamenti e nozioni, l'altro allentando e blandendo, ammansendolo con l'armonia ed il ritmo?*
 - *Senz'altro.*
 - *E questi due così allevati e veramente istruiti ed educati nelle cose loro presiederanno all'appetitivo, che in ognuno costituisce l'elemento maggiore dell'anima ed è per natura più insaziabile di ricchezze, e guarderanno a che esso, fatto abbondante e forte col riempirsi dei cosiddetti piaceri del corpo, non cessi dal fare anch'esso l'ufficio suo, ma tenti invece di asservire e comandare quelli a cui per nascita non spetta a lui di comandare, sovvertendo così tutta quanta la vita di tutti.*
 - *Certo, disse.*
 - *E anche dai nemici esterni non si guarderebbero così*

ottimamente i due elementi, a custodia dell'anima tutta e del corpo, l'uno deliberando, l'altro combattendo, tenendo dietro al reggitore, ed eseguendo col suo valore le deliberazioni di quello?

-È così.

- E coraggioso, io penso, per questa parte chiamiamo ciascuno, quando il suo elemento irascibile serbi intatto, attraverso i dolori e i piaceri, il concetto di ciò che è o no temibile, quale fu dalla ragione prescritto.

- Giusto, disse.

- Saggio, invece, per quella piccola parte che in lui governa e impartisce appunto tali ordini, avendo anch'essa in sé conoscenza di ciò che giova a ciascuno, e all'intero comune del complesso di loro tre.

- Perfettamente.

- Bene. E temperante non sarà l'individuo per l'amicizia e l'accordo di questi stessi elementi, allorché e quello che comanda e i due comandati riconoscano insieme che il razionale deve comandare, e ad esso non si ribellino?

- Certo la temperanza, diss'egli, altro non è che questo, sia d'una città sia d'un privato.

- E giusto sarà appunto a quel modo, così come più volte l'abbiam detto.

- Per forza.

- E che?, diss'io. Forse che non ci vediamo più bene, sì che la giustizia ci appaia qualcosa d'altro da quel che ci parve nella città?

- A me non pare, disse.

Platone, *La Repubblica*, IV, 441 c - 442d; traduzione di F. Gabrieli,
Biblioteca Universale Rizzoli

Due precisazioni vanno fatte in rapporto a questa planimetria della società che PLATONE descrive: innanzi tutto occorre ricordare che le classi dello Stato platonico non sono caste simili a quelle della

società indiana, per cui la nascita in una classe decide irrimediabilmente il destino dell'individuo; PLATONE ammette infatti una certa mobilità sociale e la giustifica sulla base delle attitudini naturali del singolo.

In secondo luogo, le accuse di comunismo rivolte da certa critica a PLATONE per il suo rifiuto della proprietà privata e per l'educazione in comune dei figli, sono sostanzialmente fuori luogo, in quanto attribuiscono a tale presunto comunismo intenzioni teoretiche, mentre esso si spiega esclusivamente sulla base di una sua utilità pratica (garantire una migliore conduzione dello Stato).

Ma che tipo di Stato è quello platonico? Possiamo dire che si tratta di uno Stato fortemente aristocratico, sebbene proponga un'aristocrazia culturale e non di censo, e dunque un vero e proprio "governo dei migliori" in cui la virtù ed il valore del cittadino - che consistono nella razionalità - garantiscano la libertà collettiva ed individuale.

Legata a questa immagine dello Stato ideale è l'illustrazione delle forme di governo corrotte, suo simmetrico negativo, disposte in ordine di perfezione decrescente.

1. Il primo livello di degenerazione dell'aristocrazia è la timocrazia, una forma di governo in cui il valore intellettuale viene sostituito dagli onori, con l'esito di confondere indebitamente l'effetto con la causa.
2. Quando alla ricerca degli onori subentra quella delle ricchezze la timocrazia cede il passo all'oligarchia, che, proprio per questo è caratterizzata da forti squilibri sociali.
3. Il desiderio di denaro e di piacere oltre alle ingiustizie sociali che la caratterizzano spiegano perché facilmente l'oligarchia ceda il passo alla democrazia, che, per Platone, non è quanto noi intendiamo oggi con questo termine, ma la degenerazione estrema dello Stato, in cui il pubblico viene confuso con il privato e viene a determinarsi una situazione sostanzialmente anarchica dove ciascuno cerca il proprio interesse a discapito di quello comune.

4. La deregolamentazione totale, l'assenza di punti di riferimento, il vuoto di potere, preparano infine l'avvento della tirannide che, dei regimi possibili, è senz'altro il peggiore in quanto nega in maniera assoluta la libertà individuale.

Leggiamo insieme il passo platonico dove il filosofo traccia le linee fondamentali delle varie tipologie costituzionali.

OSPITE - E allora fra tutte queste costituzioni non giuste, pur tutte pesanti e gravi, quale la meno grave e pesante? Quale la più tollerabile? Non dobbiamo forse cercar di vedere qualche cosa su questo problema? Non centrale rispetto al tema propostoci, forse è proprio questo il problema in vista del quale si compie ogni nostra azione.

SOCRATE GIOVANE - Convieni allora trattare anche questo punto. Come no?

OSPITE - Allora, devi dir così. Vi sono tre costituzioni, e ciascuna può diventare nello stesso tempo pesante e anche lieve.

SOCRATE GIOVANE - Come dici?

OSPITE - Voglio dir questo. La monarchia, il governo dei pochi e il governo dei molti sono quelle tre costituzioni di cui abbiamo fatto cenno all'inizio del discorso.

SOCRATE GIOVANE - Effettivamente.

OSPITE - Allora, dividiamo ciascuna in due parti e ne otterremo un totale di sei, a prescindere e staccando la settima ch'è la giusta.

SOCRATE GIOVANE - Come?

OSPITE - Ecco, la monarchia ci dà due aspetti: regale e tirannico; dal governo dei pochi, si disse, proviene l'aristocrazia, il cui nome, è già un augurio, e l'oligarchia; nel governo dei molti, con un nome unico, abbiamo rintracciato poco fa la democrazia; ora invece si tratta di ammettere che pur questa è doppia.

SOCRATE GIOVANE - Come dici? E secondo quale criterio la divideremo?

OSPITE - Eh! un criterio che non differirà dagli altri, perché, capisci, anche se la democrazia non ha un nome doppio, è pure possibile in questa, come nell'altre forme di governo, un aspetto legale e uno illegale.

SOCRATE GIOVANE - È proprio così.

OSPITE - Prima, finché cercavamo la giusta forma di governo, questa divisione era inutile, come poco fa dimostrammo. Siccome, invece, abbiamo eliminata la Costituzione perfetta e dovuto accettare, inevitabili, le altre; in queste, appunto, la caratteristica di legalità o d'illegalità viene a dividere ciascuna in due sezioni.

SOCRATE GIOVANE - È naturale conseguenza, dopo quanto è stato detto ora da te.

OSPITE - La monarchia, quando s'accoppia a quelle sancite scritture che noi chiamiamo leggi, e quando queste leggi siano buone, è fra tutte le sei costituzioni la migliore. Senza leggi, invece, pesante e intollerabile se ci si deve vivere.

SOCRATE GIOVANE - Par proprio così.

OSPITE - Quella dei pochi, a quella guisa che il poco è intermedio fra l'uno e il molto, la dovremo ritenere intermedia fra le due altre. Finalmente la costituzione che si basa sui molti, sotto ogni aspetto è debole; se la confronti con le altre non è capace di nulla che sia grande, in bene o in male, per il fatto che il potere è frazionato in parti minute nelle mani di molti. Risulta perciò la peggiore di tutte, in quanto siano legali; la migliore invece in quanto illegali. Quindi, siccome sono tutte in condizione d'illegalità conviene passar la vita in una costituzione democratica. Il giorno in cui diventassero tutte ordinate, non converrebbe affatto cercar di vivere nella democrazia. In ogni caso, di gran lunga e preferibilmente e meglio, nella prima, escludendone sempre la settima, la quale va nettamente distinta da tutte le altre, come si distingue Dio

dagli uomini.

SOCRATE GIOVANE - Direi proprio che sia così; che così avvenga e che si debba fare conforme alle tue parole.

(Platone, *Politico*, 302c- 303b, traduzione di E. Turolla)

6. Stato e politica nella visione aristotelica

Fedele alla sua forma mentis di “filosofo-scienziato”, ARISTOTELE caratterizza la sua riflessione politica in maniera più spiccatamente storico-descrittiva, indulgendo meno all’immagine dello Stato ideale ma preoccupandosi con molta concretezza e senso critico delle costituzioni esistenti.

Perché nasce lo Stato? Dev’essere considerato un’istituzione “naturale” o no?

Le risposte di ARISTOTELE a queste domande sono in linea perfettamente con tutta la tradizione greca; l’essere umano presenta alcuni bisogni elementari, insieme ad altri di tipo più “spirituale”. Poiché l’uomo non è autosufficiente è naturalmente portato ad associarsi ad altri esseri umani creando perciò strutture di vita associata. La famiglia ed il villaggio appaiono ad ARISTOTELE sufficienti per soddisfare i bisogni elementari dell’uomo, mentre la piena realizzazione della sua essenza richiede l’esistenza della polis.

L’uomo è dunque animale sociale e perciò “animale politico”, in quanto ARISTOTELE non distingue l’orizzonte della società da quello dello Stato. All’interno della polis ed in forza delle sue leggi l’uomo può vivere in modo oggettivamente buono.

Lo Stato può presentare, secondo ARISTOTELE, vari modelli costituzionali, a seconda che la sovranità sia detenuta da un solo uomo, da pochi cittadini o da tutti; avremo perciò tre tipologie di costituzione, con le relative degenerazioni.

Anche in questo caso di deve notare che con il termine “democrazia” ARISTOTELE non intende ciò che noi oggi indichiamo

con tale concetto, quanto piuttosto una situazione in cui venga perduto di vista il bene comune a tutti i cittadini nell'intento di perseguire, con modalità illegali, il bene dei cittadini più poveri. Non esiste una costituzione ideale in senso assoluto: ciascuna delle tre costituzioni rette può rivelarsi adeguata a certe situazioni concrete (può infatti accadere che in una polis vi sia un uomo o un gruppo di uomini eccezionali cui sarebbe "naturale" affidare il potere) . Tuttavia, dal suo punto di vista, la *politìa* si adatta meglio alle caratteristiche delle città greche del suo tempo e si presenta come una specie di governo del "ceto medio".

Costituzioni rette

- Monarchia
- Aristocrazia
- Politìa

Degenerazioni

- Tirannide
- Oligarchia
- Democrazia

Tuttavia lo Stato ideale, indipendentemente dal tipo di costituzione deve presentare alcune caratteristiche:

1. non troppi cittadini né troppo pochi;
2. territorio abbracciabile a vista d'occhio;
3. cittadini dotati di qualità intermedie fra i nordici e gli orientali.

Come si intuisce, il criterio che induce ARISTOTELE a formulare una tale struttura ideale è duplice: da una parte l'orgoglio ellenico di indicare proprio nella struttura delle poleis greche l'ideale incarnato dello Stato perfetto (territorio medio, popolazione né nordica né orientale, ecc.), ma soprattutto l'intento di mostrare

come le poleis greche costituiscono tale ideale proprio in virtù della loro *mesótes*, ovvero della loro “medietà”. Nelle poleis, in una parola, si incarna il principio tipicamente greco del “giusto mezzo” che lo stesso ARISTOTELE in altri scritti ha indicato come la radice stessa delle virtù morali.

Il “giusto mezzo”, criterio della politica così come dell’etica, altro non è che quell’equilibrio, quel *kósmos* che contraddistingue l’operato ordinato della natura. Il fondamento della polis, dunque, anche secondo ARISTOTELE, riposa nell’ordine naturale delle cose.

7. L’ideale cosmopolita degli Stoici

Con l’avvento della dinastia macedone la Grecia perde la sua indipendenza politica e l’equivalenza uomo-cittadino va in crisi. Le risposte possibili a questa diversa prospettiva antropologica e politica che si è venuta a determinare sono state due: la prima, quella propria dell’epicureismo, tendente a rinchiudere l’essere umano in una sorta di individualismo indifferente alle questioni dello Stato e della società, la seconda invece, proposta dagli stoici, mirante ad aprire gli orizzonti politici ormai angusti della polis verso un ideale politico nuovo, quello cosmopolita.

Secondo la prospettiva stoica, l’essere umano tende per natura all’amore di sé e quindi alla propria autoconservazione, (*oikéiosis*) ma è portato altresì ad estendere questo istinto di base ai propri figli, ai consanguinei e, in definitiva, a tutti gli uomini.

L’uomo è dunque ancora “naturalmente” animale sociale, ma tale natura non lo spinge solamente ad associarsi con gli altri in una polis, perché la finalità non consiste solo, come voleva ARISTOTELE, nella migliore sopravvivenza, quanto piuttosto nel costruire quella specie di “polis universale” che è la comunità di tutti gli uomini.

Questo Stato ideale, finisce col comprendere non solo tutti gli uomini, ma addirittura gli Dei, finendo col sembrare, nuovamente, un’immagine pura e semplice del mondo naturale che riunisce tutti

i viventi. Non siamo dunque, come vorrebbe POHLENZ, di fronte alla nascita del concetto di Stato come lo intendiamo noi oggi, quanto all'estensione e quasi alla sovrapposizione del concetto di polis con quello di *phýsis*. L'ordine civile, il *kósmos* edificato dall'uomo, ritorna in seno a quello naturale di cui è sempre stato visto come espressione.

Nei due brevi testi che seguono, CICERONE - che pure è da considerare un eclettico più che non uno stoico - illustra efficacemente il punto di vista degli stoici circa il rapporto tra legge naturale e legge umana e la necessità della *oikéiosis*.

La legge non venne inventata dalla mente umana, né fu un'arbitraria decisione dei popoli; essa è piuttosto una realtà eterna, che sorregge il mondo intero attraverso comandi saggi e divieti. In questo modo [gli stoici] sostenevano che quella legge prima e ultima fosse la mente divina la quale, secondo ragione, impone obblighi o divieti ad ogni cosa; per questo viene giustamente lodata la legge che gli Dei diedero al genere umano; infatti è la ragione e la mente di un essere saggio quella adatta a dare comandi e divieti. I comandi e i divieti dei popoli hanno il potere di invitarci alla rettitudine ed allontanarci dalle colpe, e questo potere non solo è più antico dell'età dei popoli e delle città, ma è coevo a quel dio che custodisce e regge il cielo e la terra. Infatti non vi può essere una mente divina senza ragione, né la ragione divina può essere priva di questo potere di sanzionare il bene e il male.

(Cicerone, *De legibus*, II, 8 e ss.)

Siamo spiriti dalla natura stessa ad amare coloro che abbiamo generato. Da ciò deriva che tra gli uomini sussiste un interesse reciproco degli uni verso gli altri; perciò è necessario che un uomo, per il fatto stesso di essere un uomo, non appaia estraneo ad un altro uomo.

Per natura noi siamo portati ad unirvi, ad associarci con gli

altri e a costituire una società naturale.

Siamo spinti dalla natura ad essere utili a quanti Più uomini possiamo specialmente attraverso l'insegnamento e dando regole di prudenza.

(Cicerone, *De finibus*, III, 19,62 - 20, 65)