

STEFANO MASO

# L'UTILE E CIÒ CHE È SECONDO NATURA



---

Isbn 9788828835447

*Estratto dal volume:*

## **IL DIRITTO ALLO STATO PURO?**

**LE FONTI GIURIDICHE ROMANE COME DOCUMENTO  
DELLA SOCIETÀ ANTICA**

a cura di  
CHIARA BUZZACCHI e IOLE FARGNOLI

2021

STEFANO MASO (\*)

## L'UTILE E CIÒ CHE È SECONDO NATURA

### 1. *Utilità e natura: ὠφέλεια e φύσις*

L'utilità (ἡ ὠφέλεια) nel linguaggio comune — ma anche in quello filosofico — è la caratteristica di ciò che giova al raggiungimento di un fine. Essa allude alla strumentalità e dunque attiene specificamente alla filosofia pratica; nel prendere le proprie decisioni, ciascun soggetto stabilisce ciò che gli può essere di vantaggio e cosa gli può servire per soddisfare i propri bisogni.

Ciò cui l'uomo punta massimamente, secondo Aristotele, è la felicità (1); essa è il più grande dei beni ed è realizzabile secondo l'azione (2): dunque nella 'vita attiva' sembra tradursi 'nel modo più immediato' la proposta etica di Aristotele. Il problema è che l'azione non si svolge (o non si decide) a caso, ma in base a una riflessione o a un progetto; entrano in campo sapienza (σοφία) e saggezza (φρόνησις). E su questo Aristotele si interroga: sono indispensabili davvero queste due forme di conoscenza al fine della felicità? C'è bisogno di esse per diventare 'più capaci' di agire e, dunque, più in grado di raggiungere la felicità?

A dire il vero « per il solo fatto di possedere la scienza medica » e « la ginnastica teorica » non diventiamo, assicura Aristotele, « più capaci di agire » (3).

L'argomentazione è sottile, perché sembra deporre senz'altro a

---

(\*) Università Ca' Foscari Venezia.

(1) Sulla 'felicità' secondo Aristotele, cfr. l'affidabile introduzione di G. RICHARDSON LEAR, *Happiness and the Structure of Ends*, in G. ANAGNOSTOPOULOS (cur.), *A Companion to Aristotle* (Oxford 2009) 387-403.

(2) Cfr. *EE* 1.7 1217a 18-40. Quando Aristotele dice che qualcosa è « oggetto di azione », πρακτόν, sta pensando sia alle « cose in vista di cui agiamo » (ὧν ἕνεκα πράττομεν), sia alle « azioni compiute in vista di tali cose » (ἃ τούτων ἕνεκα) e che dunque « partecipano dell'azione » (μετέχει πράξεως).

(3) *EN* 6.13 1143b 26-28.

favore della prassi. Tuttavia, la riflessione si fa più complessa perché non solo è rammentata la distinzione tra ‘sapienza’ e ‘saggezza’, ma entrambe sono considerate virtù in riferimento a parti diverse dell’anima: o, meglio, ‘stati abituali’ (ἔξεις αἱ ἀρεταί εἰσιν) dell’anima. Ma quale delle due è più importante? Da un certo punto di vista, nessuna delle due produce alcunché, e quindi non risulta ‘utile’: non è infatti perché si possiede l’arte medica che perciò si è in buona salute; da un altro punto di vista, tuttavia, esse ‘producono’: per esempio nel modo in cui lo fa la salute, non come lo fa la medicina. Nel modo cioè in cui la salute produce se stessa (cioè fa sì che si stia bene), così la sapienza produce la felicità: οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν (*Ethica Nichomachea* [EN] 1144a 5). Analogamente la saggezza è parte della virtù intesa come tutto e rende felici sia per il fatto di essere posseduta, sia con il suo agire. In conclusione:

« L’operare (τὸ ἔργον) dell’uomo raggiunge il suo culmine secondo la saggezza (φρόνησιν) e secondo la virtù morale (ἠθικὴν ἀρετήν). La virtù rende corretto il fine (τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν), mentre la saggezza i mezzi che portano a esso (τὰ πρὸς τοῦτον) », EN 1144a 6-8.

Com’è evidente, siccome non è possibile disgiungere la sapienza dalla felicità — e siccome la saggezza è l’espressione operativa della sapienza —, l’agire dell’uomo saggio che mira alla felicità non può che essere virtuoso, cioè non può non essere vantaggioso rispetto allo scopo prefissosi.

A tutto questo si può obiettare che il significato di ‘felicità’ può essere relativo alla singola persona che ne è alla ricerca; dunque, gli scopi che ciascuno si propone possono apparire anche molto diversi. Aristotele è consapevole di questo e sa bene quanto il suo maestro Platone abbia cercato di difendere un’idea di moralità (e felicità) condivisa: soprattutto nei confronti dei sofisti la situazione si era fatta davvero problematica; ed è sufficiente qui evocare la figura di Callicle che, nel dialogo *Gorgia*, interviene sostenendo contro Socrate la tesi che il piacere indiscriminato costituisce la massima felicità: per Callicle ciò significa la possibilità di fare quello che si vuole totalmente svincolati dalla legge. La vera felicità è, allora, essere pienamente ingiusti:

« Questo è il bello e giusto secondo natura (τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον), e te lo dico ora esprimendomi in tutta libertà: per vivere in modo corretto si dovranno lasciare liberi i propri desideri

(τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ), in modo che siano più grandi possibili (ὡς μεγίστας εἶναι), senza frenarli, e quando siano ormai divenuti quanto più grandi possibile essere in grado di mettersi al loro servizio con coraggio e intelligenza (ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν), e soddisfare tutto ciò di cui si abbia di volta in volta desiderio », *Gorg.* 498E-492A (4).

Callicle si chiede:

« Cosa potrebbe esservi in verità di più brutto e cattivo (αἴσχιον καὶ κάκιον) di temperanza e giustizia (σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης) per coloro ai quali fin da principio (ἐξ ἀρχῆς) è spettato o l'essere figli di re o — essendone capaci per natura (τῇ φύσει) — il procurarsi un certo ruolo di potere come tiranni o in una ristretta oligarchia? per uomini come questi che, pur avendo la libertà di godere dei beni senza che nessuno lo impedisca loro, dovrebbero sottoporsi a leggi, a discorsi e a biasimi della massa degli uomini come se fossero padroni (αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον)? », *Gorg.* 492B.

Quindi conclude:

« Vedi, Socrate, per quella verità che tu affermi di perseguire le cose stanno così: proprio lussuria e sfrenatezza e libertà (τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία), qualora siano supportate, sono virtù e felicità (ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία), mentre tutte le altre, queste cose perbene — dico le convenzioni contrarie alla natura messe insieme dagli uomini (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων) — sono solo sciocchezze davvero degne di nessun conto », *Gorg.* 492c.

Callicle — e con lui altri rappresentanti dei sofisti (5) — hanno

---

(4) La traduzione, con qualche mio leggero ritocco, è di F.M. PETRUCCI, in Platone, *Gorgia*, a cura di A. TAGLIA/F.M. PETRUCCI (Torino 2014).

(5) Trasimaco, nel primo libro della *Repubblica*, pone al centro il potere della forza; da esso discendono le leggi e la giustizia. La capacità di detenere il potere determina la legittimazione a esercitare la propria superiorità e a promulgare leggi atte a mantenerlo. In pratica, la giustizia è direttamente determinata dalla potenza di chi se ne serve. Cfr. M. VEGETTI, *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M.V. I (Napoli 1998) 233-256; F. TRABATTONI, *O discorso de Trasímaco na República de Platão*, in D.G. XAVIER/G. CORNELLI (ed.), *A República de Platão* (São Paulo 2011) 87-98.

messo in dubbio l'immediata connessione tra virtù e felicità qualora la virtù sia intesa come valore morale socialmente riconosciuto, in quanto si presume fondato sulla realtà naturale (φύσις).

Ma la virtù (ἀρετή) in che senso è un valore morale? Se la intendiamo come *excellence* (cioè come 'dote naturale' che ci consente di tradurre operativamente nel modo migliore ciò che vogliamo), ecco che il rinvio a un valore morale comunemente accolto sfuma, dato che viene a mancare il riferimento a un fine sociale condiviso: a meno che tale valore morale condiviso non si riduca al puro atto formale di 'eccellere', al di fuori di qualsiasi presunto criterio di distinzione valoriale tra i fini attesi (ma così non è stato né per Socrate né per Platone né per Aristotele).

E, inoltre, è davvero risolutivo il richiamo alla φύσις?

Ci si può infatti chiedere: è κατὰ φύσιν sottomettersi alle leggi (6) oppure lo è lasciare liberi di realizzare — se ne abbiamo la forza — i propri desideri?

Ciò diventa davvero problematico se per giustizia si intende ciò che è fondato sulla natura (κατὰ φύσιν) (7) e se ciò che è davvero naturale è la realizzazione piena di sé, vale a dire dei propri desideri. Per questa strada la virtù non è un generico rinvio alla sapienza e all'onestà, ma coincide, appunto, con la forza di fare quel che si vuole: quindi anche con la lussuria e la sfrenatezza.

All'obiezione dei sofisti aveva ovviamente tentato di contrapporsi Platone, evocando il ruolo della sapienza quale faro di riferimento nell'esercizio del potere. A tale sapienza occorre però essere edu-

---

(6) Il dibattito intorno alla relazione tra *nomos* e *physis* rimane fondamentale in tutta la tradizione del diritto occidentale; per esso rinvio al pionieristico lavoro di F. HEINIMANN, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel 1945; Darmstadt 1972). Una recente riproposizione del dibattito è ora in J. VAN DER WALT, *Nomos and Physis*, in *The Concept of Liberal Democratic Law* (London/New York 2019): lo studioso tiene presenti soprattutto le posizioni di Herbert Hart, Ronald Dworkin, Duncan Kennedy, C.F. Rudolf Smend, Hans Kelsen and Carl Schmitt. Si tenga presente che νόμος rinvia al verbo νέμειν, che significa 'distribuire'. In quest'ottica la legge rappresenta lo strumento attraverso il quale l'uomo regola con giusta distribuzione i compiti e i diritti della società e degli uomini che vi appartengono.

(7) La tesi che il diritto naturale trovi il suo fondamento nella teoria fisica ed etica della Stoa è sviluppata recentemente da P. MITSIS, *The Stoic Origin of Natural Rights*, in K. IERODIAKONOU, *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford 1999) 153-177.

cati (8): ne sortiranno una *res publica* bene organizzata e dei cittadini felici.

Aristotele mira, per converso, non tanto alla risoluzione dell'aporia in una prospettiva sociale; piuttosto si concentra sull'uomo in sé, sulle caratteristiche per cui un uomo è propriamente un uomo: cioè sulla sua essenza. Per questa strada la 'comprensione' della propria essenza (vale a dire: di ciò per cui siamo uomini) diventa, nell'uomo, decisiva: ed è evidente che più che di una saggezza operativa (φρόνησις) si è qui di fronte alla sapienza pura (σοφία).

È dunque tale sapienza che consente all'uomo di capire quale sia la sua naturale 'pienezza', il suo essere 'pienamente in atto': la sua ἐντελέχεια; ed è in questo senso che è riscattato il concetto di « utilità », ὠφέλεια.

A esso si può coniugare quello di συμφέρον che, letteralmente, allude a 'ciò che porta vantaggio', rinvia a ciò che giova e che è in accordo (9). Nel prendere le proprie decisioni, ciascun soggetto stabilisce ciò che gli può essere di vantaggio e cosa gli può servire per soddisfare ai propri bisogni. Vale a dire: stabilisce uno specifico rapporto di tipo strumentale con quanto lo circonda. Si noti l'applicazione di una sorta di *sillogismo pratico*, come nell'esempio seguente:

- È fondamentale essere in salute (premessa maggiore)
- La ginnastica è utile alla salute (premessa minore)
- È fondamentale che faccia ginnastica (conclusione) (10).

In questo caso, il 'medio', com'è evidente, è « essere in salute », ed

---

(8) Sul tema della *paideia* si veda W. JAEGER, *Paideia* II (Bologna 1967; ed. or. Berlin-Leipzig 1944) 339-470. È recente la riproposizione di alcune sue idee (risalenti al 1947) in un suo saggio accompagnato dal commento di M. CACCIARI/N. IRTI, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger* (Milano 2019) 11-64. A p. 40 si legge: « Nella *Repubblica* Platone tentò di dimostrare che soltanto la migliore educazione può innestare la vera giustizia nell'anima umana e che di lì essa deve estendersi a tutta la vita della comunità. Lo stato ideale, se mai potrà realizzarsi su questa terra, può sorgere solo dallo 'stato entro di noi' (Plat. *Resp.* 591E, 605B, 608B) ed il primo passo verso di esso è l'educazione costruttiva della personalità umana ».

(9) Oltre a ὠφέλιμον e a συμφέρον l'uso linguistico della Stoa comprende anche χρήσιμον: « ciò che è utilmente usabile », cfr. SVF 3.87; 136; 208; 674.

(10) Di qui ne può conseguire la decisione per cui « Faccio ginnastica ». Sul sillogismo pratico in Aristotele, cfr. E. ANSCOMBE, *Intention* (Oxford 1957; Harvard 2000) sezioni 33-43.

è lo scopo cui mira la mia decisione attivata in conseguenza del sillogismo.

Se ὠφέλεια e συμφέρον sono relati uno all'altro, d'altra parte a φύσις può essere affiancata οἰκείωσις, concetto fondamentale dell'etica ellenistica. Esso significa « appropriatezza », « adeguatezza », « affinità ». In latino, soprattutto in ambito di filosofia stoica, il termine è tradotto con *conciliatio* (11), per cui ne appare in evidenza un particolare aspetto: quello stesso che ha sullo sfondo l'idea dell'« accordarsi », del « ritrovarsi in sintonia ». In greco però l'etimo ci riporta a οἶκος, la « casa »: il luogo dove ci si ritrova in concordia e al quale, però, ci si deve adeguare e adattare.

Tutto il versante fisico ed etico della Stoa può essere collegato al concetto di οἰκείωσις. Infatti nel suo sviluppo temporale il cosmo tende a diventare pienamente se stesso, tende cioè a scoprire l'intimo ordine logico per cui ogni suo elemento finisce per ritrovarsi perfettamente al suo posto. Le implicazioni etiche si colgono immediatamente: come ogni ente naturale e ogni animale, così pure l'uomo deve tendere a essere pienamente se stesso, in accordo con la sua natura e con la logica naturale. L'uomo deve, in pratica, sentirsi a casa nell'universo, deve sapersi al « posto giusto ». Come ricorda Cicerone, gli Stoici sono convinti che un essere vivente, appena è nato, tende a « conciliarsi con se stesso », cioè ha cognizione e prova attrazione per ciò che più gli è congeniale. In pratica siamo di fronte a una sorta di 'costruttivo principio di conservazione' per cui si persegue tutto quello che contribuisce a tutelare il proprio essere e la propria esistenza:

« I piccoli, prima che il piacere o il dolore li abbia sfiorati, desiderano il benessere e rifuggono dal suo contrario [...] D'altra parte non sarebbe possibile che desiderassero qualche cosa, se non avessero coscienza di sé e quindi amore per se stessi (*nisi sensum haberent sui eoque se diligerent*). Da ciò si deve dedurre che il principio fondamentale è derivato dall'amore per se stessi (*a se diligendo*) », Cic. *Fin.* 3.16 (12).

---

(11) Cfr. SVF I 181, 197; II 724; III 188, 229a, 429, 497. Tra gli altri Cic. *Luc.* 2.131: « Zenone, che fu il primo degli Stoici e il fondatore della scuola, stabilì che il fine del bene fosse il vivere onestamente, che deriva dalla consonanza con la natura (*quod ducatur a conciliatione naturae*) ».

(12) Trad. di N. MARINONE, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone* II (Torino 1976).

Negli esseri razionali la situazione ulteriormente si precisa, perché è proprio il vivere conformemente alla ragione (τὸ κατὰ λόγον ζῆν) che corrisponde al vivere conformemente alla natura (τὸ κατὰ φύσιν ζῆν) (13). Dunque è virtuoso colui che « si appropria » del proprio istinto naturale, cioè che si fa interprete del proprio ruolo all'interno della più generale legge e logica dell'universo (14).

Per lo Stoicismo tutto ciò si traduce in una tensione attiva: è l'attivo esercizio della virtù che si identifica con la felicità (15) e, nel contempo, è manifestazione e condizione di giustizia.

## 2. *Un esperimento mentale: il mito di Gige*

In *Resp.* 2.359B-362C, Platone presenta il mito di Gige. Si tratta di un vero e proprio esperimento mentale, in cui è a tema il comportamento dell'uomo giusto e quello dell'uomo ingiusto: si scoprirà che, date certe condizioni, analogo è il loro comportamento (16).

Sullo sfondo sta una tesi fondamentale: la giustizia e le leggi nascono dalla necessità di trovare un accordo tra gli uomini per il fatto che, ciascuno, sia provoca sia subisce ingiustizia. Alla condizione ideale di commettere ingiustizia senza pagarne le conseguenze è contrapposta quella peggiore, per cui si subisce ingiustizia e non si ha la capacità di vendicarsi.

In breve, ecco il mito: un pastore della Lidia, a seguito di una frana provocata dal maltempo e all'aprirsi di un crepaccio, scopre un tesoro.

(13) Cfr. Diog. Laert. 7.85. Su questo assunto della scuola stoica, cfr. anzitutto M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* I (Firenze 1978; ed. or. Göttingen 1959) 223-241.

(14) Cfr. G. STRIKER, *The Role of 'oikeiosis' in Stoic Ethics*, in *OSAPh* 1 (1983) 145-167; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of 'oikeiosis'. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* (Aarhus 1990); R. RADICE, *'Oikeiosis'. Ricerche sul fondamento del pensiero storico e sulla sua genesi* (Milano 2000); R. BEES, *Die Oikeiosislehre der Stoa. 1. Rekonstruktion ihres Inhalts* (Würzburg 2005).

(15) Cfr. J. ANNAS, *La morale della felicità, in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica* (Milano 1998; ed. or. Oxford 1995) 553. La studiosa cita Ario Didimo, in *Stob. Ecl.* 2.7.6e, p. 77.16-19 Wachsmuth: « Dicono (gli Stoici) che essere felici è il fine in vista di cui si compie ogni cosa, mentre esso non è in vista di altro. E ciò consiste nel vivere secondo virtù (κατ' ἀρετήν ζῆν), cioè nel vivere coerentemente (ὁμολογουμένως ζῆν) o, il che è lo stesso, nel vivere secondo natura (κατὰ φύσιν) ».

(16) U. CURI, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia* (Torino 2019) 67-102, colloca una sua concisa rilettura del mito di Gige all'interno di una serie di riflessioni intorno al diritto e alla giustizia. Anche per Curi è importante il richiamo al Trasimaco della *Repubblica*.



Rinviene, tra l'altro, il cadavere di un gigante rinchiuso in un cavallo di bronzo: esso porta un grosso anello d'oro al dito. Lo preleva e se ne esce fuori. Trovandosi poi a chiacchierare con altri pastori, si accorge che, rivolgendo il castone dell'anello verso l'interno della mano, egli diventa invisibile: all'opposto, rivolgendolo verso l'esterno, ritorna a essere visibile. Il pastore decide di approfittare di ciò e ottenere ciò che ritiene massimamente gratificante: seduce la moglie del re e poi, insieme a lei, lo ammazza per prendere il potere.

Glaucone, l'interlocutore di Socrate in questo dialogo platonico, aggiunge che se ci fossero due anelli e l'uno fosse al dito dell'uomo giusto, l'altro al dito dell'ingiusto:

«Nessuno sarebbe, è dato credere, tanto adamantino (οὕτως ἀδαμάντινος) da resistere nella giustizia (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ), astenendosi coraggiosamente dall'impadronirsi delle cose altrui, mentre gli sarebbe possibile prendere impunemente ciò che vuole nel mercato (ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀδεῶς ὅτι βούλοιο λαμβάνειν), entrare nelle case ed unirsi con chiunque voglia (ὅτω βούλοιο), e uccidere o sciogliere dalle catene tutti quelli che vuole (οὔστινας βούλοιο), e fare tutto il resto come se fosse, tra gli uomini, eguale a un dio (ἰσόθεον ὄντα) », *Resp.* 360B-C (17).

Cosa ricavare da ciò?

La grande tesi qui riportata da Glaucone è che nessuno è giusto per sua volontà, ma per costrizione di una norma superiore. Eccone la prova. Se ponessimo il giusto e l'ingiusto nelle stesse condizioni,

« Sorprenderemo il giusto nell'atto di avviarsi per la stessa strada dell'ingiusto, a causa del desiderio di sopraffazione (διὰ τὴν πλεονεξίαν) che ogni singola natura (ὁ πᾶσα φύσις) naturalmente persegue come un bene, mentre per la violenza della legge (νόμῳ δὲ βίᾳ) è ricondotta al rispetto dell'eguaglianza (ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν) », *Resp.* 359c.

Con grande finezza l'analisi di Platone si sposta qui nell'ambito della psicologia. All'aspetto esteriore e, dunque, all'apparenza, è affidato un ruolo che non coincide con quello dell'interiorità, ritenuto veritiero. Ogni uomo, infatti, pensa che l'ingiustizia gli sia, in privato,

---

(17) La traduzione, con qualche mia leggera modifica, è di M. VEGETTI, in Platone, *Repubblica* (Milano 2006).

più utile e giovevole della giustizia: e pensa correttamente, secondo coloro che sostengono la tesi che Glaucone va illustrando. Tuttavia, occorre fingere: fondamentale è *mostrare* di seguire la legge, stare al gioco accettato dalla società; invece nascostamente, si ritiene vantaggioso agire al di fuori della legge. È da stolti non farlo. Se l'ingiusto non approfittasse della situazione,

« sembrerebbe del tutto degno di compatimento per la sua demenza a quanti se ne accorgessero. Però lo loderebbero quando si trovassero l'uno davanti all'altro, ingannandosi a vicenda per la paura di subire ingiustizia », *Resp.* 360D.

L'analisi di Platone si fa davvero raffinata sul piano psicologico e sociologico insieme. L'uomo che non approfitta della situazione sarebbe doppiamente in difficoltà, perché da un lato, non comportandosi ingiustamente (cioè nel modo in cui gli altri ritengono che ci si debba comportare per trarre il massimo vantaggio), temerebbe di essere compatito; dall'altro, temerebbe di essere punito nel caso in cui apertamente si comportasse in modo ingiusto (cioè nel modo in cui la legge esige che non ci si debba comportare).

A questo punto, per dirimere la questione — e quindi per decidere se in assoluto sia più vantaggioso essere giusti oppure ingiusti — occorre inquadrare la situazione non in riferimento alla 'medietà' dell'agire dell'uomo comune, ma contrapponendo il miglior giusto al miglior ingiusto. Non va tolto nulla dell'ingiustizia all'ingiusto, né nulla della giustizia al giusto. Ognuno sia al meglio della sua condizione (τέλεον ἐκάτερον εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα, 360E). Solo allora il confronto sarà alla pari: ognuno farà riferimento, nel modo che per lui è ottimale, alla sua tecnica (18). Annota Platone:

« Come un abile pilota o un medico percepiscono ciò che nella loro tecnica (ἐν τῇ τέχνῃ) è impossibile (ἀδύνατα) e ciò che è possibile

---

(18) Platone conosce perfettamente l'importanza del sapere pratico e la sua relazione con la 'tecnica' che si esprime nell'agire operativo. Oggi è generalmente acquisito che in Platone si sia consolidata per la prima volta l'idea di *technē* come del moderno modo in cui la razionalità umana si è strutturata, cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche* (Torino 1971). Sul problema della *technē* in sé, sulla sua potenza e sul suo fine, cfr. E. SEVERINO, *Technē. Le origini della violenza* (Milano 1979; 2002) 261-321; quindi U. GALIMBERTI, *Psiche e technē. L'uomo nell'età della tecnica* (Milano 1999; 2002) 251-282.

(δυνατὰ), e a questo pongono mano, mentre lasciano perdere il resto, e se tuttavia in qualcosa falliscono, sono capaci di rettificare l'errore — così anche l'ingiusto non venga scoperto mentre intraprende in modo corretto le sue ingiuste imprese, se dev'essere rigorosamente ingiusto (εἰ μέλλει σφόδρα ἄδικος εἶναι) », *Resp.* 360E-361A.

Per addivenire a una soluzione del confronto l'attenzione dev'essere posta sull'efficacia in sé della *technē*, eliminando qualsiasi tentativo di nasconderne la centralità e quindi di esibirne attenuata o accentuata la potenza. Occorre togliere il 'sembrare' (ἀφαιρετέον δὴ τὸ δοκεῖν) nel riferirsi al « giusto » o all'« ingiusto ». Se infatti l'ingiusto:

« sembrasse giusto (εἰ γὰρ δόξει δίκαιος), gli verrebbero tributati onori e doni in ragione di una tale apparenza (δοκοῦντι τοιοῦτω), e dunque non risulterebbe chiaro se egli sia giusto in vista della giustizia oppure dei doni e degli onori », *Resp.* 361C.

Viceversa, accadrebbe con il giusto — e questo è, tra l'altro, il caso di Socrate — che può « sembrare » ingiusto perché irrispettoso della legge. Nel suo caso si sia radicali,

« in modo che venga messa alla prova la sua determinazione a non piegarsi riguardo alla giustizia neppure in seguito alla cattiva fama e alle sue conseguenze. Vada invece inflessibile fino alla morte, sembrando ingiusto (δοκῶν μὲν εἶναι ἄδικος) per tutta la vita ed essendo invece giusto », *Resp.* 361C-D.

Tuttavia, in questa prospettiva alla soluzione dell'aporia non si perviene. Di fatto, il confronto tra l'agire del giusto e quello dell'ingiusto solo a prima vista trova un equilibrio grazie al puro riferimento all'esercizio della *technē*. Analogamente potenti sono, infatti, supposte la *technē* del giusto e quella dell'ingiusto. Ma, osservando a fondo, ciò è stato possibile solo eliminando l'« apparenza »; laddove invece appartiene proprio alla *technē* dell'ingiusto raggiungere il successo (e, di conseguenza, la felicità) grazie all'« apparenza », mentre accade l'opposto al giusto.

I vantaggi di chi 'sembra' giusto risultano insomma innumerevoli:

« Entrando dunque in qualsiasi conflitto, privato o pubblico, ha la meglio e sopraffà gli avversari, e sopraffaccendoli si arricchisce,

beneficia gli amici e danneggia i nemici, e agli dèi celebra sacrifici e dedica offerte in modo adeguato e magnifico, rendendo agli dèi e agli uomini che abbia prescelto servigi molto migliori dell'uomo giusto, sicché verosimilmente (ἐκ τῶν εἰκότων) gli spetta anche di esser più di quello (i.e. del giusto) caro agli dèi (θεοφιλέστερον) », *Resp.* 362B-C.

Il quadro non si ricomponde: il tentativo di ancorare la felicità a un'idea assoluta di giustizia si scontra con l'efficacia che propone la 'tecnica' (19).

### 3. *Il commento di Cicerone*

Nel *De officiis* Cicerone riprende e approfondisce le posizioni espresse dallo stoico Panezio di Rodi (20), in uno scritto dedicato a 'ciò che si deve fare'. L'attenzione si concentra sull'*utile*, sul suo rapporto con l'*honestum* in una prospettiva che dovrebbe portarlo all'identificazione con esso; soprattutto però nel terzo libro la situazione si fa problematica e sembra rovesciarsi: sembra proprio che sia l'*honestum* ad essere attratto nella sfera dell'*utile*. Qui Cicerone non ha più a disposizione l'opera di Panezio, che è incompleta (21), e organizza in modo più diretto il proprio pensiero. All'ideale concezione stoica secondo cui mai, per definizione, l'*utile* può essere in contrasto con l'*honestum*, si contrappone la realistica constatazione che, nell'intreccio tra dimensione privata e pubblica, i problemi si complicano (22). Gli elementi contrastanti propri dell'*utile* non possono essere immediata-

---

(19) Le parole che chiudono il discorso di Glaucone sono inequivocabili: « Tanto migliore, sostengono (coloro che fanno propria tale tesi), Socrate, è la vita (τὸν βίον ἄμεινον) che dagli dèi è riservata all'ingiusto rispetto a quella del giusto », *Resp.* 362C.

(20) Cicerone esplicitamente dichiara di riprendere i tre libri di Panezio intitolati *Peri tou kathēkontos* e di organizzarli in una sua opera (il *De officiis* appunto), cfr. *ad Att.* 16.11.4. In *De off.* 1.6 egli precisa che non è suo intento seguire il pensatore greco come fa un 'traduttore' (*non ut interpretes*), ma come lui è solito fare: egli cioè si rapporterà alle sue fonti rimanendo però ben ancorato alla propria capacità critica e al proprio intendimento (*iudicio arbitrioque nostro*). Un tentativo di ricostruire Panezio attraverso Cicerone è stato quello di M. POHLENZ, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone* (Brescia 1970; ed. or. Leipzig-Berlin 1934).

(21) Probabilmente Cicerone si è appoggiato a Posidonio, allievo di Panezio, che si era impegnato a integrare in un suo scritto la parte lasciata in sospeso dal maestro. Cfr. *ad Att.* 16.14.4.

(22) Questo intreccio si traduce nella formulazione della teoria delle due *personae*: quella che accomuna tutti gli uomini in quanto 'dotati di ragione' e quella che

mente confrontati con ciò che è veramente morale (23) e — di conseguenza — da ritenersi virtuoso.

Innanzitutto Cicerone mira a lasciare, in questa che è una delle sue ultime opere, un segnale e una prospettiva per il futuro: evoca, all'inizio del terzo libro, la figura esemplare di P. Cornelio Scipione l'Africano e dedica tutta l'opera al figlio Marco, affinché sappia a quali riferimenti morali appoggiarsi, nel momento più drammatico della fine della Repubblica.

Per questo cerca nonostante tutto di formulare una regola di comportamento alla quale il cittadino dovrebbe tentare di attenersi. Così essa può essere riassunta:

«Un solo proposito tutti devono nutrire, che il vantaggio del singolo si identifichi con quello comune (*eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum*), poiché se uno lo assume egoisticamente per sé, ogni umano consorzio ne viene dissolto (*dissolvetur omnis humana consortio*). E ancora, se la natura prescrive che l'uomo, per il fatto stesso di esser uomo, chiunque esso sia, si prenda cura del suo simile, ne discende per necessità che il vantaggio sia comune secondo quella stessa natura che è comune essa stessa a tutti (*neesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem*); e se questo sta così, tutti siamo legati da un'unica e medesima natura, e di conseguenza è sicuro che la legge della natura (*eadem lege naturae*) ci proibisce di recar violenza l'uno all'altro. Vera è la premessa: vera pertanto la conclusione», *De off.* 3.26-27.

Dunque, anche per questa via trova conferma la tesi che disonestà e utilità non possono coesistere. È nella caratteristica della natura stessa. La natura infatti pone l'esigenza di ciò che è retto, conveniente, coerente, e ne tiene in dispregio i contrari. Perciò se nulla è più contrario alla natura della disonestà e niente è tanto secondo natura

---

è tipica di ciascun singolo individuo e lo caratterizza, cfr. *De off.* 1.107-114. Cicerone poi integra questa formulazione di base mostrando che altre *personae* ancora i singoli individui possono presentare di sé, §§ 115-135. G. PICONE, *Di generazione in generazione: « mores », « memoria », « munera » nel de officiis di Cicerone*, in M. Tullio Cicerone, *De officiis, Quel che è giusto fare*, a cura di G. PICONE/R.R. MARCHESE (Torino 2012) XIX-XXii, ricorda quanto il *decorum* intervenga nello stabilire un equilibrio tra i due profili che le due *personae* incarnano.

(23) Cic. *De off.* 3.17.

quanto l'utilità, certamente non possono coesistere nel medesimo oggetto l'utilità e la disonestà.

Di qui l'errore degli uomini che, in malafede, una volta individuato e colto qualcosa dall'apparenza di utile, senz'altro lo scindono dall'*honestum* (24). Per questo motivo constatiamo che la regola cui Cicerone pensa, e che vorrebbe fosse adottata da tutti gli uomini, non ha sèguito nei fatti. Addirittura, anche in teoria può esser messa in discussione, come insegna la retorica sofistica.

Cicerone tenta allora un'ultima strada ed evoca un bene superiore cui riferirsi e cui rinvierebbe la filosofia:

« dovremmo essere abbastanza convinti, per poco che abbiamo tratto profitto dalla filosofia, che sebbene ci fosse possibile di tenere all'oscuro tutti gli uomini e gli dèi, ciò nondimeno nulla dovremmo fare per avidità, con ingiustizia, per passione o smoderatezza », *De off.* 3.37.

A questo punto Cicerone cita il mito di Gige (§§ 38) e lo commenta:

« Il significato e l'esempio di quest'anello consistono in ciò: ancorché nessuno venisse a sapere (*si nemus sciturus*) e nemmeno sospettasse (*nemo ne suspicaturus*) quando tu compia qualche azione per desiderio di ricchezza, di potenza, di dominazione, o per soddisfazione dei tuoi appetiti, ancorché questo dovesse restare in eterno ignoto agli uomini ed agli dèi, t'indurresti a farlo (*sisne facturus*)? », *De off.* 3.39.

Cicerone è consapevole che possono essere addotte argomentazioni a giustificazione dell'eventuale scelta dell'utile svincolato dall'*honestum*:

« Si verificano spesso molte cause che distraggono l'animo con l'apparenza dell'utile (*utilitatis specie*), non già quando ci si chiede se si debba abbandonare l'onestà a causa della grandezza del vantaggio (poiché anche questo è certo già una disonestà), ma se sia possibile compiere in maniera non disonesta (*fieri non turpiter*) quello che ci può sembrare utile (*quod utile videatur*) », *De off.* 3.40.

---

(24) Cic. *De off.* 3.36.

Ma ciò è o non è possibile? Il quadro della situazione si è complicato, ma si attesta sempre sulle due questioni fondamentali che vicendevolmente si implicano:

— su cosa poggia la giustizia?

— su quale giustizia poggia la *technē* di chi agisce pensando di poggiare sulla giustizia?

Occorre chiedersi: la *technē* è svincolata, in quanto strumento, dallo scopo per cui è adottata? È asettica rispetto all'*honestum*? Con il linguaggio di Machiavelli: « Il fine giustifica i mezzi? » (25).

#### 4. *Per concludere*

In *De off.* 3.8.35-10.40, Cicerone, pur muovendosi all'interno del pensiero stoico (26), riprende Platone e affronta il binomio « utilità-giustizia: *utile-honestum* ».

Il problema è il seguente: se ciò che è utile lo è secondo natura, allora — in nome dell'utile che è secondo natura — è giusto agire disonestamente? È possibile evocare un principio superiore (appunto: l'utile secondo natura) in nome del quale sia considerato lecito trasgredire l'*honestum*? È possibile agire disonestamente (se ciò appare utile) e tuttavia non incorrere nella vergogna, vale a dire nell'abbandono dell'*honestum*, il che implicherebbe — una volta che il fatto fosse proclamato e pubblicamente noto — l'esperienza della vergogna di fronte agli altri uomini, agli dèi e a se stessi?

Il mondo greco-romano rimane il luogo dove la moralità si ancora

---

(25) Segnalo che Machiavelli sicuramente conosceva Cicerone. Nel cap. 18 del *Principe* ritroviamo l'esempio della volpe e del leone: « Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, ebbe di quelle pigliare la *golpe* e il *lione*; perché il leone non si difende da' lacci, la *golpe* non si difende da' lupi ». In Cic. *De off.* 1.41, leggiamo: « Essendo l'offesa di due specie, per violenza o per frode, la frode appare essere quasi propria di una volpaccia (*vulpeculae*), la violenza di un leone (*leonis*); e pur essendo ambedue le cose del tutto estranee all'uomo la frode è tuttavia meritevole di maggior odio. Fra tutte le ingiustizie, nessuna è peggiore di quella di coloro che, quando sono maggiormente in colpa, si comportano in modo da apparire degli onest'uomini (*nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur*) ».

(26) Lo assicura egli stesso, allorché riconosce che, più degli Accademici e dei Peripatetici, gli Stoici hanno discusso con più efficacia (*splendidius*) i problemi affrontati nel *De officiis*. Cfr. *De off.* 3.20.

al binomio « onore-vergogna » (27). Bene e male sono calati nella dimensione sociale; il premio e il castigo rispondono alla coscienza pratica condivisa.

Tramite onore e vergogna, κλέος καὶ αἰδώς, si risolve un problema che, per via puramente tecnico/giuridica o sofistica, non sembra condurre a nessun progresso. Probabilmente onore e vergogna determinano la conferma di appartenenza alla società, alla struttura logica della naturalità: dunque contribuiscono alla realizzazione dell'οἰκείωσις.

Non sorprenda insomma che sia affidata a una dimensione non-razionale (emotiva) la definizione e la comprensione dell'essere in quanto esseri razionali e socialmente organizzati, e che per questa via sia ulteriormente rafforzata l'idea che il diritto abbia un fondamento naturale profondo (28).

---

(27) La vergogna finisce per coincidere con la pena. Quest'ultima si sorregge sul principio della giusta retribuzione. Tuttavia, nel Socrate di Platone non agisce soltanto quella che gli studiosi definiscono *external shame*, ma anche una più profonda e decisiva *internal shame*: è solo in base a essa che, per esempio, il Callicle del *Gorgia* può ritenersi confutato: in pratica Callicle non crederebbe davvero a quello che sostiene e intimamente si vergognerebbe sia di ammetterlo sia di sostenerlo. Cfr. C.H. TARNOPOLSKY, *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame* (Princeton-Oxford 2010) 56-88; L. CANDIOTTO, *Elenchos public et honte dans la troisième partie du Gorgias de Platon*, in *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales* 12 (2014) 191-212.

(28) Per Cicerone certamente la legge è incorporata nella storia ma è comunque espressione dell'ordine naturale: cfr. J. HARRIES, *The Law in Cicero's Writings*, in CH. STEEL (cur.), *The Cambridge Companion to Cicero* (Cambridge 2013) 107-121.