

Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão
& Carlos A. Martins de Jesus
(eds.)

LA GIUSTIZIA DEL SAGGIO: UNA POLEMICA DI PLUTARCO CONTRO GLI STOICI

PAOLA VOLPE CACCIATORE
Università di Salerno

Abstract

This contribution is designed - on the basis of Plutarch's work, and particularly of the fragments 35-39 Sandbach - to emphasize how justice - the highest of civic virtues - can be implemented only in a wise *polis* (Plato) that is able to respect the laws, if these are not exploited by one part against the other (Aristotle). Far from that we read in the Stoics, this kind of justice is linked to the "regency" of divine logos, as the natural law that in the same way connects all humanity.

Λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον ἀμφὶς ἀρωγοί/κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον
οἱ δὲ γέροντες/εἶατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλω,/σκῆπτρα δὲ κηρύκων
ἐν χέρσ' ἔχον ἠεροφώνων/τοῖσιν ἔπειτ' ἤϊσσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δικάζον.

(*Il.* 18.502-506)

Divisi i favori, la folla si schierava con l'uno o con l'altro/ gli araldi trattenevano intanto la gente e gli anziani/ sedevano in sacro cerchio sui lisci sedili di pietra/ e dagli araldi voci squillanti prendevano in mano/ lo scettro: con esso s'alzavano a turno esprimendo il parere.

Nell'espressione ἀμοιβηδὶς δικάζον il verbo δικάζω rimanda ovviamente al sostantivo δίκη, donata agli uomini perché essi possano vivere civilmente. Ma Δίκη è anche una dea. Figlia di Themis e Zeus, è la dea del giudizio e della decisione¹ che, allontanata dall'Olimpo per la troppa severità, continuerà a difendere i diritti dei morti e le leggi non scritte². E così Dike, "sempre in simbiosi con la verità, comparirà con molti significati (può indicare il *giudizio* formulato da un tribunale o più in generale il *diritto* oppure la *giustizia* e finanche il *costume*) ma la sostanza è sempre quella di un atto, l'atto di giudicare, così come la sostanza indicata da *Themis* è l'atto del consigliare" (C. DE PASCALE 2010: 16). Soltanto in età classica δίκη – ovvero δικαιοσύνη – assumerà la forma della virtù, una virtù che appartiene all'individuo che tende ad una "good life, a life of *eudaimonia* (...) thought to involve both acting well and being well off"³. La più alta delle virtù, propria dell'uomo che vive in una comunità, in una

¹ Come si legge in *Il.* 18.508.

² Lo dirà Antigone ai vv. 450 e ss. dell'omonima tragedia sofoclea: "la legge è male, ma è la legge di Tebe e di Creonte contro la quale un'altra legge soccorre la pietosa sorella". Cf. P. PIOVANI, 2006.

³ "Nel mondo di Esiodo, anteriore al regime della città, la *dike* operava ancora su due piani, come lacerata tra il cielo e la terra: per il piccolo coltivatore beota, quaggiù la *dike* è una decisione

polis giusta (Platone) e che sappia rispettare le leggi (Aristotele)⁴. Dunque una comunità nella quale a buone leggi corrisponda un vivere virtuoso: è quanto richiamato dal fr. 36 Sandbach, nel quale, commentando il v. 240 degli *Erga* di Esiodo, “Spesso anche un’intera città soffre a causa di un uomo malvagio”, Plutarco afferma che “ciò sembra essere contro giustizia (κατὰ δίκην) che per colpa di un solo malvagio sia punita un’intera città”. Le ipotesi, continua il Cheronese, possono essere due: o il poeta vuole intendere che la città “stenda su tutta se stessa la malvagità, rendendosi simile a quel solo oppure che per colpa di un unico scellerato tutta la città paghi il fio per non aver arrestato, pur potendo, la malvagità di uno solo”. La conclusione cui egli giunge è la seguente – anche alla luce di quanto avvenne in Grecia a causa della ὕβρις di Agamennone: “non bisogna cedere ai prepotenti né assentire a chi compie una qualche ingiustizia, trascurando, pur avendone la possibilità, di arrestare l’arroganza dei malvagi”⁵.

La città cioè deve garantire il νόμος⁶; perché se non vi sono giustizia e il conseguente castigo per chi commette ingiustizia “né i giusti otterranno di più degli ingiusti (...) né io stesso sarei giusto né mio figlio in quanto, δίκη γὰρ οὐκ οὔσης ὄνομα μόνον ἔσται τὸ δίκαιον”⁷. Plutarco – al pari di Aristotele – non volge la sua attenzione all’individuo – in quanto tale – ma al cittadino (ζῶον πολιτικόν), che vive a contatto con altri uomini, richiamando così ad un concetto di morale non individuale, ma ‘collettiva e concreta’ ossia “all’insieme di comportamenti virtuosi che vengono posti in essere all’interno di quella comunità politica che è la *polis*” (C. DE PASCALE 2010: 16). In tal modo etica e politica convergono in quanto la seconda essendo “la scienza più direttiva e architettonica al sommo grado (...) dispone quali delle scienze sono necessarie

che di fatto dipende dall’arbitrio dei re “mangiatori di doni”; in cielo è una divinità sovrana ma lontana e inaccessibile”: J.-P. VERNANT 2007: 44.

⁴ “<Ma> la *polis*, che ancora per Aristotele era il luogo della condivisione familiare, amicale e comunitaria, non viene più considerata un rimedio disponibile. Per la filosofia ellenistico-romana la vita in comune è all’origine, piuttosto, del vizio. ‘Non è partecipando alla vita pubblica, dice Seneca (*Ep.* 7.1-2), che si assimila quel sapere che ci permetterà poi di agire bene”: V. GESSA KUROTSCHKA-S. MAFFETTONE 2000: 83.

⁵ La traduzione del frammento è di S. AMENDOLA in P. VOLPE 2010: 71.

⁶ Cf. Cic. *Leg.* 1.6.18-19 = *SVF* III.315: “(...) la legge (...) è ragione suprema, insita nella natura, che comanda le cose da farsi e proibisce le contrarie (...). Ritengono (gli Stoici) che il nome greco che definisce la legge (νόμος) derivi dal fatto che essa rende a ciascuno (νέμει) ciò che è suo (...). Essa è nata prima del tempo, prima che fosse stata scritta una qualsiasi legge (...)”. Cf. ancora Cic. *Rep.* 3. 22, 33 = *SVF* III.325: “Ora questo *nomos* non è un istituto umano; è la giustizia immanente connessa al reggimento del *logos* divino, è il diritto naturale (...) che vincola tutti gli uomini della terra nello stesso modo. Il diritto positivo è diritto solo nella misura in cui si armonizza con la legge razionale”. Cf. N. O DAHL 2000: 208; M. POHLENZ 2000: 269.

⁷ È il fr. 38 che commenta i vv. 270-272 delle *Opere*: “ora né io sarei giusto tra gli uomini né mio figlio, poiché è un male essere giusti se chi è più ingiusto avrà maggiori diritti” (trad. di S. AMENDOLA in P. VOLPE 2010: 73).

nelle città e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere e fino a che punto” (Arist. *EN* 1094b). In tal modo Aristotele calava nel mondo reale il progetto platonico della città ideale. A Platone e ad Aristotele si richiamava Plutarco allorquando, in due opuscoli dedicati all’attività politica, che necessariamente deve avere “come supporto stabile e forte, la libera scelta ispirata a un giudizio razionale (κρίσις καὶ λόγος) e non a un impulso (πτοία) provocato da vanagloria o da qualche rivalità o dalla difficoltà di dedicarsi ad altre attività” (*Praec. ger. reipubl.* 798C), designa il termine πολιτεία con μεταλήψις τῶν ἐν πόλει δικαίων; μία πρᾶξις εὔστοχος εἰς τὰ κοινὰ καὶ λαμπρά ed ancora τάξις καὶ κατάστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις (*De un. in rep. dom.* 826C)⁸. A tale definizione segue in Plutarco – come già in Aristotele – l’illustrazione delle tre forme che la politica può assumere e cioè la monarchia, l’oligarchia, la democrazia⁹. E queste – come avviene nelle scale musicali, che subiscono παρακρούσεις καὶ διαφθοράς καὶ ἔλλειψιν ἢ ὑπερβολήν – possono deviare in tirannide, oligarchia, oclocrazia, quando prevalgono ὕβρις, αὔθαδες, ἀμετρία. La giustizia, il rispetto delle leggi, si realizzerà soltanto là dove vi è una πολιτεία corretta, che sappia, in nome del bene della comunità, né adattarsi alla costrizione (ἀνάγκη) né al favoritismo (χάρις τοῦ συμφέροντος). L’uomo politico, perciò, simile al musico capace di accostare ogni strumento al canto, dovrà usare moderazione in un governo oligarchico e decisione in una democrazia. “Ma se gli fosse concessa la scelta delle costituzioni (...) non preferirebbe altra costituzione se non la monarchia, la sola in grado di sostenere quel “tono” veramente perfetto ed elevato della virtù (...)”¹⁰. Il politico deve, cioè, comportarsi “come il timoniere che cercando di assicurare ciò che è sempre vantaggioso per la nave e per i naviganti, senza stabilire norme scritte, ma disponendo della sua arte come legge, mette in salvo i compagni; allo stesso modo potrebbe avere origine una retta forma di governo (...) amministrando sempre a vantaggio di coloro che vivono nello Stato la perfetta giustizia (...) <in modo da> metterli in salvo e renderli migliori, per quanto possibile, da peggiori che erano” (Pl. *Plt.* 297d). In tal modo l’uomo politico diviene “educatore” e la sua città ben governata, “precettore e maestro

⁸ Alla “politica” intesa come scienza non frammentaria (cf. Pl. *Lg.* 630e: “(...) il dio stabilì le leggi badando non a una parte della virtù (...) ma a tutta la virtù nel suo complesso) spetta il compito di studiare la costituzione migliore in senso assoluto; di studiare la costituzione che si adatta ai diversi popoli, di studiare la costituzione fondata su un certo presupposto (ἐξ ὑποθέσεως); di studiare la costituzione che s’adatta nel modo migliore agli stati in generale”.

⁹ Plutarco non mostra, in verità, di avere una vera preferenza per un regime politico piuttosto che un altro. Seguendo il dogma platonico ritiene superiore la monarchia sulle altre forme di governo (Cf. *De un. rep. dom.* 827B; *An seni resp.* 790A) ma, nella sostanza, sembra approvare tanto la costituzione di Licurgo quanto la democrazia soloniana. Cf. D.L. 7.131 = *SVF* III.175 von Arnim.

¹⁰ Il riferimento è a Pl. *Plt.* 296d-e.

di equilibrio per i cittadini” (Plu. *Lyc.* 30.5) sia nella loro vita individuale che in quella della comunità. È questo il fine cui deve tendere ogni ordinamento politico in nome della virtù politica della quale, con Licurgo, Plutarco indica come esempio Numa che – quasi a testimonianza della dottrina platonica – affermò: “per gli uomini unica tregua e liberazione dai mali è che (...) il potere del re s’incontri col discernimento del filosofo e faccia della virtù la dominatrice e sovrana del male” (Plu. *Num.* 20.9).¹¹ Ma tale liberazione dai mali è possibile solo se si ammette il progresso sulla strada della virtù che prende il nome di “prudenza quando esamina ciò che si deve e non si deve fare, <di> temperanza quando regola il desiderio e definisce la misura e la convenienza nei piaceri, giustizia quando regola i rapporti e le relazioni sociali” (*De virt. et vit.* 440F-441A). Plutarco, dunque, al pari dei suoi maestri, considera prioritaria “una sana *koinonia*”, ossia una comunanza nella quale tutti, ciascuno nel proprio campo, esercitano una peculiare virtù. Ciascuno, quindi, e non solo il saggio, il quale – secondo quanto affermavano gli Stoici – è l’unico ad avere una virtù perfetta¹², essendo privo di passioni e di conseguenza non solo alieno da ogni immediato coinvolgimento in una realtà necessariamente distante dalla ragione universale, ma anche del tutto disinteressato a farsi coinvolgere da ciò che deve restargli indifferente: “infatti allorché l’animo (...) si sarà affrancato da ogni timore della morte e del dolore, allorché avrà stabilito con i suoi simili un rapporto sociale fondato sull’amore e avrà considerato tutti i suoi simili congiunti per natura, e si sarà impegnato nel culto agli dei ed in una pura concezione religiosa, ed avrà reso acuta, al pari di quella degli occhi, quella virtù dell’intelletto onde scegliere il bene e rigettare il contrario, virtù che dal prevedere fu denominata prudenza (*id est* saggezza) che cosa mai si potrà dire o pensare di più felice di lui?” (Cic. *Leg.* 1.60)¹³. E proprio il saggio, essendo conoscitore del bene e del male, può partecipare alla vita politica perché è l’unico a conoscere la legge “sovrana di tutte le cose, divine o umane. Essa deve sovrastare tutte le realtà buone e cattive e su di essa esercitare potere ed egemonia; deve fissare i canoni del giusto e dell’ingiusto, e, per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto e vietare quello che non va fatto” (*SVF* III.314 Arnim-Radice). La legge – farà eco Cicerone (*Leg.*

¹¹ Cf. Pl. *R.* 487e; 499b; 501e; *Lg.* 712a.

¹² Plutarco – al contrario degli Stoici – ammette che la perfezione non è raggiungibile dall’uomo (Plu. *Tim.* 6.7).

¹³ C. DE PASCALE 2010: 36. Cf. anche Plu., *De prof. in virt.* 75C-D. È comunque da sottolineare che “quando (...) vogliono parlare realisticamente di quel che accende effettivamente, gli Stoici ammettono che c’è progresso verso la virtù e ammettono che si può essere più o meno lontani da questa e che è meglio esserle il più vicino possibile. I gradi del progresso sono quelli distinti nella teoria del *kathekon* (...)”: P. DONINI; F. FERRARI 2009: 245 ss. Sulla impassibilità e infallibilità del saggio stoico cf. Gal., *Anim. Pass.* 5.11K; Alex. Aphr., *De fato* (*Suppl. Arist.* II.2.199, 17-18 Bruns = *SVF* III.658).

1.5) – non va intesa come consuetudine o usanza, ma come essere eterno, espressione del *logos*. La legge, cioè, di natura, quella degli uomini, non può che equivalere alla legge di ragione così come vivere secondo natura non significa altro che vivere secondo i dettami della ragione¹⁴. La legge non era dunque alla base di una κοινωμία¹⁵ e la giustizia, che di essa era espressione, non poteva intervenire a ristabilire nei rapporti fra gli uomini l'equità violata in nome di un diritto positivo che – secondo gli Stoici – esisteva solo se in armonia con il diritto naturale¹⁶. Il saggio stoico, pertanto, non solo non può far torto ad alcuno, ma anche semplicemente far danno e, in quanto tale, egli è l'unico che possa mettere a disposizione dello Stato la sua sapienza, perché in lui le due leggi, la positiva e la naturale, convergono. Ma questo comportava una non-trascendenza del divino, un suo mescolarsi “ad una materia che patisce costantemente e a realtà soggette ad ogni sorta di necessità, accidenti e mutamenti” (D. BABUT 2003: 103). È quanto afferma il Cheronese nell'opuscolo intitolato *Ad principem indoctum* (781E), dove, dopo aver citato il verso pindarico ὁ νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων (fr. 169a Mahler) e dopo aver ricordato che Zeus stesso è Giustizia e Diritto (Δίκη καὶ Θέμις) e che essa (la Giustizia) è vergine (Hes. *Op.* 256), è incorruttibile, compagna del rispetto, della temperanza e della semplicità, rinvia a Catone, del quale – nel confronto con Focione – delinea così il carattere: “(...) l'umanità mescolata in misura uguale all'austerità, il coraggio alla cautela; la sollecitudine per gli altri, il disprezzo del pericolo per sé, il rifiuto della turpitudine, la nobile tensione verso la giustizia” (Plu. *Cat. Ma.* 3, 8). E nonostante tale ‘virtù antica’, che gli valse rispetto e gloria, Catone non riuscì ad armonizzare il suo comportamento con le esigenze degli altri “poiché la sua austera grandezza non era adatta alle circostanze dell'epoca” (*Cat. Ma.* 30.3). Come scrive D. BABUT 2003: 406 ss., le idee morali di Plutarco paiono contrapporsi ai principi morali della filosofia stoica, ma il problema era nella diversa concezione del cosmo¹⁷ e

¹⁴ Il testo ciceroniano riprende un passo dell'*Etica Nicomachea* (1134b): “del giusto politico una parte è naturale, un'altra legale. Quella naturale ha dappertutto la stessa efficacia e non dipende dalle nostre opinioni; quella legale è originariamente indifferente se sia così o in altro modo, ma una volta posta non è più indifferente”. Cf. anche Arist., *Rh.* 1373d: “La legge può essere propria e comune. **Propria** è quella che ciascuno pone a se stesso e questa può essere tanto scritta quanto non scritta. **Comune** è quella che è secondo natura”. Vi sono dunque regole che derivano dalla natura e sono il diritto naturale, altre regole che derivano dall'arte o dalla convenzione, e sono il diritto positivo: cf. N. BOBBIO 1963: 25-37.

¹⁵ Ossia una moltitudine di uomini che abitano nello stesso luogo e sono governati dalla legge.

¹⁶ Cic. *Rep.* 3.6: *Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna: quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat (...). Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit quasi magister et imperator omnium Deus.* Un diritto naturale, perciò, non generato dalla conoscenza occasionale ma immerso nella natura dell'uomo da una *vis innata*, cioè a dire *religio, pietas, gratia, vindicatio, e observantia* (Cic., *Inu.* 3.6).

¹⁷ Presso gli Stoici il mondo ha tre diverse accezioni: a) esso è Dio stesso indistruttibile e ingenerato,

dell'uomo. Ai suoi occhi “lo stoicismo misconosce due volte la natura umana non più di quanto esista una virtù assolutamente pura¹⁸, non esiste neppure una passione in cui non sussista una qualche traccia di ragione” (D. BABUT 2003: 368-369). Questo significa che nessun uomo può essere solo virtuoso o solo perverso anche perché – come si legge in Plu. *Tim.* 6.7 – se ciò fosse possibile, nascerebbe da una virtù *μειζων καὶ τελειοτέρα*. Ed è ancora qui che si rileva la differenza di fondo tra Plutarco e gli Stoici, ovvero “tra il pessimismo morale degli Stoici, associato a un ottimismo metafisico, e l'ottimismo di Plutarco sull'uomo che si coniuga con il pessimismo della sua visione del mondo” (D. BABUT 2003: 407). Posto dunque che non esiste un uomo che, in breve lasso di tempo, passa dalla condizione più miserabile alla virtù eccelsa (*De profect. in virt.* 75D-F)¹⁹, al Cheronese si possono attribuire le parole che leggiamo in Seneca (*Ben.* 3.18): “La virtù non è preclusa ad alcuno, è accessibile a tutti, accoglie tutti, chiama tutti, liberi liberti, schiavi, re, esuli. Non sceglie la casa o il chiuso, si accontenta dell'uomo nudo”. Ma ciò in alcun modo può eliminare quell'elemento passionale che è proprio dell'uomo dal momento che egli è anima e corpo, ossia elemento razionale e irrazionale: importante è raggiungere quella *μετριοπάθεια* che viene opposta all'*apatia* stoica²⁰. E tale qualità deve essere a fondamento proprio di chi esercita la *πολιτική ἀρετή* perché “il valore politico degli uomini non si misura esclusivamente dalla loro qualità morale” (D. BABUT 2003: 403); non più chiuso nel suo “limbo”, il saggio-politico, in possesso di *λόγος, σοφία, φρόνησις*, dovrà essere in grado di misurare la sua virtù con i ‘bisogni umani’ (Plu. *Per.* 16.7), dovrà essere ponderato e mite, giusto in nome della legge, “desideroso di adattare le leggi alle cose, piuttosto che le cose alle leggi” (Plu. *Sol.* 22.3)²¹.

artefice dell'ordinamento razionale; b) è ordinamento degli astri; c) è l'unità dei due principi, passivo e attivo.

¹⁸ Cf. *An virt. doc.* 439B: “(...) non è possibile trovare un risultato perfetto riguardo alla virtù né un carattere privo di passione né una vita intatta da vizio, ma, se anche la natura produce qualcosa di buono spontaneamente, questo è offuscato dal molto che c'è di estraneo, come un prodotto mescolato con materia selvatica e impura?” (trad. A. Barigazzi) Cf. anche *De soll. anim.* 964D-E; *De cap. ex inim. util.* 99E.

¹⁹ “Quelli che non adattano i principi alla realtà, ma forzano la realtà ad adattarsi contro la sua natura ai loro presupposti, hanno riempito la filosofia di molte aporie, massima delle quali è la dottrina secondo cui tutti gli uomini si trovano nello stesso vizio tranne uno, solo, colui che è perfetto; ragione per cui non si capisce più che cosa possa essere quello che si chiama progresso...”.

²⁰ Le virtù etiche sono definite da Plutarco come un “giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto che sorge dalla parte irrazionale dell'anima” (cf. *Plat. quaest.* 9, 1009A-B). In tal modo si sostituisce all'*apatheia* stoica la *metriopatheia* peripatetica (per l'uso del termine *μετριοπάθεια* cf. anche *De sera num. vind.* 551C e *Adv. Col.* 1119C).

²¹ “Plutarco presenta come modello di un'etica degna dell'uomo la figura dell'*ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ σπουδαῖος* (*Fab.* 10.2) o dell'*ἀνὴρ φρόνιμος* che nella buona sorte come nella sventura si comporta con estremo equilibrio (*μετρώτατα*), facendo sì che il *λογισμός* abbia sempre il sopravvento e tenga a freno gli istinti passionali (*Fab.* 24.9). Plutarco quindi con la ricomposizione dell'antitesi ragione-passione segna il ritorno ad un'etica capace di additare reali paradigmi di virtù (*De Stoic. rep.* 1048E) e di formare un carattere che realizza la virtù *παῖς πράξις*, superando l'incoerenza

Legge e giustizia sono indissolubilmente legate, ma allora cosa è la giustizia e cosa è l'ingiustizia; cosa significa essere giusti e cosa essere ingiusti? Nel libro IV della *Repubblica* Platone, dopo aver esaminato le principali dottrine a lui precedenti, afferma che la giustizia consiste in quella virtù per la quale ἔνα ἕκατον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν εἰς ὃ αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη (433a). La giustizia è inoltre τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν (sempre 433a) e dunque che ciascuno ἐν πόλει deve attendere al proprio compito (434c). Ma essa è anche **virtù** dell'individuo, nel quale si fondano armonicamente le tre parti dell'anima: la 'passione di apprendere', 'l'elemento animoso', 'la brama di godimento' (435e; 435c; 436a-b); a ciascuna delle tre parti corrisponde una virtù, ma solo la giustizia "è la consapevolezza critica che è bene essere temperanti tutti, coraggiosi chi deve essere coraggioso, prudente chi deve essere prudente, ponendosi là dove è bene e dove è giusto che sia" (F. ADORNO 1975: 207).

Per Aristotele (*EN* 1129b) la giustizia è la virtù perfetta e, usando anche per essa il metodo matematico-geometrico dell'equidistanza, il comportamento giusto sarà la via di mezzo fra il compiere e il sopportare l'ingiuria (H. KELSEN 1966: 426). È evidente che "chi viola la legge è ingiusto mentre chi la rispetta è giusto e che tutte le azioni che rispettano la legge sono giuste" (Arist. *EN* 1129b). La giustizia non è solo il possesso della virtù, ma l'uso di essa, e l'*habitus* virtuoso concerne il rapporto con gli altri. Potremmo allora dire che proprio nell'immanenza della giustizia è la differenza tra Plutarco e la visione stoica, per la quale il saggio non si lascia coinvolgere negli avvenimenti umani: non è partecipando alla vita pubblica – dirà Seneca (*Ep.* 7) – che si assimila quel sapere che ci permetterà di agire bene. Ma tale comportamento, fondato sull'impulso all'autoconservazione, non era facilmente spiegabile ed è proprio Crisippo a risolvere il problema in nome dell'*oikeiosis* e dell'impulso di autoconservazione. E infatti nel *De Stoic. rep.* 1043B Plutarco ricorda, citando il primo libro della vita di Crisippo, come "il saggio accetterà di buon animo la carica di re ed anche trarrà profitto da essa, e se non potrà regnare di persona, vivrà con il re e combatterà insieme con lui". Dunque non un rifiuto assoluto e così "gli Stoici potranno anche accettare e riproporre il concetto aristotelico dell'uomo come un animale portato all'aggregazione sociale" (P. DONINI; F. FERRARI 2009: 259), ma Crisippo, a chi gli chiedeva perché non partecipasse alla vita politica, soleva rispondere "Perché se uno amministra male scontenta gli dei, se amministra bene scontenta gli uomini" (Stob. *Flor.* 45.29 = *SVF* III.174).

Allora in conclusione si potrebbe dire con Aristotele (Arist. *Rh.* 1375a) che l'osservare le leggi è proprio dell'uomo migliore.

più grave per un filosofo, quella tra teoria e pratica (*De Stoic. Rep.* 1033A-B): F. BECCHI 2004: 27.

Bibliografia

- ADORNO, F., *La filosofia antica*, vol. I, Milano, 1975.
- BABUT, D., *Plutarco e lo stoicismo*. Presentazione di R. Radice, edizione italiana a cura di A. Bellanti, Milano, 2003.
- BECCHI, F., “Plutarco e il Peripato: tre esempi di filologia filosofica”, *Prometheus*, 30, 2004: 26-42.
- BOBBIO, N., *Locke e il diritto naturale*, Torino, 1963.
- DAHL, N. O., “Plato’s Defence of Justice”, in G. Fine (ed.), *Plato. (vol. 2): Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 1999: 207-234.
- DE PASCALE, C., *Giustizia*, Bologna, 2010.
- DONINI P.; FERRARI, F., *L’esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, 2009.
- GESSA KUROTSCHKA, V.; MAFFETTONE, S., *Etica individuale e giustizia*, Napoli, 2000.
- KELSEN H., *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, traduzione italiana di A.M. Castronovo, F.L. Cavazza, G. Melloni, in appendice N. Matteucci, *Democrazia e cultura in Hans Kelsen*, Bologna, 1966.
- PIOVANI, P., “Per una interpretazione unitaria del Critone”, in G. GIANNINI (ed.), *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, con una nota di F. Tessitore, Napoli, 2006.
- POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Presentazione di G. Reale, traduzione di O. De Gregorio, note e apparati di B. Proto, Milano, 2000.
- VERNANT, J.-P., *Le origini del pensiero greco*, traduzione di F. Codino, Milano, 2007.
- VOLPE, P., *Plutarco, Frammenti*, a cura di P. Volpe Cacciatore, Napoli, 2010.