

# ERGA-LOGOI

Rivista di storia, letteratura, diritto  
e culture dell'antichità

8 (2020) 1

- Il grande affare della guerra. Il vettoagliamento degli eserciti greci in età classica 7  
*Marcello Valente*
- I saperi dell'architetto nella propaganda augustea: Vitruvio, Creta e la medicina 27  
*Margherita Cassia*
- Diritto e '*simulata philosophia*' nelle Istituzioni di Ulpiano 55  
*Lauretta Maganzani*
- Casi di corruzione nei *Rerum Gestarum libri* di Ammiano Marcellino 89  
*Rosalia Marino*
- Θαυματουργὸς τῶν ἐναντιώσεων. L'*exemplum* di Serse nei panegirici epici di Giorgio di Pisidia 105  
*Marco Enrico*
- L'assassinio di Niceforo Foca attraverso la lente di due citazioni omeriche 119  
*Lia Raffaella Cresci*

## RECENSIONI

## REVIEWS

- Rosalia Marino*
- C. Giuffrida - M. Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio (Catania, 20-21 ottobre 2016)* (2017) 131

*Giacomo Aresi*

P. Ceccarelli - L. Doering - T. Fögen - I. Gildenhard (eds.), 143  
Letters and Communities: Studies in the Socio-Political Dimensions  
of Ancient Epistolography (2018)

*Paolo A. Tuci*

A. Kapellos, Xenophon's Peloponnesian War (2019) 153

# Diritto e ‘*simulata philosophia*’ nelle Istituzioni di Ulpiano

Lauretta Maganzani

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/erga-2020-001-maga>

ABSTRACT: In a well-known fragment of Justinian’s Digest, Ulpian addresses the students who are about to face the world of law by reading his Institutes: the young people who are going to dedicate themselves to the law must know that it derives and is founded on justice and this because – according to the elegant definition of Celsus – it is indeed an *ars*, but an *ars* that deals with the ultimate goal of all research, that is, good and equity. Jurists are sometimes called *sacerdotes* of this *ars* – Ulpian continues – and rightly so: in fact they cultivate justice and bring news of the good and the fair by separating the fair from the iniquitous and the licit from the illicit, anxious to form good people not because of the fear of punishment but because of the encouragement derived from the awards, and aspiring to the real philosophy, not to the simulated one. The text has been studied a lot by Roman law scholars, but this essay offers some further interpretative clues concerning, in particular, the last expression of the fragment, namely that jurists tend – *nisi fallor*, the jurist controversially adds – to the true philosophy, not to the simulated one.

KEYWORDS: *Institutiones*; *Ius*; *Iustitia*; *simulata philosophia*; Ulpiano; *vera philosophia* – *Institutiones*; *Ius*; *Iustitia*; *simulata philosophia*; Ulpian; *vera philosophia*.

*Dig.* 1.1.1 *pr.* Ulp. 1 *inst.*:

*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. 1. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.*

Nel noto frammento posto in esordio ai *Digesta* di Giustiniano, Ulpiano dedica parole cariche di *pathos* agli studenti che si stanno per affacciare al mondo del diritto attraverso la lettura del suo manuale di *Institutiones*: chi si dedicherà al *ius*, sappia che esso deriva ed è fondato sulla giustizia, la più grande e comprensiva di tutte le virtù, e ciò perché – secondo l’elegante definizione di Celso – esso è sì un’*ars*, ma un’*ars* che

non ha un oggetto specifico e limitato come le altre *artes* (es. la medicina che ha per oggetto la salute del corpo) ma affronta ciò che costituisce il fine ultimo di ogni ricerca, cioè il bene e l'equità. Di quest'*ars* i giuristi sono talvolta detti *sacerdotes* – continua Ulpiano – e giustamente: infatti essi coltivano la giustizia e portano notizia del buono e dell'equo separando l'equo dall'iniquo e il lecito dall'illecito, ansiosi di formare persone buone non per la paura delle pene ma per l'incoraggiamento derivato dai premi, e aspirando, se non sbaglio, alla *vera philosophia*, non a quella *simulata*.

Il testo è stato già ampiamente studiato e io non intendo ripercorrere qui la storia della sua esegesi se non con qualche limitato accenno alla letteratura precedente.

Tuttavia mi pare possibile proporre qualche ulteriore spunto interpretativo, concernente, in particolare, l'ultima espressione all'interno del frammento, cioè quella secondo cui i giuristi tendono – *nisi fallor* aggiunge il giurista polemicamente – alla *vera philosophia*, non a quella *simulata*.

Si tratta infatti di una contrapposizione fortemente caratterizzata che, letta di per sé, può parere di significato evidente<sup>1</sup> ma che, invece, proprio per questo, credo dovesse richiamare alla mente di lettori e studenti un dibattito ben noto nel campo degli studi, filosofici e non, e delle *artes*.

Il tentativo di comprendere il senso della contrapposizione vanta, com'è noto, di autorevolissimi precedenti: Frezza<sup>2</sup>, Nörr<sup>3</sup>, Mantello<sup>4</sup>, Bretone<sup>5</sup>,

---

<sup>1</sup> Così per Gallo 2008, 3, secondo cui «Ulpiano, parlando di *vera philosophia*, si è riferito all'elaborazione dei giuristi, da lui contrapposta a quella svolta in campo filosofico e giudicata (per l'ambito giuridico) un sapere simulato, in quanto rispondente solo in apparenza alla realtà e alle esigenze umane». Così anche Pizzorni 2000, 146, secondo cui Ulpiano intende soltanto dire che la sua 'filosofia del diritto' non è 'filosofia astratta'.

<sup>2</sup> Frezza 1968, 363-375 (2000, 645-657) pensava che Ulpiano, il cui insegnamento in Siria subiva la pericolosa concorrenza della scuola di Origene, avesse «voluto chiamare il suo proprio insegnamento *veram non simulatam philosophiam*, raccogliendo implicitamente la sfida, ed esplicitamente la parola dei filosofi» (368). Cf. anche Frezza 1983, 416 ss. (2000, 531 ss.).

<sup>3</sup> Nörr 1972a, 555-572 (2003, 851-868) e 1972b, 11-40 (2003, 897-926) e 1974, 59, n. 14 e 2007, 521-561.

<sup>4</sup> Mantello 1984, 983-984 (2014, 215-216), accogliendo le conclusioni di Frezza, aggiunge che Ulpiano potrebbe aver voluto prendere le distanze dal tentativo origeniano, emergente in *Ep. ad Greg.* I, di «porre la scienza giuridica accanto (se non dentro) agli ἐγκύκλια e di concepirla pertanto quale mero strumento per ἡ ἀληθῆς φιλοσοφία». Mantello 1991-1992, 395 ss. (2014, 401 ss.) e 2008, 64 ss. (2014, 770 ss.).

<sup>5</sup> Bretone 2010, 3-14 (2011, 63-78) pensa che Ulpiano intendesse sottolineare polemicamente la superiorità della filosofia 'pratica', propria delle *artes* che avevano ricadute sulla vita dell'uomo, rispetto alla filosofia meramente speculativa. Cf. Bretone 1992<sup>6</sup>, 271 ss.

Schiavone<sup>6</sup>, Casavola,<sup>7</sup> Falcone,<sup>8</sup> Marotta<sup>9</sup>, Gallo<sup>10</sup> e molti altri prima e dopo<sup>11</sup>, hanno fornito numerosi esempi di fonti, latine o greche, di età repubblicana o imperiale, in cui viene esaltata la *vera pilosophia*. In particolare Giuseppe Falcone, confrontando l'espressione *vera philosophia* di Ulpiano con altrettante espressioni individuate nelle opere di Cicerone<sup>12</sup>, Seneca<sup>13</sup>, Aulo Gellio<sup>14</sup>, Filostrato<sup>15</sup>, ma anche di Platone<sup>16</sup> e Aristotele<sup>17</sup>, ha dedotto che essa indicherebbe l'etica, mentre la *philosophia 'simulata'* – pur non comparando in questi precisi termini nelle opere indicate – sarebbe probabilmente la sofistica, intesa come maestra di ragionamenti cavillosi che poco hanno a che fare con la sostanza della virtù<sup>18</sup>.

Io vorrei, nelle pagine che seguono, attraverso un percorso argomentativo diverso da quello seguito da Falcone, specificare questo assunto. Mi pare infatti che, nonostante tanti sforzi esegetici, si possa ulteriormente procedere nella comprensione del secondo sintagma del binomio,

---

<sup>6</sup> Schiavone 2003, 3-56 e 2017<sup>2</sup>, 399 ss. Schiavone (2017<sup>2</sup>, 410) pensa che «attraverso lo schermo dell'assimilazione dei giuristi con i filosofi, Ulpiano volesse in realtà trasmettere [...] l'idea [...] che esistesse un rapporto profondo e privilegiato fra ricerca della giustizia e raggiungimento della verità, e che i giuristi fossero i custodi per eccellenza di questo legame». L'A., inoltre (2017<sup>2</sup>, 400 e 545, n. 6), evidenzia la somiglianza fra il testo ulpiano e le prime righe del commento gaiano alle XII Tavole, poste dai compilatori in esordio al II titolo del I libro dei *Digesta* (1.2.1), ad esempio nel comune uso del participio futuro e nelle espressioni *prius nosse oportet* (Ulpiano) e *necessario prius existimavi* (Gaio).

<sup>7</sup> Casavola 2003, 327 ss.

<sup>8</sup> Falcone 2004, 3-96; 2006, 1167-1172 e 2007, 353-387.

<sup>9</sup> Marotta 1988, 135-138 e 2006, 285-334 (2007, 563-592).

<sup>10</sup> Gallo 1988, 1-36 (1999, 618-654); 2006, 1949-1987 e 2008, 1-23.

<sup>11</sup> Per la critica interpolazionistica rinvio alle complete citazioni di Mantello 1984, 978 s., nn. 30-31 (2014, 210 s., nn. 30-31) e Schiavone 2017<sup>2</sup>, 544, n. 1. Per altra letteratura: Isnardi Parente 1961, 295 s.; Crifò 1976, 780-785; Lanata 1984, 214 ss.; Lübtow 1985, 516-538; Schermaier 1993, 301 ss.; Waldstein 1994, 31 ss.; Waldstein 1995, 607 ss.; Scarano Ussani 1997, 125 ss.; Winkel 1997, 378-384; Honoré 2002, 76 ss.; Guarino 2004, 315-317; Sicari 2006, 1674-1677; Giliberti 2006, 1881-1916; Blanch Nougés 2008; Masi Doria 2011, 383-409; Cerami 2013, 464-469; Giunti 2013, 50; Castresana 2015, 94-95; Sacchi 2017a, 18-58 e 2017b, 65-94.

<sup>12</sup> Cf. Cic. *Tusc.* IV 5, dove la *vera philosophia* è la *bene vivendi disciplina*; *Fam.* XV 4, 16; Falcone 2004a, 10-12.

<sup>13</sup> *Ep.* 111, 1-3 ma anche 49, 5-12 e 108, 23; *Brev. vit.* 10, 1; Falcone 2004a, 13-15.

<sup>14</sup> *NA X* 22, 2, ma anche I 2, 7; Falcone 2004a, 15.

<sup>15</sup> *VA VIII* 7, 3; Falcone 2004a, 15-16.

<sup>16</sup> *Ep.* X 358c; *Resp.* 473d, 475e, 485c-d, 486b, 490a, 500c, 501-517 e 520-537; Falcone 2004a, 14 ss.

<sup>17</sup> *Meta.* 1004b; *Soph. el.* I 165a, 183b. Waldstein 1994, 36 e 1995, 614; Falcone 2004a, 22 e n. 45.

<sup>18</sup> Falcone 2004a, 18 ss. e 2007, 353-387. Cf. anche Waldstein 1994, 31ss. e 1995, 607 ss.

*simulata philosophia*, preso in sé e per sé e non come negazione pura e semplice del primo, cioè della *philosophia* cd. 'vera'. Né è corretto, a mio parere, assimilare – come talvolta è stato fatto – la *philosophia* 'simulata' a quella semplicemente 'falsa'<sup>19</sup>, perché queste due ultime espressioni non possono essere considerate un calco.

A questo, dunque, mi riferirò specificamente nelle pagine che seguono, non senza, tuttavia, qualche osservazione preliminare in merito alla natura dell'opera ulpiana da cui il frammento in esame è tratto e al contesto nel quale essa fu scritta.

1. – Il genere letterario delle *Institutiones* di diritto, a cui il frammento ulpiano appartiene, dovette sorgere a Roma non prima del II secolo d.C., visto che il primo esemplare a noi noto è quello di Gaio, risalente all'epoca di Antonino Pio. Tuttavia esso dovette fiorire soprattutto in età severiana, in concomitanza con l'estensione della cittadinanza romana a seguito della *Constitutio Antoniniana*, l'incremento della richiesta di esperti di diritto da parte dell'amministrazione imperiale e la conseguente diffusione delle scuole di diritto in varie parti dell'impero. Del resto le tendenze cosmopolite proprie dell'età severiana, a maggior ragione a partire dalla *Constitutio Antoniniana*, nonché la progressiva formazione, proprio in quell'epoca, di una specifica cultura ecumenica romano-ellenistica, avevano certamente mutato le caratteristiche intrinseche dell'insegnamento giuridico, rendendolo una grande opportunità di carriera e prestigio anche per giovani non residenti nella capitale e nemmeno in Italia.

Non sorprende, dunque, che risalgano all'età severiana ben cinque opere denominate *Institutiones* conservate nei *Digesta*: quelle di giuristi notissimi come Ulpiano e Paolo, ciascuno autore di due libri di *Institutiones*; quelle di un giurista di lingua e cultura greca come Callistrato, autore di tre libri di *Institutiones*; e quelle dei meno noti Fiorentino e Marciano<sup>20</sup>, autori rispettivamente di dodici e sedici libri. Anche Fioren-

---

<sup>19</sup> Così fanno, ad esempio, Mantello 1984, 979 (2014, 211); Schiavone 2003, 22-23 e 2017<sup>2</sup>, 411.

<sup>20</sup> In particolare su Fiorentino, cf. Querzoli 1996, *passim*; su Paolo maestro di scuola, cf. Giomaro 2016, 56-75. Sulle *Institutiones* di Marciano, da ultimo, cf. Dursi 2019, *passim*, che non ritiene l'opera un manuale per studenti, ma «un trattato di diritto, non circoscritto [...] al solo *ius civile*, con l'ambizione di rivolgersi ai giuristi coevi e agli esperti di diritto e non con intenti squisitamente didattici» (61): ma si veda la mia risposta, a favore della tesi tradizionale, in Maganzani 2019, 21-44. Anche le Istituzioni di Ulpiano non sarebbero, per alcuni, un manuale didattico: così Aricò Anselmo 1983, 475,

tino, infatti, della cui collocazione cronologica, fra II e III secolo d.C., si è a lungo dubitato<sup>21</sup>, deve appartenere all'età severiana, come sostenuto nel volume dedicato al giurista da Serena Querzoli<sup>22</sup> e da me recentemente ribadito<sup>23</sup>.

Le opere richiamate organizzano il materiale didattico sia in modo diverso da Gaio, sia in modo vario fra loro. Tuttavia, a tale varietà di tematiche e organizzazione del materiale – su cui in questa sede non posso soffermarmi –, corrisponde di contro una unitarietà di temi e contenuti nei rispettivi titoli d'esordio, almeno a quanto possiamo vedere dai manuali di cui rimane un numero consistente di frammenti, cioè quelli di Ulpiano, Fiorentino e Marciano. Ciò che, infatti, accomuna queste opere severiane e le differenzia, invece, dal manuale gaiano, è la forte impronta etico-filosofica iniziale, la valorizzazione del *ius naturale* in contrapposizione al *ius gentium*<sup>24</sup> e la generale condanna 'etica' dell'istituto *iuris gentium* della schiavitù in ragione di una prospettiva ecumenica e del concetto stoico di unità del genere umano (*Dig.* 1.1.3 Flor. I *inst.*; *Dig.* 1.1.4 Ulp. 1 *inst.*; *Dig.* 1.5.4 Flor. IX *inst.*; *Dig.* 40.11.2 Marcian. 1 *inst.*)<sup>25</sup>. Al contrario Gaio non premetteva alla trattazione didattica un esordio 'filosofeggiante' né di regola trattava di *ius naturale* come partizione a sé rispetto allo *ius gentium* e al *ius civile*, quanto piuttosto di una *naturalis ratio* alla base dei vari istituti di *ius gentium* (compresa la schiavitù)<sup>26</sup>.

---

n. 54. Bretone 1992<sup>6</sup>, 270 considera tutte le opere di *Institutiones* manuali didattici, anche se, per Marciano, ritiene non improbabile che il giurista «vi abbia raccolto materiali diversi, che poi non ha rielaborato, e che la pubblicazione sia dovuta a un editore più tardo». Sull'esordio delle Istituzioni di Marciano e Ulpiano e i relativi richiami filosofici, cf. Gallo 1988, 1-36 (1999, 618-654); Lambertini 1995, 271-283. Sugli echi del dibattito filosofico nelle Istituzioni di Callistrato, cf. Marotta 1992, 287-293. Sui richiami alla *natura* nelle opere istituzionali Thomas 1988, 27-48 e 1991, 201-227. Sull'insegnamento del diritto penale nei *libri institutionum*, cf. Pietrini 2012, *passim*.

<sup>21</sup> Nella Palingenesi leneliana (I 171-172) il giurista è qualificato, pur dubitativamente, come contemporaneo di Ulpiano e Paolo (*Ulpiani et Pauli, ut videtur, aequalis*) ma negli *Addenda et corrigenda* dell'opera (Pal. II 1261) lo si dichiara probabile coetaneo di Cervidio Scevola: ritrattazione, questa, che è già di per sé prova dell'incertezza che circonda la vita e l'opera di questo giurista, a parte l'unico punto fermo del *terminus post quem* al 161 d.C., data di morte di Antonino Pio, ricavabile dalla citazione di una costituzione di questo imperatore in uno dei frammenti del VI libro (*Dig.* 41.1.16 Pal. Flor. 9) con l'appellativo di *divus*.

<sup>22</sup> Querzoli 1996, 33-42.

<sup>23</sup> Maganzani 2019, 21-44.

<sup>24</sup> Sui richiami alla *natura* nelle opere istituzionali, cf. Thomas 1991, 201-227.

<sup>25</sup> Fressura - Mantovani 2018, 659 s. parlano, a proposito delle Istituzioni di Marciano, di un manuale che presentava il diritto romano in una dimensione ecumenica.

<sup>26</sup> Giltaij 2016, 193-199 a cui rinvio per altra letteratura.

D'altra parte, fra tutte le opere istituzionali richiamate, è in particolare il manuale ulpiano che esalta queste caratteristiche, forse anche perché di esso furono conservati dai compilatori (e posti all'inizio dei *Digesta* giustiniane) proprio i testi di esordio. E qui l'impronta etico-filosofica arriva al punto di sottolineare che intento primo dei giuristi è quello di realizzare la giustizia tendendo indefessamente alla realizzazione della *vera philosophia*.

Tutto ciò induce a ipotizzare che i giuristi del III secolo, negli esordi delle loro *Institutiones*, non siano stati immuni dall'influenza delle opere didattiche in genere e che, come i maestri delle altre discipline, anch'essi abbiano teso a definire il carattere del loro insegnamento come non meramente tecnico, ma pienamente formativo del *vir bonus* e delle sue virtù. È del resto noto che, in età antica, la scuola, di qualunque ordine e grado, era intesa come funzionale non soltanto alla conoscenza, ma anche alla trasmissione di valori, personali e civici<sup>27</sup>: lo si osserva, come si vedrà, negli scritti medici di Galeno, ma lo stesso Vitruvio, nel *De architectura*, si curava di premettere che il vero architetto doveva essere anche filosofo (perché ciò «contribuisce a renderlo magnanimo, modesto, condiscente, equo, fidato e, cosa più importante, non avido»: *De arch.* I 7) e Quintiliano, nel proemio delle *Institutiones oratoriae*, dichiarava di voler formare studenti validi non solo in una tecnica ma in tutte le virtù dell'anima.

È anche possibile, d'altra parte, che fra le scuole sparse nel territorio dell'impero e in voga nell'epoca a cui ci riferiamo – di diritto, di filosofia, di retorica, di medicina – ci fosse una qualche concorrenza e per questo ciascuna di esse tendesse a precisare questo carattere onnicomprensivo<sup>28</sup>.

Tale concorrenza emerge bene da un famoso passo di Gregorio Taumaturgo, tratto dal suo *Encomio a Origene* databile al 238 d.C.<sup>29</sup>. L'A., infatti, dice di essersi fermato per qualche tempo presso la scuola di Origene in quanto, per così dire, 'fulminato' dai suoi insegnamenti filosofico-teologici<sup>30</sup>, proprio mentre era in cammino dalla sua città natale verso Berito ove si proponeva di studiare diritto romano<sup>31</sup>: una materia che,

---

<sup>27</sup> Cf. Seguí 2016, 167-181 con altra letteratura. Sulle scuole di filosofia nell'impero, ampiamente, cf. Donini 1982, *passim*. Cf. anche Hadot 2004, *passim*, e Chiaradonna 2009, 133-149.

<sup>28</sup> Trapp 2007, 470-488.

<sup>29</sup> Per i dubbi sull'attribuzione dell'opera, cf. Rizzi 2002 e Moreschini 2013, 461-464.

<sup>30</sup> Sulla scuola di Origene, cf. Moreschini 2013, 361 ss. Sull'autore dell'*Encomio*, cf. Mihai 2013a, 215-227 e 2013b, 237-242.

<sup>31</sup> Scrive in 6, 84: «Così grandemente trafitto, fui convinto a lasciar perdere tutti gli affari e gli studi che pensavo mi si addicessero, e tra le altre cose anche le mie belle leggi [...]».

nonostante le sue intrinseche difficoltà, soprattutto per studenti di lingua greca, era considerata all'epoca 'il più grande viatico' per chi desiderasse affermarsi in una professione lucrativa e di carriera (l'espressione si trova in *Ad Orig.* 5, 61; ma cf. anche 1, 7; 5, 60-62; 5, 64-65; 5, 68; 5, 77; 16, 192): Gregorio, ad esempio, ricorda che suo cognato, formatosi in una scuola di diritto, era stato poi chiamato come consulente giuridico dal governatore di Palestina (5, 65). Lo stesso Gregorio, peraltro, dopo qualche tempo alla sequela di Origene, incalzato dalla famiglia dovette ritornare sull'originario progetto e recarsi finalmente a studiare in una scuola di diritto. Quelle più prestigiose dovevano essere, come è noto, Roma e Berito, ma da un passo di Paolo *ad Plautium* contenuto nei *Digesta* di Giustiniano (50, 13, 4), che parla in generale di *studiosi iuris* a cui un rescritto di Antonino Pio avrebbe concesso un salario su richiesta<sup>32</sup>, potrebbe ipotizzarsi la presenza nell'impero di scuole di diritto anche meno note e rinomate. Sappiamo del resto da Aulo Gellio, *NA* (XIII 13, 1) della diffusione, a partire dai regni di Adriano e Antonino Pio, di *stationes ius publice docentium et respondentium*, mentre un esempio concreto di esperto di diritto, pur non giurista nel senso proprio del termine, formatosi in provincia e lì rimasto per tutta la vita, salvo forse un breve viaggio a Roma<sup>33</sup>, è quello dell'apologista Tertulliano, definito da Eusebio di Cesarea, nella *Storia ecclesiastica* (II 2, 4), «profondo conoscitore delle leggi dei Romani»<sup>34</sup>.

Ebbene, in tale contesto, si comprende bene perché i giuristi abbiano voluto affermare la comprensività della formazione tecnico-giuridica, la sua specificità nella realizzazione della virtù della giustizia rispetto alle scuole filosofiche e – come scrive Mantello – la «idoneità degli studi giuridici di essere un possibile tramite, un varco verso la *vera, non simulata philosophia*»<sup>35</sup>.

2. – Come ulteriore tappa di avvicinamento al tema centrale del presente contributo, si può osservare che la contrapposizione *vera-simulata*

---

<sup>32</sup> Di Pinto 2013, 78 con altra letteratura.

<sup>33</sup> Cf. Podolak 2006, 11-17.

<sup>34</sup> Ciò ha indotto taluno a identificarlo con l'omonimo giurista che l'*Index auctorum* XXII del Digesto dichiara autore di due opere, otto libri di *Quaestiones* e un *liber singularis de castrensi peculio* (Angelelli 2001, *passim*). Ma si è per lo più propensi a dubitare di tale identificazione, sia perché il *cognomen Tertullianus* era piuttosto diffuso nell'età dei Severi, sia perché il Tertulliano giurista risulta avere scritto verso il 190, data in cui l'apologista si stava appunto convertendo al cristianesimo, ed è dunque parso strano che in quel frangente egli si dedicasse ancora alla stesura di opere giuridiche. Sulla teologia di Tertulliano, cf. Moreschini 2013, 485 ss.

<sup>35</sup> Mantello 1984, 985 (2014, 217).

*philosophia* del frammento ulpiano si inquadra bene anche nello stato di crisi della filosofia come sapere meramente speculativo e privo di ricadute pratiche per la vita degli uomini, emergente a partire dai primi secoli dell'impero e via via aggravatosi fino alla piena età severiana<sup>36</sup>: si pensi, *in primis*, alla testimonianza di Galeno che, fra i suoi molteplici trattati, ne aveva scritto uno dal titolo *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* in cui il grande medico greco di età adrianea sosteneva che soltanto il medico poteva essere considerato 'vero filosofo' in quanto capace di dominare diversi campi del sapere tradizionalmente riservati alla filosofia: la logica – per effettuare diagnosi plausibili – la fisica – per conoscere l'uomo e il suo ambiente – l'etica – per l'esercizio complessivo della sua professione e specialmente i rapporti coi malati –. Del resto, quella di sottolineare polemicamente la superiorità della filosofia 'pratica' propria delle *artes* che avevano ricadute dirette sulla vita, la salute e il benessere degli uomini, rispetto a quella meramente speculativa è – scrive Mario Bretone – una tendenza tipica del mondo romano-ellenistico del II-III secolo d.C. quando «ogni scienza o arte tende a riassumere in sé l'intera sapienza filosofica superando l'idea che la filosofia sia l'unica 'scienza della verità' e delle 'cose necessarie' ed immutabili secondo la tradizione platonica e aristotelica, o stoica. Al contrario [...] l'intelletto speculativo [...] arretra di fronte all'intelletto pratico-empirico e calcante o diversamente teoretico come strumento del vero»<sup>37</sup>.

Lo stesso vale per la nascente letteratura cristiana, dove la *vera philosophia* diventa quella di Cristo e del suo messaggio universale di salvezza dell'uomo in contrapposizione alla tradizione filosofica greca e soprattutto alle sue successive degenerazioni di scuola<sup>38</sup>. Significativo sul punto

<sup>36</sup> Si vedano le numerose fonti citate da Marotta 1988, 121 ss. Questa disapprovazione vale soprattutto per i cinici: Pasetti 2016, 81-101. Ma si dice anche, talvolta, che l'astrattezza della filosofia è estranea alla più pura tradizione romana: es. Quint. *Inst.* XII 2, 29; Ps. Quint. *Decl. Min.* 268, 7 e 283, 4. Sulla condizione e reputazione dei filosofi nel III secolo d.C., cf. Hahn 2007, *passim*.

<sup>37</sup> Bretone 2010, 3-14 (2011, 69-70). In questa osservazione Bretone si ricollega a un'intuizione di Lanata 1984, 218 secondo cui «teologia, medicina e diritto proposero [...] il loro modello alternativo di filosofia 'autentica': modello che, nel caso di Galeno come di Ulpiano, era basato sulla convinzione che le 'vere filosofie' come la medicina e il diritto sono sì delle scienze teoriche, ma che altrettanto importante è il loro aspetto operativo, la loro capacità di tradursi in un'attività razionale che possa adempiere a funzioni sociali essenziali come quella di assicurare in concreto la salute o l'utilità degli uomini». Critico su questa ricostruzione Mantello 1991-1992, 395 ss., n. 90 (2014, 401).

<sup>38</sup> Ad esempio in *Iust. Apol.* 2, 1: «A coloro che veramente sono pii e filosofi la ragione impone di onorare e amare solamente la verità, e di rifiutare le opinioni degli antichi nel caso che siano erronee»; e in 4, 8: «Ci sono alcuni [...] che si fregiano del nome della filosofia e che si atteggiavano tali, pur non facendo niente che sia degno di questo

un passo dell'*Encomio ad Origene* (11, 134-135) in cui Gregorio Taumaturgo contrappone i comuni filosofi che «limitavano il loro filosofare alle parole» a Origene che, invece, esortava l'allievo con i discorsi a filosofare «avendo però preceduto con i fatti l'esortazione a parole: quindi non soltanto proclamando parole accuratamente meditate, ma non ritenendo opportuno neppure prendere la parola, se non lo avesse fatto con intenzione sincera e tesa a mettere in pratica le cose dette, o cercando di mostrare se stesso come uno che vuole condurre la retta vita descritta a parole, e offrendo, vorrei dire, il paradigma del sapiente»<sup>39</sup>.

Bisogna poi ricordare una testimonianza – particolarmente interessante – di Plinio il giovane (*Ep.* I 10, 10) riguardante il suo contemporaneo Eufrate di Epifania o di Tiro, un 'filosofo' molto apprezzato dalla buona

---

appellativo»; Clemente Alessandrino, nell'opera denominata *Stromati di note 'gnostiche' secondo la vera filosofia*, I 18, 90, 2, afferma che «la vera filosofia ci è trasmessa tramite il figlio»; in V 9, 56, 3 scrive che le Scritture «vogliono che la vera filosofia e la vera teologia siano possesso unicamente di coloro che le praticano assiduamente e hanno dato prova sicura di sé, nella fede e nella vita»; in V 14, 4-5 richiama la *Repubblica* di Platone (415a-b) in questi termini: «A buon diritto [...] Platone vuole abituare gli spiriti migliori ad avvicinarsi a quella disciplina, che dapprima definimmo la più grande, e che consiste nel distinguere il bene e compiere quell'ascesa. E in ciò non si tratterà, a quanto pare, di rovesciare un cocchio, ma di rivolgere l'anima da un giorno tenebroso a uno vero, che è poi l'ascesa verso l'essere: ed è questa che chiameremo vera filosofia»; in VI 7, 58, 2-3 scrive: «è egli che dall'origine, dalla prima fondazione del mondo, in molti modi e a più riprese ci ha educato e ci rende perfetti. Per cui a ragione è detto: 'Non datevi il titolo di maestro sulla terra'. Vedi dunque dove abbia il suo 'addentellato' la vera filosofia»; VII 16, 98, 1: «Inorgogliiti pertanto da presunzione di sapienza, non fanno che litigare, e così si manifestano solleciti più di apparire che di 'essere' filosofi [...] e combattono, poiché ne sono confutati, con coloro che professano la vera filosofia»; VIII, 1, 1-2: «Ma i filosofi più antichi non erano continuamente portati a discutere e dubitare; forse allora potremmo esserlo noi, che ci teniamo stretti alla filosofia veramente fondata sulla verità [...]»? (2) Così i più moderni filosofi greci vengono deviati da un desiderio di gloria vano e per di più inappagabile, tra polemiche e discussioni, verso un chiacchierio inutile [...]; Tertulliano, in *Apol.* 46, 6, allude a «quella verità che i filosofi schernitori e detrattori simulano da nemici e simulando corrompono, come gente che aspira alla gloria, mentre i cristiani la ricercano per necessità e la professano integralmente, non curandosi che della propria salvezza»; Taziano, nell'opera *Ai Greci*, 3, 7 definisce i filosofi greci «amanti del rumore e non della sapienza, i quali formulano dottrine che si contraddicono l'un l'altra e ciascuno declama quello che gli capita. Numerosi sono poi i dissensi fra di loro: uno odia l'altro, si contestano a vicenda, scegliendosi con la loro millanteria le posizioni in vista», Tert. *Ad nat.* 1, 5 afferma che i filosofi pretendono (*affectant*) di avere la verità ma sono i Cristiani a possederla; *Adv. Marc.* V 19; Min. Fel. *Oct.* 8, 2 *simulata philosophia* (riferito ai Cristiani che si spacciano per filosofi); Origene, in *Homiliae in Genesim* XI 2, 20, parla di *vera philosophia Christi*. Cf. Mantello 1984, 979 ss. (2014, 211 ss.); D'Onofrio 2013, 13 ss.

<sup>39</sup> Cf. anche, dalla stessa opera, 10, 127 dove riferisce del disprezzo per la filosofia provato praticamente da tutti. Mantello 1984, 979 (2014, 211).

società romana che era stato capace di sfondare nell'urbe diventando una sorta di 'santone della capitale' – come lo definisce Antonio Mantello<sup>40</sup> –. Ebbene il testo mostra bene come questi assumesse l'agire concreto e in particolare la prassi giuridica dei ceti dirigenti dell'entourage imperiale come «elemento centrale della *philosophia*» a cui la riflessione teorica era posta in subordine<sup>41</sup>: [...] *esse hanc philosophiae et quidem pulcherrimam partem, agere negotium publicum, cognoscere, iudicare, promere et exercere iustitiam, quaeque ipsi doceant, in usu habere*. Egli tendeva, cioè, a «identificare la filosofia con la prassi, a proporre una sorta di concezione filosofica che privilegia<va> l'*actio vitae* rispetto all'elaborazione teorica» considerando quest'ultima «un supporto necessario, ma non esclusivo, del comportamento pratico»<sup>42</sup>.

Inoltre, almeno dalla metà del II secolo, si assiste al ritorno di un platonismo con cedimenti mistici ed esoterici ed influssi neopitagorici. Ed è per questo che di *vera philosophia* in senso polemico rispetto alla filosofia tradizionale, e soprattutto agli ipocriti millantatori dei grandi filosofi del passato – parla anche Filostrato, intellettuale della corte di Giulia Domna, che, su richiesta dell'imperatrice, redige un'opera esemplare, cioè la *Vita di Apollonio di Tiana*, mistico maestro itinerante del I secolo d.C.: questi viene, infatti, presentato come il 'vero filosofo' (VA I 3) perché, in contrapposizione a coloro che si dibattono in improduttive dispute di scuola e per di più esigono dagli allievi esosi pagamenti (come l'Eufrate del testo pliniano che, secondo Filostrato, agiva «in modo sconveniente alla filosofia»: VA V 38<sup>43</sup>), egli vive di fatto l'esperienza del bene nei suoi lunghi viaggi, condotti in estrema povertà, attraverso tutte le culture dell'ecumene<sup>44</sup>.

D'altra parte, con sospetto ancora più marcato venivano guardate le persone stesse dei filosofi, a causa di alcuni degradanti sviluppi imperiali dell'antica, grande tradizione filosofica greca: infatti, spesso dispregiativamente chiamati dalle fonti 'filosofanti', essi figuravano come ipocriti perdigiorno, che professavano a parole ma non praticavano nei fatti la virtù e simulavano una morale a cui in realtà non credevano.

---

<sup>40</sup> Mantello 1984, 966 (2014, 198). Cf. anche Arcaria 2019, 107 ss.

<sup>41</sup> Mantello 1984, 973 (2014, 205).

<sup>42</sup> Mantello 1984, 973 (2014, 205).

<sup>43</sup> Ma cf. anche VA V 27, 33, 37 e 39.

<sup>44</sup> Sfameni Gasparro 2007, 271-288; Kemezis 2014, 150-195, con altra letteratura. Come scrive Schiavone 2017<sup>2</sup>, 410-411, almeno dalla metà del II secolo si assiste al «ritorno di un platonismo con derive mistiche ed esoteriche, mescolato a contaminazioni neopitagoriche».

La cattiva fama dei filosofi e dei loro *auditores* diventa dunque un topos, come si vede, ad esempio, nel Trimalcione di Petronio, che nell'epitaffio da lui stesso composto per la sua sepoltura, si vanta di non aver mai ascoltato un filosofo<sup>45</sup>.

Ma si pensi anche al rimprovero rivolto al giovane Marco Aurelio da Frontone per aver preferito la filosofia alla retorica al solo scopo – secondo il maestro – di coltivare uno studio più facile e meno disciplinato<sup>46</sup>: uno studio che, anche secondo Quintiliano, è di gran lunga inferiore a quello della retorica visto che esso 'si può simulare' con un comportamento falsamente integerrimo, mentre ciò non è per la complessa arte del dire (*Inst.* XII 3, 12<sup>47</sup>)<sup>48</sup>.

In verità anche gli stessi cultori di filosofia ammoniscono gli allievi di fronte ad alcuni pessimi esempi di fraudolenti millantatori della *vera philosophia*: così Seneca che, nelle *Epistulae ad Lucilium*, ammonisce il giovane a non imitare il *mos* dei filosofi che *non proficere sed conspici cupiunt* (5, 1)<sup>49</sup> e a evitare *asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium e cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur*<sup>50</sup>. Lo stesso Seneca, poi, richiama più volte la contrapposizione fra il *philosophus verus* – colui che coltiva la virtù – e quello che propone soltanto *sophismata* – in latino *cavillationes* – e «cammina sulle punte dei piedi per apparire più alto con l'inganno» (*Ep.* 111, 1-4): è il cd. *philosophus cathedrarius*<sup>51</sup> (Sen. *Brev. vit.* 10, 1).

Analoghe critiche all'ipocrisia di molti sedicenti filosofi compaiono in fonti come lo Ps. Quint. *Decl. Min.* 268, 5 (cd. controversia delle ar-

---

<sup>45</sup> Petron. *Sat.* 71: *C. Pompeius Trimalchio Maecenatianus hic requiescit. [...] Pius, fortis, fidelis, ex parvo crevit; sestertium reliquit trecenties, nec umquam philosophum audivit.* D'Onofrio 2013, 31 e n. 59.

<sup>46</sup> Fronto *Ad Marcum Antoninum imperatorem de eloquentia liber* 4, 5: *Ibi tu mihi videre mora temporali et laboris taedio defessus eloquentiae studium reliquisse, ad philosophiam devertisse, ubi nullum probaemium cum cura excolendum, nulla narratio breviter et dilucide et callide collocanda, nullae quaestiones partiendae, nulla argumenta quaerenda, nihil exaggerandum aut ambigendum [...].* D'Onofrio 2013, 31 e n. 60. Al contrario non ritiene esistente una contrapposizione fra retorica e filosofia nell'epoca di Marc Aurelio, nonostante il passo cit., Kasulke 2005, 252 e n. 162.

<sup>47</sup> *Alii pigritiae adrogantioris, qui, subito fronte conficta immissequae barba, veluti despexissent oratoria praecepta paulum aliquid sederunt in scholis philosophorum ut deinde in publico tristes, domi dissoluti captarent auctoritatem contemptu ceterorum: philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest.*

<sup>48</sup> Pasetti 2016, 92. Sul passo, cf. Cassin 1995, 105-124.

<sup>49</sup> Pasetti 2016, 83.

<sup>50</sup> Cf. anche Sen. *Ep.* 108, 36 e *De benef.* II 17, 2. Analoghe considerazioni già in Epitt. *Diatr.* IV 8, 5 e 16.

<sup>51</sup> Falcone 2004, 13-14.

tes) – in cui un oratore, un filosofo e un medico si contendono il primato per l'*utilitas* della *res publica* e il medico, che è il solo a parlare, polemizza soprattutto contro i filosofi, reputati falsi e oziosi nonché incatenati a quella stessa ambizione contro cui hanno l'aria di fare i più grandi discorsi (*Hos* [scil. *philosophos*] *illi et vanos vocant, et otiosos et in ambitum ipsum, contra quem maxime disserere videntur alligatos*). È un tema comune allo Ps. Quint. *Decl. Min.* 283, 5 dove un falso filosofo viene smascherato proprio per il suo attaccamento alla fama e al denaro che mostra di disdegnare a parole (*Quod si abdicationem ferre non potest, si carere hereditate malum iudicas, deprehensus es: damno pecuniae moveris et detrimento famae, et homo qui has ipsas opes cotidie incusas tamen concupiscis*).

Una pari considerazione per alcuni tipi deteriori di filosofi compare nelle *Notti Attiche* (X 22, 2-24) dove, richiamando un passo del Gorgia di Platone, Gellio riporta le parole di Callicle, soggetto definito *verae philosophiae ignarus*, che denigra coloro che si dedicano alla filosofia anche da adulti scambiando quest'ultima con una *futtilis atque puerilis meditatio*<sup>52</sup>.

Analoga critica si legge in Luciano che, nei *Fuggitivi* (56, 14), afferma essere «cosa molto facile [...] ed agevole imitare noi altri, esternamente dico; e non ci vuol molto a mettere un mantello indosso, appendersi una bisaccia sulla spalla, tenere una mazza in mano e gridare, anzi tagliare e latrare, e ingiuriare tutti»<sup>53</sup>.

Si può anche citare un testo del filosofo medioplatonico Massimo di Tiro, del II-III secolo d.C., che, nell'orazione 26 K., lamenta che i filosofi più recenti abbiano «reso la filosofia disarmata e vituperata [...] vagando in orribili sofismi» e uno di Plutarco che, nel *De profectibus in virtute* (78 ss.), descrive gli allievi esordienti delle scuole filosofiche come persone arroganti, dedite ai sofismi e che «non cessano di insuperbire in nome della barba e del mantello».

Infine si possono citare i *Florida* di Apuleio, dove più volte ritorna la polemica contro i falsi filosofi: ad esempio in *Flor.* 7, 2, 6, citando il divieto di Alessandro di raffigurazioni della sua persona se non a opera dei più grandi artisti del tempo (Policleto, Apelle, Pirogotele), l'A. commenta:

<sup>52</sup> Cf. anche Gell. *NA IX* 2, dove si racconta che Erode attico smaschera un sedicente filosofo, e *XVII* 19, 1, dove si cita Epitteto che sosteneva che molti filosofi sono «lontani dai fatti, limitati alle parole».

<sup>53</sup> Pasetti 2016, 82-83. Significativo anche il contrasto, ravvisabile nelle opere di Apuleio, fra l'esaltazione di Cratete che rinuncia alla ricchezza per amore della filosofia (*Apol.* 22) e il disprezzo per i *palliatu mendicabula* (*Flor.* 9, 9). Cf. anche Lucian. *De morte peregr.* 1 ss. e Philostr. *Vita soph.* 2, 1 (563-564).

«Magari un editto avesse efficacia in egual modo per la filosofia, perché nessuno ne contraffacesse sconsideratamente l'immagine [...]»<sup>54</sup>.

Egual clima di sospetto nei confronti dei filosofi si osserva bene anche in una serie di testi giuridici di età severiana<sup>55</sup>: così in Papiniano che, in un testo tratto dal I libro dei *responsa* (Dig. 50.5.8.4), precisa che ai filosofi si rimettono i *munera sordida* e *corporalia* ma non quelli pecuniari, perché *vere philosophantes pecuniam contemnunt, cuius retinendae cupidine fictam adseverationem detegunt*, cioè «quelli che filosofeggiano davvero disprezzano il denaro, e nel desiderio di trattenerlo svelano la loro falsa fermezza»<sup>56</sup>.

Lo stesso asserisce Modestino in un testo greco, Dig. 27.1.6.7, in cui si tratta dell'esenzione dai *munera civilia* prevista da Antonino Pio per alcune categorie di maestri itineranti, come sofisti, grammatici, medici – nel senso che essi mantenevano gli obblighi nella patria d'origine, ma non nelle sedi che visitavano –, ma con un limite numerico di beneficiari per ogni città (forse per evitare abusi): ebbene il giurista aggiunge con una certa malizia che, per i filosofi, tale numero (massimo) di beneficiari non viene indicato dalla costituzione imperiale e ciò perché i 'veri filosofi' costituiscono una rarità. Infatti, precisa, se un filosofo è ricco, può ben partecipare ai *munera civilia*; se, invece, dice di essere povero e per questo di non voler partecipare ai *munera civilia*, significa che non è un vero filosofo<sup>57</sup>. La disposizione rappresenta evidentemente una presa di posizione polemica e irriverente verso tutti i citati φιλοσοφοῦντες – proprio così si esprime Modestino – che giravano per il mondo in cerca di allievi paganti e, con essi, di benessere, convivialità e donativi.

Infine si pensi a un testo tratto dal libro VIII *de omnibus tribunalibus* di Ulpiano (Dig. 50.13.1.4) che, enumerando una serie di questioni da rimettere alla *extraordinaria cognitio* del *praeses provinciae*, precisa che questi si dovrà occupare, in primo luogo, della mercede dei precettori degli studi liberali, cioè retori, grammatici, geometri, in secondo luogo di quella dei medici generici (fr. 1.1), delle ostetriche (1.2) e dei medici 'specialisti' (1.3), mentre non si occuperà di quella dei filosofi perché essi sono i primi che devono insegnare agli altri a disprezzare l'opera mercenaria (1.4). Lo stesso vale – aggiunge – per i *professores iuris civilis*, la cui

---

<sup>54</sup> Cf. anche Apul. *Flor.* 9, 9 e 33. Anche Plutarco, nel *De Stoicorum repugnantiis* 1 (*Mor.* 1033 B) sottolinea la necessità che la vita del filosofo corrisponda alle dottrine che professa.

<sup>55</sup> Cf. anche C. 10.42.6 di Diocleziano e Massimiano.

<sup>56</sup> Sul passo, cf. Di Pinto 2013, 84 con altra letteratura.

<sup>57</sup> Di Pinto 2013, 75 con la letteratura citata nella n. 13.

attività è talmente sacra da non ammettere compenso (eppure – aggiunge – molti disonestamente lo richiedono).

Questo richiamo di Ulpiano ai *professores iuris civilis*, la cui ‘sacra’ attività impedisce la richiesta di un compenso – nonostante la mala creanza di molti sedicenti giuristi che, invece, ricevono mercedi dai loro allievi – ci aiuta forse ad avvicinarci al senso ultimo del riferimento di Ulpiano, nel primo frammento delle sue *Institutiones* (*Dig.* 1.1.1.1), al diritto come ‘vera’, non ‘*simulata philosophia*’<sup>58</sup>; i giuristi non vogliono *aliud simulare, aliud agere* (per riprendere la nota definizione di ‘dolo’ attribuita al giurista tardo-repubblicano Servio Sulpicio Rufo<sup>59</sup>), cioè dire una cosa e farne un’altra, professare a parole la giustizia e poi praticare di fatto l’iniquità. Essi devono tendere, invece, pur nel tecnicismo della loro *ars*, alla *vera philosophia*, che è propria di chi professa la *iustitia* ma anche la mette in pratica. Dunque, come scrive bene Antonio Mantello, «la ‘*vera philosophia*’ richiamata da Ulpiano è da intendere eticamente quale corrispondenza fra teoria e prassi di vita, nonché mezzo per arrivare al sapere totale, per raggiungere la sapienza ovvero la conoscenza delle cose divine e umane»<sup>60</sup>. La *simulata philosophia*, invece, con le parole di Franco Casavola, consiste nel «Preaching this kind of education leading to justice through law, and then acting and behaving in contradiction with the purposes of justice [...]»<sup>61</sup>.

Ecco allora il probabile senso generale della premessa etico-filosofica del manuale ulpiano: il giurista è l’intellettuale eticamente corretto, che non cerca gli agi ma la *iustitia* e questa prima di tutto desidera insegnare ai suoi studenti. La scuola di diritto non è soltanto il viatico per una veloce e brillante carriera – come sottolineava Gregorio Taumaturgo dichiarando tuttavia di prediligere la perfezione dell’anima oggetto dell’insegnamento filosofico-teologico di Origene – ma anche il luogo principe ove imparare la virtù e realizzarla nei fatti, forti anche della posizione assunta dai giuristi ai vertici del potere imperiale. Infatti il ruolo primario assunto in campo politico, come diretti collaboratori del principe (alme-

<sup>58</sup> Falcone 2004, 3-96 e 2007, 353-387; Marotta 2007, 563-592 (2006, 285-334); Bretonne 2010, 6-12 (2011, 68-74); Di Pinto 2013, 76, n. 13.

<sup>59</sup> *Dig.* 4.3.1 *pr.* Ulp. 11 *ad ed.* [...] *Dolum malum Servius quidem ita definit machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur et aliud agitur [...]*.

<sup>60</sup> Mantello 1991-1992, 395 (2014, 401). Sulla filosofia antica come regola di vita, illuminante Hadot 2005, *passim*.

<sup>61</sup> Casavola 2003, 330. Non mi pare, invece, che vi siano appigli a sostegno della tesi di Schiavone 2003, 25 ss. secondo cui la *simulata philosophia* sarebbe corrispondente all’atteggiamento del filosofo che fugge dal mondo, in contrapposizione alla *vera philosophia* di chi, come il giurista, cerca la giustizia all’interno del mondo.

no nel caso di Ulpiano e Paolo), legittima l'ansia dei giuristi di trasmettere, attraverso la scuola, le nuove idee proprie della dinastia regnante, in un ambiente culturale che era molto mutato, e proprio in senso 'ecumenico', rispetto alle età precedenti e che aveva visto le scuole di diritto sparse nell'impero<sup>62</sup>, anche a seguito dell'estensione della cittadinanza romana a opera di Caracalla, assurgere a sedi privilegiate dell'insegnamento per i futuri funzionari del *princeps*.

3. – Si è visto che uno dei più corposi contributi all'esegesi del testo ulpiano, di Giuseppe Falcone, ha assunto come fonte primaria di Ulpiano il *De legibus* di Cicerone<sup>63</sup>, peraltro riprendendo una tesi consolidata<sup>64</sup>.

In effetti il testo ulpiano presentato in esordio potrebbe ben costituire una risposta polemica alle provocazioni insite in alcuni scritti di Cicerone, soprattutto nel *De legibus*, dove, sulla scia di Platone, egli arrogava il ruolo di pensatore e creatore del *bonum et iustum* al solo filosofo, lasciando al giurista di tradizione romana il ruolo secondario di risolutore dei minimi conflitti che sono soliti insorgere fra le persone per i più banali motivi, come, ad esempio, per uno stillicidio dalla grondaia del vicino (*Leg. I 14*)<sup>65</sup>.

Al contrario, per Ulpiano, sono ora i giuristi gli unici in grado di coltivare ed insegnare l'*ars boni et aequi* e, nel contempo, di realizzare nei fatti, come primi collaboratori del *princeps*, tali importanti aspirazioni, al pari del filosofo-politico di platonica memoria.

È dunque ormai prerogativa dei giuristi e delle loro scuole la formazione dei giovani, sia come esperti in un'*ars* di alto livello tecnico come lo *ius*, sia come aspiranti *veri philosophi* capaci di collaborare, secondo l'ideale platonico, con le più alte sfere della politica imperiale nella ricerca e realizzazione, in tutto il mondo di cultura romano-ellenistica, degli ideali di tradizione filosofica del *bonum* e dell'*aequum*.

Ma la contrapposizione fra la *vera* e la *simulata philosophia* e in particolare il senso del secondo elemento del binomio si illuminano ulteriormente confrontando il frammento ulpiano con alcune fonti da esso cro-

---

<sup>62</sup> Liebs 1976, 197-286; Di Pinto 2013, 71 ss.; Riggsby 2010, 57-66 e 2015, 444-451; Harries 2016, 151-163, in part. 159-160.

<sup>63</sup> Falcone 2004, 3-96 e 2007, 353-387.

<sup>64</sup> Nörr 1972a, 557, n. 12 (2003, 853, n. 12) e 1973, 59, n. 14 e 1978, 135, n. 89 (2003, 1211, n. 89); Lanata 1984, 219; Honoré 2002, 79. Osservazioni critiche sul punto in Marotta 2007, 563-592 (2006, 285-334).

<sup>65</sup> Fontanella 2012, 7-8; Tamburi 2013, 190-218. Nella *Pro Murena* 14, 30, poi, Cicerone bollava l'arte giuridica come *verbosa simulatio prudentiae*.

nologicamente molto anteriori ma pur sempre presenti nella riflessione dei ceti colti di età antonino-severiana.

Bisogna infatti notare che la contrapposizione trova le sue origini non in Cicerone e nemmeno in Quintiliano (nonostante il richiamo espresso alla simulazione della filosofia in *Inst.* XII 3, 12: *Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*), ma molto più indietro nel tempo, cioè nelle riflessioni di Platone che, com'è noto, rappresentarono per secoli uno degli oggetti privilegiati di studio esegetico nelle scuole<sup>66</sup>. Costituisce, infatti, un Leit-Motiv dei Dialoghi platonici, in particolare la Repubblica, il Sofista e il Politico, il contrasto fra il vero filosofo<sup>67</sup>, che è anche il solo politico capace di collaborare utilmente col *princeps* illuminato nella *respublica* dei sapienti<sup>68</sup>, e il suo millantatore, cioè il retore-sofista che simula una conoscenza che in realtà non ha ma è comunque in grado di influenzare lo folle con la potenza della sua parola persuasiva<sup>69</sup>.

È noto inoltre che lo stesso Platone, sin da giovane età, per nobiltà di nascita, tradizione familiare e attitudine, si sentì portato per la vita politica, ma in una famosa lettera afferma di esservi stato trattenuto dalla profonda corruzione degli uomini di governo, dal loro costume e dalle leggi ingiuste di Atene. Scrive, infatti, nella lettera VII, 325c-326b: «fui costretto ad ammettere che solo da essa (la buona filosofia) viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri non fosse assurta alle somme cariche dello Stato oppure finché la classe dominante negli Stati, per un qualche intervento divino, non si fosse essa stessa votata alla filosofia»<sup>70</sup>.

Al contrario egli considera la retorica, cioè l'arte dei sofisti e dei politici ateniesi, una mera 'piaggeria', 'lusinga', 'adulazione', 'contraffazione del vero'<sup>71</sup>. Essa, infatti «pretende di persuadere e di convincere tutti su tutto, senza averne alcuna conoscenza. [...] crea 'vane persuasioni' e 'illusorie credenze': il retore è, in altre parole, colui che, pur non sapendo – e al limite persino vantandosi di non sapere –, ha l'abilità, nei confronti

---

<sup>66</sup> Cf. Donini 1982, *passim*; Ferrari 2012, 52-76 e 2016, 13-29; Motta 2014, 11-81; Palumbo 2016, 31-51.

<sup>67</sup> Come osserva Reale 2004b, 22, «i Greci ritennero sempre 'vero filosofo' solo colui che dimostrò di sapere realizzare una coerenza di pensiero e di vita, e, quindi, colui che seppe essere maestro non solo di pensiero ma anche di vita».

<sup>68</sup> Cf. Lisi 2016, 5-16.

<sup>69</sup> Cf. ad esempio *Soph.* 216c, 231d ss., 234b ss., 267e ss.; *Grg.* 459b-e; *Tht.* 201a; *Plt.* 300d-e; 303 c; *Resp.* 361a, 473d, 476a.

<sup>70</sup> Reale 2004a, 344.

<sup>71</sup> Reale 2004a, 327.

dei più, di essere 'più persuasivo' di chi veramente sa, perché gioca sui sentimenti e sulle passioni e fa leva non sulla verità ma solo sulle 'parvenze della verità'»<sup>72</sup>. E la retorica, com'è noto, era praticata dai Sofisti che, «intendendo essere maestri ed educatori delle nuove generazioni, si presentarono come retori, e come 'maestri di retorica' e tuttavia erano lontano dal vero perché volutamente davano ai fantasmi del vero le parvenze del vero»<sup>73</sup>. I sofisti, dunque, praticano una filosofia simulata perché usano lo strumento della retorica ma non per giungere e realizzare il bene.

Esaminiamo nel prossimo paragrafo alcuni dei testi da cui emerge viva la contrapposizione platonica fra filosofia vera e simulata.

4. – Com'è noto, Il centro della riflessione platonica è la questione politica su chi debba governare la città perché i suoi abitanti possano godere di benessere e felicità<sup>74</sup>. Platone intende così risolvere la 'questione Socrate', cioè comprendere perché il suo maestro, l'uomo più saggio, sapiente e ragionevole della grande Atene del V secolo, sia stato contro ogni ragionevolezza condannato a morte; nel contempo egli vuole proporre una soluzione che consenta di evitare il perpetuarsi di analoghi aberranti soprusi.

In effetti, di fronte all'ingiusta condanna di Socrate, le risposte dei filosofi furono diverse: vi era chi, come Aristippo di Cirene e i cirenaici, si era ripiegato su scelte individualistiche e sull'idea del piacere come unica via percorribile dall'uomo; chi, come Diogene, Antistene e i cinici, aveva individuato come il solo rimedio al male dei tempi la scelta dell'isolamento dalla società, dalla comunità, dai rapporti umani: la vita, cioè, nella famosa botte della leggenda.

Ma a costoro – e ai i sofisti che, rifiutando l'idea dell'esistenza di un'unica verità universale, si pregiavano di poter imporre agli altri indifferentemente un'opinione e il suo opposto con il solo uso sapiente della retorica – Platone risponde che la razionalità universale esiste ed è sia conoscibile che insegnabile: ma una comunità fondata sulla giustizia è possibile a patto che i 'veri filosofi' diventino reggitori della città o i reggitori della città diventino 'veri filosofi'<sup>75</sup>. Il 'vero filosofo' è infatti colui che, pur vivendo nel mondo sensibile, è pervenuto alla ragione universale, alla

---

<sup>72</sup> Reale 2004a, 327.

<sup>73</sup> Reale 2004a, 328.

<sup>74</sup> Sul tema, cf. Neschke-Hentschke 1995, *passim*.

<sup>75</sup> Plat. *Resp.* 499b-c: «Né Stato né governo né uomo alcuno diventerà perfetto, prima che [...] pochi e buoni filosofi, che pure ora sono creduti inutili, non siano costretti [...] a prendersi cura dello Stato e la Città non sia costretta a ubbidire loro, oppure

conoscenza dell'idea del bene e alla capacità di realizzarlo in concreto. Socrate è stato condannato a morte perché nella *polis* dominava l'irrazionale, l'interesse personale e l'individualismo. È stato condannato per colpa dei sofisti, i falsi filosofi e i simulatori per eccellenza, coloro cioè che non sono giunti alla conoscenza del bene ma si limitano a simularla approfittando dell'ignoranza della folla.

La vera conoscenza, prerogativa del filosofo, consiste invece – scrive Reale – «nel saper unificare [...] la molteplicità sensoriale nell'unità dell'Idea dalla quale dipende»<sup>76</sup>.

Fra le idee, poi, il bene è quella suprema, perché ogni idea è in realtà la *perfezione* di un determinato settore di realtà<sup>77</sup>. Dunque, indipendentemente dalla specificità delle singole discipline, coltivate dall'uno o dall'altro (la ginnastica, la medicina etc.), il sapere è *uno* ed è connesso al bene. Ad esempio l'idea di giustizia è la sua stessa perfezione, al di là della parziale imperfezione delle azioni giuste o dei giudizi giusti dei giudici dei tribunali. Per questo le idee sono *strutture ontologiche e gno-seologiche*, ma anche *morali* e, come tali, esse portano alla perfezione non solo della conoscenza, ma anche delle azioni.

Se, dunque, il bene consiste nel sapere, solo coloro che sanno – o che sono in cammino verso la sapienza – potranno reggere la comunità dei *cives*. Infatti la specificità dell'uomo – che, come diceva Socrate, sa di non sapere –, sta nella tensione continua verso l'ideale. Il suo mondo non è quello animale ove dominano gli istinti, né quello divino ove la perfezione ideale rifugge: egli si colloca in uno stadio intermedio, cioè nel sensibile dal quale, tuttavia, alla luce dell'intelletto, è in grado di elevarsi verso l'intelligibile. Giunto a tale traguardo egli non si lascerà più deviare dalle vane occupazioni dei suoi simili, ma tenderà a intrattenersi con ciò che è ordinato e divino, diventando egli stesso quanto più possibile ordinato e divino.

Da qui la grande proposta platonica di una Repubblica fondata sulla giustizia e intesa come «tentativo di organizzare la vita associata degli uomini sulla base del più elevato fondamento teologico <in quanto> il Divino diventa [...] oltre che fondamento dell'essere e del cosmo e della

---

nei figli dei re e dei potenti di adesso, o in questi medesimi, non si accenda, per divina ispirazione, vero amore di vera filosofia».

<sup>76</sup> Reale 2004a, 78.

<sup>77</sup> Plat. *Resp.* 517c: «nella sfera del conoscibile, ultima è l'Idea del Bene e solo a stento può essere vista, ma, una volta vista, bisogna riconoscere che essa è causa di tutte le cose giuste e belle, perché genera, nella sfera del Visibile, la luce e il signore della luce, e, in quella dell'intelligibile, essendo essa sovrana, produce la verità e l'intelligenza; e che a questa deve guardare colui che vuole comportarsi in modo assennato nella vita privata e in quella pubblica».

vita privata degli uomini, anche il fondamento della vita degli uomini in dimensione politica, il vero cardine della *polis*»<sup>78</sup>. In essa a ogni individuo compete la funzione che per natura gli si addice (artigiani, guerrieri, filosofi) ma soltanto il sovrano e i suoi collaboratori tenderanno alla *vera philosophia*.

È il filosofo, dunque, l'unico vero politico, cioè colui cui compete, per mezzo della contemplazione della verità, la «superiore attività del fare leggi e del dare consigli alla Città»<sup>79</sup>. Il nesso fra contemplazione e politica era già manifesto in Socrate, che aveva dichiarato «che il suo filosofare costituiva una sorta di superiore attività politica, in quanto essa era formatrice di coscienze morali, nella misura in cui disvelava e fondava i veri valori»<sup>80</sup>, ma in Platone esso si specifica come *vera philosophia* in contrapposizione a quella *simulata* dei sofisti.

Tale contrapposizione è menzionata spesso nei dialoghi platonici, ma quello in cui essa è espressa con maggiore chiarezza è il 'Sofista'.

Protagonisti del dialogo sono uno straniero di Elea e il giovane matematico Teeteto, ma è Socrate che apre la discussione domandando in che cosa si distinguano il 'sofista', il 'filosofo' e il 'politico'. Da qui la successiva ampia riflessione sulla figura del 'sofista' – a cui seguirà quella sul 'politico' – nella quale, attraverso il metodo diairetico, gli interlocutori giungono a una serie di definizioni: il sofista è un cacciatore di giovani facoltosi, un commerciante di nozioni inerenti all'anima, un venditore al minuto del proprio sapere (231d ss.), ma è anche – ed è ciò che più ci interessa – un esperto nell'arte dei discorsi che si professa conoscitore di ogni materia senza essere realmente tale (ad esempio *Soph.* 233c, 235a), al pari del pittore che copia dalla realtà creando mere immagini dell'esistente.

L'arte imitativa peraltro si suddivide in 'icastica' (quando riproduca fedelmente la realtà) e 'fantastica' (quando la distorca anziché riprodurla) ed è in questa seconda opzione che rientra la *techne* del sofista perché produttiva di mere apparenze.

A sua volta l'arte fantastica può utilizzare strumenti – come accade allo scultore – o non utilizzarli – come accade al sofista che si serve soltanto del suo talento oratorio –.

L'imitazione senza strumenti, poi, si distingue ulteriormente a seconda che l'imitatore conosca o ignori ciò che imita e il sofista si colloca in questa seconda categoria perché convince gli ignoranti fingendo di conoscere ciò che in realtà gli è ignoto (267b ss.).

---

<sup>78</sup> Reale 2004a, 372.

<sup>79</sup> Reale 2004b, 23.

<sup>80</sup> Reale 2004b, 23.

Quella del sofista è dunque un'arte dossomimetica (μίμησις + δόξα) perché imita per opinione, e un'arte a sua volta distinguibile in ingenua e ironica: ingenuo è chi crede di sapere ciò che professa, pur non sapendolo; ironico (dal greco εἰρωνεία cioè dissimulazione<sup>81</sup>) è, invece, chi dissimula, fingendo di essere sapiente pur sapendo di non esserlo. A tale figura si dà infine il nome di 'demagogo' se opera in pubblico ingannando il popolo, di 'sofista' se opera in privato ingannando gli interlocutori con la sua abilità retorica (267e). Il sofista è in definitiva un simulatore ciarlatano della vera sapienza, esatta contraffazione del vero filosofo e *alter ego* del demagogo.

La conclusione del *Sofista* coincide con l'esordio del *Politico*, nuovo dialogo di cui sono protagonisti ancora lo straniero di Elea e, invece di Teeteto, il giovane Socrate. L'indagine mira alla definizione della vera arte o scienza politica e quindi del vero uomo politico portatore di bene per ogni cittadino. La riflessione, condotta anche qui col metodo diairetico, parte dalla critica alla definizione tradizionale del politico come 'pastore di uomini', che non consente di distinguerlo adeguatamente da altri soggetti, come il medico o il maestro di ginnastica. Da qui un complesso procedimento analitico, che dapprima definisce l'arte politica come 'conoscitiva' e non 'operativa' (perché la conservazione del potere sulla comunità richiede più forza d'animo che forza fisica); poi come arte che fornisce non solo giudizi ma anche direttive (come nel caso dell'architetto, che non solo esegue calcoli matematici, ma impartisce anche ordini alle maestranze); poi come arte che impartisce ordini propri (al contrario, ad esempio, degli araldi che riferiscono ordini altrui). Segue un'ampia serie di digressioni che culminano nella definizione della scienza politica come quella che si occupa della cura degli esseri umani presi in gruppo: essa sarà tirannica o politica in senso stretto, a seconda che si imponga al popolo con la violenza o con la persuasione.

Ma l'analisi non si conclude qui, perché, a ben guardare, anche la medicina si occupa della cura degli esseri umani presi in gruppo: ed è qui che il tema diventa rilevante per noi.

Infatti – dice lo straniero (279a) – «dal momento che numerosissime persone contendono al genere regio la cura delle *poleis*, bisogna separare tutti costoro e lasciare quello da solo».

Risulta quindi indispensabile distinguere l'arte politica da tutte le arti a essa ausiliarie e collaterali (287b). Ad esempio non è arte politica propriamente detta, ma una sua mera concausa quella di chi 'procaccia' cibo alla città o quella di chi, esperto di divinazione, interpreta presso gli uomini il volere degli dei (290c ss.). Inoltre – precisa ancora lo straniero

---

<sup>81</sup> Pagano 2009, 13-67, in part. sulla polemica fra Socratici e sofisti, 59-67.

ro – bisogna assolutamente tenere separate (291c) «la schiera di persone che si muove intorno alle faccende legate all'amministrazione della *polis*». «Quale schiera?» chiede Socrate il giovane. Risponde lo straniero: «Si tratta dell'imbroglione più grande fra tutti i sofisti e il più esperto in quest'arte: e costui dobbiamo separarlo, benché sia difficilissimo farlo, da coloro che sono effettivamente uomini politici e regali, se vogliamo scorgere con chiarezza l'oggetto della nostra ricerca». Anche qui, dunque, ritorna il Leit-Motiv della contrapposizione fra filosofo-politico 'vero' e 'simulato' di cui abbiamo letto nel *Sofista*.

Comunque la soluzione che via via si perfeziona è che l'arte politica è quella (297b) «di essere capaci, amministrando sempre a vantaggio di coloro che vivono nella *polis*, di realizzare la perfetta giustizia con senno e competenza, di metterli in salvo e renderli migliori, per quanto possibile, da peggiori che erano». Tale obiettivo è raggiungibile nel solo caso di potere limitato a uno solo o a pochi (293a; 297b-c), non in un regime democratico dove domini il *plethos* ignorante. Inoltre, ciò che conta è che il o i reggenti esercitino il loro potere secondo un'arte, che sia realmente posseduta e non soltanto simulata, mentre è secondario se governino tirannicamente o col consenso del popolo, se abbiamo o non abbiamo leggi scritte, se siano ricchi o poveri. Per realizzare la perfetta giustizia e rendere migliori i cittadini, occorre infatti la vera arte politica (293a ss.).

A questo punto Socrate il giovane chiede spiegazioni: non capisce come sia possibile una città senza leggi. Lo straniero risponde così: (294a) «In un certo senso è chiaro che l'arte di fare leggi rientra nell'arte del regnare: ma il meglio è che non siano le leggi ad avere forza, ma l'uomo regale che è assennato. E sai perché? [...] Perché una legge, anche se comprendesse perfettamente ciò che è migliore e (294b) nello stesso tempo più giusto per tutti, non sarebbe mai in grado di dare gli ordini migliori: infatti le incongruenze degli uomini e delle azioni, e il fatto che non vi è mai nulla, per dire, che non sia in fermento nella condizione umana, non permettono che nessun'arte, quale che sia, in nessun ambito, sveli qualche semplice formula valida per qualsiasi questione e in tutti i tempi». Dunque – continua lo straniero – (294e) «il legislatore, che è a capo di gruppi di persone per quanto riguarda l'amministrazione della giustizia e le relazioni reciproche fra cittadini, (295a) non sarà mai in grado, impartendo ordini a interi gruppi di persone, di assegnare esattamente a ciascuno ciò che gli conviene». Perciò (300c) «la persona esperta, il vero uomo politico, se ricordiamo, farà molte cose conformandosi all'arte, nella sua attività, senza darsi pensiero delle leggi scritte, qualora gli sembrino (300d) migliori altre cose contrastanti con le leggi che egli stesso ha redatto e indirizzato ad alcuni cittadini lontani. [...]». Al con-

trario, se questo lo facessero coloro che non possiedono l'arte, cercherebbero (300d) «di imitare il vero, e imiterebbero in modo pessimo: (300e) ma se fossero provvisti dell'arte, questa non è più imitazione, ma è quella cosa colta in se stessa nel suo aspetto più vero» (303b). «Dunque bisogna tenere lontano anche coloro che prendono parte a tutte queste forme di governo, (303c) fatta eccezione per chi possiede la scienza, perché non sono politici ma faziosi e, mettendosi a capo delle più grandi illusioni, sono anch'essi una falsa illusione, ed essendo d'altra parte i più grandi ciarlatani e imbrogliatori, sono i sofisti più grandi fra i sofisti».

A questo punto si è definita l'arte politica distinguendola da ciò che non è. Manca tuttavia – precisa lo straniero – di specificare la nozione purificandola da quegli elementi preziosi che le sono connaturati, come quando, trovato dell'oro, lo si separa col fuoco dall'argento, il rame, l'acciaio, in modo da ricavare oro puro. In questo senso l'arte politica propriamente detta va distinta in primo luogo dall'arte di comandare gli eserciti, poi dal potere giudiziario e poi da quella parte dell'arte oratoria che (304a) «associandosi all'arte del regnare e persuadendola alla giustizia, guida con essa gli affari della *polis*».

Ebbene l'arte della guerra, l'oratoria e l'arte di giudicare sono al servizio di quella politica, che le coordina tutte e, d'altra parte, (305d) «quella che è davvero arte del regnare non deve agire essa stessa, ma presiedere quelle che hanno capacità di agire, essendo essa in grado di riconoscere l'occasione più o meno propizia in cui debbano sorgere e muovere i primi passi gli eventi più importanti all'interno delle *poieis*, mentre le altre devono eseguire gli ordini. [...] Per questa ragione, riguardo alle scienze di cui abbiamo appena parlato, poiché una non può essere a capo dell'altra e neppure di se stessa, ma avendo ciascuna un suo preciso campo di azione, hanno assunto opportunamente un nome appropriato al carattere specifico delle loro attività. [...] Quella che è a capo di tutte queste scienze e che si occupa di tutte le leggi e tutte le questioni che si riferiscono alla *polis*, e tutto tiene insieme in modo perfetto come fosse una trama, includendo, mediante il nome che ha in comune con le altre, la sua prerogativa, potremmo chiamarla assai giustamente, a quanto pare, politica».

5. – Alle riflessioni platoniche a cui sopra si è accennato si ricollegava forse Ulpiano, direttamente o attraverso la mediazione di altri autori (ad esempio Apuleio o altri esponenti del Medioplatonismo<sup>82</sup>), nel testo in-

---

<sup>82</sup> Su Apuleio cf. oltre nel testo; altra fonte può essere il *Didascalico* di Alcinoio (XXXV) su 'Il filosofo e il sofista'; cf. anche Apul. *Asclep.* XII-XIII.

trodotto delle sue *Institutiones*: il giurista tende alla *vera philosophia* come il filosofo-politico della Repubblica di Platone tende al bene e lo realizza nei fatti. Egli non vuol essere, invece, come il filosofo simulato, che è il retore-sofista, cioè colui che inganna le folle con l'uso sapiente delle parole senza peraltro avere idea del vero bene e del modo di realizzarlo nella città. Si tratta certo di una 'tensione ideale' e di questo Ulpiano è al corrente, così come sa che molti sedicenti giuristi non praticano in realtà l'*ars boni et aequi* ma, come i sofisti, tendono al profitto personale e ingannano, alla luce della loro dialettica, tutti i meno scaltri. Ma questo non significa rinunciare all'ideale, che Ulpiano propone per sé e per i suoi studenti, di realizzare davvero il *bonum et aequum* sia nella realtà quotidiana che nella politica, come diretti collaboratori del *princeps* illuminato<sup>83</sup>: nella società giusta prospettata da Platone, infatti, al re filosofo si accostavano consiglieri capaci nell'arte politica, tesa alla realizzazione del buono e dell'equo, cioè la *iustitia*, per i singoli e l'intera collettività<sup>84</sup>. Compito che ora – pare dire Ulpiano ai suoi studenti – spetta ai giuristi, artefici del *bonum et aequum*, in un mondo dominato finalmente da una dinastia, come quella dei Severi, che ha loro attribuito la posizione dei più stretti collaboratori del *princeps* (cf. *Alex. Sev. Hist. Aug.* XV, XVI, XXVI, XXVII.) Ciò vale in particolare per Settimio e Alessandro Severo, il quale ultimo, non a caso, secondo l'*Historia Augusta* XXX, si diletta particolarmente nella lettura della Repubblica platonica.

La differenza rispetto alla visuale platonica è che, con Ulpiano, è il *ius*, attraverso i suoi *sacerdotes*, che svolge la funzione che per Platone era propria della politica: realizzare il *bonum et aequum* nella *civitas*, distinguere il giusto dall'ingiusto e l'equo dall'iniquo, formare uomini buoni in un'ottica di premialità e non di timore delle pene, e ciò sia nel campo del diritto pubblico, che comprende i *sacra*, i *sacerdotia*, le magistrature, sia nel campo del diritto privato, attraverso la ricerca delle soluzioni vere ed utili per i singoli cittadini.

Cartina di tornasole di questa interpretazione è un passo di Apuleio tratto dall'opera *De Platone et eius dogmate* (II 8) dove l'A. riprende una discussione fra Socrate e Gorgia di cui si legge nel dialogo omonimo:

(231) *Hinc rhetoricae duae sunt apud eum partes, quarum una est disciplina contemplatrix bonorum, iusti tenax, apta et conveniens cum secta eius qui politicus vult videri; alia vero adulandi scientia est, captatrix verisimilium, usus nulla ratione collectus – sic enim ἄλογον τριβὴν quae persuasum velit quod docere non valeat. Hanc δύναιμι τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν defini-*

---

<sup>83</sup> Sul potere dei giuristi sotto la dinastia dei Severi, cf. Crifò 1996, 632 ss.

<sup>84</sup> Sul tema della *iustitia* in Ulpiano, di recente, Fabry 2014, 489-515.

*vit Plato, quam civili-tati>s articuli umbram (232) id est imaginem, nominavit. Civilitatem, quam πολιτικὴν vocat, ita vult a nobis intellegi, ut eam esse ex virtutum numero sentiamus. Nec solum agentem in ipsis administrationibus rerum spectat, <sed> ab ea universa[e] discerni, nec solum providentiam prodesse civilibus rebus, sed omnem sensum eius atque propositum fortunatum et beatum statum facere civitatis. (IX) Haec eadem utilitati animae procurat duobus modis; altera namque legalis est, iuridicialis altera. Sed prior consimilis est exercitationi, per quam pulchritudo animae et robor acquiritur, sicut exercitatione validudo corporis gratiaque retinetur; iuridicialis illa medicinae par[s] est, nam morbis animae medetur sicut illa (233) corporis. Has disciplinas vocat plurimumque earum curationem commoditatis adferre profitetur. Harum imitatrices esse coquinam et unguentariam et artem sophisticam professionemque iuris, blandas et assentationum illecebris turpes profitentibus, inutiles cunctis. Quarum sophisticam coquinae coniungit; nam ut illa medicinae professione interdum opinionem imprudentium captat, quasi ea quae agit cum morborum medela convenient, sic sophistic[e] imitata iuridicialem statum dat opinionem stultis, quasi iustitiae studeat, quam iniquitati favere constat. Unguentariam vero professio[n]es iuris imita[n]tur; nam sicut illa remedio <dum> vult esse, per quod species corporibus ac validudo servantur, non modo utilitatem corporum minuit, sed robor etiam viresque frangit et verum (234) colorem ad desidiam sanguinis mutat, sic haec scientiam imitata iuris simulat quidem virtutem se animis augere, eneruat aut<em>, quod in illis nativae fuerit industriae.*

(231) Passiamo alla retorica che presso di lui (Platone) è suddivisa in due parti, di cui una è la disciplina che contempla i beni, legata strettamente al giusto, appropriata e conveniente al modo di agire di chi vuole essere considerato un politico; l'altra, invece, è la capacità di adulare, che capta le cose verosimili ed è una pratica priva di fondamento razionale – abbiamo reso così l'espressione ἄλογον τριβὴν – e mira a convincere laddove non riesce a insegnare. Platone l'ha definita infatti δύνανται τοῦ πείθειν ἄνευ τοῦ διδάσκειν e l'ha chiamata 'ombra', (232) cioè immagine di una parte della politica. La parola 'politica' corrisponde a quella che Platone chiama πολιτική, e secondo lui dobbiamo intendere questo concetto in modo da includerlo nella categoria delle virtù. La politica non è solo l'azione che interviene nella gestione dei problemi della città, ma è anche in grado di distinguere le cose generali; non si tratta unicamente della saggezza utile nelle cose civili, ma rappresenta inoltre ogni idea o progetto che porti alla città una condizione di prosperità e benessere. (IX) La politica stessa provvede all'interesse dell'anima in due modi: uno legale e uno giudiziale. Ma il primo assomiglia molto a un esercizio attraverso il quale l'anima acquisisce bellezza ed energia, proprio come la ginnastica mantiene sano e in forma il corpo. Il secondo modo, quello giudiziale, corrisponde invece alla medicina: esso guarisce le malattie dell'anima come la medicina cura i malanni del corpo. (233) <Platone> le definisce discipline e insegna che coltivarle porta un enorme vantaggio. Contraffazioni di queste discipline sono la cu-

linaria, la cosmesi, la sofistica e il mestiere del diritto: esse seducono e, poiché lusingano con l'adulazione, sono dannose per chi le pratica e inutili per tutti. Fra queste <Platone> associa la sofistica alla cucina, perché così come la cucina, spacciandosi per medicina, guadagna talvolta l'approvazione degli stupidi – come se quello che si prepara in cucina fosse adatto a guarire le malattie! –, allo stesso modo, la sofistica, simulando lo status giudiziale, fa credere agli sciocchi di impegnarsi nel perseguire la giustizia, quando in realtà continua a favorire l'ingiustizia. Il mestiere del diritto assomiglia alla cosmesi: pretendendo infatti di essere il rimedio che preserva la bellezza e la salute del corpo, in realtà la cosmesi non solo ne diminuisce la funzionalità ma ne indebolisce anche le energie e la forza (234) e altera il colorito naturale fino al pallore. Allo stesso modo il mestiere del diritto, in quanto contraffazione della scienza giuridica, finge di accrescere la virtù negli animi e indebolisce invece lo slancio alla virtù in essi innato.<sup>85</sup>

Apuleio, riprendendo il *Gorgia* di Platone, sottolinea prima di tutto che la retorica è propria sia del vero politico, che tende al bene e rappresenta ogni idea o progetto che porti alla città una condizione di prosperità e benessere; sia del sofista che, invece, mira semplicemente a convincere il popolo per condurlo dove lui vuole, spesso senza conoscere ciò di cui parla. Tuttavia solo la politica è un'*ars*: essa si distingue a seconda che porti all'emanazione di leggi oppure alla soluzione dei conflitti fra i consociati. L'aspetto legale della politica può essere paragonato alla ginnastica, che mantiene in forze il corpo; l'aspetto giudiziale può invece essere paragonato alla medicina perché guarisce le malattie dell'anima come la medicina cura i malanni del corpo. Coltivare queste discipline porta grande vantaggio, mentre dannose sono le pratiche empiriche costituenti mere 'contraffazioni' delle *artes* sopra menzionate: tali sono la culinaria, la cosmesi, la sofistica e il 'mestiere' del diritto. Esse infatti 'seducono e, poiché lusingano con l'adulazione, sono dannose per chi le pratica e inutili per tutti'. La sofistica, in particolare, simulando talvolta la parte della politica che attiene ai giudizi, fa credere agli sciocchi di impegnarsi nel perseguire la giustizia, quando in realtà continua a favorire l'ingiustizia. Allo stesso modo il mestiere del diritto, in quanto contraffazione della scienza giuridica, finge di accrescere la virtù negli animi e indebolisce invece lo slancio alla virtù in essi innato.

Per comprendere il senso di queste osservazioni, ricordiamo che, nel *Gorgia*, Socrate domandava al sofista che cosa fosse la retorica e se essa, oltre che rendere abili parlatori, rendesse anche abili pensatori, cioè avesse anche funzione conoscitiva. Dapprima Gorgia risponde che la retorica è l'arte dei discorsi, ma Socrate gli oppone che anche la medicina, ad

---

<sup>85</sup> Trad. Dal Chiele 2016, 91-92.

esempio, ha per oggetto discorsi sulla salute e la ginnastica discorsi sulla bellezza del corpo. Gorgia restringe, dunque, il cerchio e definisce la retorica come l'arte che si serve dei discorsi per produrre persuasione nei tribunali e nelle altre pubbliche adunanze. Tuttavia egli deve ammettere che quest'arte non produce conoscenza del giusto e dell'ingiusto, ma si limita a infondere negli ascoltatori credenze su fatti che possono essere anche falsi (459b ss.). La persuasione generata dalla retorica è infatti fondata sull'illusione, sul dare a intendere ciò che in realtà non è. Inoltre essa consente di convincere il volgo dei non specialisti anche su questioni tecniche di un'altra *ars*, come la medicina, pur non avendone il relatore alcuna conoscenza. La capacità retorica, naturalmente, una volta acquisita dall'allievo, può essere anche indirizzata a scopi ingiusti, ma Gorgia precisa che il maestro di retorica non ha colpa se l'allievo userà l'insegnamento ricevuto a scopi malvagi.

La medesima domanda viene poi rivolta da Polo a Socrate, che risponde che la retorica non è per lui una *techne-ars*, ma una mera pratica empirica e che la si può chiamare lusinga perché il suo scopo è provocare piacere (463a ss.). Si tratta, in verità, del surrogato lusinghiero della giustizia, così come la culinaria lo è rispetto alla medicina e l'arte di agghindarsi rispetto alla ginnastica. Queste pratiche empiriche sono più piacevoli delle *artes* corrispondenti, ma fonte di benefici fittizi. La retorica, infatti, ha sì il potere di fare ottenere al soggetto che se ne serve ciò che gli pare, ma non ciò che vuole veramente perché è un bene per lui. E il vero bene è la giustizia, perché il bene consiste nel vivere con un'anima sana, cioè non malata di ingiustizia. Tuttavia, accanto alla retorica del politico che lusinga i cittadini per ottenerne il potere, c'è la retorica benefica del vero politico, che è filosofo, e che contrasta i desideri dei cittadini per indurli a compiere soltanto atti dai quali essere resi migliori. Peraltro Socrate dice di essere il solo a tentare questo tipo di arte politica, mentre i politici del passato, ad esempio Pericle, non l'hanno fatto (o sarebbero riusciti a rendere migliori i cittadini, il che non si è verificato).

Apuleio riprende dunque quest'antica e nota discussione ma, alle pratiche empiriche che si contrappongono all'*ars* della politica nelle sue due diverse forme, legale e giudiziale, egli aggiunge il 'mestiere' del diritto in contrapposizione alla '*scientia* giuridica'. Il mestiere del diritto, infatti, «assomiglia alla cosmesi: questa, pretendendo di essere il rimedio che preserva la bellezza e la salute del corpo, in realtà non solo ne diminuisce la funzionalità ma ne indebolisce anche le energie e la forza [...] allo stesso modo il mestiere del diritto, in quanto contraffazione della scienza giuridica, finge di accrescere la virtù negli animi e indebolisce invece lo slancio alla virtù in essi innato».

Ma se è così, significa che per Apuleio, commentatore del *Gorgia*, la scienza giuridica è un'ars che costituisce parte della politica in senso platonico. Ecco allora che si rivela fondata l'idea sostenuta in questo scritto: Ulpiano ha inteso sostenere che il giurista opera per il benessere della città e per l'educazione dei cittadini, come il politico di platonica memoria.

LAURETTA MAGANZANI

*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*

lauretta.maganzani@unicatt.it

## BIBLIOGRAFIA

- Angeles 2001 F. Angeles, *Tertulliano giurista e padre della Chiesa, un'unica figura storica*, Roma 2001.
- Arcaria 2019 F. Arcaria, «Cognoscere, iudicare, promere et exercere iustitiam». *Princeps, giudici e iustitia in Plinio il giovane*, Napoli 2019.
- Aricò Anselmo 1983 G. Aricò Anselmo, *Ius publicum - ius privatum* in Ulpiano, Gaio, Cicerone, *AUPA* 37 (1983), 445-787.
- Blanch Nougues 2008 J.M. Blanch Nougues, «*Ius, iustitia*» y persona: a propósito de la pregunta antropológica, *Revista general de derecho romano. Iustel* 10 (2008): [http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle\\_revista.asp?id=11&numero=10](http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id=11&numero=10).
- Bretone 1992<sup>6</sup> M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma - Bari 1992<sup>6</sup>.
- Bretone 2010 (2011) M. Bretone, La «verità» di Ulpiano, *Materiali per una Storia della Cultura giuridica* 50.1 (2010), 3-14 (= in S. Castiglione - G. Viarengo, a cura di, *Filologia e diritto nel mondo antico. Giornata di studio in memoria di Giuliana Lanata*, Genova 2011, 63-78).
- Casavola 2003 F.P. Casavola, A Genuine Philosophy, in R. Dottori (ed.), *The Legitimacy of Truth / Die Legitimität des Wahrheit. Proceedings of the Meeting italian-american Philosophy (Rome, 2001)*, Münster - Hamburg - London 2003, 327-331.
- Cassin 1995 B. Cassin, *Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*, *Rhetorica* 13.2 (1995), 105-124.
- Castresana 2015 A. Castresana, *Derecho romano. El arte de lo bueno y de lo iusto*, Madrid 2015.
- Cerami 2013 P. Cerami, La scuola del diritto: educare alla speranza, in P. Cerami - M. Serio (a cura di), *Scritti di comparazione e storia giuridica*, II, *Ricordando G. Criscoli*, Torino 2013, 464-469.

- Chiaradonna 2009 R. Chiaradonna, Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C., *Chaos e Kosmos* 10 (2009), 133-149.
- Crifò 1976 G. Crifò, Ulpiano. Esperienza e responsabilità del giurista, in *ANRW* II.15, Stuttgart 1976, 708-789.
- Crifò 1996 G. Crifò, Il diritto e l'ideologia del «buon governo», in G. Cherubini - F. della Peruta - E. Lepore - M. Mazza - G. Mori - G. Procacci - R. Villari (a cura di), *Storia della società italiana*, III, *La crisi del principato e la società imperiale*, Milano 1996, 607-643.
- Dal Chiele 2016 E. Dal Chiele (a cura di), Apuleio, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone*, Bologna 2016.
- Di Pinto 2013 L. Di Pinto, 'Cura studiorum'. Tra pensiero giuridico e legislazione imperiale, Napoli 2013.
- Donini 1982 P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
- D'Onofrio 2013 G. D'Onofrio, «Vera philosophia». Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica, Roma 2013.
- Dursi 2019 D. Dursi (ed.), Aelius Marcianus, *Institutionum libri I-V*, Roma 2019.
- Fabry 2014 P. Fabry, *Nomen iuris est autem a iustitia appellatum*. Ulpian, l'étymologie, l'idée de justice dans la pensée juridique et politique de Rome, *RHD* 92 (2014), 489-515.
- Falcone 2004 G. Falcone, La vera philosophia dei sacerdotes iuris. Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (D.1.1.1.1), *AUPA* 49 (2004), 3-96.
- Falcone 2006 G. Falcone, Un'ipotesi sulla nozione ulpiana di *ius publicum*, in L. Labruna - M.P. Baccari - C. Cascione (a cura di), *Tradizione romanistica e costituzione*, II, Napoli 2006, 1167-1195.
- Falcone 2007 G. Falcone, *Iuris praecepta, vera philosophia, iuris prudentia*. Metodi di ricerca, *SDHI* 73 (2007), 353-387.
- Ferrari 2012 F. Ferrari, Egesi, commento e sistema nel Medioplatonismo, in A. Neschke-Hentschke (hrsg.), *Argumenta in Dialogos Platonis*, I, *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Akten des Internationalen Symposions*, Basel 2012, 52-76.
- Fontanella 2012 F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel «De legibus» di Cicerone*, Roma 2012.
- Fressura - Mantovani 2018 M. Fressura - D. Mantovani, P.Vindob. L 59 + 92. Frammenti delle *Institutiones* di Elio Marciano, *Athenaeum* 106.2 (2018), 619-690.
- Frezza 1968 (2000) P. Frezza, La cultura di Ulpiano, *SDHI* 34 (1968), 363-375 (= P. Frezza, *Scritti*, II, Roma 2000, 645-657).

- Frezza 1983 (2000) P. Frezza, La persona di Ulpiano (a proposito del volume di Tony Honoré), *SDHI* 49 (1983), 412-422 (= P. Frezza, *Scritti*, III, Roma 2000, 527-537).
- Gallo 1988 (1999) F. Gallo, Diritto e giustizia nel titolo primo del *Digesto*, *SDHI* 54 (1988), 1-36 (= F. Bona - M. Miglietta, edd., *Opuscula selecta*, Pavia 1999, 618-654).
- Gallo 2006 F. Gallo, Fondamenti romanistici del diritto europeo: a proposito del ruolo della scienza giuridica, in L. Labruna - M.P. Baccari - C. Cascione (a cura di), *Tradizione romanistica e costituzione*, II, Napoli 2006, 1949-1987.
- Gallo 2008 F. Gallo, La 'verità': valore sotteso alla definizione celsina del diritto, *Diritto @ Storia* 7 (2008), <http://www.dirittoestoria.it/7/Tradizione-Romana/Gallo-Verit-valore-definizione-celsina-diritto.htm>.
- Giliberti 2006 G. Giliberti, *Omnium una libertas*. Alle origini dell'idea di diritti umani, in L. Labruna - M.P. Baccari - C. Cascione (a cura di), *Tradizione romanistica e costituzione*, II, Napoli 2006, 1881-1916.
- Giltaj 2016 J. Giltaj, Greek Philosophy and Classical Roman Law: A Brief Overview, in P.J. Du Plessis - C. Ando - K. Tuori (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford 2016, 193-199.
- Giomaro 2016 A.M. Giomaro, La presenza di Papiniano e Paolo nella formazione giuridica offerta dalle scuole tardo antiche e giustinianee, *StudUrb(A)* 84, n.s. 67 (2016), 56-75.
- Giunti 2013 P. Giunti, *Iudex e iurisperitus*. Alcune considerazioni sul diritto giurisprudenziale romano e la sua narrazione, *Iura* 61 (2013), 47-85 (= V. Marotta - E. Stolfi, a cura di, '*Ius controversum*' e processo fra tarda repubblica ed età dei Severi. *Atti del Convegno*, Firenze, 21-23 ottobre 2010, Roma 2012, 213-251).
- Guarino 2004 A. Guarino, Ulpiano, i filosofi e noi, in A. Guarino (a cura di), *Trucioli di bottega. Dodici acervoli*, Napoli 2005, 315-317.
- Hadot 2004 I. Hadot - P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004.
- Hadot 2005 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica. Nuova edizione ampliata*, ed. e pref. di A.I. Davidson, Torino 2005.
- Hahn 2007 J. Hahn, Philosophen zwischen Kaiserzeit und Spätantike. Das 3. Jahrhundert n. Chr., in O.Hekster - G. de Kleijn - D. Slootjes (eds.), *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network 'Impact of Empire'*, Leiden - Boston 2007.
- Harries 2016 J. Harries, Legal Education and Training of Lawyers, in P.J. Du Plessis - C. Ando - K. Tuori (eds.), *The Oxford Handbook of Roman law and Society*, Oxford 2016, 151-163.

- Honoré 2002 T. Honoré, *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, Oxford 2002.
- Isnardi Parente 1961 M. Isnardi Parente, *Techne*, PP 16 (1961), 257-296.
- Kasulke 2005 Ch.T. Kasulke, *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jb. n. Chr.*, Leipzig 2005.
- Kemezis 2014 A.M. Kemezis, *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge 2014.
- Lambertini 1995 R. Lambertini, *Sull'esordio delle Istituzioni di Marciano*, *SDHI* 61 (1995), 271-283.
- Lanata 1984 G. Lanata, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, Napoli 1984.
- Liebs 1976 D. Liebs, *Rechtsschulen und Rechtunterricht im Prinzipat*, in *ANRW* II.15, Stuttgart 1976, 197-286.
- Lisi 2016 F.L. Lisi, *Il principe filosofo di Platone*, in A. Maffi (a cura di), *Princeps legibus solutus*, Torino 2016, 5-16.
- Lübtow 1985 U. von Lübtow, *Die Anschauungen der römischen Jurisprudenz über Recht und Gerechtigkeit*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, VI, Milano 1985, 516-538.
- Maganzani 2019 L. Maganzani, *Etica e diritto nella formazione del giurista: l'età severiana*, *Jus* 66 (2019), 21-44.
- Mantello 1984 (2014) A. Mantello, *Un illustre sconosciuto tra filosofia e prassi giuridica: Eufrate di Epifania*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, II, Napoli 1984, 963-995 (= A. Mantello, *Variae*, I, Lecce 2014, 193-227).
- Mantello 1991-1992 (2014) A. Mantello, *Il sogno, la parola, il diritto. Appunti sulle concezioni giuridiche di Paolo*, *BIDR* s. III, 33-34 (1991-1992), 349-415 (= A. Mantello, *Variae*, I, Lecce 2014, 353-421).
- Mantello 2008 (2014) A. Mantello, *Etica e mercato tra filosofia e giurisprudenza*, *SDHI* 74 (2008), 3-78 (= A. Mantello, *Variae*, I, Lecce 2014, 707-784).
- Marotta 1988 V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano 1988.
- Marotta 1992 V. Marotta, *I giuristi romani come «intellettuali»: la cultura di Callistrato*, *Ostraka* I.1 (1992), 287-293.
- Marotta 2006 (2007) V. Marotta, *Iustitia, vera philosophia e natura: una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, *Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 19 (2006), 285-334 (= D. Mantovani - A. Schiavone, a cura di, *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, 563-592).
- Masi Doria 2011 C. Masi Doria, *«Giusto processo» moderno e garanzie processuali romane. Qualche «motivo di fondo»*, *AG* 231 (2011), 383-409.

- Mihai 2013a C.-I. Mihai, Elementi protrettici e biografici nell'*Encomio di Origene* attribuito a Gregorio il Taumaturgo, *Classica et Christiana* 8.1 (2013), 215-227.
- Mihai 2013b C.-I. Mihai, Aspetti della *synkrisis* nell'*Encomio di Origene*, *Text si discurs religios* 5 (2013), 237-242.
- Moreschini 2013 C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- Motta 2014 A. Motta, *Saggio introduttivo*, in A. Motta (a cura di), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014, 11-81.
- Neschke-Hentschke 1995 A. Neschke-Hentschke, *Platonism politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Louvain - Paris 1995.
- Nörr 1972a (2003) D. Nörr, *Iurisperitus sacerdos*, in *Xenion. Festschrift P.J. Zepos*, Athens 1972, 555-572 (= T.J. Chiussi - W. Kaiser - H.D. Spengler, hrsgg., «*Historiae Iuris Antiqui*». *Gesammelte Schriften*, II, Goldbach 2003, 851-868).
- Nörr 1972b (2003) D. Nörr, Ethik v. Jurisprudenz in Sachen Schatzfund, *BIDR* 75 (1972), 11-40 (= T.J. Chiussi - W. Kaiser - H.D. Spengler, hrsgg., «*Historiae Iuris Antiqui*» *Gesammelte Schriften*, II, Goldbach 2003, 897-926).
- Nörr 1974 D. Nörr, *Rechtskritik in der römischen Antike*, München 1974.
- Nörr 1978 (2003) D. Nörr, Cicero-Zitate bei den klassischen Juristen, *Ciceroniana* n.s. 3 (1978), 111-150 (= T.J. Chiussi - W. Kaiser - H.D. Spengler, hrsgg., «*Historiae Iuris Antiqui*». *Gesammelte Schriften*, II, Goldbach 2003, 1187-1226).
- Nörr 2007 D. Nörr, Alla ricerca della *vera philosophia*. Valori etico-sociali in Giulio Paolo (a proposito di D.19.1.43s.; 1.1.11; 45.1.83; 46.3.98.8; 18.1.34.1-2), in D. Mantovani - A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia 2007, 521-561.
- Pagano 2009 S. Pagano, *L'ironia socratica (alla luce di recenti studi)*, Roma 2009.
- Palumbo 2016 L. Palumbo, Sull'immagine di Platone nell'antichità, in M. Borriello - A.M. Vitale (a cura di), «*Princeps philosophorum*». *Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale ed umanistico*, Roma 2016, 31-51.
- Pasetti 2016 L. Pasetti, *Extra rerum naturam*: retorica contro filosofia cinica nella *Declamatio minor* 283, in A. Casamento - D. van Mal-Maeder - L. Pasetti (a cura di), *Le Declamazioni minori dello Pseudo-Quintiliano. Discorsi immaginari tra letteratura e diritto*, Berlin - Boston 2016, 81-101.
- Pietrini 2012 S. Pietrini, *L'insegnamento del diritto penale nei libri «Institutionum»*, Napoli 2012.

- Pizzorni 2000 R. Pizzorni, *Il diritto naturale. Dalle origini a san Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000.
- Podolak 2006 P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006.
- Querzoli 1996 S. Querzoli, *Il sapere di Fiorentino. Etica, natura e logica nelle «Institutiones»*, Napoli, 1996.
- Reale 2004a G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, III, *Platone e l'Accademia antica*, Milano 2004.
- Reale 2004b G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, IX, *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Milano 2004.
- Riggsby 2015a A.M. Riggsby, *Legal Education*, in A.M. Riggsby (ed.), *Roman Law and the Legal World of the Romans*, Cambridge 2010, 57-66.
- Riggsby 2015b A.M. Riggsby, *Roman Legal Education*, in V.M. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Oxford 2015, 444-451.
- Rizzi 2002 M. Rizzi (a cura di), *Encomio di Origene*, Milano 2002.
- Sacchi 2017a O. Sacchi, *Iudici finis est ius, ex quo etiam nomen* (Cic. Top. 91): qualche riflessione sul processo come *ius* e su D.1.1.1.pr. 1 (Ulp. 1 *inst.*), *Ius Antiquum. Drevne Pravo* 35.1 (2017), 18-58.
- Sacchi 2017b O. Sacchi, La «Grande bellezza» del diritto romano: l'*ars boni et aequi* di Ulpiano e la prospettiva estetica del diritto, in G. Limone (a cura di), *«Ars boni et aequi». Il diritto fra scienza, arte, equità e tecnica*, Milano 2017, 65-94.
- Scarano Ussani 1997 V. Scarano Ussani, *L'ars dei giuristi. Considerazioni sullo statuto epistemologico della giurisprudenza romana*, Torino 1997.
- Schermaier 1993 M.J. Schermaier, Ulpian als «wahrer Philosoph». Notizen zum Selbstverständnis eines römischen Juristen, in M.J. Schermaier - Z. Végh (hrsgg.), *«Ars boni et aequi». Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1993, 301-322.
- Schiavone 2017<sup>2</sup> A. Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino 2017<sup>2</sup>.
- Seguí 2016 J.J. Seguí, *Pro instaurandis scholis*. Educación para salir de una crisis, in G. Bravo - R. González Salinero (eds.), *Crisis en Roma y soluciones desde el poder. Actas del XIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid - Salamanca 2016, 167-181.
- Sfameni Gasparro 2007 G. Sfameni Gasparro, Il sofista e l'«uomo divino»: Filostrato e la costruzione della «vera storia» di Apollonio di Tiana, in O.D. Cordavana - M. Galli (a cura di), *Arte e memoria nell'età della Seconda Sofistica*, Catania 2007, 271-288.

- Sicari 2006 A. Sicari, Realtà antiche e categorie moderne. Osservazioni metodologiche, in L. Labruna - M.P. Baccari - C. Cascione (a cura di), *Tradizione romanistica e costituzione*, II, Napoli 2006, 1669-1705.
- Tamburi 2013 F. Tamburi, *Il ruolo del giurista nelle testimonianze della letteratura romana*, I, Cicerone, Napoli 2013.
- Thomas 1988 Y. Thomas, L'institution juridique de la nature (remarque sur la casuistique du droit naturel à Rome), *Revue d'histoire de facultés de droit* 6 (1988), 27-48.
- Thomas 1991 Y. Thomas, *Imago naturae*. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome, in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 nov. 1987)*, Roma 1991, 201-227.
- Waldstein 1994a W. Waldstein, Römische Rechtswissenschaft und wahre Philosophie, *Index* 22 (1994), 31-45.
- Waldstein 1995 W. Waldstein, Zum Problem der *vera philosophia* bei Ulpian, in R. Feenstra - A.S. Hartkamp - J.E. Spruit - P.J. Sijpesteijn - L.C. Winkel (éds.), *Collatio iuris romani. Études dédiées à Hans Ankum à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, II, Amsterdam 1995, 607-617.
- Winkel 1997 L. Winkel, Le droit romain et la philosophie grecque. Quelques problèmes de méthode, *TR* 65 (1997), 373-384.