

IL PENSIERO ANTICO DI FRONTE ALLA CRISI DELLE ISTITUZIONI:
L'EMERGERE DEL CONCETTO DI PERSONA

di Antimo Cesaro

Prologus

È opinione consolidata che il cristianesimo costituisca il sostrato culturale su cui si è sviluppato il concetto di persona; e ciò in forza di una tradizionale (al punto da divenire convenzionale) tradizione storiografica che ha ritenuto l'intuizione cristiana del valore del soggetto a tal punto significativa da segnare una cesura netta con l'oggettivismo naturalistico proprio del pensiero classico.

Come già avvertiva Guido Fassò nella bella introduzione al suo fortunato volume *La legge della ragione*¹, è necessario, nel discutere tale teoria, stare molto attenti ad evitare di cadere in semplificazioni eccessive e riduttive che, aderendo a visioni aprioristiche, conducono assai spesso ad inquadrare in prospettive non completamente esatte lo *svolgimento del pensiero* in particolari contesti storici.

Ed "è appunto lo schema idealistico-spiritualistico-modernistico -a giudizio di Fassò- quello che ci presenta tenacemente il quadro del cristianesimo che scopre il soggetto, lo spirito, l'uomo insomma nel suo assoluto valore e nella sua autonomia, di contro al mondo greco-romano il cui centro era la natura, la realtà oggettiva nella quale l'uomo si alienava, inserendosi passivamente nell'ordine naturale"². Una visione delle cose, questa, certamente non accettabile supinamente, soprattutto alla luce degli studi di Rodolfo Mondolfo³ che, sviluppando a sua

¹ Cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 1964, e, in particolare, l'Introduzione, pp. 3 e sgg.

² *Ibidem*, p. 5

³ Cfr. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1958, p. X.

volta le felici intuizioni dello Zeller⁴, ha superato le opposizioni schematiche della cosiddetta *concezione classicistica* che postulava una antitesi irriducibile tra mondo classico antico e cristianesimo sulla base delle bipartizioni oggettività/soggettività, finitezza/infinità, etica naturalistico-legalistica/etica della coscienza.

Sulla base di queste premesse sorgono immediatamente forti dubbi sulla valutazione dell'*oggettivismo naturalistico* che sarebbe proprio del pensiero greco e sulla pretesa scoperta della *persona umana* ad opera del cristianesimo.

In merito alla prima questione verrebbe infatti da chiedersi se quella che comunemente è chiamata *concezione naturalistica* sia effettivamente una proiezione oggettivante del mondo umano in quello fisico-naturale o non, piuttosto, una qualificazione del secondo ad opera del primo; e se qualche dubbio comincia ad insinuarsi sul cosiddetto *oggettivismo* del pensiero greco, accettando per un attimo con le dovute cautele una siffatta posizione teorica, rimane allora da chiedersi quale sia l'esatto significato da attribuire alla pretesa *rivoluzione antropocentrica* operata dal cristianesimo.

“La scoperta del cristianesimo -notava Fassò con espressione così candidamente semplice da apparire ovvia se non correttamente intesa- è Dio”, non l'uomo; “il Dio che non è più *natura*, ma che tuttavia è una realtà ben diversa dall'uomo nella sua umanità (e nella sua razionalità)”⁵.

La scoperta del cristianesimo, aggiungiamo noi, è *Dio-persona*, non più *natura*.

Nullus deus miscetur hominibus

PLATONE, *Simposio*, 203 a

L'ispirazione personalistica del cristianesimo è dunque riflesso della fede in un Dio personale che, a sua volta, instaura con gli uomini un rapporto inter-*personale*.

Di qui la necessità, per i primi Padri della Chiesa, di chiarire un

nuovo concetto, introducendolo così nella storia della filosofia, che esprimesse compiutamente la nozione cristiana di *persona*⁶.

Certamente lo schema cosmologico del medioplatonismo appariva il più adeguato ad esprimere il nuovo concetto del divino in forma trinitaria attraverso il passaggio dall'Uno (Dio Padre increato) ai molti (composti di materia corruttibile) attraverso *mediatori divini* creati (*Logos, Pneuma*); ciò che però scaturiva da una tale, semplicistica, interpretazione era eresia.

La difficoltà scaturiva dal fatto che difficilmente, in tutto il mondo classico, erano rinvenibili precedenti interpretazioni del concetto: se infatti una metafisica della sostanza era stata lungamente approfondita, una metafisica della persona era da inventare *ex novo*. Non mancava certo il termine nel vocabolario greco, ma la parola *pròsopon*, mutuata dal lessico teatrale, esprimeva l'esteriorità della persona, la maschera dell'attore, il ruolo interpretato sulla scena e, dunque, se riferita all'uomo, poteva al massimo esprimere il suo ruolo sulla scena del mondo; se riferita a Dio, risultava del tutto inadeguata (e ambigualmente pericolosa, implicando un carattere non sostanziale) ad esprimere la reale e concreta distinzione delle tre persone divine.

Fu allora rinvenuto il vocabolo *hypostasis*, che, dalla genericità del suo uso nel mondo classico, fu specificamente utilizzato per esprimere la persona nella sua realtà individuale concreta. Esso ben si prestava ad esprimere una realtà ontologica sussistente (evitando che si ricorresse all'abusato termine *ousia*-sostanza), ma ricca di una complessa realtà spirituale gravida di implicanze psicologiche e morali (aspetto precipuo del termine *pròsopon*).

Ipostasi, dunque, a significare non il senso indefinito della sostanza, ma un concetto capace di cogliere, insieme a peculiari caratteristiche psicologiche, ciò che è comune e indefinito in una cosa⁷.

⁶ Per un compiuto approfondimento della tematica cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli, 1984; per una semantica del concetto cfr. O. Bucci, *La formazione del concetto di persona nel Cristianesimo delle origini: avventura semantica e itinerario storico*, «Lateranum», 2, 1988; M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, «RGS», 22, 1948, pp. 277-299.

⁷ Seguendo la lezione di s. Basilio (*Lettera CCXXXVI*, 6) diremo che “tra essenza e ipostasi corre la medesima differenza che corre tra “comune” e “particolare”, così come tra “essere animato” e “quell'uomo particolare”.

⁴ Cfr. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I, Firenze, 1932, pp. 306-355.

⁵ G. Fassò, *op. cit.*, p. 10.

Ipostasi esprime allora la divisione, il particolare (*τὸ ἰδιον*), l'individuale (*τὸ ἀτομον*), *qualcuno* (*τὸν τινὰ*): sua caratteristica peculiare è di *essere in sé*⁸.

E se nel periodo delle controversie trinitarie l'attenzione si focalizzò nella distinzione *ousia-hypostasis*, quando invece argomento di controversia fu la persona di Cristo, cardine delle discussioni fu la distinzione *physis-hypostasis* con il conseguente emergere di quello che potremmo definire il tratto peculiare della persona: l'irriducibilità alla propria natura; l'irriducibilità del particolare al genere comune; l'irriducibilità di ogni uomo ad una generalizzata natura umana.

Per - se - unum

TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, 29, 4 c

Di fronte a Dio, Triade-Monade, si pone, allora, la molteplicità degli enti finiti creati e, tra questi, l'uomo, fatto ad immagine di Dio⁹ (che reca, cioè, in sé l'impronta *personale* della divinità); l'uomo, creato non solo come specie ma come *persona individua*, definito da una necessaria relazione con Dio¹⁰, con se stesso¹¹ e con gli altri uomini¹²; l'uomo, capace di conoscere e di amare e, dunque, arbitro del suo destino.

⁸ Per ulteriori approfondimenti cfr. F. Livi, *La dimensione ontologica del personalismo dei Padri*, «Sapienza», n. 2, 1976, pp. 178-188.

⁹ «Singulus quisque homo, qui... secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est et imago Trinitatis in mente», Agostino, *De Trinitate*, XV, 7, 11, Migne, PL, vol. 32.

¹⁰ «L'evangelico "i vostri nomi sono scritti nel cielo" sta per "le vostre persone" e intende significare che Dio è con ogni uomo in un rapporto diretto e personale», F. Livi, *op. cit.*, p. 183.

¹¹ L'uomo si scopre *persona*, nell'autocoscienza, come "principio unificante di un universo di esperienze"; attraverso l'atto conoscitivo, "che fissa una persona sempre identica nello scorrere della vicenda storica" (si noti, a tal proposito, l'etimologia da cui Tommaso ricava il termine persona: *per-se-unum -Summa Theologiae*, I, 29, 4 c.; cfr. P. Orlando, *Filosofia dell'essere finito*, Napoli, 1995, p. 254).

¹² Singolarità e comunione si implicano a vicenda, anche se nella necessaria apertura verso gli altri, nel rapporto interpersonale, e anche nella trascendenza verso Dio, ogni uomo permane irriducibile nella sua libertà e resta inalterata la sua assoluta diversità.

Di qui la descrizione del concetto di persona di Giovanni Damasceno: "persona è ciò che esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, porge di sé una manifestazione, che lo distingue dagli altri della stessa natura"¹³. Formulazione passata poi al vaglio della patristica e della scolastica, rifluita così nella teoresi di Boezio (la persona è "sostanza individua di natura razionale")¹⁴ e rielaborata, infine, da Tommaso ("la persona è il distinto sussistente in una natura intellettuale")¹⁵ nell'esemplare definizione filosofica delle note caratteristiche della persona (razionalità-intelligenza, libertà-indipendenza e individualità-unità); dunque: *sussistenza*¹⁶ *distinta, intelligente e libera*. Caratteristiche che costituiscono, per l'uomo, acquisizione di dignità e possibilità di grandezza, ma anche di eterna dannazione.

Sotto questo aspetto la novità del cristianesimo può essere vista, con tutte le cautele manifestate in premessa e alla luce delle considerazioni

¹³ G. Damasceno, *Dialect.*, c. 43, Migne, p. 94, col. 613.

¹⁴ Boezio, *De duabus naturis*, 3, PL 64, 1345.

¹⁵ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, 29, 1 c; III, 2, 2; I, 29, 1 ad 3; *De pot.* 9, 1; *In I sent.* D. 23, q. 1 ad 3; *Qdl.* 9, 3 ad 2; per approfondimenti cfr. S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso*, Milano, 1963; U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, 1967; nonché P. Orlando, *op. cit.*, II sez., III saggio: *L'orizzonte personale*, pp. 237-258. In particolare, Orlando pone in evidenza (p. 245) i pregi della definizione tomistica rispetto a quella boeziana e afferma: "In clima di puntualizzazioni, vogliamo rilevare anche la decantazione che subisce la definizione boeziana attraverso la formulazione tomistica di persona. Boezio definisce la persona "sostanza individua di natura razionale", mentre Tommaso preferisce dire che "la persona è il distinto sussistente in una natura intellettuale". La preferenza data a "sussistente distinto" consiste nella maggiore comprensione dell'espressione, che indica con la sussistenza l'elemento formale della sostanza. Altrettanto più comprensiva è l'espressione "natura intellettuale"; l'aggettivo "razionale" limita la definizione di persona al solo uomo; l'altro, "intellettuale", congloba nella definizione anche Dio, che intuisce e non ragiona. Perciò l'Aquinate potrà dire che il termine "persona indica ciò che è perfettissimo in tutta la sua natura" (*S. Th.* I, 29, 3 c.), riferendosi proprio a Dio".

¹⁶ *Sussistere* è l'essere proprio della sostanza, distinto dall'essere dell'accidente (Tommaso, *De pot.*, 9, 1; *In I sent.* D. 23, q. 1, a. 1, ad 3); in quest'ottica, la persona, pur condividendo con l'individuo la sussistenza, se ne differenzia, però, per la sua natura intellettuale.

"La sussistenza è la virtù dell'ente di essere distinto dagli altri esseri; il sussistere adegua l'essere proprio della sostanza, perciò diciamo "distinto" l'individuo in quanto è di natura individuata (cfr. Tommaso, *Qdl.* 9, 3 ad 2; *S. Th.* III, 19, 1 ad 4; *In III Sent.* D. 118, q. 1, ad 3; d. 6, q. 2)", P. Orlando, *op. cit.*, p. 253.

che saranno svolte nelle pagine successive, nella sostituzione di una precedente mentalità *cosmocentrica* con una mentalità *antropocentrica*¹⁷: di qui il senso della catarsi cristiana, “il capovolgimento dell’*universum* cosmologicamente predeterminato dei greci e la creazione di una nuova visione del reale, nel cui centro non c’è più il cosmo, che nella determinazione immutabile delle *sue leggi*¹⁸ coinvolge panteisticamente ogni cosa, compreso l’uomo e la divinità, ma l’uomo che, creato da Dio come persona, coinvolge nella sua storia personale l’intero cosmo”¹⁹.

Sarà questo il filo conduttore lungo il quale il lettore potrà seguire le riflessioni contenute nelle pagine seguenti.

Nessun uomo è sfuggito al destino, né un vile né un valoroso, una volta venuto alla luce

OMERO, *Iliade*, VI, vv. 488-489

Se le note peculiari della personalità sono state individuate nell’in-

¹⁷ Ovviamente non si esclude che all’interno di una generale mentalità cosmocentrica possa emergere un contenuto di pensiero dichiaratamente antropocentrico (si pensi, ad esempio, alla speculazione filosofica dei sofisti). Quello ci sembra importante notare, “è che la speculazione greca non cessò mai di essere cosmocentrica, anche quando dedicò ogni sua attenzione all’uomo, proprio perché non lo privilegiò mai ontologicamente sulla materia, continuò cioè a considerarlo un “pezzo di mondo” tra gli altri, un “caso” nell’ambito dell’essere”, F. D’Agostino, *Appunti per una teoria dell’Epikeia*, «Sapienza», n. 2, 1977, p. 157. Per ulteriori approfondimenti si veda Idem, *Antropocentrismo cristiano. Note sul pensiero di Johannes Baptist Metz*, «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», 47, 1970, pp. 355-373; J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d’Aquino*, trad. it., Torino, 1969.

¹⁸ Il corsivo “sue leggi” è nostro; si è cercato in tal modo di rendere visivamente evidente le nostre perplessità a considerare connaturate al cosmo o, se si vuole, insite nella natura, *leggi*, intese come *paradigmi di ragione*, che ci sembrano piuttosto frutto del trasferimento dalla dimensione *umana* al mondo della *natura* di idee (*umane*) di ordine, di armonia e di regolarità (-di razionalità- secondo Fassò) che, fin dai primordi della speculazione filosofica greca rappresentano una *implicita potenzialità* di un atteggiamento soggettivistico rispetto alla pretesa oggettività del mondo fisico. Per approfondimenti cfr. G. Fassò, *op. cit.*, pp. 20-21; R. Mondolfo, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁹ C. Sepe, *Persona e storia*, Milano, 1990, p. 60.

tellettualità, nella completezza e nella indipendenza, è facile constatare che all’uomo greco²⁰ mancò il concetto di persona²¹, poiché di esso non furono mai colti i valori essenziali.

L’uomo greco dell’età omerica, ignorando la dimensione della vita spirituale -talvolta anche a discapito della ragione- nell’esaltazione di *membra guerriere*, è in balia della *Tyche*, capricciosa ed imprevedibile, e sente gravare sul suo capo *Moirai*, che nemmeno alla divinità consente di mutare le sue disposizioni:

“Certo, la morte crudele neanche gli dei possono allontanarla da un uomo, anche amato, nel giorno che Moira funesta di morte lungo strazio lo colga”²²

Abbiamo sopra parlato di *membra guerriere* poiché nei poemi omerici mancano completamente i concetti di *corpo (soma)* e di *anima (psyche)* che, come nota Reale²³ (seguendo le acute osservazioni di

²⁰ Per una bibliografia minimale, a mo’ di introduzione all’intera tematica, ci limitiamo a segnalare W. Jaeger., *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, trad. it., Firenze, 1959³; E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, *op. cit.*; R. Mondolfo, *op. cit.*; M. Pohlenz, *L’uomo greco*, trad. it., Firenze, 1962; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino, 1963; M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno*, Torino, 1968; C. Arata, *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 4, 1977; pp. 581-609; Idem, *Principi di un’interpretazione trascendentalistica e personalistica della metafisica classica*, Milano, 1956; Idem, *Persona ed evidenza nella prospettiva classica*, Milano, 1963; W. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, Genova, 1983; G. Santinello, *Immagini e idee dell’uomo. Introduzione antropologica alla filosofia*, Rimini, 1984; P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, trad. it., Brescia, 1986; R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l’anima, il mondo, il tempo e il destino*, trad. it., Milano, 1998.

²¹ “Da tutto il contesto della filosofia antica risulta che l’Uomo non è libero, ma tutto mescolato e confuso con la Natura”, G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1940³, p. 49; “All’uomo greco [...] non si affaccia alcuna istanza relativa al problema dell’individualità e della personalità [...], anzi la vita del singolo, di fronte alla vita cosmica, assume importanza decisamente secondaria”, Carbonara-Naddei, *L’immortalità dell’anima nel pensiero dei greci*, «Sophia», luglio-dicembre 1965, p. 274.

²² Omero, *Odissea*, III, 236-238; cfr. anche VII, 177; *Iliade*, II, 116; XIV, 69; XVI, 441-442; XX, 127; XXIV, 209.

²³ Cfr. G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, 1999, p. 10. Per i riferimenti alle opere omeriche, rifacendoci per lo più

Hermann Fränkel)²⁴, si imporranno nel pensiero greco solo a partire dal quinto secolo a.C..

Si potrebbe anzi affermare che “nei poemi omerici *soma* e *psyche* hanno un significato esattamente contrario a quello che assumeranno a partire dal quinto secolo: *soma* significa, infatti, non l’organismo vivente ma quello morto, ossia il *cadavere*, e *psyche* significa non già il principio vitale del sentimento e del pensiero, ma il *fantasma del morto*, privo di vita, di sensibilità e di intelligenza”²⁵.

Davanti alle svariate, molteplici e differenziate potenzialità e attività degli organi fisici, Omero sembra incapace di esprimere in una rappresentazione sintetica l’unità corporea e ricorre, pertanto, ai termini, in prevalenza al plurale, di *demas*²⁶ (conformazione fisica), *melea*²⁷ (apparato muscolare), *gyia*²⁸ (membra), o *chros*²⁹ (pelle), rappresentando l’uomo attraverso l’articolazione delle sue membra.

nelle successive pagine ai passi più significativi scelti dal Reale per illustrare le sue considerazioni, citeremo la recente traduzione italiana dell’*Iliade* curata da G. Cerri (Omero, *Iliade*, intr. e trad. G. Cerri, testo greco a fronte e commento A. Gostoli, Milano, 1996) e la trad. di G. A. Privitera dell’*Odissea* (Omero, *Odissea*, trad. G.A. Privitera, testo greco a fronte e commento di vari autori, Milano, 1981-86).

²⁴ Reale riprende le osservazioni di H. Fränkel (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962), che per primo ha notato l’impossibilità di distinguere nell’uomo omerico una struttura fisica e una spirituale: “La lingua omerica non ha alcun termine che indichi l’anima di un uomo vivente, e di conseguenza non ne ha neppure per il suo corpo. La parola *psyche* viene impiegata solo per l’anima del morto, e il termine *soma*, che in greco dopo Omero significa corpo, in Omero significa cadavere. Non in vita ma solo in morte [...] l’uomo omerico si distingueva in corpo e anima. L’uomo omerico si sentiva non già come scisso in una dualità, ma come un io unitario. E poiché si sentiva così, egli era anche un io unitario”, H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie...*, *op. cit.*, p. 84 (la traduzione di questo e dei passi che verranno in seguito citati è dello stesso Reale).

²⁵ G. Reale, *op. cit.*, p. 10.

²⁶ “E al loro fianco arrivò la figlia di Zeus, Atena simile a Mentore sia per l’aspetto [*demas*] e sia per la voce”, *Odissea*, XXIV, vv. 502 e sgg.

²⁷ “Il mio vigore non è più quello che era una volta nelle membra [*melea*] scattanti. / Magari così fossi giovane e avessi lo stesso vigore...”, *Iliade*, XI, vv. 668-670.

²⁸ “Ettore colpì Eioneo con l’asta di faggio / al collo sotto l’elmo di bronzo, gli vennero meno le membra [*gyia*”, *Iliade*, VII, vv. 11-13.

²⁹ “Vecchio [Erme rivolto a Priamo, che cerca di riavere il cadavere del figlio], ancora non l’hanno mangiato né cani né uccelli, / ma sta sempre disteso accanto alla nave di Achille, / come prima, dentro la tenda; sono per lui dodici giorni / che giace,

Se dunque non è possibile rinvenire nei testi omerici una rappresentazione del corpo nella sua unità organica, altrettanto deve necessariamente dirsi della vita spirituale nel suo insieme: l’anima, intesa in senso unitario, infatti, come nota ancora Reale³⁰ (questa volta sulle orme di Jakob Böhme)³¹, non era ancora diventata oggetto di riflessione per l’uomo omerico che conosceva soltanto “una molteplicità di anime vitali o anime funzionali, corrispondenti alle differenti forme di manifestazione della vita”³². Conseguentemente, la vita emotiva e spirituale dell’uomo era a volte indicata col termine *thymos*³³ (*animo*), altre volte con *noos*³⁴ (*spirito*), *menos*³⁵ (*impulso ad agire*), o, infine, intendendo i sentimenti come funzioni di un organo, con *kradie*³⁶ (*cuore*).

Insistendo maggiormente su questa associazione tra processi psichici e organi (funzioni) del corpo³⁷ e volendo giungere ad una prima,

ma non marcisce la sua pelle [*chros*], né se lo mangiano / i vermi, che divorano sempre i caduti in battaglia”, *Iliade*, XXIV, vv. 411-415.

³⁰ Cfr. G. Reale, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Cfr. J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig und Berlin, 1929.

³² *Ibidem*, pp. 89 e sgg. (la traduzione del passo sopra riportato dell’opera di Böhme è dello stesso Reale).

³³ “Venne da sé Menelao, possente nel grido di guerra: / sapeva infatti nell’animo suo [*kata thymon*] che cosa faceva il fratello”, *Iliade*, II, vv. 408 e ss.; Ettore, parlando con Andromaca: “Questo so bene nella mente e nell’animo [*kata phrena kai kata thymon*]: / verrà il giorno in cui dovrà perire la sacra Ilio / e Priamo e la gente di Priamo guerriero”, *Iliade*, VI, vv. 447-449.

³⁴ “...e Agamennone, signore di uomini, / nel pensiero [*noos*] gioiva che i migliori degli Achei contendessero”, *Odissea*, VIII, vv. 77-78; “...non può opporsi un uomo al *noos* di Zeus, / nemmeno se è forte davvero, perché quello è molto al di sopra”, *Iliade*, VIII, vv. 143-144.

³⁵ “Come quando, sotto il colpo del padre Zeus, crolla una quercia / con le radici divelte, acuto promana un odore di zolfo / [...] così d’un colpo il *menos* di Ettore cadde a terra nella polvere”, *Iliade*, XIV, vv. 414-418. “Con ardimento ora, Diomede, combatti contro i Troiani; / ché ti ho ispirato nel petto il *menos* paterno, / intrepido, quello che aveva Tideo, il cavaliere armato di scudo”, *Iliade*, V, vv. 124-126.

³⁶ “[Ettore], sempre tagliente è il tuo cuore [*kradie*], come una scure che penetra / dentro ad un tronco per mano dell’uomo, che con la sua arte / taglia legno per navi, e la scure moltiplica la forza dell’uomo: / così dentro al tuo petto non si smussa il pensiero [*noos*]”, *Iliade*, III, vv. 59-64.

³⁷ Cfr. M. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 14 e sgg.

parziale conclusione, per così dire *simbolica e teoretica*, circa la concreta possibilità di esprimere la natura dell'uomo omerico, potremmo affermare, da un lato, che probabilmente è l'immagine metaforica della *testa (kephale)*³⁸ quella che meglio coglie la complessità della *persona* (incidentalmente sottolineiamo l'uso *ante litteram* del termine), attribuendo al termine *kephale* un'ampiezza semantica paragonabile a quella che si farà poi evidente nel lessico giuridico romano in riferimento ai vocaboli *caput* e *capitalis* (*deminutio capitis, poena capitalis*); dall'altro, si deve riconoscere l'impossibilità di esprimere la natura complessiva e intima dell'uomo omerico che non si manifesta staticamente nel suo *essere* quanto piuttosto dinamicamente nel suo *agire*³⁹, rivelandosi attraverso imprese memorabili ed eroiche, le *gesta*, di cui l'*epos* è la rappresentazione che ne tramanda, eternandolo, il ricordo.

Privo di *proprio* corpo e senza una *propria* anima, l'uomo dell'età omerica, privo di una personale libertà del volere⁴⁰ ma ispirato dalla divinità⁴¹, realizza se stesso "dispiegando nel modo più vigoroso le sue forze umane"⁴², compiendo, in armonia col tutto, il suo individuale destino.

³⁸ Sul concetto mirabilmente si sofferma Fränkel (*Dichtung und Philosophie...*, *op. cit.*, p. 85, n. 3): "Il termine omerico per "persona" è "testa". Similmente nella lingua del diritto romano i termini *caput* e *capitalis* sono usati per indicare "persona" e "personale", a differenza di *res* usato per indicare la proprietà. In questo senso vanno intese le espressioni *poena capitalis* e *deminutio capitis*".

³⁹ "L'uomo si identifica pertanto con la sua azione, e si lascia quindi comprendere in modo completo e valido dalla sua azione; egli non ha profondità nascoste. [...] L'essere [degli uomini omerici] si sprigiona liberamente nel mondo con le loro azioni e con i loro destini", *Ibidem*, p. 88.

⁴⁰ "Neppure qui sussiste autonomia e libertà nel senso che noi diamo a queste parole. Chi sbaglia non lo fa per volontà cattiva. Questa non esiste affatto per il greco, che non dispone neppure di un termine per indicare ciò che noi chiamiamo "volere", "volontà", W. Otto, *op. cit.*, p. 61.

⁴¹ "Di fronte a una visione come la greca, in cui la vicinanza della divinità appare così immediata e decisiva, il nostro concetto di libertà e illibertà perde senso. In realtà non si può dire che l'uomo omerico non sia libero. Da dire è piuttosto che solo alla presenza del dio egli acquista la certezza gioiosa della propria forza, della propria capacità, di se stesso. Alto sentire di sé e consapevolezza della vicinanza divina sono tutt'uno. [...] L'uomo greco, nei momenti decisivi, viene, per così dire, assunto entro il Divino, ovvero il Dio gli è così presso che egli avverte l'agire divino come suo proprio e viceversa", *Ibidem*, p. 64.

⁴² E. Zeller - R. Mondolfo, *op. cit.*, I, 1, p. 105.

Si pensi alle ultime parole di Patroclo:

"Adesso, Ettore, vantati pure: t'hanno dato vittoria Zeus Cronide ed Apollo, e m'hanno abbattuto senza fatica; m'hanno tolto loro di dosso le armi"⁴³.

E anche Achille, compiendo il destino di Ettore, accetta il suo tragico destino di morte, secondo il volere di Zeus:

"Ettore, anch'io accetterò la mia sorte, quando voglia compierla Zeus e gli altri dei immortali. Nemmeno la forza di Eracle evitò la sua sorte, lui che era il più caro a Zeus Cronide sovrano; ma il destino lo vinse e l'odio accanito di Era. Così anch'io, se mi tocca simile sorte, giacerò morto; voglio cogliere intanto la gloria più fulgida"⁴⁴.

Anakiklosis

Anche l'uomo dell'età della *physis*, non diversamente da quello dell'età omerica, si ritiene parte integrante di un *macrocosmos* in cui il destino di ogni essere, animato o inanimato, determinato dall'*ananke*, è indipendente dalla sua volontà poiché avvolto nel fatalismo meccanicistico dell'esistenza.

E tuttavia, con l'avvento dei culti misterici e, in particolar modo dell'orfismo⁴⁵ (che risente fortemente di influssi scitici e anatolici oltre che orientali), parallelamente all'affermarsi di una concezione dualistica dell'umano, distinto in *anima* (= *demone*) e *corpo* (= *luogo di espiazione dell'anima*), inizia per l'uomo greco il tentativo di comprendere

⁴³ *Iliade*, XVI, vv. 844-846.

⁴⁴ *Ibidem*, XVIII, vv. 115-121.

⁴⁵ Per approfondimenti, E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze, 1959; F. Gabrielli, *L'antropologia dell'orfismo*, Firenze, 1993; U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo: tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1991.

ciò che avviene intorno e dentro di sé, interrogando la divinità sul *perché* di un destino imprevedibile e irrazionale:

“Sostegno della terra,
che sopra la terra hai sede,
chiunque tu sia,
difficile a intendersi Zeus;
sia tu legge di natura
o illusione dei mortali:
a te mi rivolgo,
giacché tu guidi per vie
silenziose gli eventi umani
a giustizia”⁴⁶

Occorre notare, in particolare, che la credenza orfica nella reincarnazione in vite successive di un *demone* (che dunque preesiste al corpo, né muore con il corpo in virtù della sua natura immortale), ben si prestava a fornire un senso plausibile alla vita o, almeno, al male che la pervade: “Sotto il profilo morale -nota Dodds-, la reincarnazione offriva al problema della giustizia divina, proprio nella tarda età arcaica, una soluzione più soddisfacente che non l’ereditarietà della colpa o il castigo dopo la morte nell’al di là. Col progredire dell’emancipazione dell’individuo dall’antica solidarietà familiare, e mentre prendevano dimensione i suoi diritti come *persona* giuridica, il concetto di espiazione per procura di colpe altrui cominciò a diventare inaccettabile.

⁴⁶ Euripide, *Le Troiane*, trad. C. Diano, *Tragici greci*, Firenze, 1988⁸, p. 717. “Non fare voti, non chiedere / nulla ora. Ché non c’è scampo per nessuno / quando il destino immutabile / ha decretato la sciagura per i mortali”, Sofocle, *Antigone*, trad. it. *op. cit.*, p. 199; “Ma dall’agguato subdolo d’un dio / chi scamperà fra gli uomini? / chi così svelto ha il piede / da guidarlo nell’agile balzo? È così amica, in vista, la Rovina! / Travia, blandendo, gli uomini / nelle sue reti, donde / ogni varco di fuga si nega. / La dea del Fato domina da sempre”, Eschilo, *I persiani*, trad. it., *op. cit.*, p. 5; “Di molti casi è dispensatore / Zeus Olimpo, e molti inaspettatamente / per volere degli dèi si compiono. / Taluni che sono attesi non hanno / effetto; ad altri inattesi apre / la divinità una strada. / Tale di quest’azione fu l’esito”, Euripide, *Medea*, trad. it., *op. cit.*, p. 452. (Per la scelta di citazioni dai tragici greci, ci siamo avvalsi, per lo più, della selezione offerta da C. Sepe, nel secondo capitolo del suo lavoro - *Persona e storia*, *op. cit.*, pp. 26-41) significativamente intitolato *Il concetto di persona nella letteratura greca: l’esistenza come destino*.

Una volta che la legge umana ha riconosciuto l’uomo responsabile soltanto delle azioni proprie, la legge divina, prima o poi, deve riconoscerlo anch’essa. [...] Il castigo d’oltretomba però non riusciva a spiegare perché gli dei accettino l’esistenza del dolore umano, e in particolare quello immeritato degli innocenti. La reincarnazione invece lo spiega: per essa non esistono anime innocenti, tutti scontano, in vari gradi, colpe di varia gravità, commesse nelle vite anteriori. E tutta questa somma di sofferenze, in questo mondo e nell’altro, è solo una parte della lunga educazione dell’anima, che troverà il suo ultimo termine nella liberazione dal ciclo delle rinascite e nel ritorno dell’anima alla sua origine divina. Solo in questo modo, e sul metro del tempo cosmico, può essere realizzata completamente, per ciascuna anima, la giustizia intesa nel senso arcaico, cioè secondo la legge del “chi ha peccato pagherà”⁴⁷.

Ma anche con la scoperta orfica dell’anima umana (concetto da tenere ben distinto da quello di *coscienza*), legata ad un destino immutabile di successive reincarnazioni, l’uomo greco dell’età della *physis*, privo di libertà e autodeterminazione, davanti all’insignificanza insita nel *caos* degli avvenimenti, non riusciva a liberarsi di quel senso di tragica disperazione che ne accompagnava l’esistenza: “un’esistenza evanescente, inconsistente, come una maschera senza un volto proprio e definitivo; una rappresentazione teatrale, spesso tragica, costretta a ripetere in tempi diversi, ma sempre allo stesso modo, un ruolo pre-determinato e stabilito”⁴⁸: *la persona era ancora essenzialmente estranea allo spirito greco*⁴⁹.

Nella visione *ciclica* dell’essere, per cui ogni cosa ripete nel tempo, in cicli analogamente identici, la medesima realtà, è negata all’uomo (fenomeno tra i fenomeni) una entità personale, una storia individuale, la libertà e l’autodeterminazione. La stessa anima è ridotta a particella infinitesima dell’*arche* originario: *pneuma (aria)* per Anassimene; *asomatos* scaturente ciclicamente dall’*apeiron* in Anassimandro:

“Anassimandro, che fu compagno di Talete, avrebbe affermato dell’*indefinito* che comprendeva l’intera causa così della generazione

⁴⁷ E. Dodds, *op. cit.*, pp. 195 e sgg.

⁴⁸ C. Sepe, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹ Cfr. J. Arnou, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p.

come dell'estinzione del tutto; dal quale appunto egli afferma che si sarebbero distaccati i cieli come anche più in generale tutti quanti i mondi che sarebbero di numero indefinito. E dichiarò che l'estinzione, e molto prima la nascita, avverrebbe da perennità indefinita in quanto ricorrerebbero tutti ciclicamente⁵⁰.

Né è da ritenere che una siffatta visione della realtà sia stata propria solo del pensiero greco delle origini.

Dai primi fisiologi della scuola ionica essa ben presto rifluì nella speculazione di Pitagora⁵¹ e in quella dei fisici pluralisti⁵², (con i quali si rende oltremodo evidente l'influenza orfica), poi in quella eleatica⁵³

⁵⁰ DK 12 A 10 (*I presocratici, op. cit.*, p. 131).

⁵¹ "[Pitagora], afferma Eraclide Pontico che di se stesso andasse dicendo le cose seguenti, che sarebbe cioè stato una volta Etalide .. poi Euforbo .. poi Ermotimo. Dopo che infine ebbe a morire Ermotimo, sarebbe diventato Pirro di Delo pescatore, e di nuovo di tutto avrebbe continuato a ricordarsi, come precedentemente fosse stato Etalide, poi Euforbo, poi Ermotimo, poi Pirro. Dopo che infine ebbe a morire Pirro, sarebbe diventato Pitagora, e di tutto quanto si è detto avrebbe tenuto il ricordo", Diogene Laerzio, *Synagoge philosophon bion kai dogmaton*, VIII, 4.

⁵² Empedocle, ad esempio, fu divulgatore della concezione orfico-pitagorica della metempsicosi; l'anima dell'uomo, a causa di una colpa originaria, si lega ad un corpo entrando nel vorticoso ciclo del nascere e del perire: "E c'è, come un dato ineluttabile, l'antico decreto degli dei, / sempiterno, suggellato con ampi rescritti giurati, / allorché per erramenti un uomo insozzi le proprie mani con il sangue. / Chi risulta spergiuro per colpa commessa, / dovrà migrare lontano dai beati, che come demoni longevi hanno raggiunto / la vita, per tre volte diecimila stagioni, / rinascendo attraverso il tempo in molteplici forme di corpi mortali, / permutando i procellosi cammini della propria esistenza. / Così ora sono esule anch'io per decreto divino ed errante affidato all'astio furibondo...", Empedocle, *Poema lustrale*, fr. 103, DK 31 B 115.

"Perché ci fu anche un tempo che sono stato un giovane e una ragazza, / e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce di mare" Idem, fr. 104, DK 31 B 117.

⁵³ Il mondo delle esperienze (e dunque anche dell'esperienza umana) è per Parmenide, come si sa, il mondo dell'apparenza e dell'illusione la dimensione del molteplice, del generato, del perituro, in una parola del *non-essere*. Ad esso si contrappone l'*essere*, immutabile ed assolutamente immobile, rinserrato nelle *catene del limite* dalla inflessibile Necessità: "Ma immobile, nei limiti di grandi catene / è senza principio e senza fine, poiché il generarsi e il perire / sono stati respinti lontano e li allontanò una verace certezza. / E identico nell'identico [luogo] restando, in se medesimo giace / e così lì, fisso, rimane, giacché la Necessità inflessibile / lo tiene nelle catene del limite, che lo rinserra all'intorno, / poiché è Destino che l'essere non sia illimitato: / infatti di nulla è manchevole, mentre il non-essere manca di tutto", DK 28 B 8, vv. 26-33.

e, come vedremo, caratterizzò l'intera filosofia del mondo classico (penetrando poi, attraverso la mediazione stoica, nel mondo romano), coinvolgendo in un'unica, generale, prospettiva ciclica tutti gli avvenimenti della realtà cosmica, individui, popoli, istituzioni, in una sorta di *rapporto organico* tra i diversi aspetti della vita naturale e sociale (con il conseguente, necessario inserimento della *metabolè politeion* nel vasto e generale impianto della *fiuseos metabolè*).

Ratio naturalis / Natura rationalis

Da un lato dunque una realtà naturale che nel suo continuo ripetersi permane assolutamente identica a se stessa, immobile nella sua dimensione atemporale; dall'altro l'uomo (e gli altri eventi fenomenici *nella* natura), la cui esperienza di vita, sospesa tra il nascere e il morire, ridotta a puro fenomeno, è del tutto priva di significato, non-realtà, semplice apparenza:

"Anassimandro principio ha detto delle cose che sono l'indefinito... e i fattori da cui è la nascita per le cose che sono, sono anche quelli in cui si risolve la loro estinzione, secondo il dovuto, perché pagano l'una all'altra, esse, giusta pena (*diken*) ed ammenda della loro ingiustizia (*adikias*) secondo la disposizione del tempo⁵⁴.

Occorre però sottolineare, insieme a Werner Jaeger⁵⁵, che questa *regola di giustizia* cui sarebbe soggetto l'universo secondo il frammento anassimandreo non può che essere il prodotto dello spirito del filosofo applicato alla realtà del mondo fisico.

Un atteggiamento intellettuale che sarà tipico di molti altri filosofi greci.

Si pensi per esempio ad Eraclito:

"Il sole infatti non travalicherà le sue misure; sennò, le Erinni aiutanti di giustizia sapranno ritrovarlo"⁵⁶.

È qui evidentemente espressa, in forma mitologica, "la concezione

⁵⁴ DK 12 B 1. Per le citazioni dei presocratici ci siamo avvalsi, quando non altrimenti specificato, cur. A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano, 1991.

⁵⁵ Cfr. W. Jaeger, *op. cit.* I, pp. 299-303; Idem, *Elogio del diritto*, «Rivista italiana per le scienze giuridiche», LXXXV, 1948, p. 10.

⁵⁶ DK, 22 B 94.

di un ordine giuridico dell'universo fisico il cui modello è tratto da quello del mondo umano. Del pari per Parmenide le chiavi della porta dei sentieri della Notte e del Giorno sono tenuti da Dike, ed è Dike che domina l'Essere⁵⁷.

Un parallelismo tra *ordine* cosmico e *ordine* umano in riferimento al quale è difficile stabilire e delimitare con certezza la portata delle rispettive implicanze.

Due esempi appaiono particolarmente significativi.

Nel passaggio dal *caos* esiodeo al *cosmos* pitagorico (un universo costituito *dal* numero, *col* numero e *secondo* il numero) l'immagine della natura come organica concatenazione di cause trova un significativo sviluppo: l'ordine del *cosmos* è frutto dell'equilibrio perfetto delle parti e semplici leggi matematiche scandiscono i ritmi dell'universo. Su questa base il medico-filosofo Alcmeone di Crotona intese la salute del corpo come ordine fisiologico e perfetta misura (*isonomia*) degli elementi organici, in maniera non dissimile dalla armoniosa proporzione delle opposte forze politiche che regge un equilibrato governo democratico:

“Per Alcmeone, sarebbe conservativa della salute la pari dignità (*isonomia*) dei poteri: umido secco, freddo caldo, amaro dolce, ecc.; mentre la signoria (*monarchia*) di uno tra essi sarebbe produttiva di malattia: distruttiva sarebbe infatti la signoria dell'uno sull'altro opposto. [...] La salute sarebbe la commisurata miscela delle qualità⁵⁸.”

Successivamente, per Aristotele, nel solco dell'illustre precedente pitagorico⁵⁹, sarà lo stesso concetto di giustizia che si renderà evidente

⁵⁷ G. Fassò, *op. cit.*, p. 21. Per i riferimenti ai frammenti di Parmenide cfr. DK, 28 B 1 (vv. 11-14) e DK, 28 B 8 (vv. 13-14).

⁵⁸ DK, 24 B 4. Per approfondimenti D. Teti, *Alcmeone e Pitagora. Scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Padova, 1970; M. Timpanaro Cardini, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, «Atene e Roma», 42, 1940, pp. 213-224.

⁵⁹ Per Pitagora simbolo della giustizia era un numero elevato al quadrato; cfr. Aristotele, *Magna moralia*, I, 1, 1182 a.

Il pitagorismo venne formulando, a partire dall'originaria ispirazione salvifica, una vera e propria aritmo-teologia, sulla convinzione che lo studio delle matematiche è parte integrante e decisiva delle pratiche ascetiche di purificazione dell'anima. Il tutto, ovviamente, sul presupposto che l'armonia del mondo è governata da un codice di tipo matematico: come la musica è trascrivibile in rapporti numerici, così il moto ordinato degli astri e l'intera legge divina che governa la natura avranno una natura esprimibile numericamente.

ed esprimibile attraverso una rappresentazione matematica: nel distinguere infatti tra giustizia distributiva e giustizia commutativa lo Stagirita assimilerà la prima alla proporzione geometrica (regola della dianomia) e la seconda alla proporzione aritmetica (regola della isonomia)⁶⁰.

L'uomo greco aveva dunque attribuito alla realtà “una universale giuridicità razionale”⁶¹ riferendosi tautologicamente ad un *ordo iustus* poiché *giustificato* dall'attribuzione alla natura di una legge di ragione (addirittura su modello matematico) tipicamente umana.

Una *forma mentis* che, attraverso la mediazione stoica e a distanza di qualche secolo, rifluisce nella cultura romana culminando nella fortunata formula ciceroniana della *recta ratio, naturae congruens* su cui poco oltre ci soffermeremo.

*Enkráteia*⁶²

La società greca del VI e del V secolo era il prodotto di una composizione articolata e complessa. Essa constava di una pluralità di *poleis*, città-stato disperse in un vasto territorio mediterraneo che si estendeva dalla Magna Grecia alla Sicilia. Frutto di un'armonica combinazione di *physis* e *logos*, la *polis* rappresentava un centro di cultura e un *cosmos* istituzionale al di fuori del quale, caotico e informe, viveva il mondo dei barbari.

In riferimento ad essa, che riproduce l'assetto ordinato del mondo, si misurerà l'*areté* (*sano* e *valente* in senso etico è l'uomo capace di servire l'interesse della città e di muoversi, nell'osservanza della giustizia,

⁶⁰ Cfr. *Etica Nicomachea*, V, 2-4, 1130 b – 1132 b; *Politica*, V, I, 1301 b.

⁶¹ G. Fassò, *op. cit.*, p. 25.

⁶² *Enkráteia* (autodominio), indica in Socrate il dominio degli impulsi e delle passioni in forza della ragione e della conoscenza (e non della volontà), come chiaramente appare dal seguente passo di Senofonte che riporta uno stralcio di dialogo tra Socrate ed Eutidemo:

“- In conclusione mi sembra che, secondo te, o Socrate, chi si lascia vincere dai piaceri del corpo non ha niente a che vedere con nessuna virtù.

- Certo, Eutidemo, disse Socrate. Che differenza c'è fra l'uomo privo di dominio di sé e l'animale più selvaggio? Chi non discerne il meglio e cerca di fare comunque quanto sommontamente gli piace, in che differisce dalle bestie più irragionevoli?”, Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, pp. 11 e sgg.

senza eccessivo impaccio e malvagità). Ne conseguirà una sostanziale identificazione tra *giustizia* (*dikaion*) e *legalità* (*nomimon*) che anche Socrate, che pur aveva indicato nell'*enkrateia* l'intimo criterio di condotta etica, condivise⁶³ e con la sua morte testimoniò.

E tuttavia nella speculazione socratica si può forse intravedere la prima elaborazione del concetto di *psyche* come coscienza intellettuale e morale dell'uomo, fondamento dell'agire morale inteso come dominio della *razionalità* sull'*animalità*.

Enkrateia è l'esaltazione dell'*autodominio*, "il bene più eccellente per gli uomini"⁶⁴, frutto di un'armonica sintesi di *libertà* (*eleutheria*, che pur non avendo più un esclusivo valore politico e/o giuridico, non è ancora, tuttavia, *libero arbitrio*) e *razionalità* (*logos*): "la parola *enkrateia* -spiega lo Jager- deriva dall'aggettivo *egkrathV*, che indica colui che ha potere o diritto di disporre su qualche cosa. Poiché il sostantivo si trova solo nel senso di autodominio morale e compare solo da questo tempo in poi, esso fu, evidentemente, coniato per questo nuovo pensiero e non esisté mai prima, come concetto puramente giuridico"⁶⁵.

Tutto ciò costituì una vera e propria rivoluzione rispetto alla riflessione filosofica precedente: "mentre i filosofi naturalisti intendevano spiegare tutte le cose relative all'universo (compreso l'uomo) *in funzione dell'unità di un principio* (o di alcuni principi), Socrate intendeva

spiegare tutte le cose relative all'uomo e alla sua vita, pure *riducendole all'unità di un principio, ma di nuovo tipo*. Voleva individuare la natura o essenza dell'uomo, e *in funzione di questa reinterpretare la vita dell'uomo*. E indicava appunto nella *psyche*, intesa come coscienza intellettuale e morale, la natura dell'uomo"⁶⁶.

Superando la vecchia concezione naturalistica, superando la vecchia religione olimpica dei poeti, superando il soggettivismo e il relativismo esclusivamente distruttivi della sofistica, Socrate era alla ricerca di valori autenticamente *umani*:

"Egli, dal canto suo, discorreva sempre di valori umani (tvn anqrwpeirwn), ricercando che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa brutto, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa prudenza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa statista, che cosa governo, che cosa governatore e le altre cose la cui conoscenza, secondo lui, rendeva gli uomini eccellenti, l'ignoranza, invece, li faceva giustamente chiamare schiavi"⁶⁷.

Prima di indicare i *valori*, occorre però definire l'*umano*. E Socrate identifica l'uomo con la sua anima (essendo l'anima ciò che lo distingue da ogni altra cosa): un'anima che "vien fatta coincidere *con la nostra coscienza pensante e operante, con la nostra ragione e con la sede della nostra attività pensante e eticamente operante*"⁶⁸.

Nella stretta connessione tra conoscenza (ragione) ed etica (morale) emerge l'*intellettualismo* socratico, già evidente ad Aristotele ("Socrate credeva che le virtù fossero ragionamenti, infatti sosteneva che fossero tutte scienze"⁶⁹), limitato, però, da una visione parziale (unilaterale) dell'umana dimensione, della quale non sono considerate le componenti alogiche e irrazionali né la rilevanza della volontà quale componente dell'azione.

Non concependo la differenza tra ragione teoretica e ragione pratica, Socrate dunque "non separava la saggezza dalla moralità, ma crede-

⁶³ G. Reale, *op. cit.*, p. 165. Per ulteriori approfondimenti F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, Roma, 1975; J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, trad. it., Milano, 1994; A. E. Taylor, *Socrate*, trad. it., Firenze, 1969².

⁶⁴ Senofonte, *Memorabili*, I, 1, 16

⁶⁵ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, 1991⁸, I, pp. 301-302.

⁶⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Z 13, 1144 b 28.

⁶³ "Socrate ritiene, nel senso delle vedute tradizionali, come identiche la giustizia e la legalità e ne accetta la definizione della legge come di una determinazione scritta, che, per accordo comune dei cittadini, stabilisce quello che si deve fare o non fare. [...] Quando egli stesso fu ingiustamente condannato a morte, invitato dagli amici a fuggire, rigettò il consiglio di farsi infedele alla legge. "Credi tu che abbia ancora consistenza, e sia preservato dalla rovina, uno Stato in cui le sentenze emesse dai giudici non hanno efficacia, ma possono essere annullate e rese inefficaci dai singoli?" (Platone, *Critone*, 50). Socrate muore con la coscienza che i suoi giudici, dopo la sua morte, avranno a rendere conto della sentenza ingiusta emessa nei suoi riguardi, e che perciò appunto la sua obbedienza ad una pronuncia giudiziale ingiusta ripristinerà il diritto violato, ed avrà una efficacia di riparazione del diritto e dello Stato. La sua obbedienza tende non tanto a confermare l'obbligo giuridico nei riguardi di una sentenza materialmente ingiusta, quanto a tutelare l'ordinamento giuridico, violato dai giudici, come un tutto", H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it., Milano, 1965, pp. 28-29.

⁶⁴ Senofonte, *Memorabili*, IV, 5, 8.

⁶⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, II, p. 87.

va che colui che conosce il bene anche lo fa e che colui che conosce veramente il male, lo evita⁷⁰; se ne deduce, da un lato, che *la virtù è scienza*; dall'altro, che *nessuno pecca volontariamente*.

Ancora una volta è stato Giovanni Reale (alla luce di una visione dell'umano in senso cristiano) a sottolineare i limiti di siffatte conclusioni: "La conoscenza del bene, per Socrate, è non solo la condizione necessaria, ma altresì sufficiente per essere virtuoso. Ora noi diciamo che è vero che la conoscenza del bene è necessaria, ma *non possiamo ammettere che sia sufficiente*⁷¹. Nell'azione morale, ossia nell'esercizio della virtù, la *volontà* (del bene) ha un peso e una rilevanza almeno altrettanto importanti quanto la *conoscenza* del bene. (Il Cristianesimo ha, anzi, dimostrato come la volontà sia determinante, perché, in ultima analisi, è la volontà, la buona volontà, quella che determina il carattere e il valore morale dell'uomo, quella che ci salva o ci condanna)"⁷².

Emerge abbastanza chiaramente dalle riflessioni svolte la mancata comprensione, nella filosofia socratica, della complessità dell'animo umano, indagato, come si è notato, da una prospettiva troppo unilaterale.

Sarà Platone, specialmente nella *Repubblica* e nel *Fedro*, ad evidenziare l'aspetto irascibile e concupiscibile dello spirito e a ritenere, quindi, che "l'azione morale consista in un delicato equilibrio di queste forze, che vede l'irascibilità (il volere) allearsi e cooperare con la ragione"⁷³.

⁷⁰ Senofonte, *Memorabili*, III 9, 4.

⁷¹ Si confronti, sull'argomento, Aristotele, *Etica Nicomachea*, Z 13.

⁷² G. Reale, *Storia della filosofia antica*, op. cit., I, pp. 319-320.

"Tutta l'etica greca (anche quella platonica, quella aristotelica e le successive), se comparata all'etica cristiana, risulta, nel suo complesso, intellettualistica. E non solo Socrate, con l'unilaterale sua scoperta, ma nemmeno i filosofi successivi sapranno rendere conto di quella drammatica esperienza umana che è il peccato; essi tenderanno sempre, più o meno accentuatamente, a ridurre il peccato e il male morale a un errore della ragione, o, comunque, a spiegarlo prevalentemente in tale senso. Sarà il Cristianesimo e solo il Cristianesimo a rivelare all'uomo occidentale lo sconvolgente significato del peccato e del male morale", *Ibidem*, p. 321.

⁷³ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, op. cit., I, p. 320. "Si noti come venga ben individuato il nesso strutturale dell'unità e della molteplicità, con la differenziazione dell'Idea generale di anima in tre Idee particolari che ne costituiscono l'articolazione. È proprio questo che manca in Omero, in cui predomina la molteplicità senza il nesso strutturale con l'unità", *Ibidem*, p. 249.

Sembrerebbe un notevole passo avanti nella scoperta della *persona* umana, di cui viene, per la prima volta posta in luce l'irriducibile complessità.

Tre considerazioni ostano a una siffatta conclusione.

1) Con la metafora della "seconda navigazione"⁷⁴ (*deuteros plous*) Platone aveva superato la speculazione dei fisiologi e si era introdotto nella dimensione dell'*intelligibile* scoprendo il mondo delle pure idee. Ma se alcune caratteristiche dell'idea (*eidos*), struttura metafisica di natura squisitamente intelligibile, sicuramente sono assimilabili a quelle che prima abbiamo indicato come peculiari prerogative del concetto di persona (si pensi all'*assolutezza*, all'*unità*, alla *perseità*), altre, invece, in alcun modo sono ad esso riducibili (*immutabilità*, *intelligibilità*, *incorporeità*).

La strutturale fissità dell'idea (*immutabilità*) presuppone una sostanziale estraneità al divenire e al mutamento; l'*intelligibilità* implica il trascendimento della dimensione del fisico e del corporeo (*incorporeità*). Sulla base di queste considerazioni sembrerebbe che oggetto della riflessione platonica non sia tanto l'*uomo* quanto piuttosto l'idea di *umanità*; manca, infatti, nella speculazione del filosofo ateniese la considerazione della dimensione esistenziale, corporea, fisica dell'uomo, ridotta al rango di *chora* indeterminata in antitesi ontologica con l'anima⁷⁵ (una teoria che non mancò di influenzare la riflessione filosofica successiva, e, in particolare, quella neoplatonica: si ricordi la vergogna provata da Plotino *per essere un corpo* o il rifiuto del filosofo a farsi ritrarre da un artista nel suo aspetto fisico⁷⁶).

2) Occorre poi sottolineare che la dimensione del tempo, all'interno del quale si manifesta l'umana esperienza, è considerata da Platone in una prospettiva ciclica che richiama alla mente l'orizzonte teoretico

⁷⁴ Cfr. *Fedone*, 96a-102a.

⁷⁵ Si ricordi, a questo proposito, l'immagine del *Cratilo* in cui Platone, rifacendosi alle dottrine orfiche, assimila il corpo ad una tomba, giocando sui termini *soma* (corpo) *sema* (tomba): "Alcuni chiamano il corpo tomba [*sema*] dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. [...] Tuttavia mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che per essi l'anima sconta la pena delle colpe che deve espiare, e ha questo involucro, immagine di una prigioniera, affinché si salvi. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è "custodia" dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito", *Cratilo*, 400 c.

⁷⁶ Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 1.

orfico e pitagorico e che mina fortemente la possibilità di considerare la persona umana nella sua *individualità*:

“E chi vivesse bene il tempo assegnato, tornato nuovamente nell’abitazione dell’astro proprio, vi condurrebbe la vita felice e consueta: ma chi a ciò fallisse, nel secondo nascimento trapasserebbe in natura di donna; e se neppure allora cessasse la sua malvagità, secondo il modo della sua corruzione si muterebbe ogni volta in qualche natura ferina, a somiglianza delle cattive inclinazioni che in lui si fossero generate, né mutandosi cesserebbe dai travagli prima che, lasciandosi dominare dal pericolo del medesimo e simile, che si svolge in se stesso, e superando con la ragione la molta congerie, anche dopo in esso ingenerata, di fuoco e d’acqua e d’aria e di terra, tumultuosa e irragionevole, fosse pervenuto al genere della prima e ottima indole”⁷⁷.

L’era e il *sarà*, cifra del movimento ciclico che permette la percezione del tempo, non rappresentano altro che *l’immagine mobile dell’eternità, lo scorrimento dell’unità atemporale secondo una scansione numerica* che si realizza *ritmicamente* attraverso l’alternanza del giorno e della notte, delle stagioni dell’anno, delle età dell’uomo. E l’uomo che *nasce, diviene e perisce*, è da considerare *essere* solo in senso parziale, un *intermedio*⁷⁸ tra *essere puro e non-essere*. Posizione che certo supera il *non-*

⁷⁷ Platone, *Timeo*, 42 b-d.

⁷⁸ Si evidenzia così la differenza tra la filosofia platonica e quella eleatica, ben posta in evidenza da Reale: “Parmenide non aveva dubbi: ciò che è molteplice e relativo, muta e diviene, e quindi non-è; e non-è nel senso forte del termine, ossia è nulla. Per conseguenza, nel non essere e nel nulla brancola la “opinione” o doxa, che è propria dei mortali, la quale, credendo al divenire dell’essere, *condanna questo a non essere*. Ma, come già a proposito del mondo ideale [...] Platone aveva riformato il verbo di Parmenide e aveva introdotto un non-essere come “diverso” per poter spiegare la molteplicità ideale, così anche a proposito del mondo sensibile egli è costretto a riformare il verbo di Parmenide e a concedere ai fenomeni, per poterli spiegare, una *loro realtà* e un *loro essere*. Platone (proprio in conseguenza della sua “seconda navigazione”) comprende che l’essere del mondo sensibile e fenomenico sussiste, ma risulta *strutturalmente altro* dal “vero essere”, dall’ “essere che assolutamente è”. È chiaro, per Platone, che quello del mondo sensibile è un essere in qualche modo lacerato, diviso, condizionato dal non-essere; ma è, per lui, altresì chiaro che non si tratta in alcun modo dell’assoluto non-essere, ossia del nulla, o comunque di qualcosa di totalmente privo della cifra metafisica dell’essere [...]. Ed ecco, allora, la risposta platonica al problema: l’essere del sensibile è un “intermedio” (metaxu) fra il puro essere e il non-essere. Pertanto, il mondo sensibile, che è il mondo del divenire, non è l’essere (l’essere vero e assoluto), ma *ha* l’essere, e lo ha per la sua *partecipazione al*

essere fenomenico della speculazione eleatica, ma che ancora non soddisfa la nostra ricerca di una *individualità personale* o, se si vuole, di una *persona individua*.

3) Bisogna infine porre in evidenza che con la filosofia platonica l’individualità appare completamente fagocitata nella *polis*:

“Colui che cura il tutto ha tutto disposto per la salvezza e la virtù dell’insieme di tutte le cose, delle quali anche ciascuna parte, per quanto più può, subisce e fa quello che le si addice. A ciascuna di queste parti sono preposte e ordinate divinità reggitrici che presiedono fino alla più piccola azione o passione, sempre, e ne realizzano fino all’estrema suddivisione la compiutezza del fine. Anche tu, misero, sei una di queste e la parte che tu rappresenti sempre mira e tende al tutto, anche se infinitamente piccola [...] E infatti ogni medico, ogni esperto artigiano compie ogni sua opera in funzione della totalità e la parte che egli compie, tendente quella a ciò che è il più grande bene comune, in funzione del tutto, non il tutto in funzione della parte. E tu ti adiri perché ignori in qual modo ciò che ti accade risulta il maggior bene per tutto e anche per te e lo è per la forza della generazione comune”⁷⁹.

In quest’ottica, considerando la giustizia (*dikaiosyne*) nel senso di un’adeguata distribuzione dei doveri tra i cittadini, si ipotizza un’armonica fusione tra le funzioni-virtù dell’anima umana e le funzioni-virtù dello Stato (la *vera arte politica*, infatti, è l’arte che *cura l’anima* e la fa essere più *virtuosa*), intendendo così la dimensione *politica* nient’altro che una trasposizione, su scala macroscopica, dell’*etica*, sui fondamentali presupposti (caratteristici della concezione ellenica) della coincidenza fra individuo e cittadino e della considerazione della città-stato come orizzonte di tutti i valori morali.

È salva la Città, son morti i figli del re

ESCHILO, *I sette a Tebe*, 750, 804

Nell’orizzonte istituzionale della città, -come chiaramente affermerà Aristotele- attuando le sue potenzialità, l’uomo smette di essere un

mondo delle Idee (ossia al vero essere): ha un essere, per così dire, *mutuato*, G. Reale, *Storia della filosofia antica*, op. cit., I, pp. 156-157.

⁷⁹ Platone, *Leggi*, X, 903 b-c, trad. A. Zadro, in *Opere*, vol. II, Bari, 1966, p. 920.

insignificante animale (*zòon*, sebbene *politikòn*) e, portando a compimento la sua natura, diviene *ànthropos*.

L'unica dimensione veramente umana è, dunque, quella del cittadino:

“è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e che chi non vive in una città, per la sua propria natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo: è il caso di chi Omero⁸⁰ chiama con scherzo “senza patria, senza leggi, senza focolare”⁸¹.

L'uomo, dunque, trae il suo valore non in sé ma da una realtà sociale e istituzionale che lo trascende (ed è appena il caso di sottolineare che Aristotele non distingue l'orizzonte della società da quello dello Stato e, conseguentemente, l'uomo, essendo *animale sociale* è per ciò stesso *animale politico*).

D'altra parte, *uomo, polis e natura* differiscono solo nella quantità, non nella sostanza: dalla *physis-macrocosmos* scaturisce la *polis-cosmos* e da questa l'*antropos-microcosmos*.

La *polis*, pertanto, per natura è prima e superiore all'individuo perché il suo *nomos* e il suo *ethos* rispecchiano sostanzialmente la legge e l'etica del macrocosmo. Ed è proprio nella dimensione della *giuridicità* che “la mancata scoperta della personalità dell'uomo, del suo valore sovrano e della sua indipendenza balza in tutta la sua drammaticità ed appare evidentissima”⁸²: in una siffatta visione organicistica e totalizzante, la legge dello stato è perciò stesso legge etica e comanda all'azione e all'interno volere. In conseguenza di ciò la libertà interiore dell'uomo greco di questa età è semplicemente ridotta all'ottemperanza della volontà della *polis*.

Risultano tuttavia interessanti, anche se aporetici, gli sforzi fatti dallo Stagirita per indagare la psicologia dell'atto morale.

Nel tentativo di superare l'intellettualismo socratico egli richiama l'attenzione sulla distinzione tra i concetti di *scelta-deliberazione* (*prohairesis*) e di *volizione*. L'uomo sceglie deliberatamente i mezzi per giungere al *fine*, ma, il *fine*, in cui si concreta la moralità, è oggetto non di scelta ma di *volizione*. Per essere veramente buoni bisogna, dunque, volere il *vero bene*, quello che solo l'uomo veramente virtuoso sa rico-

noscere. Il ragionamento appare *ictu oculi* tautologico e aporetico; ciò che manca al ragionamento aristotelico, infatti, è il concetto di *libero arbitrio* che solo col pensiero cristiano si renderà evidente.

È comunque notevole che Aristotele affermi, nell'*Etica*, l'esistenza di una giustizia in sé, naturale, distinta dalle leggi positive; e nondimeno non si può disconoscere che, nella *Politica*, figlio del suo tempo, egli “accentua il valore della *polis*, il primato della legge, e non rinnega, ma anzi rinsalda la concezione greca, che tipicamente non distingue il criterio di moralità dal suo essere incarnato nella istituzione”⁸³.

Coerentemente con la sua generale visione del mondo, lo Stagirita è incapace di scorgere l'umanità di ogni uomo, e così, assecondando i pregiudizi culturali della sua epoca, oltre ad ammettere la *naturalità* della schiavitù⁸⁴ e la superiorità dei Greci sui barbari (*inferiori per natura*), giunge addirittura a ritenere incapaci di condurre una vita virtuosa (poiché mancanti di *tempo libero*) quanti sono dediti ad attività manuali e lucrative, ritenendo gli umili fastidiosi adulatori⁸⁵ e anime piccole⁸⁶.

Unica *sfida* lanciata, sul piano filosofico, alle regole della *polis* fu quella di Diogene cinico, che attaccò la città-stato in quanto istituzione, facendosi sostenitore di una vita ascetica fondata sulla *natura umana*, la cui autentica razionalità era da ritenersi in disaccordo con le forme del vivere sociale greco.

Una consolidata tradizione dossografica ce lo presenta con una lanterna in mano in pieno giorno cercando l'uomo. E “aveva ragione di farlo. Nella città, infatti, poteva incontrare artigiani, medici, oratori, soldati e bellimbusti, quindi non uomini naturali ma soltanto ruoli sociali, o meglio ancora, maschere di uomini, dei *prosopa*”⁸⁷.

Ducunt volentem fata nolentem trahunt

La vittoria di Filippo II sui Greci e la conseguente imposizione dell'egemonia macedone, segnano indubbiamente una profonda cesura

⁸⁰ G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano*, Roma, 1964, p. 41.

⁸¹ Cfr. *Politica*, I, 2 1252a.

⁸² Cfr. *Etica Nicomachea*, 1125 a2.

⁸³ Cfr. *Retorica*, 1383 b.

⁸⁴ G. M. Chiodi, *Premesse all'individualismo borghese*, «Incontri meridionali», Terza serie, 2, 1984, pp. 75-93, ora in Idem, *Tacito dissenso*, Torino, 1990, p. 102.

⁸⁰ Cfr. Omero, *Iliade*, IX, 63.

⁸¹ Aristotele, *Politica*, I, 2, trad. A. Viano, Bari, 1993.

⁸² A. Dehò, *Alla scoperta della persona umana*, Padova, 1967, p. 27.

nella storia greca simbolicamente espressa dalla morte, a distanza di pochi mesi, di Alessandro Magno (323 a.C.) e Aristotele (322): è la fine della *polis* e della sua filosofia, il declino degli dei olimpici con la conseguente penetrazione nel bacino del Mediterraneo di concezioni religiose provenienti dall'Oriente, il tramonto del periodo aureo della civiltà greca cui fa seguito la civiltà ellenistica.

La filosofia elaborerà modelli interpretativi del cosmo e dell'uomo capaci di rispecchiare la diversa stagione storica e il diverso contesto politico e sociale; e se "nella storia della filosofia i momenti significativi sono raramente identificabili con la stessa precisione degli avvenimenti politici, tuttavia, esistono buone ragioni per disporre all'interno di un unico quadro i nuovi movimenti di pensiero che si delinearono nel mondo greco alla fine del IV secolo a.C."⁸⁸: innanzitutto lo stoicismo e l'epicureismo, di cui sarebbe grave errore parlarne prescindendo dal loro ambiente storico.

Con Epicuro assistiamo, attraverso l'atomismo, al recupero del *fisicismo* presocratico con un ritorno ad un ferreo determinismo negatore di ogni autonomia. E se il filosofo di Samo sembrerebbe aderire ad una prospettiva *umanistica* tentando, attraverso la dottrina del *clinamen*, di fondare il concetto di libertà, appare piuttosto evidente che una tale dottrina è solo in grado di sostituire il *determinismo* con il *casualismo* nel generale impianto di una filosofia materialistica, con la conseguente negazione di ogni suggestiva prospettiva escatologica e l'assunzione di una posizione marcatamente edonistica nella *sfera mundana* culminante nella massima quietistica del *vivi nascostamente* (per cui il potere dello Stato e il dovere del singolo finiscono laddove essi cominciano a rappresentare una minaccia per il fine individualistico della vita)⁸⁹.

L'individualismo filosofico epicureo e la sua scarsa sensibilità per la realtà sociale e politica appariva condannabile agli occhi di Zenone di Cizio, fondatore dello stoicismo.

E se l'orientamento filosofico della *scuola del Portico* sarà anch'esso caratterizzato da un rigido immanentismo non bisognoso di un supporto metafisico o escatologico, occorre tuttavia riconoscere che proprio con Zenone, Posidonio e Crisippo (tutti di origine semitica) emergeranno per la prima volta problematiche filosofiche estranee alla

speculazione greca, come la teoria di una divinità *provvidente*, il problema del *libero arbitrio*, la visione *cosmopolitica* del mondo.

Una sola *materia* primigenia, che di volta in volta può specificarsi in differenti ruoli e funzioni, riempie di sé l'intero universo, permeato da un *logos* o *pneuma* divino che ne costituisce la legge immanente e razionale.

Scompare, in una siffatta visione, ogni residuo di casualità e al suo posto subentra un *destino* ferreo e incoercibile, l'*heimarmene*, che, pur se sembrerebbe richiamare alla mente la *moira* della tradizione mitica, non mantiene, però, il senso pessimistico di quest'ultima, identificandosi, piuttosto, con il destino provvidenziale di natura impersonale e immanente (*pronoia*) che ineluttabilmente dirige la natura e le vicende umane verso il bene e il meglio.

La necessità *fisica* viene così a coincidere con quella *assiologica*, secondo l'*heimarmene*, che fa accadere precisamente e necessariamente quanto è bene che accada.

Quale libertà, in un siffatto contesto, per l'uomo?

Per gli stoici, la natura si manifesta nella realtà secondo modi e *temperamenti* diversi, lungo una scala che al suo gradino più basso colloca gli enti inorganici e poi, via via, si innalza sino agli esseri animati e all'uomo. Quest'ultimo è l'essere fra tutti privilegiato, e si distingue dagli altri animali poiché è l'unico che possiede la conoscenza razionale (espressione di un'anima generata, materiale e peritura). La razionalità umana si sostanzia, però, nell'*homologoumenos zên*, nel *vivere in accordo con il logos*, adeguandosi ad esso spinti dall'*oikéiosis*: essere libero significa, perciò, non tanto avere la possibilità di operare delle scelte, quanto agire unicamente in base alla propria natura. Conseguentemente, l'uomo diventa tanto più *libero* quanto più accetta la ragione di fondo (*logos/pronoia*) che guida l'universo, quanto più vuole *liberamente* ciò che il destino ha stabilito per lui.

Nella nuova prospettiva cosmopolitica è il mondo stesso a costituire come una sorta di grande città (da intendere, ovviamente, non solo in un'ottica geo-politica ma anche, per così dire, *umanitaria*⁹⁰); conse-

⁸⁸ A. A. Long, *La filosofia ellenistica*, trad. it., Bologna, 1991, p. 7.

⁸⁹ Cfr. K. Rosen, *Il pensiero politico dell'antichità*, trad. it., Bologna, 1999, p. 130.

⁹⁰ Quando Zenone verso il 300 a.C. fondò ad Atene la scuola del "Portico dipinto" (*Stoa poikile*), nello scritto inaugurale intitolato *Politeia*, fece la seguente affermazione: "tutti i sapienti sono tra di loro cittadini, amici, parenti e, anche nel caso degli schiavi, liberi" (Diogene Laerzio, 7, 33).

guentemente, i legami sociali all'interno della *societas humana* sono sopravanzati da quelli etici, fondati sull'*ordine razionale dell'universo*.

Nec spe nec metu

Solitamente si afferma, non senza giusta ragione, che i romani furono un popolo eminentemente pratico, con il genio del diritto, ma con scarse inclinazioni teoretiche e filosofiche⁹¹. In effetti, fondamentalmente greco rimane l'orizzonte di riferimento della riflessione romana anche più matura: "la repubblica generò uomini di Stato, giureconsulti, oratori, soldati docili ai fatti e alle loro lezioni, più attenti all'avvenimento che preoccupati di elaborare delle teorie. La loro esistenza molto attiva, infatti, tutta presa tra la guerra, le discussioni del foro e la ricerca degli onori, li allontanava da un orientamento speculativo"⁹².

L'epicureismo, come è noto, trovò in Roma convinti seguaci, e, tra questi, (oltre, come si ricorderà a Virgilio, Orazio e Mecenate) il poeta Lucrezio che, nel suo *De rerum natura*, rafforzò, contro Democrito, la tesi epicurea del *clinamen* nel tentativo di affermare la reale possibilità di libertà per l'uomo⁹³.

Maggiore diffusione ebbe tuttavia il neo-scetticismo, critico di ogni dogmatismo, e impegnato a suscitare nell'uomo un'adeguata cautela circa le sue convinzioni sul mondo e sul proprio sapere (secondo il principio dell'*epoché*, o sospensione del giudizio).

I filosofi stoici Panezio e Posidonio, insieme allo storico Polibio, furono invece tra coloro che maggiormente contribuirono a mediare la

speculazione della scuola del Portico con la cultura pragmatica dei romani⁹⁴.

Nel clima di feconda simbiosi tra filosofia greca e civiltà romana che fece seguito alla battaglia di Pidna (158 a.C.), con il tracollo della Macedonia e di tutto il mondo ellenico davanti alla potenza romana, si inserisce in modo assai significativo la speculazione filosofica della media Stoa. Essa, affascinando gli uomini più insigni della *respublica*, dai frequentatori del circolo degli Scipioni a Cicerone, se da un lato rappresentò il tentativo di comprendere le ragioni del successo e della grandezza di Roma e fornì gli strumenti ermeneutici per la giustificazione teorica dell'imperialismo romano (attraverso l'accoglimento della prospettiva cosmopolitica in una concezione politica universalistica), fu anche, d'altro canto, una tormentata meditazione compiuta da chi si trovò ad assistere al momento epocale del tramonto di una civiltà, delle sue più sacre convinzioni e delle sue più salde istituzioni, ed avvertì perciò la necessità di sostituire i valori della civiltà classica greca con quelli dell'imperialismo romano, trovando nella nuova istituzione quel senso di appartenenza e quell'epicentro di valore che ancora per qualche secolo permisero al *cives romanus* di avere un orizzonte di senso nel quale inserirsi, riconoscendosi *optimus civis* all'interno dell'*optimus status civitatis*, l'uno e l'altro traendo significato dal loro rapporto di reciproca e necessaria connessione.

Ed è da sottolineare, seguendo il filo conduttore della nostra ricerca e una bella pagina di Fustel de Coulanges, che "quello che i romani chiamavano *Res publica* era un'autorità sovrana dai poteri illimitati. [...] La repubblica era una sorta di monarca assoluto di fronte al quale tutti si inchinavano. Ogni cosa era sotto la sorveglianza dello Stato, anche la religione, anche la vita privata, tutto gli era subordinato, anche la morale: l'uomo non aveva alcuna garanzia dei suoi diritti individuali"⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. I. Capriglione, *Panezio di Rodi. Ellenismo e cultura romana nel II secolo a. C.*, Napoli, 1978.

⁹⁵ *Histoire des institutions politiques de l'Ancienne France*, libro II, I, Paris, 1875, e, in particolare, *La monarchie romaine*, pp. 66-67.

⁹¹ "Roma, patria del diritto, ebbe il senso e l'istinto della politica, ma non ne ebbe la meditata intelligenza", C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964, p. 68.

⁹² M. Prélot, *Storia del pensiero politico*, trad. it., Milano, 1975, vol. I, p. 91.

⁹³ "Se tutti i movimenti fossero sempre collegati, e sempre, per legge, un nuovo movimento nascesse da uno precedente, né declinando gli atomi primordiali determinassero un primo movimento, per cui si rompano le leggi del fato, in modo che le cause non si susseguano all'infinito, da dove sulla terra, da dove, dico, per gli animali questa libera volontà strappata al fato, per la quale andiamo dovunque ci conduce il nostro arbitrio, e pieghiamo il movimento non a tempo e luoghi determinati, ma come la nostra mente comanda?", Lucrezio, *De rerum natura*, II, 252-262.

Per approfondimenti cfr., in particolare, R. Perelli, *Lucrezio poeta dell'angoscia*, Firenze, 1969; G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, 1980.

Se Cicerone, nella dimensione della giuridicità, ebbe l'acume di considerare il diritto individuale come un diritto trascendente inerente alla personalità, pur tuttavia, nell'epoca in cui scrive, "essendo impossibile per lo spirito antico innalzarsi a un più alto grado di moralità senza accogliere l'apporto capitale del cristianesimo"⁹⁶, i diritti dell'individuo restano immanenti ad un ordinamento giuridico che procede esclusivamente dallo Stato.

Interessante è invece la nuova nozione di diritto naturale, nozione filosofica e giuridica insieme, che ben evidenzia, nell'incontro delle due grandi culture greca e romana, il contributo specifico della filosofia stoica alla riflessione giurisprudenziale romana.

"*Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. [...] Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula [...]; saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta*"⁹⁷.

Questa visione della razionalità della natura, dalla quale discende la legge, è senza dubbio quella, panteistica, dello stoicismo: anche gli stoici parlano di una legge eterna e *razionale* che governa il Tutto, e a prima vista si può pensare -come si pensa infatti comunemente- che la razionalità della legge morale stoica non sia che l'effetto della partecipazione dell'uomo, alla pari con tutti gli altri esseri, all'ordine universale oggettivo"⁹⁸.

Se dunque la *lex* è *ratio* (sebbene *insita in natura* -ed è evidente che il richiamo ad un ordine metafisico oggettivo è qui meramente formale-), se ne deve dedurre che la vera fonte della legge, ed anche della legge naturale, è la ragione umana intesa come *naturalis ratio*: "è l'uomo che ritrova in se stesso -nella natura, ma nella natura sua- il principio del diritto, perché la ragione è *naturale* in quanto è naturale *a lui*, a lui uomo, non in quanto gli preesista in un'esterna entità metafisica"⁹⁹: è quindi l'uomo che estende alla natura la sua umanità.

⁹⁶ M. Prélot, *op. cit.*, p. 105.

⁹⁷ Cicerone, *De legibus*, I, 6, 18-19. Il corsivo è nostro.

⁹⁸ G. Fassò, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 18.

Né deve essere ampliata oltre il dovuto la portata delle intuizioni ciceroniane: egli non è alla ricerca di una nuova dimensione esistenziale. Nel suo lessico *homo novus* continua a rappresentare l'*optimus civis*, il *praestans vir*, che raggiunge le più alte cariche pubbliche grazie al suo talento e prescindendo completamente dagli illustri natali. La sua prospettiva non trascende gli ormai angusti limiti dell'orizzonte statale: l'unità dell'umanità, quale lui la concepisce, è ancora l'unità nella conquista; nel suo *somnium*, Scipione è esortato dall'Africano a servire fedelmente lo Stato; l'*aequitas* ha un contenuto etico-costumale che la rende espressione precipua del *mos Maiorum*¹⁰⁰.

Con il passaggio dalla media Stoa (che approssimativamente potremo far giungere fino al I secolo a.C.) alla nuova Stoa (o Stoa romana), che restò assai viva fino al II secolo d.C., il nuovo scenario sociale e politico che faceva da sfondo alla riflessione filosofica di un Seneca, un Epitteto, un Lucano e un Marco Aurelio, era completamente diverso: nondimeno la filosofia stoica, ancora una volta, fu in grado di offrire, sul piano teorico, un fondamento plausibile al nuovo assetto politico dello stato romano ormai *principatus*.

I valori tradizionalmente teorizzati dallo stoicismo sono affermati con grande e stimolante intensità da Seneca. Il tradizionale cosmopolitismo stoico acquista in lui una maggiore valenza teorica per le suggestive componenti etico-spirituali che lo arricchiscono: la sua riflessione sembra esaltare in modo particolare i principi dell'indulgenza e della benevolenza, della comprensione e della tolleranza, dell'uguaglianza e della solidarietà tra gli esseri umani (uomini e donne, schiavi e diseredati sono tutti allo stesso titolo cittadini del mondo, ed hanno il cielo come provenienza e destinazione comune): ne emerge un linguaggio e un'intonazione che a giusta ragione potremmo definire profondamente religiosi.

Soffermandosi sulla questione dell'ordinamento divino dell'universo, Seneca ritiene che ad esso l'uomo deve sottomettersi di buon grado, onde inserirsi armoniosamente nel finalismo che domina tutta la natura; e se lungo tutta la precedente tradizione della scuola gli stoici si erano sforzati di armonizzare il loro insegnamento su Natura e Dio con

¹⁰⁰ Cfr. G. M. Chiodi, *Equità, La regola costitutiva del diritto*, Torino, 2000, pp. 17-26; nonché, per ulteriori approfondimenti, M. Voigt, *Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, Leipzig, 1856; G. Ciulei, *L'égité chez Cicéron*, Amsterdam, 1972.

le divinità della religione greca e romana, ora, nella filosofia degli stoici romani dell'età imperiale la concezione di un essere supremo è in linea di fatto, anche se non ancora formalmente, monoteistica e fa emergere l'idea di una divinità benevola e provvidente: "Dio scende verso gli uomini -no, la relazione è più stretta: scende dentro gli uomini. Senza Dio nessuna mente può essere virtuosa. Nei corpi degli uomini sono stati sparsi semi divini"¹⁰¹.

Pur essendo stato il precettore di Nerone, come si ricorderà, nel 65 Seneca fu accusato di aver partecipato alla congiura di Pisone e, condannato a morte, si uccise, come prima di lui avevano fatto molti altri stoici. Con la sua morte cadeva anche, simbolicamente, l'illusione di poter conciliare principato e *libertas* attraverso l'identificazione di *rex justus* e *princeps*: ottimismo stoico, puramente astratto, che aveva entusiasmato anche il poeta Lucano: "l'unica libertà lasciata al poeta da Nerone fu di scegliere il suicidio piuttosto che aspettare il boia"¹⁰².

Un profondo pessimismo, spesso accompagnato da un senso di rassegnazione e di morte, accompagnerà la meditazione degli ultimi stoici¹⁰³. Ciò è connesso alla lucida consapevolezza di vivere in un mondo al tramonto, privo di un significato definito e certo.

Conseguentemente, l'esperienza umana nel mondo apparirà come una navigazione verso una destinazione ignota¹⁰⁴ o simile alla vita degli

attori di uno spettacolo teatrale, interpreti di una parte breve o lunga secondo la volontà del poeta¹⁰⁵.

E tuttavia, ancora una volta, occorre stare attenti a non enfatizzare romanticamente simili comportamenti, riconoscendo piuttosto, realisticamente, "che la cosiddetta *opposizione stoica* al principato aveva radice più nel conservatorismo politico e in un senatorio vagheggiamento di indipendenza, che non in una rinnovata teoria etica"¹⁰⁶ che, invece, si affermerà solo nella nuova temperie culturale e spirituale del cristianesimo.

Metánoia

Con l'annuncio della *buona novella* cristiana si realizza una conversione dell'uomo a nuovi valori etico-spirituali. Una nuova, *rivoluzionaria* visione del mondo: muta la concezione classica del tempo¹⁰⁷, della storia¹⁰⁸ e dell'uomo; e ciò in conseguenza

¹⁰⁵ "Sovvengati che tu non sei qui altro che attore di un dramma, il quale sarà o breve o lungo secondo la volontà del poeta. E se a costui piace che tu rappresenti la persona di un mendico, studia di rappresentarla acconciamente. Il simile se ti è assegnata la persona di uno zoppo, di un magistrato, di un uomo comune. Atteso che a te si spetta solamente di rappresentare bene quella qual si sia persona che ti è destinata; lo eleggerla si appartiene a un altro" (Epitteto, *Manuale*, XVII, trad. di G. Leopardi; cfr. pure *Dissertazioni*, I, 29).

¹⁰⁶ A. A. Long, *op. cit.*, p. 312.

¹⁰⁷ "Da Eraclito a Pitagora, fino a Proclo e agli ultimi filosofi di Atene, pesa sugli spiriti la dottrina del discorso eterno. Per questo la storia è slegata... Non c'è più né prima né dopo, poiché ogni avvenimento è, di volta in volta, passato e futuro. E nell'intimo del ciclo il tempo storico resta sempre un tempo di dissoluzione... Liberando il pensiero dalla comune concezione dell'eterno ritorno, il cristianesimo aprì le vie all'idea di progresso e di libertà, assolutamente estranea al mondo greco", J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris, 1933, pp. 357-58.

¹⁰⁸ "Il mondo dei greci è un mondo per così dire senza storia, un ordine eterno, in cui il tempo non ha alcuna efficacia, sia che lasci l'ordine sempre identico a se stesso, sia che generi una successione di eventi che tornano sempre al punto di partenza, secondo mutamenti ciclici che si ripetono indefinitivamente... L'idea inversa, che cioè vi sono nella realtà cambiamenti radicali, delle iniziative assolute, delle vere invenzioni, in una parola una storia e un progresso nel senso globale del termine, una simile idea fu impossibile prima che il Cristianesimo non venisse a sconvolgere il cosmo degli elleni", E. Brehier, *La filosofia di Plotino*, Milano, 1975, p. 87. Circa l'i-

¹⁰¹ Seneca, *Epistole*, 73, 16.

"La leggenda di una conversione di Seneca al cristianesimo andò probabilmente affermandosi solo nello scorcio del Medioevo, ma è certo che i cristiani del IV secolo lo leggevano e ammiravano a sufficienza per accordare credibilità a presunti contatti di lui con s. Paolo, e allo scambio di corrispondenza tra i due. Questa pretesa corrispondenza è citata per la prima volta da s. Gerolamo nel 392. Essa contribuì grandemente a diffondere l'idea di un Seneca cristiano", A. A. Long, *La filosofia ellenistica*, *op. cit.*, p. 316; per ulteriori approfondimenti A. Momigliano, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, «Rivista storica italiana», 62, 1950, pp. 325-344.

¹⁰² M. Prélôt, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰³ "Questa povera anima nostra, esalazione proveniente dal sangue; l'acquistare gloria presso gente come quella che ci sta intorno è cosa vana. [...] Ricorda che quanto è dentro i limiti del tuo mucchietto di carne e del breve alito del tuo respiro, neppure questo è tuo, e non è in tuo potere", Marco Aurelio, *A se stesso*, V; Cfr. C. Parain, *Marco Aurelio*, Roma, 1986.

¹⁰⁴ Epitteto, *Manuale*, VII. Per approfondimenti E. Riondato, *Epitteto. Esperienza e ragione*, Padova, 1965.

dell'Incarnazione¹⁰⁹, per cui il Verbo di Dio, facendosi *uomo* è entrato nel *tempo* e nella *storia*.

Cambia, innanzitutto, la concezione della divinità: al contrario del mondo classico greco-romano il cristianesimo afferma la trascendenza divina e, contemporaneamente, un rapporto inter-personale tra Dio e uomo (che si evidenzia nella Vecchia e Nuova Alleanza).

Una metafisica prende il posto di una mitologia.

Alla luce delle considerazioni svolte nelle pagine precedenti, si può dunque affermare che se è indubbiamente vero che il cristianesimo rovescia totalmente la visione della realtà del mondo classico, ciò, come ha sottolineato Fassò, non deve essere passivamente accettato "nel senso nel quale per lo più questo capovolgimento si intende. Il cristianesimo non sostituisce all'oggettivismo il soggettivismo. Se già discutibile è che il pensiero greco sia oggettivistico, soggettivistico il pensiero cristiano può dirsi soltanto quando nel parlar di soggetto si intenda il Soggetto non solo assoluto ma trascendente, il Padre che sta nei Cieli del cui regno l'uomo attende l'avvento. [...] Sovrannaturale è il destino dell'uomo cristiano, e sovrannaturali sono i mezzi per conseguirlo: siamo sul piano non dell'umanità e della società ma della trascendenza, non del finito e del relativo ma dell'Assoluto, e perciò non della ragione e della legge, ma della fede e della grazia"¹¹⁰.

Dio è *creatore* del mondo (e, in quanto tale, si prende viva cura delle proprie creature), *padre* dell'uomo (col quale intrattiene un particolare

rapporto *interpersonale*), e, attraverso l'incarnazione del Verbo, si è fatto *uomo* (la natura stessa, ormai, partecipa della divinità).

Poiché non vi è alcuna differenza di natura tra gli uomini in quanto ogni uomo è ugualmente figlio di Dio¹¹¹, ne consegue che la conversione e la conseguente salvezza vengono riferite alla totalità degli esseri umani (*unità umana*, riflesso, a sua volta, dell'*unità divina*) indipendentemente dalle loro caratteristiche etno-sociali. In conseguenza di ciò, il vocabolario cristiano dà alla parola *umanità* un significato che supera sia l'accezione greca di *anthropotès*, sia quella latina di *humanitas*: "il cristianesimo modifica completamente la portata del termine. Non considera più la natura comune dell'animale umano bensì quella delle persone concepite nella loro nuova dignità, in seguito alla Redenzione. In tal modo la parola *umanità* designerà un'entità propria, quella costituita da tutte le generazioni e da tutte le razze, dagli uomini di tutti i tempi e di tutti i paesi, di tutte le condizioni, tra i quali la presenza di Dio ha istituito una solidarietà reale"¹¹².

Melius est obedire Deo quam hominibus

Per il cristiano il senso della vita non è più determinabile nel conformarsi all'oggettività del mondo, della natura, della società o dello Stato, ma nella *fedeltà ad una persona*, fedeltà d'amore, che può vivere solo nella libertà. E se la *libertà* diventa "la prerogativa umana per eccellenza"¹¹³, la possibilità di *errore* (*peccato*) ad essa connessa, diventa, paradossalmente, la misura della grandezza dell'uomo, ormai emancipatosi da una visione fatalistica dell'esistenza.

Al Dio personale è legato indissolubilmente (in virtù di una somiglianza metafisica) l'uomo-persona, *imago simillima* della divinità.

In virtù di ciò l'uomo, depositario di valori sovrani e inesauribili, è portatore di diritti inerenti alla sua personalità che in nessun modo possono essere strumentalizzati. Se l'uomo del mondo classico era solo una *pars in toto* dal quale traeva significato, ora l'uomo acquista un

¹¹¹ Cfr. S. Paolo, *Epistola ai Colossesi*, III, 11: "In questo rinnovamento, non ci sono più ebrei né gentili, circoncisi o non circoncisi, barbari o greci, né schiavi né uomini liberi".

¹¹² M. Prélot, *op. cit.*, pp. 116-117.

¹¹³ P. Orlando, *op. cit.*, p. 244.

dea del tempo nella visione degli storici greci rinvio anche al mio *Tra tempo ciclico e tempo lineare: il tempo ritmico in Polibio di Megalopoli*, in **Tempo della legge e tempo della storia*, cur. G. M. Chiodi, Napoli, 1999, pp. 177-198.

¹⁰⁹ Non bisogna però ignorare, come nota C. Sepe (*Persona e storia, op. cit.*, pp. 65-66), che, se la *personalità* di Dio si trova pienamente affermata *da e in Cristo*, ("il quale esprime in se stesso il mistero dell'unione delle due nature, divina e umana, nella unicità della Persona e, nello stesso tempo, rivela Dio come *essenza Tri-Personale*"), nondimeno "già nell'Antico Testamento la verità di Dio come Persona si trova chiaramente manifestata. [...] Una prima, anche se embrionale, affermazione "personalistica" la si può dedurre dall'esame del nome stesso di Jhwh. La sua autodefinizione come "Colui-che-è", se da una parte vuole indicare la trascendenza del suo essere, che è "al di sopra di ogni nome", per cui a nessuno è lecito pronunciarlo, dall'altra costituisce una manifestazione chiara del suo essere come "Persona". Nell'auto-definizione, infatti, Jhwh si presenta innanzi tutto come un "Io" che possiede una completa coscienza e una totale indipendenza del possesso personale di sé".

¹¹⁰ G. Fassò, *op. cit.*, pp. 26-27.

valore assoluto in sé e per sé; un valore che si rapporta, attraverso l'amore, non solo a Dio ma anche all'altro uomo, *il prossimo*.

Consequentemente, l'amore è l'unica regola di vita tra coloro che appartengono a Dio (*amor fundamentum iuris*) e che, nella loro dimensione spirituale, costituiscono un'unica realtà soprannaturale, un unico *corpo mistico*.

"Von Ihering, nel suo *Geist des römischen Recht*, ha sottolineato l'importanza di questa novità in termini particolarmente precisi: "La semplice idea che l'uomo in quanto tale è libero, idea alla quale il diritto romano non si è praticamente mai innalzato, [...] costituisce per il diritto successivo un tale progresso rispetto al diritto romano che la superiorità di quest'ultimo sul piano tecnico rientra completamente nell'ombra"¹¹⁴.

Sembrirebbe, quindi, che nell'*ottica cristiana* la dimensione della giuridicità lungi dall'essere considerata solo in un'ottica, per dir così, *verticale* (con una valenza eminentemente pubblica anche dei rapporti intersoggettivi), si esplicherebbe anche e soprattutto in una direzione *orizzontale*, in perfetta aderenza al concetto di persona inteso come soggetto di *auto* ed *etero*-relazione.

Occorre tuttavia precisare, parlando genericamente -come poco sopra si è fatto- di *ottica cristiana*, che il cristianesimo delle origini (e quello paolino¹¹⁵ in particolare), rimuove completamente il concetto di legge (*lettera*, non *spirito*¹¹⁶; *esteriorità*, non *intima partecipazione*) collocando l'intera dimensione della giuridicità in un orizzonte farisaico caratterizzato da falsità ed impostura:

"Ora noi sappiamo che tutto quello che la legge dice, lo dice a quelli che sono sotto la legge, affinché sia chiusa ogni bocca e tutto il mondo sia riconosciuto colpevole di fronte a Dio; perché mediante le opere della legge sarà giustificato davanti a lui; infatti la legge dà soltanto la conoscenza del peccato. Ora però, indipendentemente dalla legge, è stata manifestata la giustizia di Dio, della quale danno testimonianza la legge e i profeti: vale a dire la giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo, per tutti coloro che credono -infatti non c'è

distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio- ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù"¹¹⁷.

Quali le conseguenze sul piano sociale e politico?

La lettura parziale dei Vangeli potrebbe facilmente suscitare l'impressione di un interesse quasi esclusivo per le esigenze spirituali con la conseguente liberazione degli uomini, nell'accentuazione del carattere *sustanziale* della persona, da qualsiasi impegno terreno.

In quest'ottica, anche i passi evangelici ritenuti *sociali* assumono un significato esclusivamente mistico e religioso, con la necessaria conclusione, che già il Fassò¹¹⁸ fece propria, della "negazione cristiana della legge e della giustizia intesa nel suo appropriato senso sociale" e, più in generale, della *indifferenza cristiana per la società e i suoi problemi* in ossequio al ben noto principio paolino dell'*hic civitatem manentem non habemus, sed futuram inquirimus*.

È tuttavia il senso assoluto della persona non può negare, sul piano etico-soggettivo, nello spirito di un rinnovato umanesimo cristiano, e nel tentativo di una fondazione ontologica della persona che ci piacerebbe chiamare *globale*, né un dialogo né un legame solidale con l'*altro* in una *intersoggettività* che, ovviamente non va intesa "come *primum* rispetto alla persona, bensì come conseguenza immediata e diretta della ricchezza personale"¹¹⁹.

Sul piano etico-filosofico, prendendo a prestito parole di Mounier¹²⁰, potremmo dire che la *vocazione* della persona (intesa come tendenza -esprimendosi nella *meditazione*- ad andare infinitamente al di là di se stessa) non può assolutamente prescindere dall'*incarnazione*

¹¹⁷ S. Paolo, *Lettera ai Romani*, III, 19-24.

¹¹⁸ Cfr. G. Fassò, *Cristianesimo e società*, Milano, 1956.

¹¹⁹ P. Orlando, *op. cit.*, p. 257.

¹²⁰ È d'altra parte indubitabile che proprio nel cristianesimo siano rinvenibili le ascendenze culturali del personalismo comunitario di Mounier che pur nutrì forti riserve su un tipo di socialità fondata esclusivamente sul diritto (la società, cioè, del giusnaturalismo illuministico, prodotto e conseguenza di un *contratto* frutto piuttosto di un *compromesso di egoismi* che di un vero *rapporto interpersonale*. Cfr. E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, trad. it., Milano, 1955; Idem, *Il personalismo*, trad. it., Milano, 1953. Per approfondimenti G. Campanini, *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di E. Mounier*, Brescia, 1967; G. Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica, diritto in Emmanuel Mounier*, Napoli, 1988. voll. 2.

¹¹⁴ M. Prélot, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹¹⁵ Cfr. S. Paolo, *Lettera ai Galati*, V, 18; *Lettera ai Romani*, III, 27, VII, 14, VIII, 2; *II Lettera ai Corinzi*, III, 3.

¹¹⁶ Cfr. Agostino, *De spiritu et littera*, 21 (36) (MIGNE, *Patrologia latina*, XLIV, 222).

(che è la sua condizione corporale e materiale -da valorizzare attraverso l'impegno-) e, dunque, deve necessariamente e conseguentemente aprirsi alla *comunione* (anche a costo della *rinuncia* a se stessi, che è iniziazione al dono di sé e alla vita in altri): la persona è per sua natura *comunitaria*.

Sul piano storico-istituzionale, poi, la reciproca compenetrazione tra Chiesa e Impero che caratterizzò i primi secoli (e non solo, -ma è ovviamente impossibile accennare qui, anche solo brevemente, agli sviluppi successivi-) dell'era cristiana, non fu, né poteva, essere esente da importanti implicazioni nella dimensione politica.

Ne sottolineeremo tre che, *prima facie*, ci appaiono di più evidente portata:

1. mutava il fondamento della società naturale;
2. alla comunità politica si affiancava quella religiosa (una tale distinzione non si poneva per il passato, poiché la religione era elemento della vita pubblica);
3. all'ambito della competenze della società civile e del potere politico è posto il limite della coscienza individuale, arbitra e giudice, in foro interno, dell'adesione o meno all'ordinamento esistente.

Se da un lato, lo Stato, come successivamente spiegò Agostino, è prodotto dalla *compositio voluntatum* (l'unione dei cuori e la concentrazione degli interessi che creano i vincoli e spingono gli uomini a unirsi in vista di una pacifica convivenza), dall'altro, esso è manifestazione della volontà di Dio, in nome del quale l'autorità agisce.

Nell'accettazione della provvidenzialità dell'impero e in considerazione del principio spirituale che alberga in ogni uomo (indipendente dalla natura e dalla società), l'unica riserva, implicita nelle premesse, riguardava l'evenienza della dolorosa necessità di scelta tra le due obbedienze; in tal caso i cristiani avrebbero orgogliosamente ripetuto la dichiarazione di Pietro davanti al Sinedrio: *melius obedire Deo quam hominibus*.