

Introduzione

In una pagina assai nota, un economista del Novecento scriveva:

Le idee degli economisti e dei filosofi politici, tanto quelle giuste quanto quelle sbagliate, sono più potenti di quanto comunemente si creda. In realtà il mondo è governato da poco altro. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto. Pazzi al potere, i quali odono voci nell'aria, distillano le loro frenesie da qualche scribacchino accademico di pochi anni addietro.

La storia dei settant'anni seguiti alla sua morte è di per sé un monumento all'influenza delle idee economiche, politiche e sociali espresse proprio da questo studioso, John Maynard Keynes. E i politici non di rado sono sonnambuli diretti da teorici e pensatori che spesso non hanno neanche avuto bisogno di approfondire, giacché viviamo in un mondo nel quale le idee circolano e vengono volgarizzate costantemente.

E a ben vedere il caso di Keynes – massimo produttore di idee guida per governanti e convinto assertore della loro centralità – è uno dei più evidenti, ma non certo l'unico. Dalle misure prese nel corso della Rivoluzione francese, fino all'ultima legge del più periferico staterello al mondo, è raro che si possa far politica pratica senza lo scudo delle “idee”.

Anche se considerassimo, come spesso siamo tentati di fare, le idee ancillari rispetto alla lotta per il potere, resta il fatto che queste sono un elemento essenziale di quella. Grandi costruzioni teoriche vengono rispolverate per giustificare le manovre più ardite, in quella partita a scacchi (e, talvolta, a rugby) che è la battaglia per giungere nella sala di comando. D'altro canto, anche quelle che possono apparire idee di piccolo cabotaggio, “modeste proposte” disancorate dai grandi sistemi teorici e dalle ideologie della modernità, possono mutare radicalmente la vita delle persone, creando nuovi bisogni, necessità, aspettative.

Quindi la domanda “perché studiare la *Storia delle dottrine politiche?*” presenta una risposta fornita dalla storia stessa. Non esiste, infatti, alcun cambiamento *politico* rilevante nella storia umana che non abbia avuto bisogno di una qualche forma di *legittimazione* intellettuale. Vale a dire, ogni grande o piccolo mutamento si è nutrito di *idee* e ha provocato nuove riflessioni.

Certamente, uno slittamento molto facile e consueto è quello tra “pensiero politico” e “ideologia politica”. La stessa parola *ideologia* è stata interpretata in

modi diversi nella storia. Qui usiamo il termine nell'accezione dell'*Ideologia e utopia* (1929) di Karl Mannheim. Questi definiva "utopia" il modello di società armonica cui tende spesso un movimento rivoluzionario, all'opposizione rispetto al sistema dominante, e "ideologia" un pensiero ridotto al ruolo di giustificazione di un potere ormai conquistato o comunque un pensiero inteso come strumento in funzione del potere.

Le strutture di pensiero dei politici di professione sono quasi sempre "ideologiche", nel senso che esse sono funzionali alla lotta per il potere. E tuttavia, taluni grandi testi politici, nati con il deliberato obiettivo di incidere nella polemica ideologica del tempo, sono poi divenuti dei classici del pensiero politico, tanto grande era il loro spessore teorico e robuste le basi sulle quali erano stati costruiti. L'esempio più illustre è quello del *Federalist*: lo scopo dei suoi autori era la semplice propaganda elettorale al fine di far eleggere uomini favorevoli all'approvazione della Costituzione. Nonostante ciò per i posteri è diventato un "classico" della scienza politica, o dell'"arte del governo", come si diceva in America. Molti studiosi e uomini comuni hanno preso in mano la raccolta di saggi alla ricerca di verità universali.

La *Storia del pensiero politico* esamina e illustra quelle idee che sono diventate "pensiero politico", ossia vere e proprie teorie sistematiche relative al modo di intendere le forme della convivenza umana. Solo quando ci troviamo di fronte a visioni sufficientemente unitarie, organizzate e compiute sulla società, lo "Stato", la sovranità, i poteri, possiamo parlare di "pensiero politico". Se chiunque può avere idee politiche, la produzione del pensiero politico è stata invece appannaggio di un manipolo di pensatori e il compito della nostra disciplina è quello di tracciarne l'evoluzione.

Questo insegnamento prende il nome di *Storia delle dottrine politiche*, più tipicamente, oppure di *Storia del pensiero politico* e Gaetano Mosca fu il primo docente universitario della nostra materia, nel 1923. Il fondatore della corrente politica dell'elitismo insegnò "Storia delle dottrine politiche" nell'Università Bocconi di Milano e poi "Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche" nell'Università di Roma. In ogni caso, si tratta di "storia", non di concetti politici liberamente fluttuanti, ma precisamente collocati all'interno di una cultura, un contesto linguistico e un inequivocabile arco temporale. Allo studente che non ritiene rilevanti le date e si ribella al "nozionismo" dei fatti asserendo di esser tuttavia ben preparato sui "concetti" (forse il tipo umano più diffuso) non abbiamo da rispondere che un semplice e cordiale "si presenti al prossimo appello". La natura della materia è tale che una grave imprecisione sulla collocazione temporale di un'opera basilare e del suo autore rende impossibile discuterne i contenuti.

Non esiste alcuna filiazione necessaria e diretta tra le idee politiche e i fatti. Le idee non causano meccanicamente i fatti e neppure si limitano a riflettere la "struttura" dei rapporti di potere. Se il materialismo storico non regge a un'analisi accurata – ossia non è l'economia a determinare le idee degli uomini – non

per questo deve essere sostituita da una sorta di “spiritualismo”, un mondo fiabesco nel quale le idee muovono tutto. La cinghia di trasmissione fra idee e azioni ha un funzionamento a dir poco misterioso, in particolare per lo storico del pensiero.

Per noi il pensiero politico ha senso e significato solo in un determinato contesto storico. Il che non vuol dire però che dal contesto il pensiero non si possa mai emancipare. I fantasmi dell’assolutismo – almeno in quella forma – sono sepolti da tempo, in Europa, e tuttavia Montesquieu può ancora essere letto con profitto. Le circostanze storiche nel corso delle quali maturò il pensiero di Thomas Hobbes sono certo remote, eppure esiste una prospettiva hobbesiana che, come un fiume carsico, riemerge costantemente. E lo stesso vale per quasi tutti gli autori che sono qui sinteticamente esaminati: classici del pensiero politico storicamente ben situati, ma che hanno superato la barriera del tempo.

L’argomento ultimo di studio, nella *Storia delle dottrine politiche*, sono certamente i concetti politici. Ma è difficile negare che, come notava Michael Oakeshott, “una storia del pensiero è una storia di uomini che pensano, *non* una storia di idee astratte e incorporee”.

Con questo libro, abbiamo cercato di contemperare istanze ed esigenze diverse. Abbiamo provato ad aiutare il discente ad avvicinare *fatti e idee* politiche, a misurare come *circostanze e contesto* influenzano e sono influenzati dalle elaborazioni degli uomini di pensiero, ne abbiamo presentato – per sommi capi – la vita assieme alle opere, e abbiamo tentato di ricostruirne la genealogia intellettuale, perché se nessun uomo è un’isola a maggior ragione non lo è nessun pensatore. Tutto questo, avendo in mente un progetto squisitamente didattico e ritagliato sulle conoscenze degli studenti del primo anno. Lo scopo di questo volume è infatti quello di fornire un agile strumento di ausilio ai corsi istituzionali.

Le pagine che seguono non possono essere che una semplice introduzione al pensiero politico nella storia. La scelta degli autori trattati – una ristretta cerchia di pensatori che più di altri hanno saputo aprire strade nuove e su di esse condurre altri uomini, vale a dire fondare tradizioni – ci potrebbe essere parzialmente contestata dai colleghi. Ci rendiamo conto di aver trascurato problemi e figure che altri potrebbero ben legittimamente ritenere imprescindibili. Ci pare, tuttavia, che quel che c’è fornisca una discreta approssimazione di che cos’è stata, nella piccola parte di mondo che è la nostra, la storia del pensiero politico.

Va da sé che, date le premesse e le opzioni di carattere culturale dei due autori, questa ricostruzione storico-dottrinarina non si risolverà in un peana allo Stato, al “dispositivo politico della modernità” e agli uomini che meglio ne hanno interpretato lo spirito. Sotto questo profilo, non ci sentiamo certo in dovere di scusarci: ritenere la libertà umana il più importante fine politico, per quanto fuori moda, fa parte di una lunga tradizione non proprio marginale. Rimaniamo casomai convinti che sia un vero problema il fatto, incontestabile, che le scienze storico-sociali in Occidente (e segnatamente in questo Paese) siano spesso insegnate

e praticate da individui che hanno sposato una qualche forma di dottrina collettivista. Se le idee hanno delle conseguenze – come nel titolo del saggio di Richard Weaver del 1948 – il fatto che coloro i quali sulle idee per mestiere lavorano ne professino di peculiarmente apologetiche nei confronti dello “Stato”, potrebbe non essere del tutto irrelato rispetto alla compressione degli spazi di libertà avvenuta nel Novecento.

Gli uomini della pratica, i politici che si autoproclamano uomini del “fare” e si ritengono persone pragmatiche, libere da qualsiasi influenza intellettuale, in realtà sono schiavi di qualche pensatore, grande o piccolo, del passato. Al contrario, coloro che comprendono che idee e proposte politiche non nascono mai dal nulla, coloro che sanno collocarle nel tempo e nelle tradizioni da cui provengono, sapranno forse con più maturità accostarsi anche al dibattito pubblico. Una discreta conoscenza della storia delle dottrine politiche non è certo condizione sufficiente per saper leggere criticamente la realtà politica. Ma ne è certamente condizione necessaria.

Questo volume è stato scritto e pensato insieme. Tuttavia, i capitoli 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11 e 15 sono prevalentemente opera di Luigi Marco Bassani e i capitoli 1, 6, 9, 10, 12, 13 e 14 sono prevalentemente opera di Alberto Mingardi.

Prima dello Stato



442 a.C.	Prima rappresentazione dell' <i>Antigone</i> di Sofocle
431-404 a.C.	Guerra del Peloponneso
29-19 a.C.	Virgilio scrive l' <i>Eneide</i>
27 a.C.	Fine della Repubblica romana, inizio del Principato
64	Grande incendio di Roma
67	Martirio di Pietro
313	Editto di Costantino
476	Fine dell'Impero romano d'Occidente
800	Incoronazione di Carlo Magno
1075	<i>Dictatus Papae</i>
1347-1350	Peste nera in Europa

Gli esseri umani hanno sempre vissuto in gruppi, sin dall'alba dei tempi. L'antropologia e la sociobiologia ci insegnano che l'evoluzione dei gruppi umani procede per alcune tappe. Il maggior cambiamento, nelle modalità della convivenza civile, avviene con il neolitico. Attorno al decimo millennio avanti Cristo, lo sviluppo dell'agricoltura porta uomini e donne a diventare stanziali, dando luogo ad aggregazioni saldamente radicate in un certo territorio e dedite alla cereali-coltura e all'allevamento.

È facile comprendere perché questo cambiamento abbia avuto ■ La nascita della società un impatto così significativo. La possibilità di approvvigionarsi di cibo in modo regolare segna una sorta di emancipazione dalla dittatura della natura e degli elementi. Gli uomini diventano un po' più padroni del loro destino. E col tempo, man mano che le tecniche di coltivazione migliorano e consentono una maggiore produttività, riusciranno a costruire società vieppiù popolate, complesse e tecnologicamente avanzate.

La riflessione politica è molto più recente. Per noi occidentali ha inizio nella Grecia antica. In quel territorio, fioriscono le *polis*, libere città, nelle quali la discussione sulle forme del governo dà origine ad alcune idee che ritorneranno più volte nel corso della storia. Si tratta di unità politiche di ridotte dimensioni: si stima che Atene nel quarto secolo avanti Cristo avesse all'incirca duecentomila abitanti; altre città, come Sparta, erano decisamente più piccole.

Atene e Sparta acquisiscono una importanza cruciale nella storia del pensiero politico. La prima fu una città mercantile, aperta verso l'esterno, dotata di una importante flotta, tendenzialmente espansionista sotto il profilo militare. I suoi cittadini partecipano attivamente alla vita pubblica, attraverso meccanismi di carattere democratico. Vi sono diseguaglianze molto forti: su circa duecentomila abitanti, solo trentamila sono "cittadini" in senso proprio. Donne, schiavi e stranieri restano privi di diritti politici. Tuttavia, Atene è una società interessata ai commerci, aperta ai rapporti con il resto del mondo, nella quale fioriscono i divertimenti e la filosofia e dove si sviluppa una relativa tolleranza verso stili di vita eterodosi.

Sparta è governata da una diarchia – istituto che si faceva risalire al leggendario legislatore Licurgo – la quale gode di potere assoluto in tempo di guerra, ma in pace è sottoposta all'approvazione dei sommi magistrati, gli efori. I titolari dei diritti civili sono gli spartati, cioè i discendenti dei Dori che occuparono la Laconia e sottomisero i Messeni. I discendenti di costoro, gli Iloti, vivono invece in condizione di schiavitù. Gli spartani restano esclusivamente agricoltori e guerrieri, non producono una cultura feconda quanto quella di Atene (filosofia, teatro, poesia e musica), né s'interessano allo sviluppo dei commerci.

Atene e Sparta ■ È importante ricordare che né ad Atene né a Sparta vigevo alcuna forma di eguaglianza formale fra le persone. Gli individui "contavano" in prima battuta in quanto appartenenti a un gruppo sociale o a un altro: i cittadini liberi erano una minoranza, le donne non avevano alcun diritto politico, ed era in vigore la schiavitù.

Atene e Sparta sono poi assurte a simbolo di diversi valori ed idee politiche. Per la riflessione sul modo in cui gli esseri umani organizzano le loro convivenze, le differenze fra le due maggiori *polis* del mondo antico sono di fondamentale importanza. Se Sparta produsse ben poco nel campo del pensiero, i pensatori di scuola ateniese non di rado furono affascinati dal modello spartano della "*polis* oplitica".

1.1. Platone e la nascita della filosofia politica

Nell'Atene del quinto e quarto secolo a.C. si affermano i sofisti: filosofi che fanno commercio della propria sapienza, insegnandola a pagamento a quanti sono interessati ad apprenderla. A differenza delle altre *polis* greche, Atene è una città democratica: i cittadini (non però le donne, gli schiavi e gli stranieri) partecipano al governo della città, eleggendo i propri governanti e capi militari, o venendo estratti a sorte per ricoprire alcune cariche nelle diverse magistrature. Padroneggiare l'arte retorica è pertanto un sapere di grande utilità pratica per gli ateniesi.

I sofisti ■ Il primo dei sofisti è Protagora di Abdéra (484/481-411 a.C.), del quale ricordiamo la massima per cui "l'uomo è la misura di tutte le cose". I

due maggiori filosofi greci vissuti sino ad allora – Parmenide (VI-V secolo a.C.) ed Eraclito (535-475 a.C.) – avevano tentato un’indagine sull’*essere*, ovvero sulla natura ultima delle cose. Con Protagora e i sofisti la discussione si sposta sulla *condizione umana*. L’oggetto del loro interesse non è la verità in quanto tale, ma l’approssimazione, umanamente fondata e pertanto necessariamente fallibile, che possono darne gli uomini.

I sofisti insegnano ai propri allievi a dimostrare una tesi e il suo contrario. È l’eristica, l’arte del disputare, la cui padronanza serve a far prevalere una tesi indipendentemente dal contenuto di verità in essa incorporato. In un dialogo, Platone (428/427-348/347 a.C.) chiama “mercenari di parole” (Platone, *Teeteto*, 165d) coloro che irretiscono l’interlocutore attraverso argomentazioni false e ingannevoli, ossia i sofisti.

Socrate (470/469-399 a.C.) è contemporaneo dei sofisti, ma in ■ Socrate contrasto con loro su alcuni punti filosofici. Di lui non ci sono pervenute opere dirette, ma lo conosciamo attraverso i suoi maggiori allievi: Platone e Senofonte (430/425-355 a.C.). Socrate è il personaggio principale dei dialoghi platonici giovanili e Senofonte ci lascia un ritratto che ne descrive lo stato d’animo al processo nell’*Apologia di Socrate davanti alla giuria*.

Secondo Socrate, l’ignoranza è un tratto che caratterizza la specie umana. L’esserne consapevoli, il conoscere se stessi e per l’appunto *sapere di non sapere*, dovrebbe liberare dalla presunzione intellettuale. Questa *hybris* – uno dei temi classici della letteratura greca, che metteva in guardia, sin dai tempi di Omero, dall’arroganza umana che vagheggia di poter dominare la natura e il caso, sostituendosi agli dei – va evitata, perché induce all’errore nel ragionamento e nella cura degli affari pubblici.

Socrate, al pari dei sofisti, insegna la sua filosofia, ma non pensa che l’arte retorica debba essere messa al servizio di qualsiasi tesi. Al contrario egli utilizza il metodo dialettico, ovvero il dialogo fra tesi opposte, per fare emergere come ogni presunzione di conoscenza produca in ultima analisi effetti dannosi.

Socrate viene accusato di “empietà”, considerato un “cattivo maestro” corruttore della gioventù e colpevole di ateismo. È pertanto condannato a morte.

Atene era nel periodo della cosiddetta “restaurazione democratica”. Alla sconfitta nella guerra del Peloponneso contro Sparta (431-404 a.C.), era infatti seguito il periodo dei cosiddetti “Trenta Tiranni”: un regime oligarchico, composto da aristocratici filo-spartani. Alcuni di questi erano stati discepoli di Socrate e il fatto che egli fosse messo a morte subito dopo la loro disfatta probabilmente esacerbò il sentimento anti-democratico del suo più illustre allievo: Platone.

Se la filosofia dei sofisti è un’arte di cui è necessario impraticarsi per essere cittadini capaci di partecipare appieno alla vita della *polis*, Platone conduce una ricerca sulla verità, che sostiene essere ben altra cosa rispetto alle opinioni degli uomini. La sua è una pedagogia che intende mirare a un disvelamento della verità, che regolarmente sfugge agli esseri umani, i quali sono distratti dal mondo

sensibile e dai piaceri mondani. In un certo senso, la *paideia* (ossia, formazione intellettuale nel senso di ideale di perfezione morale) platonica è una *terapia*, tanto per il singolo individuo che per la comunità politica di cui fa parte. Platone paragona esplicitamente la salute della *polis* a quella dell'individuo. L'una ha influenza sull'altra: per Platone esiste un "uomo democratico", così come pure un "uomo oligarchico" o un "uomo tirannico". Il discorso sulla politica è sempre intrecciato con quello sulla natura umana: tanto la *polis* quanto il singolo uomo devono essere liberati da influenze perniciose, che rendono impossibile la comprensione del vero bene.

La forma prediletta da Platone è quella dialogica, a imitazione del procedimento interlocutorio, anche se solo orale, del suo maestro Socrate. Il *corpus* delle sue opere comprende trentaquattro dialoghi, un monologo (l'*Apologia di Socrate*) e un insieme di lettere, anche se di incerta attribuzione.

L'ambizione politica ■ Per quanto vi siano riflessioni di carattere eminentemente politico in molti dialoghi platonici, giacché la filosofia agli albori era una meditazione a tutto tondo, noi accenneremo soltanto ai suoi due lavori precipuamente politici: ovvero *La Repubblica* e *Le leggi*. È importante comprendere che Platone, il quale proveniva dalla più nobile aristocrazia ateniese, non aveva per la politica un interesse esclusivamente speculativo. L'ambizione a costruire la comunità politica ideale fu, infatti, da lui attivamente perseguita, tanto che intraprese tre famosi viaggi a Siracusa, per convincere prima il tiranno Dionisio il Vecchio (432-367 a.C.) e poi il figlio Dionisio il Giovane (397-343 a.C.) a seguire le sue idee. Questi viaggi, nei quali Platone si avvale dell'amico e discepolo Dione (408-354 a.C.), cognato di Dionisio, furono molto sfortunati. Nel primo, le critiche di Platone irritarono Dionisio a tal punto che il nobile filosofo ateniese finì per essere venduto come schiavo, anche se per sua fortuna fu poi riscattato e riuscì a tornare ad Atene. Qui nel 387 a.C. fondò l'Accademia, comunità religiosa dedicata alle Muse che in realtà era un centro di discussione e studi, la prima grande "scuola di pensiero" nella storia dell'umanità.

I dialoghi platonici abbondano di immagini e di miti. Uno dei più noti è il mito della caverna, che apre il settimo libro della *Repubblica* e che illustra l'approccio platonico al tema della conoscenza.

Il filosofo, che parla per bocca di Socrate, descrive una caverna stretta e in pendenza. Al fondo di essa si trovano alcuni uomini, che lì sono nati e, seduti e incatenati, sono rivolti verso la parete della caverna. Non possono né liberarsi, né tantomeno uscire e vedere ciò che accade all'esterno.

All'ingresso della caverna si trova un muro, dietro il quale vi sono persone che portano oggetti sulla testa. Da dietro al muro, tuttavia, non spuntano che questi oggetti: coloro che li trasportano sono invisibili agli abitanti della caverna. Un gran fuoco rimanda le immagini degli oggetti come ombre che si susseguono ininterrottamente.

Per Platone, la caverna sta al mondo esterno come il mondo sta al mondo del-

le idee. Gli uomini della caverna non conosceranno che immagini ed ombre, ma esse per l'appunto non sono che un pallido simulacro della realtà vera. I filosofi sono coloro che hanno saputo rompere i ceppi, uscire dalla caverna, sopportando l'accecamento causato dal primo impatto con la luce naturale. Dopo aver visto il Bene, costoro ritornano nella caverna e, a rischio di esser fraintesi e persino a rischio della vita (come capiterà a Socrate), portano la verità agli altri uomini e cercano di liberarli: dalla materialità, dai loro istinti, dalle passioni e dal male.

La Repubblica di Platone, scritta fra il 390 e il 360 a.C., viene ■ *La Repubblica* talora descritta come la prima "utopia" della storia (cfr. capitolo 4). Questo dialogo è un'esplorazione del governo ideale nel quale, com'è chiaro dal mito della caverna, un ruolo prominente non può che spettare a quanti conoscono la verità e pertanto possono liberare dalle catene della menzogna gli altri uomini. La riflessione sul buongoverno ha inizio a partire dalla domanda "chi deve governare?". Il dialogo è diviso in dieci libri, nei quali alla riflessione sulla giustizia e sul governo ideale si affiancano digressioni su temi diversi, a cominciare dalla natura della conoscenza.

La comunità politica ideale è quella retta dai buoni governanti, i quali sono ovviamente i filosofi. Per Platone, gli esseri umani debbono vivere assieme per beneficiare della divisione del lavoro: "Una *polis* nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. [...] Così per un certo bisogno ci si vale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa unire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuti" (Platone, *La Repubblica*, II, 369b-c). La divisione del lavoro richiede una specializzazione, ma se è bene che ciascuno impari al meglio a fare una singola cosa, che cosa essa sia dipende dalla sua "naturale disposizione". Gli esseri umani non sono, in alcun senso, uguali e pertanto non possono e non debbono essere trattati come se fossero tali.

La struttura della società politica deve riflettere quella dell'anima umana. Il filosofo è l'uomo che si fa guidare dall'intelletto dominando le passioni ed i bassi istinti, che pure sono parte della natura umana. Come esistono tre funzioni dell'anima ("razionale", "irascibile" e "concupiscibile"), così la società dev'essere divisa in tre parti, che corrispondono alla prevalenza dell'una o dell'altra in ciascun individuo che ne fa parte. La parte "migliore" dovrebbe dominare sulle altre due, in ognuno come nella comunità.

Esistono quindi uomini "d'oro", dominati dalla ragione, tenden- ■ Filosofi, guerrieri e
ti all'eterno e al Bene: costoro sono i filosofi. Ma esistono pure mercanti
uomini "d'argento", dominati dalla funzione "irascibile", nel senso di desiderio di onore, gloria e potenza: guerrieri per vocazione. E infine vi sono innumerevoli uomini di "ferro e bronzo", dominati dal bisogno dei piaceri materiali, identificati con i contadini, gli artigiani o gli intermediari commerciali.

I confini fra l'una e l'altra di queste "caste" sono invalicabili: "chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è fale-

gname il falegname, e così via” (Platone, *La Repubblica*, IV, 442c). Platone biasimava la “licenza” connessa alla varietà e molteplicità dei modi di vita che si osserva in una comunità libera. La giustizia è in un certo senso *stare al proprio posto*: “Ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell’organismo statale, quella per cui la natura l’abbia meglio dotato” (Platone, *La Repubblica*, IV, 433a).

Una società chiusa ■ Ciò è possibile perché la comunità politica ideale, per come è immaginata dal filosofo ateniese, è quella che si direbbe una “società chiusa”. Essa è, in primo luogo, una società che non tende ad espandersi, ma anzi è rigorosamente limitata sotto il profilo dell’estensione geografica e della popolazione. Il parallelismo fra vita del singolo e vita del corpo sociale segna tutta l’argomentazione di Platone. Esattamente come la virtù per il singolo consiste nell’evitare determinati consumi e determinate attività, che mettono a repentaglio la salute del corpo e il benessere dell’anima, lo stesso vale per la comunità. Una *polis* troppo estesa, che commercia con il mondo intero o che integra territori diversi nei propri domini, sarà inevitabilmente esposta alla degenerazione. Platone è convinto che vada perseguito l’*equilibrio*, nella vita del singolo come nel corpo politico, e questo equilibrio riguarda in prima battuta la popolazione, gli abitanti della città.

Ecco perché donne e figli sono, nella Repubblica platonica, un bene comune. È importante che i migliori si accoppino con i migliori e i peggiori con i peggiori, perché il potenziale dei primi non sia guastato dai secondi. Ma è parimenti importante che la riproduzione avvenga secondo un’accurata pianificazione, per evitare che possa esserci crescita demografica.

La collettivizzazione ■ I figli verranno tolti ai genitori, affinché la comunità possa dei figli ■ destinare ciascuno alla casta a lui più appropriata, sulla base delle abitudini personali e non in ragione dell’influenza della famiglia di origine. I neonati debbono essere subito separati e mai più ricongiunti ai genitori. Persino l’allattamento deve essere condiviso e socializzato: “Condurranno al nido d’infanzia le madri quando abbiano i seni turgidi, escogitando ogni artificio perché nessuna riconosca il proprio figlio” (Platone, *La Repubblica*, V, 460c-d).

Nella città ideale non è consentita, per i “guardiani” che reggono il governo, la proprietà privata: vige il comunismo. La proprietà e l’attaccamento alle cose dividono e corrompono i cittadini, che invece debbono sentirsi coesi gli uni con gli altri, parte della medesima unità, “come le dita di una mano”. L’esistenza stessa della proprietà privata indurrebbe a un conflitto fra l’interesse privato dei reggitori e quello della comunità nel suo complesso. Pertanto, solo i cittadini di rango inferiore possono possedere beni, perché sarebbero comunque incapaci di partecipare a forme di felicità più elevata di quella che presuppone il possesso delle cose materiali. Al contrario, l’educazione dei futuri governanti, che deve portarli a comprendere e mettere in atto il bene, per definizione li condurrà a non farsi distrarre dal possesso di beni materiali.

Le leggi ■ Se *La Repubblica* è un ragionamento attorno alla *polis* ideale, uno standard etico superiore a qualsiasi alternativa reale di organizzazione politi-

ca, *Le leggi* – rese pubbliche dopo la morte di Platone da un suo discepolo – si presentano come un trattato storico sulla legislazione ateniese, spartana e cretese del tempo. Ciò si concilia con la forma dialogica grazie a un facile espediente: uno dei tre partecipanti al dialogo (nel quale non appare il personaggio di Socrate), Clinia, è stato incaricato dalla città di Cnosso di scegliere le leggi migliori per una nuova colonia che i cretesi hanno intenzione di fondare. Gli altri due personaggi sono lo spartano Megillo e l'Ateniese, identificabile con Platone medesimo.

Il dialogo è diviso in dodici libri, i primi tre dei quali sono una sorta di lunga introduzione, mentre successivamente si discutono le basi della costituzione della nuova *polis*. Il libro nono è una digressione sull'origine del Male – che è, come abbiamo già visto ricordando il mito della caverna, rinvenibile nell'ignoranza del Bene.

Platone ripercorre la storia delle istituzioni politiche, immaginando che dopo una circostanza storica assimilabile al diluvio universale (“una delle molte distruzioni, quella che ad esempio un tempo avvenne a causa del diluvio”) solo gli uomini che vivevano di pastorizia in alta montagna si fossero salvati. Costoro, che conducevano un'esistenza in condizioni abbastanza primitive e che poterono godere di una terra “liberata” da tanta parte degli esseri umani, non conoscevano i conflitti – che invece si sviluppano con il progresso e l'aumento della popolazione.

Nel terzo libro, l'Ateniese spiega che

Vi sono due forme di costituzione che sono come due madri, dalle quali non sarebbe sbagliato dire che sono nate tutte le altre: e una di queste si può giustamente chiamare monarchia, l'altra democrazia, e la prima ha il suo punto più alto nella stirpe dei Persiani, e l'altra qui da noi. Le altre come dicevo risultano dalla varia unione di queste due. [...] Poiché l'una ama unicamente e più di quanto deve la monarchia, e l'altra la libertà, nessuna delle due costituzioni possiede la giusta misura, ma le vostre, quella spartana e la cretese, la possiedono in misura maggiore (Platone, *Le leggi*, 693d-e).

Il tema della necessità di contemperare diversi principi di governo è dunque presente in questo lavoro platonico, nonostante egli ritrovi un punto di equilibrio nella realtà spartana, pure considerata l'opposto di Atene, per i principi fondatori. Il principale merito della società spartana risiede nel fatto che essa dà a tutti, ricchi e indigenti, la medesima educazione. Una comunità politica che voglia salvaguardare la propria integrità deve quindi distribuire in modo corretto onore e biasimo, e dare la priorità alla temperanza, poi alla bellezza e ai beni del corpo, e solo da ultimo ai beni materiali e alla ricchezza.

Per Platone le leggi migliori

Si trovano laddove si realizzi quanto più è possibile quell'antico detto che dice: davvero comuni sono le cose degli amici. Se dunque questo detto trovi ora attuazione o la troverà un giorno – avere cioè in comune le donne, in comune i figli, in comune tutte quante le ricchezze –, se con ogni mezzo sia dovunque estirpato dalla vita ciò che si considera privato, se si escogiti il sistema che renda possibile di mettere in qualche modo in comune ciò che per natura è personale, co-

me se ad esempio occhi, orecchi e mani sembrano vedere, ascoltare, e agire sempre in comune, in modo che tutti quanti insieme, per quanto è possibile, facciano elogi o biasimi e per le stesse cose provino gioia o dolore, se, in sostanza, si voglia stabilire un altro criterio per giudicare la superiorità, rispetto alla virtù, di quelle leggi che cercano di unificare quanto più possono uno stato, non se ne troverebbe un altro più giusto e migliore di questo (Platone, *Le leggi*, 739c-d).

Se *Le leggi*, a differenza della *Repubblica*, vorrebbero essere un ragionamento *concreto* e non *astratto* circa la natura del Bene in politica, il pensiero platonico accetta invero un numero molto ridotto di compromessi con la realtà. Anche pensando al caso concreto della colonia cretese, Platone raccomanda che le terre siano divise in modo equo tra i cittadini: dovranno essere 5040 i proprietari terrieri, a ciascuno dei quali deve corrispondere un lotto comprendente un terreno e una casa. Se ogni porzione di terra deve essere considerata “come proprietà comune di tutto lo stato”, nondimeno è permessa la coltivazione individuale, perché gli uomini non sono ancora pronti per svolgere davvero tali attività in regime “comunista”.

È assai chiaro, nelle *Leggi*, che il tema dell’equilibrio demografico è cruciale per Platone: il numero di 5040 nuclei famigliari deve mantenersi costante nel tempo. Ogni padre di famiglia dovrà lasciare il suo lotto di terra a un unico erede, affidando eventuali altri figli maschi ai cittadini che non ne abbiano avuti, così che ognuno abbia una discendenza. In alternativa, i governanti potranno inviare giovani nelle colonie ovvero porre in essere meccanismi di controllo delle nascite:

Si può vietare di procreare a quelli nella procreazione troppo fecondi, e così al contrario si possono attuare le cure e le sollecitudini per incrementare le nascite mediante onori, castighi e precetti formulati dai più vecchi e rivolti ai più giovani sotto forma di esortazione (Platone, *Le leggi*, 740d).

Sottosviluppo programmato La stasi demografica si accompagna alla necessaria frugalità dei costumi, la quale deve essere garantita da apposite regolamentazioni. Il possesso di oro e preziosi è vietato. La moneta è solo ad uso interno e non deve “avere valore presso le altre genti” (Platone, *Le leggi*, 742a). Vigono stretti controlli valutari: in caso un cittadino viaggi all’estero e riporti a casa la moneta del Paese in cui si è recato, deve consegnarla immediatamente all’autorità pubblica. Lo stesso vale, più in generale, per qualsiasi reddito che ecceda il massimo consentito, per ciascuna delle quattro classi di censo nelle quali i cittadini vengono divisi.

È bene sottolineare che queste prescrizioni non sono, per Platone, l’esito di una preferenza per una distribuzione *egualitaria* delle risorse fondata sull’uguaglianza fra gli uomini. Egli è anzi profondamente convinto che esistano *differenze naturali* fra gli esseri umani, e che l’ordine politico le debba rispecchiare fedelmente. Tuttavia, come abbiamo visto, per Platone la proprietà privata, i beni materiali e l’attenzione alla realtà mondana non sono che distrazioni: corrompono l’uomo, nutrono l’amor proprio e il senso del privato e così rendono più

difficile perseguire il bene pubblico. Come scrive nelle *Leggi*, “coloro che sono assai ricchi non possono essere onesti e, di conseguenza, se non sono onesti, non possono neppure essere felici” (Platone, *Le leggi*, 743c).

È proprio per evitare qualsiasi possibile sviluppo mercantile della città, che Platone propone una regolamentazione tanto minuziosa della vita economica. Lasciare spazio all’iniziativa individuale, e dunque all’ambizione di guadagno, costituirebbe una tentazione destinata a minare le fondamenta del retto agire e del buon governo.

1.2. Atene e lo spirito della libertà

Disegnando i contorni della città ideale, Platone senz’altro non pensava alla sua Atene. La condanna a morte di Socrate non poteva che suscitare nel suo allievo un profondo e permanente rifiuto delle istituzioni ateniesi.

Quelle istituzioni invece, per altri pensatori, rendevano possibile la vita buona all’interno della *polis*. Uno dei più importanti testi della grecità è l’Epitaffio di Pericle (495-429 a.C.), che ci è pervenuto grazie allo storico Tucidide (460-400 a.C.), autore della *Guerra del Peloponneso*. Si tratta di un’opera storica fondamentale, che ricostruisce il conflitto fra Atene e Sparta nell’ultimo trentennio del quinto secolo, conclusosi con la vittoria degli spartani.

Nel 430 a.C., alla conclusione del primo anno di guerra, gli ■ L’Epitaffio di Pericle ateniesi scelsero Pericle, il principale politico dell’epoca, per tenere l’orazione funebre per i caduti. Nel discorso che Tucidide gli attribuisce, Pericle cerca di dimostrare perché è giusto sacrificare la propria vita per una città quale Atene. Egli si sofferma su tre elementi: l’atteggiamento dei cittadini, i loro concreti modi d’agire e la costituzione (*politia*).

Spiega Pericle:

Abbiamo un sistema che non copia le leggi degli altri, e più che imitare gli altri, noi siamo da modelli per qualcuno. Quanto al nome, si chiama democrazia perché coinvolge nell’amministrazione non pochi ma la maggioranza: nelle controversie private, tutti hanno gli stessi diritti davanti alla legge, ma per quanto riguarda l’autorità questa si acquista nella misura in cui uno acquista prestigio in un certo ambito, e nella vita pubblica non si è stimati tanto per la parte cui si appartiene quanto per il merito, e se uno può essere di beneficio alla città non ne è impedito né dalla povertà, né dall’oscurità dei natali. In modo libero viviamo la vita politica ed anche per quanto riguarda le quotidiane abitudini e reciproche meschinerie, poiché non ci irritiamo se un altro trae piacere da una sua azione, ed inoltre non adottiamo quegli atteggiamenti tristi, che in sé non procurano danno, ma che comunque sono spiacevoli a vedersi. Se dunque i nostri rapporti privati sono privi di inimicizie, nella vita pubblica il timore ci trattiene per lo più dal compiere atti illegali, perché ubbidiamo a coloro che di volta in volta rivestono le magistrature ed alle leggi, e soprattutto a quelle che sono stabilite in difesa di chi subisce un torto e di quelle non scritte, la cui trasgressione comporta un’onta agli occhi di tutti (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 37).

Il discorso di Pericle non solo rappresenta una testimonianza circa l'effettivo funzionamento della democrazia ateniese, ma ci fornisce anche una visione d'insieme dei valori ai quali gli ateniesi ritenevano si ispirasse il loro sistema politico. In questa descrizione, destinata a restare un punto di riferimento per i secoli a venire, Pericle sottolinea l'importanza, nella *polis*, del valore del merito individuale e non della stirpe o della nascita, rivendica il ruolo che ad Atene gioca il libero dibattito.

Amiamo il bello nella semplicità, amiamo la riflessione senza debolezze, per noi la ricchezza è più motivo di opportunità pratiche che di vanti verbali, e non è vergogna per nessuno ammettere di essere povero, ma è vergogna non tentare con le azioni di sfuggire alla povertà. È possibile che le stesse persone si occupino dei loro affari privati e di quelli pubblici, è possibile che chi è dedito all'una o all'altra attività abbia comunque una buona conoscenza delle questioni politiche [...] non pensiamo che i ragionamenti nuocciano all'azione, ma che sia invece nocivo non sviscerare le questioni nel dibattito, prima di intraprendere le necessarie azioni (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 40).

Se la comunità politica ideale, per Platone, era basata su di una rigida divisione di ruoli, nella quale coloro che non rientravano nei ranghi dei filosofi non potevano dedicarsi alle questioni di governo, al contrario Pericle afferma l'orgoglio di una partecipazione diffusa alla vita politica, sostenendo che a ciascuno non viene precluso l'alternare la ricerca della propria, individuale felicità, con la partecipazione al governo della *polis*.

L'Atene di Pericle era, diremmo oggi, una "società aperta", nella quale le persone (o, almeno, i cittadini liberi) potevano affermarsi attraverso percorsi di carriera basati sui talenti e non sulla nascita, perseguire diverse idee del bene privato e confrontarsi su diverse concezioni del bene pubblico. Nella Repubblica di Platone, al contrario, il posto che ciascuna persona occupa è rigidamente predeterminato.

Platone totalitario? ■ Ad affermare con vigore questo contrasto è stato, negli anni della seconda guerra mondiale, un filosofo austriaco emigrato in Inghilterra, Karl Popper (1902-1994). In *La società aperta e i suoi nemici*, del 1945, egli cerca di ricostruire l'albero genealogico del totalitarismo, e trova le sue più profonde radici in Platone. Questi aveva di fatto immaginato uno "Stato di casta" nel quale

Come a Sparta, solo alla classe dirigente è consentito di portare armi, essa sola gode dei diritti politici o di altro genere, essa sola riceve l'educazione, cioè un addestramento specializzato nell'arte di mantenere soggetto il suo gregge umano o armento umano (Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol. I, *Platone totalitario*, 1974, p. 71).

Agli occhi di Popper, le conseguenze del pensiero di Platone, nella storia del pensiero occidentale, sono state quanto mai pericolose perché – anziché guardare al complesso dei fattori che condizionano la vita politica, come fa Pericle nel suo discorso, e concentrarsi sul pluralismo e sulla ricchezza istituzionale che caratterizzano un sistema libero e ben governato – egli cercò di immaginare come

ottenere e garantire il “governo dei migliori”. Il filosofo ateniese “compendiò il problema fondamentale della politica nella domanda: *Chi deve reggere lo Stato?*” (Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol. I, *Platone totalitario*, 1974, p. 155). Per Popper, al contrario, l’interrogativo saliente per il buon governo è: come organizzare le istituzioni politiche, in modo che governanti incompetenti o cattivi non facciano troppi danni? Il punto di vista implicito nelle due domande è inconciliabile: da una parte, c’è la visione dei gruppi dirigenti, ciascuno dei quali è presumibilmente convinto di riunire i migliori o i più adatti all’esercizio del potere, dall’altra la necessità di garantire alla società la possibilità dell’esercizio di un certo grado di libertà, indipendentemente da chi detiene il potere.

Altri sono stati più indulgenti. Il filosofo e antropologo Ernest Gellner (1925-1995) ha proposto l’esistenza di una sorta di “paradosso di Platone”, se da un lato questi è un ammiratore di Sparta e propone una società chiusa rigidamente divisa in caste, dall’altro produce comunque una riflessione fondata sulle “idee”, e le idee sono in sé astratte ed emancipatrici. La forma più tipica dell’opera platonica è quella dialogica, nella quale un ruolo cruciale è quello della *persuasione*, attraverso una logica stringente, dell’interlocutore. “Platone esprimeva un dogmatismo perseguito con mezzi liberali, un autoritarismo dal volto razionale. Il razionalismo, l’apertura e il liberalismo del procedimento argomentativo alla fine risultarono importanti quanto l’illiberalismo delle conclusioni intese. I dialoghi lasciano chiaramente intendere che Platone era affascinato non già dalla forza dei vincoli sociali, ma da quella della logica” (Gellner, *L’aratro, la spada, il libro*, 1994, p. 82).

1.3. Aristotele e la natura della politica

Platone tentava di rispondere alla domanda “chi deve governare?” tracciando un paragone fra il singolo individuo e la *polis*. Come la ragione deve comandare sul corpo, così i filosofi debbono imporsi al resto del corpo politico. Il disegno di Platone, la ricerca del governo dei migliori, faceva perno su una costituzione *ideale*. In un certo senso, *La Repubblica* fu la prima “utopia”: il governo dei migliori si cerca non nella realtà delle cose, dove non è possibile trovarlo, ma nella speculazione filosofica.

Aristotele (384-322 a.C.), discepolo di Platone all’Accademia, si allontana molto dal maestro. Se Platone tendeva verso l’utopismo, se egli contrapponeva al basso mondo delle cose sensibili una conoscenza più alta e più vera, al contrario Aristotele è il primo pensatore sociale che abbia avuto una vera ambizione *scientifica*. Di qui, il suo realismo: la riflessione politica e sociale non può prescindere dall’indagine e dalla conoscenza della realtà.

Aristotele nacque a Stagira, una cittadina ai confini del mondo greco caduta sotto il dominio macedone. Rimasto orfano in tenera età, venne affidato a un certo Prosseno di Atarneo che, in ragione dei rapporti d’amicizia con Platone,

indirizzò il giovane verso l'Accademia attorno al 367/366 a.C. Aristotele vi rimase vent'anni, apprendendo dal maestro e tuttavia sviluppando un proprio pensiero, non sempre coincidente con quello di Platone. Alla morte di questi, Aristotele – che in quanto straniero ad Atene non godeva pienamente dei diritti politici ed era soggetto a tutta una serie di obblighi – colse al volo l'opportunità offertagli da un suo allievo, Teofrasto, per fondare un'altra scuola a Mitilene. Due anni dopo venne chiamato in Macedonia, per diventare il precettore del giovane principe Alessandro, compito che svolgerà per tre anni, fino a quando Alessandro, giovanissimo, non iniziò le sue avventure militari.

Aristotele rientrò ad Atene nel 355, dove in un pubblico ginnasio, detto Liceo perché dedicato ad Apollo Licio, fonda la sua scuola, chiamata "Peripeto" (in greco, "la passeggiata"), nome che indicava quella parte del giardino dove, sotto un colonnato coperto, il maestro e gli allievi discutevano camminando. Alla morte di Alessandro Magno, quando ad Atene si risveglieranno sentimenti anti-macedoni, Aristotele riparerà a Calcide, ove morirà.

L'ambizione scientifica ■ Ciò che caratterizza Aristotele è la *scientificità*, l'ambizione a guardare la realtà per come è e ad analizzarla attraverso proposizioni d'impeccabile rigore logico. I suoi scritti di logica, raccolti sotto il titolo di *Organon* (strumento), sono ancor oggi il fondamento del nostro modo di ragionare. Aristotele pone alla base di tutto il principio di non contraddizione (se A è uguale ad A, è diverso da B che non è uguale ad A). Egli distingue fra ragionamenti fondati sulla deduzione ("a priori"), indipendenti dall'esperienza, fondati sul sillogismo – da una certa premessa generale, attraverso un termine medio, è possibile ricavare una conseguenza necessaria ("Tutti gli uomini sono mortali / Socrate è uomo / Socrate è mortale") – e ragionamenti fondati sull'induzione ("a posteriori"), cioè che dall'esperienza traggono una conclusione di carattere generale.

Fra le scienze induttive vi è anche la scienza del buon governo della città, oggetto di molti suoi lavori. Le opere di Aristotele non ci sono pervenute nella loro interezza e anche le *Lezioni di Politica*, comunemente dette *Politica*, non sono concluse.

Pure Aristotele, quando si domanda "se la felicità di ciascun uomo nella sua singolarità e della *polis* sia la stessa o no" risponde che "tutti dovrebbero convenire che è la stessa" (Aristotele, *Politica*, VII, 1324a). La sua analisi è dunque pienamente centrata sulla *polis*. La politica altro non è che la gestione della *polis* e l'arte della politica è proprio quella di delineare le condizioni necessarie alla felicità degli esseri umani. Ma visto che la vita buona per l'uomo può aver luogo solo nella *polis* è chiaro che il centro focale della riflessione è proprio l'uomo nella *polis*.

La capacità deliberativa ■ È importante ricordare che anche per Aristotele le disegualianze naturali sono un "dato" da cui muovere: "Lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata" (Aristotele, *Politica*, I, 1260a). La pienezza della capacità deliberativa appartiene solo all'uomo libero,

al cittadino della *polis*, all'uomo che è davvero e pienamente "animale politico". Ma coloro che sono nati e cresciuti lontano dalla *polis*, per esempio i barbari e gli orientali, non avendo acquisito l'uso di questa "capacità deliberativa", non hanno altro destino se non quello di essere servi.

Queste necessarie premesse non possono fare velo alla fondamentale *differenza* che ispira il pensiero di Aristotele, rispetto a quello del suo maestro Platone. L'approccio di Platone è essenzialmente *terapeutico* rispetto a quelle che egli identifica come le patologie della vita sociale: l'attaccamento alle cose, la confusione fra la verità e il mondo sensibile, il governo degli indegni, l'avidità. Il valore supremo è l'unità del corpo sociale: in ragione di quella, Platone rifiuta la proprietà privata e persino l'istituzione della famiglia, l'una e l'altra portatrici di "particolarismo", laddove invece dovrebbe esserci, nella città retta dai filosofi, null'altro che comunione e unità.

La *Politica* di Aristotele è in buona parte una risposta a questa elaborazione. Lo studio delle questioni politiche condotto da Aristotele ha origine da una minuziosa indagine di tutte le costituzioni (ovvero, per meglio dire, delle caratteristiche salienti degli ordinamenti politici: la "costituzione", come oggi noi l'intendiamo, non appartiene certo ai tempi della *polis*) delle città greche: poderoso lavoro di documentazione ed analisi, di cui ci è pervenuta la sola *Costituzione (politeia) degli ateniesi*, nella quale vengono ripercorse le progressive modifiche, in senso vieppiù democratico, dell'ordinamento ateniese.

Il fondatore del liceo praticava quello che oggi noi chiameremmo "metodo comparativo". Per comprendere quale sia il migliore fra gli ordinamenti politici, spiega, non c'è altra via che studiare i diversi ordinamenti. Proprio perché ritiene che i barbari non posseggano la piena "capacità deliberativa", però, l'esame di Aristotele è di fatto limitato alle comunità politiche dell'Ellade. Anziché essere, come *La Repubblica*, un "piano" per la costruzione della società perfetta, la *Politica* di Aristotele è invece uno studio delle migliori condizioni possibili, per il governo di una realtà specifica, la *polis* greca.

Forse proprio sulla scorta di questa ricerca di *regolarità*, di ele- ■ L'animale politico menti comuni a città e culture diverse, Aristotele si convince che l'uomo è un animale sociale: gli esseri umani *naturalmente* vivono assieme, per motivi "naturali" che precedono qualsiasi ragionamento sulla giustizia.

L'uomo è quindi un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali [...] ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e la *polis*. [...] Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni (Aristotele, *Politica*, I, 1253a).

La comunità sociale, che è il “tutto”, precede la “parte”, ovvero la famiglia: ma è dall’indagine di quest’ultima che si dipana la *Politica*. Questa scelta deriva dalle ambizioni *scientifiche* di Aristotele, convinto che “è necessario analizzare il composto fino agli argomenti più semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto)” (Aristotele, *Politica*, I, 1252a). Quindi, se per Platone la famiglia era un costrutto sociale da sacrificare sull’altare della *polis* ideale, per il suo allievo è al contrario l’unità elementare della costruzione sociale, e in quanto tale necessario tema di studio.

La famiglia è la prima unità del mosaico sociale: ad essa seguono i villaggi, nei quali si riuniscono più famiglie per soddisfare i reciproci bisogni, e dunque la *polis*, che è l’unione di più villaggi. L’ambizione di Aristotele, proprio nelle primissime pagine della *Politica*, è quella di delineare una sorta di “evoluzione *naturale*” dei gruppi politici. È bene sottolineare l’aggettivo *naturale*: l’indagine aristotelica infatti è volta alla determinazione di quella che è la *natura* delle cose.

L’economia e la ricchezza ■ La “natura” aristotelica non abita un iperuranio mondo delle idee: la sua analisi non perde mai di vista anche gli aspetti più materiali e concreti della vita associata. Per questo, egli analizza questioni che oggi diremmo in senso lato “economiche”, ovvero legate all’amministrazione della casa (*oikos*, da cui *oikonomia*). Nella sua prospettiva, il capofamiglia ha il dovere di governare bene la casa, produrre ricchezza e orientare la famiglia verso una vita buona. Aristotele introduce il concetto di “valore di scambio” (non il valore “intrinseco” di un bene di proprietà, ma quello che esso acquisisce in quanto scambievole). Lo scambio è intimamente connesso alla naturale socialità esibita dagli uomini: esso “trae la prima origine da un fatto naturale, che cioè gli uomini hanno di alcune cose più del necessario, di altre meno” (Aristotele, *Politica*, I, 1257a).

Lo Stagiritita naturalmente biasima la brama eccessiva di ricchezze, che non può essere il fine della vita umana. Egli distingue fra due forme di arricchimento: economica e crematistica. La prima è giovevole, perché il padre di famiglia col lavoro proprio, dei suoi figli e dei suoi schiavi, crea benessere per soddisfare i propri bisogni e contribuisce alla ricchezza complessiva della comunità. La seconda è invece più discutibile, perché si fonda sul commercio e sulla speculazione, e può coincidere con il perseguimento della ricchezza fine a se stessa.

Contro le utopie ■ Sulla base di queste premesse, è chiaro che Aristotele non può convenire con il comunismo platonico. La questione se sia “necessario che o tutti i cittadini abbiano in comune tutto, o niente o alcune cose sì, altre no” (Aristotele, *Politica*, II, 1260b) è il vero inizio di qualsiasi esame delle questioni politiche. Quanti vivono assieme sono legati dalla medesima comunità politica, abitano lo stesso territorio, e partecipano di relazioni di scambio a vantaggio del mutuo benessere: non è possibile dunque che non abbiano “niente” in comune. La questione vera si riduce allora al fatto che si preferisca la proprietà privata, che consente di *non* avere in comune almeno alcune cose, o alla proprietà collettiva. Alla domanda “è meglio un ordinamento come quello ora vigente o uno

conforme alla legislazione descritta nella *Repubblica*?” (Aristotele, *Politica*, II, 1261a), la risposta di Aristotele è una ferma difesa della saggezza dell’ordinamento che consente di possedere talune cose a livello individuale. La proprietà privata è considerata il sistema migliore affinché l’uomo lavori e produca, e ciò non è visto come necessariamente in tensione con il bene della comunità politica nel suo complesso.

Il suo argomento chiama in questione lo stesso ideale della *Repubblica*, l’obiettivo di far sì che i cittadini si sentano coesi gli uni con gli altri, parte della medesima unità, “come le dita di una mano”. Per Aristotele, una comunità politica “non consiste solo d’una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato d’eguali” (Aristotele, *Politica*, II, 1261a). Questa diversità è *un dato* di cui tenere conto, nelle istituzioni politiche. Lo Stagirita non ritiene che mettere in comune i beni sia utile a stemperare i conflitti e le gelosie fra gli uomini, al contrario i conflitti che possono sorgere attorno alle cose non hanno origine dalle cose stesse, ma dalla natura umana. “Il vero motivo di tutto questo non è la mancanza della collettivizzazione, ma la cattiveria umana, perché anche quelli che hanno i beni in comune e li mettono in comune, vediamo che vengono in contrasto molto più di quanti hanno proprietà private” (Aristotele, *Politica*, II, 1263b).

La lezione di Aristotele è che la comunità politica deve sì perseguire l’unità, ma non a scapito della *pluralità*. La famiglia così come la proprietà, viste da Platone come elementi di disturbo della concordia sociale, trovano invece una valorizzazione positiva nella prospettiva aristotelica. Non solo: Aristotele anticipa quello che sarà un grande argomento critico nei confronti degli *utopisti* di tutte le epoche: “quale sarà nel suo complesso il funzionamento di questa costituzione a base collettivistica Socrate non l’ha esposto e non è facile dirlo” (Aristotele, *Politica*, II, 1264a). *La Repubblica* descrive minuziosamente la vita di quanti stanno al vertice della piramide sociale, ma è assai parsimoniosa di dettagli circa quanto avverrà nel grosso del corpo sociale. Come sarà organizzata, nella pratica, la vita delle persone? Come faranno a soddisfare i diversi bisogni sociali? Costruzioni intellettuali le più grandiose, che prevedono nientemeno che una radicale revisione di tutte le istituzioni sociali, hanno fondamenta incerte, quando non ci si pone nemmeno il problema di come effettivamente funzionerebbero nella prassi quotidiana.

Per capire perché Aristotele ponga queste domande, è necessario richiamare la sua visione della filosofia. Per lo Stagirita, ogni essere vivente ha un *telos*, un fine: il fine dell’albero di mele è dare frutti, il fine della gazzella è correre. Il fine dell’uomo, lo scopo per il quale esso è al mondo, è essere filosofo, cioè fare attività di pensiero. Per Aristotele, “Se, dunque, l’intelletto in confronto con l’uomo è una realtà divina, anche l’attività secondo l’intelletto sarà divina in confronto con la vita umana” (Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 7). L’attività di pensiero coincide allora con le più elevate, e le più importanti, fun-

zioni umane – e dà piaceri e felicità più elevate. Ma se Platone faceva del pensiero un'attività fortemente specializzata, che spettava soltanto a un piccolo gruppo di persone nella società, per Aristotele l'utilizzo dell'intelletto è nel *telos* degli esseri umani. In questo senso, tutti possono essere filosofi: ognuno ha dentro di sé la potenzialità di questa attività di pensiero.

In questo contesto, la buona organizzazione politica diventa quella che consente agli uomini di dedicarsi alla filosofia, e dunque di essere felici. Per consentire agli uomini di potersi dedicare alla riflessione filosofica, allora, la città dovrà essere ben organizzata, non dovrà ricorrere troppo spesso alla guerra, dovrà essere sufficientemente prospera da non costringere anche gli uomini liberi ad occupare il proprio tempo per procurarsi i mezzi materiali. Anche per questa ragione, il realista Aristotele è assai più attento ai “dettagli” della vita organizzata di quanto non lo fosse il suo maestro Platone.

Abbiamo già accennato al metodo aristotelico nello studio della società. L'osservazione empirica, la comparazione di diversi regimi, era propedeutica alla formulazioni di osservazioni di carattere più generale.

Le forme di governo ■ Non è quindi davvero sorprendente che ad Aristotele si debba la prima, e più nota, tipizzazione delle forme di governo. Esse sono tre, ma ciascuna di esse può essere buona, nel caso in cui faccia l'interesse dei governati, o al contrario degenerare, nel caso in cui faccia solamente l'interesse dei governanti. Le diverse forme di governo sono distinte sulla base del numero di quanti partecipano alle funzioni di governo. L'autorità sovrana può risiedere nell'uno o nei pochi o nei molti.

Se a comandare è uno soltanto, si parla di monarchia nel caso in cui quello faccia l'interesse dei cittadini tutti; se invece egli opera per sé soltanto, mirando a soddisfare solo i propri capricci, o comunque privilegiando il proprio bene su quello della *polis*, si parla di tirannide.

Il governo di pochi è l'“aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per la comunità e per i suoi membri)” (Aristotele, *Politica*, III, 1279a) ma nel caso in cui una minoranza al potere persegua invece il proprio esclusivo interesse, si parla di “oligarchia”.

Da ultimo, se a comandare invece è l'insieme della *polis*, si ha la *politìa*, l'autogoverno della città. Ma nel caso in cui il governo dei molti non abbia come obiettivo l'interesse di tutti, quanto semmai quello di una fazione, si ha la “democrazia”, nel senso del potere (*kratos*) della folla. La concezione contemporanea di “democrazia” è dunque più affine alla *politìa* di Aristotele, che alla sua “democrazia”.

È bene tenere a mente questa duplice matrice della classificazione aristotelica. Da una parte, l'elemento *oggettivo* sulla base del quale è possibile distinguere le diverse forme di governo è il numero dei *governanti*. Dall'altra, però, ciò che ci consente di distinguere fra una forma di governo “buona” e la sua degenerazione è la misura nella quale chi detiene il potere tiene in conto l'interesse

dei *governati*. “La tirannide è infatti una monarchia che persegue l’interesse del monarca, l’oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l’interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste” (Aristotele, *Politica*, III, 1279b). Le forme di governo degenerate sono pertanto quelle in cui chi governa persegue il suo immediato interesse, identificabile con l’avidità di denaro ed onori: a dimenticare il bene comune sarebbero le famiglie di ascendenza nobile (i ricchi) nell’oligarchia e quelle di ascendenza plebea (i poveri) nella democrazia. Le forme “buone” di governo invece vedono chi detiene il potere perseguire il *giusto*, inteso come benessere sociale e anche come rettitudine nella distribuzione di quelle cariche e degli onori connessi all’esercizio del governare.

Dall’esame delle forme di governo “buone” è evidente un’altra differenza fra Aristotele e Platone. Per Platone il governo arbitrario del saggio è preferibile alla legge, che è rigida e non tiene conto dei casi particolari. La necessità di un “governo dei migliori” risponde per l’appunto a questa impostazione: è necessario che governi chi meglio sa, affinché possa prendere buone decisioni per tutti. Secondo Aristotele, invece, la legge è un prodotto della natura umana, e proprio l’uniforme applicabilità la rende preferibile all’arbitrio del reggitore del potere, che rischia di privilegiare il suo interesse anziché quello della comunità.

1.4. Lo stoicismo e la “scoperta” dell’individuo

Quando tutta l’Ellade fu conquistata da Alessandro il Macedone, le *polis* greche persero dapprima la propria indipendenza e col tempo anche la propria vitalità. Nel 146 a.C., la Grecia, già da tempo nell’orbita della nuova grande potenza egemone, divenne ufficialmente un protettorato romano.

Roma, fondata su una popolazione dedita all’agricoltura, all’ingegneria e alle avventure militari, vide non solo i confini del proprio dominio espandersi progressivamente, ma anche le proprie istituzioni mutare col tempo. Sopra una mitica monarchia delle origini, fiorirono poi istituzioni repubblicane, che ebbero il loro apogeo intorno al secondo secolo prima di Cristo; alla grave crisi della Repubblica seguì la fondazione dell’Impero e la sua lentissima dissoluzione. La storia romana fu segnata da un continuo conflitto fra fazioni, patrizi e plebei, che trovò nel tempo diversi punti d’equilibrio. Per questa ragione, alle istituzioni romane, sovente ammantate di un alone leggendario, tornarono spesso gli autori successivi. Alcuni invidiarono di Roma la sobrietà dei costumi e il valore militare, altri la saggezza delle norme, altri ancora la sapienza politica.

Anche se tutte e tre le grandi correnti filosofiche post-aristoteliche – epicureismo, cinismo e stoicismo – ebbero una certa fortuna a Roma, la assoluta vittoria spettò alla terza fra queste. Lo stoicismo fu la dottrina più influente nel mondo antico e diventò anche la filosofia “ufficiale” dei funzionari dell’impero romano. Esso fu un sistema di idee in costante svolgimento, che progredì per adattamen-

ti e successive evoluzioni nel corso dei secoli fino a diventare l'ideologia dominante della classe dirigente durante tutto il periodo del principato romano. I romani semplificarono la filosofia stoica fino a renderla un duttile strumento: loro primario interesse era infatti la gestione della complessa macchina amministrativa imperiale e non la filosofia.

Una filosofia intimista ■ Il primo filosofo stoico fu Zenone di Cizio (336/335-264/263 a.C.), che teneva le proprie lezioni ad Atene, vicino al Partenone, sotto lo *stoà pecile* (portico dipinto), da cui il nome di "stoicismo". Zenone e i suoi discepoli vissero in un periodo di evidente crisi: l'antico splendore delle città greche era scomparso e quel mondo appariva ormai in un declino inarrestabile. Se l'interesse per la politica ad Atene era alimentato dalla vitalità stessa della *polis*, che chiamava tutti gli uomini liberi ad interessarsi degli affari, quando la possibilità della partecipazione alla vita democratica viene meno l'attenzione si sposta sul singolo. Per questo gli stoici elaborano precetti di salvezza individuale, che coincide con l'impermeabilità al mondo esterno. Gli stoici affermano che l'uomo, anche quando la sorte è avversa, può trovare un saldo riparo nella tranquillità dello spirito. Tutti corrono verso la morte, l'uomo non è che "un vaso che va in pezzi a ogni scossa e a ogni urto" (Seneca, *Consolazione a Marcia*, 11).

Il saggio deve essere razionale, ossia comprendere la precarietà e la caducità delle cose umane, accettare la morte come un fatto ineludibile e così conquistare il distacco dalle preoccupazioni mondane. È questa forma di "apatia", ovvero libertà da ogni passione (*pàthos*), nella quale si possono trovare gli effettivi fondamenti di una vita buona e serena.

Il dominio delle passioni ■ Per gli stoici è saggio e sereno colui che sa tenersi alla larga dalle passioni, o riesce consapevolmente a dominarle. Condursi secondo ragione significa dominarsi, superando ogni condizionamento materiale. Praticando questa specie di indifferenza, le persone conquistano una sorta di "indipendenza" dagli eventi, non possono più essere condizionate dal corso delle cose. È la pratica di questo stato di dominio di sé che coincide, per gli stoici, con la vera virtù. Ciò non significa che gli stoici proponessero a quanti aderivano alla loro dottrina di lasciare le cose del mondo. "C'è chi cerca di isolarsi ritirandosi in campagna, sui monti o al mare [...] ma ciò è da sciocchi, visto che l'uomo in qualunque momento, basta che lo voglia, può ritirarsi in se stesso, poiché non c'è nessun luogo più calmo e tranquillo della propria anima" (Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 3).

Lo stoico sa dominarsi e non vi è alcuna ragione di prendersela con la fortuna avversa, perché egli sa che la realtà del mondo è sommamente razionale. Il che significa che eventi che altrimenti potrebbero apparire come sventure avranno un significato positivo. Il fine supremo dell'uomo è quello di vivere conformemente alla natura, accettando il corso delle cose.

Il cosmopolitismo ■ "Hai la ragione? Sì? Allora usala" (Marco Aurelio, *Pensieri*, IV, 13) suggerivano gli stoici. Dall'idea che tutti partecipassero di una natura razio-

nale nasceva anche un forte sentimento di uguaglianza degli uomini. Ogni individuo è considerato egualmente parte di una sola comunità politica, unita da legami di carattere morale e religioso prima che giuridico o politico.

Si è parlato a tale proposito di cosmopolitismo e “giusnaturalismo” degli stoici. La loro dottrina prescinde infatti dall'appartenenza a una comunità politica e sottolinea come i principi di diritto non abbiano un fondamento convenzionale ma originino invece dalla ragione, regola principe per orientarsi nel giusto e nell'ingiusto. Il diritto di natura – come vedremo poco oltre – è dunque considerato il sommo principio sia dell'azione morale sia dell'ordinamento politico. Vi è anche un'idea della presenza di dio nel mondo e la crisi religiosa anticipa temi ai bordi del monoteismo. Il mondo non è il caos, ma è il riflesso di un ordine stabilito da un dio provvidenziale. Lo stoicismo è una filosofia dei doveri: ogni essere ha un dovere da compiere. E, per mezzo della ragione, l'uomo può comprendere l'ordine divino, il suo posto nell'universo e il tutto si compendia in modo armonico. Si tratta di una filosofia sociale e politica improntata all'ottimismo e questo ne spiega l'enorme fortuna fra i “costruttori” latini.

Lo stoico è convinto di comprendere il mondo e le leggi che lo regolano, si atteggia in modo quasi teatrale – deve recitare un ruolo in commedia – ed è impegnato nella vita pratica. Sempre in bilico tra la posizione dell'asceta e quella dell'uomo di mondo, diventa l'interprete cosciente di un mondo declinante, nei confronti del quale predica il distacco (che come atteggiamento passerà per intero nel Cristianesimo). La frase di Seneca sulla condizione umana – *dum inter homines sumus, colamus humanitatem*, dal momento che siamo fra gli uomini serviamo l'umanità (Seneca, *De ira*, III, 43) – rende nitidamente la complessità della posizione stoica nei confronti del mondo.

L'importanza dello stoicismo nella storia è dovuta soprattutto alla “scoperta” dell'individuo e dei suoi doveri mondani. La dimensione dell'impegno politico è di grande importanza per gli stoici latini, tant'è che politici e pensatori romani notissimi, da Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) a Lucio Anneo Seneca (4 circa a.C.-65) all'Imperatore Marco Aurelio (121-180) furono influenzati da questa corrente filosofica.

1.5. La Croce e la libertà

“Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù” (Galati 3:28). Contemporaneo di Gesù Cristo, che pure non ebbe modo di conoscere, Paolo (o Saulo) di Tarso (5/10-64/67) era uno dei persecutori della Chiesa cristiana appena sorta. Secondo gli *Atti degli Apostoli*, Paolo si convertì perché, mentre si recava da Gerusalemme a Damasco proprio per organizzare la repressione dei cristiani di quella città, fu improvvisamente assalito da una luce

fortissima ed udì la voce del Signore che domandava: “Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?”. Paolo sarebbe diventato il più importante predicatore della Cristianità. Su precisa indicazione di Gesù e grazie all’opera di Paolo, il Cristianesimo si diffuse in tutto il mondo allora conosciuto.

Nel passo citato Paolo afferma che gli esseri umani sono tutti uguali davanti a Dio, indipendentemente dalla condizione nella quale si trovano innanzi al potere politico.

Il dovere dell’obbedienza ■ Sarebbe però sbagliato immaginare che il Cristianesimo delle origini volesse porsi in aperta opposizione al potere politico. Al contrario, sempre San Paolo ammonisce:

Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori [...] Tu, non vuoi temere l’autorità? Fa’ il bene e avrai la sua approvazione, perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio. Rendete a ciascuno quel che gli è dovuto: l’imposta a chi è dovuta l’imposta, la tassa a chi la tassa; il timore a chi il timore; l’onore a chi l’onore. (Romani 13:1-7).

Le parole di San Paolo divennero parte della dottrina cristiana. Esse sancivano il dovere dell’obbedienza nei confronti dell’autorità civile: principio che non era certamente “esclusivo” dei cristiani, ma di tutte le filosofie dell’epoca. Ciò che invece era proprio dei cristiani soltanto era che essi vantavano una duplice lealtà: oltre a riconoscere l’autorità di Cesare, il cristiano era sottoposto al volere di Dio. Era abbastanza chiaro che, nel caso in cui i due doveri si trovasero in conflitto, il divino aveva il sopravvento sul terreno.

Questo è un punto cruciale. Molti uomini colti di oggi, quando riflettono sulle vicende dell’antica Grecia o di Roma, fantasticano su di una cultura nella quale l’antica religione non era ormai che un pallido ricordo. Essi credono che si trattasse di un mondo assolutamente “laico”, per usare un termine familiare. E tuttavia, le religioni pagane, coi loro riti e le loro cerimonie, erano invece un elemento cruciale della vita civile. Non vi era alcuna distinzione fra vita religiosa e vita pubblica: il potere politico era al servizio della divinità e viceversa.

Man mano che la Chiesa cristiana mette radici, resistendo alle feroci persecuzioni di quanti ritenevano i cristiani pericolosissimi proprio in ragione di questa duplice lealtà, si prepara il terreno a una visione del rapporto fra religione e politica assai diverso. La religione cristiana era stata tollerata con l’editto di Costantino (detto anche di Milano) del 313 e diventa religione dell’Impero con l’editto di Tessalonica del 380.

Per Sant’Agostino (354-430) la storia della Chiesa era “la marcia di Dio nel mondo”. Egli era arrivato al Cristianesimo a trentatré anni, dopo un lungo travaglio intellettuale. Le sue *Confessioni*, pensate per illuminare il percorso dei con-

vertiti e scritte attorno al 400, restano una delle più popolari autobiografie di sempre. In campo politico, la tesi principale di Agostino è che il compito delle istituzioni pubbliche è la preservazione della pace.

Nel 410 d.C. vi fu il sacco di Roma ad opera dei Visigoti guidati da Alarico. I contemporanei lo considerarono un gravissimo segno di indebolimento di Roma e la causa venne indicata nella crescente presenza del Cristianesimo, religione disinteressata alle vicende terrene (tesi che si riproporrà con diverse sfumature, ma integra nel suo nocciolo originale, nel corso dei secoli). In sintesi, nel *De Civitate Dei*, Agostino ribalta l'accusa, affermando che la debolezza dell'Impero non deriva dall'aver abbracciato il Cristianesimo, ma dal non averlo fatto abbastanza convintamente.

Agostino sostenne al contrario che nella storia c'è una sola luce che possa illuminare un'umanità che di per sé è viziata dal peccato originale: quella del Dio unico, prima ebraico e poi cristiano. I regni puramente umani vengono considerati diabolici: il potere politico non illuminato dalla fede cristiana sarebbe intimamente criminale.

Agostino ricorda un aneddoto a proposito di Alessandro Magno. Il grande conquistatore aveva fatto arrestare un pirata, per poi interrogarlo e chiedergli conto dei suoi crimini. Questi aveva replicato che Alessandro era criminale esattamente quanto lui, ma siccome operava con un grande esercito anziché con una piccola nave era considerato un grand'uomo e non un ladruncolo.

La vera giustizia è nel regno dei cieli

Il governo sarebbe una mera espressione di forza. In una pagina famosissima, egli si domanda retoricamente: “Bandita la giustizia, che altro sono i regni se non grandi associazioni di delinquenti? Le bande di delinquenti non sono forse dei piccoli regni?”. E Agostino si chiede, le bande di criminali “non sono forse un'associazione di uomini comandati da un capo, legati da un patto sociale, e che si dividono il bottino secondo una legge accettata da tutti?” (Agostino, *La città di Dio*, IV, 4). In assenza di un elemento di carattere etico-giuridico (il requisito della giustizia) *regnum* e *latrocinium* sono indistinguibili.

La vera giustizia, spiega Agostino, è in cielo, in paradiso, dov'è la città della giustizia, la città di Dio. Il genere umano può aspirare a un'unità, ma tale unità significa l'unità sotto la guida della Chiesa cristiana.

Quest'istanza di separazione fra politica e religione non ebbe vita facile. Crollato l'impero romano e affermatasi i nuovi regni barbarici, con l'incoronazione di Carlo Magno (742-814) nell'800 ebbe inizio il Sacro Romano Impero. Allora, gran parte delle proprietà ecclesiastiche erano in realtà considerate appannaggio di imperatori e signori feudali. Costoro nominavano i vescovi e le più alte cariche ecclesiastiche, spesso scegliendoli fra i loro figli cadetti. Anche le cariche minori, visto che potevano rivelarsi redditizie (il curato aveva di norma diritto ad una parte delle produzioni dei contadini, per esempio), erano talora oggetto di una negoziazione politica. E, simmetricamente, ecclesiastici scelti dai deten-

tori del potere finivano in qualche modo per parteciparvi, per esempio sedendo in consigli ed altri corpi di governo locale.

La rivoluzione degli ordini religiosi ■ Fra il decimo e l'undicesimo secolo, sorse un movimento di grande importanza per la *purificazione* della Chiesa. Vi giocò un ruolo essenziale l'abbazia di Cluny, in Francia. Sino alla sua fondazione, ciascuno dei monasteri benedettini che erano andati diffondendosi per tutt'Europa era in realtà sotto la giurisdizione del vescovo locale. Ogni monastero era sì governato da un abate, ma i legami con gli altri benedettini erano piuttosto laschi. La nascita dell'abbazia di Cluny, nel 910, segna un punto di svolta: i monaci cluniacensi si strutturano infatti come un unico ordine, restando rigorosamente tutti soggetti – indipendentemente dalla diocesi nella quale un loro monastero si andava a trovare – all'abate di Cluny.

Quest'esperimento di auto-governo di un ordine religioso, che si libera da qualsiasi influenza del potere politico, avrà vaste conseguenze. Nel 1073, il Papa Gregorio VII (1020-1085) proclama il *Dictatus Papae*, col quale dichiara che tutti i vescovi debbono essere proclamati dal Papa e soggetti a lui soltanto. L'Imperatore Enrico IV, appoggiato dal clero tedesco, reagisce esigendo che sia confermata invece la prerogativa imperiale sulla nomina dei vescovi. Si apre così quella che viene ricordata come la "lotta delle investiture", nella quale il papato sembra avere la meglio con il pellegrinaggio dell'Imperatore a Canossa nel 1077, dopo che Papa Gregorio l'aveva scomunicato e depresso. In realtà, il conflitto si protrasse per molto tempo.

La lotta per le investiture, indebolendo il potere imperiale, ebbe molteplici effetti di carattere politico: facilitò ad esempio la fioritura delle città libere, e del ceto commerciale che le abitava e le rese ricche. I Comuni dell'Italia settentrionale poterono svilupparsi fino a quel grado (e come avrebbero poi fatto in Germania e nelle Fiandre), proprio perché il potere imperiale appariva più debole e la sua legittimità era stata incrinata. I Comuni in origine erano infatti leghe di uomini divenuti liberi dai vincoli feudali, ma inseriti in particolari corporazioni di arti e mestieri, che giuravano di difendersi reciprocamente e di obbedire a capi elettivi.

Il ruolo del diritto ■ Dal punto di vista della storia del pensiero politico, una sua conseguenza di importanza cruciale è quella che è stata sottolineata dallo storico Harold Berman (1918-2007). A suo avviso, si comprende come il Papa abbia potuto sconfiggere l'Imperatore, facendo valere la sua pretesa di giurisdizione universale, considerando il "ruolo potenziale del diritto come fonte di autorità e strumento di controllo" (Berman, *Diritto e rivoluzione*, 1998, p. 101).

Lo scontro fra papato e impero vide svilupparsi una *cultura giuridica*, quale il mondo sino ad allora non aveva conosciuto. Gli studi giuridici vengono utilizzati dagli uni e dagli altri alla ricerca di un principio di giustizia che possa risolvere la disfida. Gli studiosi di diritto canonico tendevano a propendere per la supremazia del Papa, mentre la necessità di sostenere le parti dell'Imperatore por-

tò a riscoprire il diritto romano. Il fatto che questo conflitto si risolvesse con argomenti giuridici e non con la spada, diede un forte impulso allo sviluppo delle università, a cominciare da quella di Bologna, la più antica d'Europa.

Con quella che Berman ha chiamato la “rivoluzione pontificia”, il diritto assume una sfera effettivamente autonoma, rispetto ai bisogni e ai desideri dei detentori del potere. È un'idea, questa, i cui frutti si mostreranno col tempo e avranno grande rilevanza nella storia dell'Occidente.

1.6. Concezioni del potere nel periodo cristiano

Il cosiddetto Medioevo, cioè la lunga fase storica che ha origine con la caduta dell'Impero romano d'Occidente (476) e si conclude con l'inizio dell'età moderna, che viene fatto coincidere con la scoperta dell'America nel 1492, è stato a lungo considerato un'epoca buia, nella quale all'instabilità politica si sono accompagnati scarsi progressi sul piano scientifico e filosofico. Questa visione, che tendeva ad avvicinare l'esperienza del mondo classico a quella dell'età moderna, immaginando che fra le due non vi fosse stato altro che un lungo interludio, è stata sottoposta a severa critica nel corso del tempo.

Dobbiamo al Medioevo scoperte importanti e avanzamenti scientifici decisivi: si pensi all'invenzione dell'aratro pesante (che migliorò grandemente la produttività dei campi), degli occhiali da vista, dei mulini ad acqua o dell'orologio meccanico (pure probabilmente già in uso, da secoli, fra cinesi e musulmani). Per quanto riguarda il pensiero politico, gli autori medievali ci appaiono lontani perché essi scrivevano “prima dello Stato”: per quanto in Europa ci fosse il Sacro Romano Impero, esso era una realtà frastagliata, con livelli di governo multipli e sovrapposti. Il potere dell'Imperatore era basato sulla lealtà dei suoi sottoposti e tale lealtà doveva essere consolidata da un complesso scambio di benefici tra tutti coloro che occupavano un gradino sulla piramide gerarchica.

Al pari della lotta delle investiture, questa frammentazione del potere politico suggerì in un certo qual modo di focalizzare l'attenzione sul diritto – e in particolar modo sul diritto di natura, su un'istanza più alta rispetto al potere dei singoli signori feudali. A ciò si sommò, sul piano culturale, un evento importantissimo: la graduale riscoperta dell'aristotelismo. Il filosofo arabo Averroè (1126-1198) aveva pubblicato in latino dei commenti all'opera di Aristotele, che ebbero grande importanza per la riscoperta del filosofo di Stagira.

È a Tommaso d'Aquino (1225-1274) che si deve la conciliazione di aristotelismo e pensiero cristiano. La filosofia di Tommaso, autore della monumentale *Summa Theologica*, volle essere una sintesi universale, un sistema che abbracciava tutto lo scibile, unendo fede cristiana e razionalismo aristotelico.

Nella sua prospettiva, l'universo è gerarchicamente ordinato e parte da Dio che ne è il culmine fino a giungere all'essere naturale più infimo. Tutto ha un fine, tutto è subordinato ad un fine nel sistema dell'universo. La natura umana ha una posizione unica: l'uomo possiede non solo una natura materiale, ma anche un'anima razionale e spirituale che lo rende simile a Dio.

Il concetto di "natura" in Tommaso è strettamente legato al concetto di legge. Egli distingue fra legge eterna, naturale e divina. La legge naturale, prodotta dalla sola ragione, è comune a tutti gli esseri umani: cristiani e pagani. Ciò significa che i doveri nei confronti del governo, e i doveri del governo, non dipendono dall'appartenenza religiosa. I cristiani non sono insomma esonerati dall'obbligo d'obbedienza verso un sovrano pagano, solo perché pagano.

La legge umana deriva dalla legge naturale. La giustificazione del potere sugli uomini viene solo da ciò che in natura è ragionevole e giusto. La legge umana è un corollario della legge naturale, e deve essere coerente con essa.

Come per Aristotele, anche per Tommaso l'uomo è un animale sociale. La società è un sistema di scambi reciproci, alla quale uomini diversi contribuiscono in modo diverso. La politica trova la propria legittimità nella naturale socievoluzione umana. La comunità politica è necessaria a tutelare la libertà dei singoli e rappresenta il contesto nell'ambito del quale essi possono realizzare le proprie virtù naturali, che definiscono il loro destino terreno. È governata secondo leggi umane, che però non possono contraddire la legge morale. Il fine morale per cui esiste il governo politico implica che l'autorità sia limitata ed esercitata solo in conformità alla legge.

Tommaso riprende la tassonomia aristotelica delle forme di governo: nella *Summa Theologica*, spiega che Dio desidera che esista un governo, ma che la specifica "forma" è frutto della libera scelta degli uomini.

Innanzitutto viene [il regime] in cui si ha una sola autorità, scelta per la sua virtù, che sta a capo di tutti; poi, ad un grado subordinato, viene il regime in cui ci sono alcuni capi scelti per la loro virtù; e, per il fatto che è di pochi, la loro autorità non è in definitiva altro che quella di tutti, perché essi possono essere scelti in mezzo a tutto il popolo o, addirittura, essere scelti da questo (Tommaso, *Summa Theologica*, Questione 105).

Il governo misto ■ Non sorprendentemente, per Tommaso, la forma di governo preferibile è il governo misto. Egli è convinto che se aristocrazia, popolo e monarca partecipano, ciascuno in modo diverso, al potere di governo, la comunità politica sarà più stabile e meno permeabile alla possibilità di rivolte sediziose. Il miglior ordinamento di governo si ha quando:

1. Le redini del potere sono nelle mani di un uomo solo, che governa secondo virtù;
2. sotto di lui presiedono altri uomini di provata virtù;
3. il governo è cosa che riguarda tutti, nella misura in cui chiunque faccia parte della comunità può aspirare alle cariche politiche che egli stesso contribuisce ad assegnare (Tommaso, *Summa Theologica*, Questione 95).

Tommaso distingue il tiranno *a titulo*, ovvero colui che usurpa il potere, dal tiranno *ab exercitio*, ovvero il sovrano legittimo in origine che poi abusa del suo potere. Egli spiega che il tiranno *a titulo* può legittimare il proprio potere, solo se governa rettamente, ovvero nell'interesse dei sudditi.

Contro la tirannia, ammette due rimedi possibili. Nei governi in cui il potere dei reggitori dipenda dal popolo (come nei Comuni), esso può far rispettare le condizioni su cui il potere si fonda chiedendone conto ai governanti. Nel caso in cui il potere di un reggitore dipenda da un superiore (come nel caso del potere feudale), bisogna invece appellarsi a quest'ultimo, affinché faccia giustizia. ■ La questione del tirannicidio

Si è molto dibattuto, fra gli interpreti di Tommaso, se egli approvi o meno il tirannicidio, quando non vi sia altra possibilità per una comunità politica di disfarsi del tiranno. Ad ogni modo, in seno alla scuola cattolica si fece strada una giustificazione del tirannicidio, soprattutto per opera del gesuita Juan de Mariana (1536-1624), un seguace di Tommaso in piena età moderna e uno dei massimi rappresentanti della Scolastica spagnola nota anche come "scuola di Salamanca".

Mariana nel *De rege et regis institutione* (1599) vuole fornire al re Filippo il Pio (1578-1621) un'indagine a largo spettro sull'istituzione della monarchia, con tanto di esempi tratti dalla storia spagnola. Gli argomenti di Mariana sono ispirati alle ragioni della prudenza politica, che consiglia al monarca di governare con saggezza e senza arbitrio. Egli non manca di condannare alcune degenerazioni della politica spagnola: per esempio, il grande potere venutosi a trovare nelle mani del favorito regio, il cosiddetto "privado". Condannò la svalutazione della moneta alla stregua di un'autentica frode nei confronti dei cittadini e propose un sistema fiscale certo e mite.

Per Mariana, il re deve essere sottomesso alle leggi al pari dei sudditi, e la solidità delle istituzioni pubbliche andava ricondotta al consenso dei cittadini. Scrive:

Credo che il Principe debba osservare quelle leggi sanzionate dallo Stato, il cui potere abbiamo detto essere superiore a quello del Re e che, se necessario, possa essere anche castigato. Sarebbe, infatti, concesso esautorarlo dal potere e, qualora lo esigano le circostanze, punirlo con la morte (Mariana, *De rege*, 106-107).

Mariana ammette dunque il tirannicidio, proprio perché neppure il reggitore del potere può ritenersi libero dalle norme di diritto naturale. Queste norme hanno la precedenza su qualsiasi legge il sovrano può scrivere e approvare da sé.

Quasi tre secoli prima, si era pronunciato assai diversamente sulla natura delle norme giuridiche Marsilio da Padova (1285-1343), che aveva conseguito gli studi di teologia alla Sorbona ed era poi riparato alla corte del pretendente al trono imperiale Ludovico il Bavaro a Norimberga. Il suo *Defensor pacis* (1324) è un testo polemico contro la pretesa papale della pienezza del potere, ovvero la dottrina secondo la quale il potere del Papa si estende anche al sovrano civile.

Agli occhi di Marsilio, la pace non sarà possibile finché il papato non abbandonerà il proprio disegno egemonico sulla cristianità, foriero di nuovi conflitti destinati a portare l'Europa alla rovina. Egli distinse nettamente il potere spirituale dal potere temporale, sostenendo che chi deve garantire il fine ultimo non necessariamente deve interferire con quegli ambiti, le comunità politiche, nelle quali si perseguono i fini terreni. Marsilio sosteneva che le istituzioni politiche dovessero astenersi dal perseguire gli eretici, perché persuaderli spettava al teologo e non al principe.

Marsilio propone una concezione del diritto che avrà molto successo in epoca moderna. Nella sua prospettiva, le sole norme che possono fare assegnamento sul potere coercitivo, perché ne sia garantita l'osservanza, sono quelle definite dalla *universitas civium*. Il diritto diventa perciò materia prodotta dalla deliberazione di una comunità politica. Per questo, egli fu il primo a distinguere fra potere legislativo e potere esecutivo, assegnando solo quest'ultimo al governante mentre il potere legislativo doveva essere esercitato dalla *universitas civium*. La legge dev'essere, senz'altro, giusta ed orientata al bene comune: ma la sua sorgente è rinvenibile in un atto di volontà dei legislatori, non nel diritto naturale. Anche Marsilio però riteneva che il governo dovesse essere deposto, quando perseguiva soltanto il suo privato beneficio e non invece anche il bene della società politica. Ciò doveva avvenire, però, non in ossequio a norme di diritto naturale, bensì in quanto al potere legislativo spettava anche il compito di "correggere" il governante.

1.7. Legge di natura e diritto naturale

L'idea di legge di natura fa riferimento a due universi concettuali non del tutto separabili, ma anche intuitivamente autonomi. In primo luogo, con questa espressione ci si riferisce alle regole che stanno alla base dell'universo fisico, della "natura umana", o delle relazioni sociali e politiche. Affermazioni del tipo, "al livello del mare, l'acqua bolle a cento gradi", "l'uomo è un animale che non conosce appagamento", "vivere in società produce mutuo vantaggio", esemplificano questo uso del sintagma. L'espressione viene però anche utilizzata per definire i principi di ciò che è giusto: la legge di natura diventa allora una guida per la ricerca della giustizia.

La legge di natura:
ambiguità di
un'espressione

Una certa ambiguità di fondo caratterizza tutti i discorsi politici intorno alla "legge di natura", proprio perché essa può essere utilizzata sia in relazione alle regole alle quali è vincolato il comportamento umano a causa dell'universo in cui l'uomo vive, sia rispetto alle norme che *dovrebbero* esistere affinché la natura dell'uomo possa trovare piena realizzazione.

I pensatori che si richiamano alla legge di natura spesso usano questi due si-

gnificati in modo interconnesso: ossia, da una descrizione dell'uomo e da una precisa visione della sua natura deducono una chiara percezione di ciò che è giusto. L'intera costruzione del diritto naturale violerebbe la cosiddetta "legge di Hume" – chiamata così dai filosofi quasi due secoli dopo essere stata adombrata da David Hume (1711-1776) nei suoi scritti – la quale afferma che non è logicamente possibile derivare proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive. Ossia, da una descrizione sul mondo "come è" non può logicamente derivare un "dover essere". Il linguaggio scientifico non ammetterebbe salti di questo genere e ci obbligherebbe alla netta separazione dei fatti dai valori. Questa "grande divisione" preclude quindi la possibilità di fondare un'etica normativa, in grado di stabilire con certezza cosa è bene o giusto fare e al tempo stesso esclude che in ambito etico si possa argomentare sulla base di principi razionali. La nota conclusione di David Hume – sulla quale insisterà molto il filosofo del Novecento Friedrich Hayek (1899-1992) – secondo la quale le regole della morale "non sono le conclusioni della nostra ragione" sarebbe una messa in mora dell'intera costruzione fondata sulla legge di natura. Ciò perché i pensatori che hanno utilizzato questo edificio teorico nel corso dei secoli hanno ritenuto di poter costruire una sorta di scienza di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, una scienza capace di distinguere il bene dal male. Per Hume, al contrario, l'universalità della morale dipende dalla natura comune a tutti gli uomini, che provano sentimenti simili in circostanze simili, vale a dire, la morale sta nel sentimento del soggetto, non è un predicato dei fatti. In breve, non può esistere "una scienza del bene e del male".

Tutta la storia dell'Occidente è segnata da una profonda meditazione sul senso del diritto naturale e delle leggi di natura. Dietro ogni teoria del diritto naturale si cela la ricerca di un ordine politico fondato sulla ragione, sul senso morale, sulle leggi immutabili dell'universo, sulla "natura umana". Antagonista di questa visione è la nozione, antica, ma impostasi definitivamente nell'età del trionfo dello Stato: *Quod principi placuit, legis habet vigorem* ("ciò che piace al Principe ha forza di legge", brocardo del giureconsulto romano Ulpiano). Cioè la legge è la semplice volizione del potere sovrano, che trova in sé la propria giustificazione.

Le dottrine fondate sul diritto naturale presentano alcuni elementi comuni: la natura è conoscibile dall'uomo attraverso l'uso della sua ragione, la natura stessa fornisce precisi valori sui quali orientare l'azione e tali valori sono universali nella loro applicazione, immutabili nel contenuto ultimo e moralmente vincolanti per tutto il genere umano.

Il punto di partenza obbligato è l'*Antigone* di Sofocle (496-406 a.C.), del 441 a.C., che narra la storia di due fratelli, Eteocle e Polinice, che appartengono alla stirpe maledetta di Edipo, e sono morti in battaglia. Il primo però ha difeso Tebe e quindi ha diritto a essere sepolto, mentre l'altro si è rivoltato contro la sua città, ora in mano a suo zio Creonte. Quest'ultimo emana un decreto

Una violazione della "legge di Hume"

Diritto naturale e diritto del "sovrano"

che stabilisce che il corpo di Polinice debba essere lasciato in pasto a cani e uccelli, destinato quindi a non trovare quiete neppure dopo la morte. Creonte non è particolarmente crudele: già la civiltà omerica rifiutava di seppellire i morti banditi dalla comunità e secondo l'etica dei guerrieri era lecito oltraggiare il ca-

L'*Antigone*: una tragedia
sul senso del diritto
naturale

davere lasciandolo “in pasto agli avvoltoi”. Antigone, sorella dei due, sfidando le ire dello zio, dona degna sepoltura al fratello caduto combattendo contro Tebe.

Ciò che a noi interessa però sono le motivazioni dei personaggi. Creonte chiarisce il suo decreto all'interno di una logica che è tutta politica, comunitaria e di potere:

È impossibile penetrare a fondo anima, intelligenza, carattere di un uomo se costui non ha rivelato se stesso nell'esercizio del potere e delle leggi [...] chi governa la *polis* senza attenersi alle decisioni più giuste, ma tiene la bocca chiusa per qualche paura, non da ora io stimo un essere spregevole; e parimenti non ho nessuna considerazione per chi tiene un amico in maggior conto della propria patria. [...] Solo navigando su una prospera *polis* possiamo assicurarci dei veri amici (Sofocle, *Antigone*, 175-190).

Per Creonte invece contano solo i comandi della città, a questi si deve comunque obbedienza, non se ne può contestare il contenuto, pena l'anarchia. Si deve obbedienza a chi comanda, in ogni caso: “A chiunque la città abbia affidato il potere, a costui si deve obbedienza nelle cose piccole e grandi, giuste e non giuste. [...] Non c'è male più grave dell'anarchia, che rovina le città, turba le famiglie, spezza i ranghi e provoca la fuga nel corso della battaglia” (Sofocle, *Antigone*, 676-685).

Dal canto suo, Antigone affronta Creonte e spiega i motivi che l'hanno indotta a disobbedire al suo ordine e con la sua perorazione diventa, per usare le parole del pensatore cattolico del Novecento, Jacques Maritain (1882-1973), “l'eterna eroina del diritto naturale”.

Questo editto non Zeus proclamò per me, né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi; né avrei attribuito ai tuoi proclami tanta forza che un mortale potesse violare le leggi non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce. Io non potevo, per paura di un uomo arrogante, attirarmi il castigo degli dei. Sapevo bene – cosa credi? – che la morte mi attende, anche senza i tuoi editti. [...] Affrontare questa fine è quindi per me un dolore da nulla; dolore avrei sofferto invece, se avessi lasciato insepolto il corpo di un figlio di mia madre; ma di questa mia sorte dolore non ho (Sofocle, *Antigone*, 450-459).

Leggi che non possono
essere contraddette da
nessuna autorità umana

Antigone rappresenta la legge eterna, scolpita nel cuore dell'uomo. Per Antigone la giustizia si realizza nel seguire i precetti divini (ma in fondo anche tradizionali, naturali), per Creonte non esistono limiti esterni al potere. Il contrasto non potrebbe essere più netto, uno scontro fra *polis* e famiglia, legge umana e divina, decreto di un capo e legge naturale.

Ma il coro della tragedia ci riporta alla visione tradizionale greca, avvertendoci che la linea di demarcazione netta creata dallo scontro Creonte-Antigone è

in qualche modo artificiosa, perché la salvezza della città e dell'individuo che appartiene alla *polis*, il cittadino, non può essere altro che la sintesi delle "leggi della terra" e della "giustizia divina" (Sofocle, *Antigone*, 368-371).

La bellezza e l'importanza del dramma hanno stimolato le riflessioni dei filosofi di ogni tempo. Forse vale la pena di menzionare un'interpretazione di Hegel (1770-1831), secondo il quale il contrasto rappresentato dalla tragedia è quello tra legge morale e legge pubblica e fa sì che l'unità etica del mondo greco sia compromessa fin dal principio da un dissidio profondo fra legge umana (il cui simbolo è l'uomo) che organizza alla luce del sole la vita comunitaria e una divina, della famiglia, basata sull'elemento femminile. La totalità della vita etica viene reclamata da entrambe le visioni e quindi il conflitto appare insolubile (ovviamente il filosofo tedesco si schiera apertamente dalla parte di Creonte). Nella tragedia sono comunque presenti quasi tutti gli elementi che caratterizzeranno la discussione nei secoli successivi.

L'interpretazione di Hegel: dissidio etico insolubile

Seppure il tema della natura e della "naturalità" di rapporto uomo-donna, famiglia, *polis*, entri stabilmente nella filosofia con Aristotele, è a partire dallo stoicismo che la "legge naturale" diviene oggetto specifico di riflessione. I filosofi stoici ritengono che la natura sia governata da una legge universale razionale di origine divina, ben conoscibile dalla mente umana. Per gli stoici il massimo bene individuale consiste nel vivere secondo natura, vale a dire conformemente alla ragione. Allo stesso modo, in campo sociale, le leggi, prodotte dalla ragione universale e comune, possono realizzare la giustizia.

La più completa difesa dell'idea che vi sia una legge superiore al potere politico e che quest'ultimo non può mai violare si trova in Cicerone, autore intriso di cultura stoica.

Gli stoici e la cristallizzazione di una nozione di "diritto naturale"

Noi siamo nati per la giustizia, [...] il diritto non è stato fondato per convenzione, ma dalla natura stessa [...] qualunque sia la definizione di uomo, una sola è valida per tutti [...] la ragione, con la quale ci differenziamo dai bruti, per mezzo della quale possiamo congetturare, argomentare, controbattere, discutere, eseguire qualsiasi cosa, è certamente comune a tutti gli uomini (Cicerone, *De legibus*, I, X).

E nel suo più importante trattato di filosofia politica, il *De re publica* (55-51 a.C.), egli ribadisce l'esistenza di una legge "vera", dettata dalla ragione e da Dio, immutabile, eterna, unica per ogni tempo e ogni luogo, presente in tutti gli uomini e individuabile attraverso la retta ragione.

Cicerone e l'eternità della legge naturale

Non ci sarà una legge a Roma, una ad Atene, una adesso, una dopo, ma una sola legge eterna e immutabile governerà tutti i popoli in ogni tempo, solo uno sarà comune, si direbbe quasi, guida e signore di tutti, Dio: colui che ha ideato, sostenuto, proposto questa legge (Cicerone, *De re publica*, III, 33).

Il fatto che gli stoici e poi Cicerone utilizzassero il termine *ius*, al singolare, fu di estrema importanza. Seppure non intendessero affatto riferirsi a un dio trascendente, al di fuori della natura, i loro contributi furono incorporati nella tradizione cristiana senza bisogno di correzioni.

La nozione di legge di natura viene utilizzata per affiancare lo *ius gentium*

Nel mondo antico, tuttavia, l'idea che la legge naturale fosse superiore a quella civile non si traduceva in un'utilizzazione "rivoluzionaria" del concetto. La legge di natura non veniva utilizzata neanche come critica "politica" rispetto alle leggi civili. La realtà delle cose, soprattutto nel mondo romano, era che la legge di natura fosse sempre superata da qualunque legge civile.

Però nel mondo romano il diritto naturale svolgeva un ruolo pratico. Giacché era postulato come quel diritto che è proprio dell'essere umano in quanto tale, ossia a prescindere dalla sua appartenenza a una convivenza politica, il diritto naturale venne ad affiancarsi allo *ius gentium* – diritto comune alle genti, non internazionale, dizione tipica dell'età moderna. Il pretore era titolare di una funzione creatrice, che utilizza anche nozioni di diritto naturale. Il problema pratico era quello di adeguare le leggi dei popoli conquistati – soggiogati e in parte assimilati, ma mai pienamente integrati in un modello unitario come quello statutale moderno – all'ordinamento romano. Il concetto di *ius naturalis* (elaborato autonomamente dai giureconsulti romani) serve anche per decidere delle controversie fra cittadini romani e non, ossia fra chi era sottoposto allo *ius civile* e chi no.

Un'idea universale di giustizia

L'età cristiana fece un ampio utilizzo delle nozioni ciceroniane della legge, in particolare dell'idea della legge come editto della natura e non la volizione del comandante supremo. Paolo di Tarso fu il primo a impiegare l'espressione "iscritta nel cuore degli uomini" per la legge di natura, e Colui che l'aveva iscritta era proprio Dio. Si tratta di qualcosa che ci insegna a distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. La legge, rivelata da Dio per mezzo di Mosé e confermata da Cristo nel Vangelo, è stata iscritta dal Creatore nella natura umana. Scrive San Paolo: "Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi" (Romani 2, 14). I principi morali sono gli stessi collocati nella natura dell'essere umano da Dio. E aggiunge: "Quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza" (Romani 2, 15). Quindi esiste una legge intimamente legata alla natura dell'uomo quale essere intelligente e libero e questa legge trova risonanza nella sua coscienza.

Nel periodo in cui si incominciò a strutturare il diritto canonico – ossia quello della Chiesa – intorno al 1100, i pensatori cristiani iniziarono a utilizzare la nozione di diritto naturale. Il testo fondamentale è il *Decretum Gratiani*, o *Concordia discordantium canonum* (si tratta di una raccolta ragionata volta a superare le aporie dell'ordinamento canonico) del 1141. Il monaco Graziano (1075/80-1145/47) affermò la piena identità di Scritture e diritto naturale; proprio nelle prime righe