

GIANFRANCESCO ZANETTI

LA NOZIONE DI GIUSTIZIA IN ARISTOTELE

Un percorso interpretativo



IL MULINO

## INDICE

|   |      |
|---|------|
| Introduzione  | p. 7 |
| I. Giustizia e filosofia pratica  | 9    |
| 1. La discussione filosofica. - 2. La dottrina aristotelica della giustizia: «status quaestionis», metodologia, osservazioni preliminari. - 3. La dottrina aristotelica della giustizia: le categorie. - 4. Il testo. - 5. Un problema filosofico-politico sottostante all'interpretazione del testo.   |      |
| II. Il diritto naturale   | 45   |
| 1. Il problema. - 2. Il giusto per natura. - 3. Un dibattito sul diritto naturale in Aristotele: conclusioni provvisorie. - 4. L'interpretazione non dicotomica di 1134 b 18-24. - 5. La mutevolezza del diritto naturale. - 6. Riformulazione del problema. - 7. Logica interna del giusto per natura. - 8. Conclusioni. Orizzonte della ricerca.              |      |
| III. Le categorie del «giusto»  | 83   |
| 1. Posizione del problema. - 2. La giustizia e la polis ( <i>dike, dikaiosyne</i> ). - 3. Le condizioni della giustizia politica ( <i>politikon dikaion, ti dikaion</i> ). - 4. L'utile e il giusto ( <i>to sympheron</i> ). - 5. L'amicizia ( <i>homonoia</i> ). - 6. Il dibattito sulla giustizia ( <i>to allotrion agathon</i> ). - 7. Critica del «giusto». |      |
| Conclusioni   | 131  |
| Bibliografia  | 151  |
| Indice dei nomi   | 169  |
|   | 5    |

ISBN 88-15-03848-5

Copyright © 1993 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

## GIUSTIZIA E FILOSOFIA PRATICA

1. *La discussione filosofica*

Una rilettura critica della dottrina aristotelica della giustizia è resa opportuna, se non necessaria, dalla direzione che un settore dell'attuale discussione filosofica ha recentemente preso.

In Germania, dal principio degli anni sessanta, si è sviluppata una ricca e variegata costellazione di pensiero che ha fra l'altro riattualizzato l'Aristotele delle *Etiche* e della *Politica*, la sua cosiddetta filosofia pratica. Su queste tesi si è generato un intenso dibattito filosofico al quale hanno partecipato le più importanti scuole di pensiero tedesche; in questa discussione, di cui si è peraltro molto parlato anche in Italia, è agevole riconoscere, nella diversità delle voci, gli elementi caratterizzanti del neoaristotelismo: «l'affermazione dell'autonomia della *praxis* dalla *theoria*, la distinzione tra *praxis* e *poiesis*, la critica all'intellettualismo etico». Tali tratti caratteristici, sotto il profilo teorico, rappresentano la peculiarità di un tentativo filosofico volto a ridefinire lo *status della razionalità pratica*, al fine di ovviare agli inconvenienti che appaiono connessi ai requisiti di descrittività e avalutatività che s'imposero al sapere pratico quando il metodo matematico fu assunto anche in quell'ambito come «parametro ideale»<sup>1</sup>.

La riabilitazione della filosofia pratica ha posto, fra l'al-

<sup>1</sup> Cfr. Franco Volpi, *Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità, in Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di Enrico Berti, Genova, Marietti, 1988, pp. 111-135; cfr. in particolare p. 124.

tro, il problema della liceità d'uso di categorie elaborate in contesti teorici e storici specifici, quale quello circoscritto dall'orizzonte storico e filosofico della greicità classica, in contesti problematici differenti, come quello contemporaneo. Esempio è il caso della *phronesis*. Si è parlato di una vera e propria rivalutazione della *phronesis*, operata a diversi livelli di elaborazione teorica e con diverse modalità da studiosi come Hannah Arendt, Joachim Ritter o Manfred Riedel (e riscontrabile anche in una fase, ora superata, della riflessione di Jürgen Habermas). È, questa della *phronesis*, una potente suggestione, perché si presenta come uno strumento di modeste ambizioni, capace però di costituire un criterio di razionalità pratica alternativo alla pretesa di universalità e alla strumentalità del paradigma scientifico moderno; la *prudentia* aristotelica, tuttavia, non è davvero parsa a tutti come una soluzione effettivamente praticabile. In particolare, è stato rilevato come il mondo reale dove la *phronesis* andrebbe applicata appare un mondo «ad alto tasso di complessità, lacerato da conflitti di vario genere»<sup>2</sup>. Più in generale: rimane come minimo incerto se, dopo che l'orizzonte concettuale e le concrete situazioni storiche e politiche sono radicalmente mutati, abbia ancora senso riabilitare nozioni specifiche elaborate originariamente nel mondo classico, per rivendicarne l'attualità e farle interagire con i problemi che l'apparato categoriale moderno non riesce a risolvere.

Non è naturalmente possibile intraprendere, in questa sede, una ricognizione dei principali temi trattati nel contesto di questa discussione; vorrei invece sottolineare come, fra i vari temi discussi, *non* figura, fino a tempi recentissimi, quello della giustizia. Come apparirà con la più evidente chiarezza nel prosieguo dell'indagine, la dottrina aristotelica della giustizia rappresenta una sezione fondamentale della filosofia pratica elaborata dallo Stagirita; per fare un solo esempio, si pensi all'importanza della riflessione sul giusto per comprendere la connessione organica da un lato e la

<sup>2</sup> Remo Bodei, *Verso una nuova logica dell'agire?*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, cit., pp. 81-94; cfr. p. 92.

distinzione dall'altro che nell'ambito della filosofia pratica sussistono fra «etica» e «politica». Ciò nonostante il tema della giustizia non è stato fatto oggetto di alcuno studio specifico – e neppure di un'attenzione privilegiata nell'ambito di studi d'insieme – da parte dei fautori della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Questa circostanza costituirebbe, di per sé, una prima motivazione per intraprendere un'indagine relativa al tema in questione.

Un recente esempio, tuttavia, di un'inversione di tendenza in questo senso è rappresentata dal libro di Otfried Höffe, allievo del neotrascendentalista Hermann Krings, e importante figura nel movimento dei riabilitatori. Höffe, in particolare, ha prodotto una notevole monografia sul modello aristotelico di filosofia pratica. Più recentemente Höffe ha concentrato la sua attenzione sul problema, per noi rilevante, della giustizia politica, pubblicando *Politische Gerechtigkeit. Grundlegungen einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. In questo testo figurano peraltro importanti riferimenti ad Aristotele, che vanno tuttavia inquadrati nel più generale e complesso contesto argomentativo. Senza entrare qui nei dettagli della riflessione di Höffe, va comunque rilevato che fin dalle prime pagine della densa *Einleitung (Eine Neuvermessung des Gerechtigkeitdiskurses)*, viene messo in luce come in Grecia i rapporti politici vengano sottoposti ad una discussione (teorico-) argomentativa e vengano fatti oggetto di una critica filosofica: l'idea di giustizia politica, allora, diventa uno strumento teorico atto a sottoporre leggi ed istituzioni politiche ad una *sittliche Kritik*<sup>3</sup>.

Negli Stati Uniti, al contrario, la discussione filosofica ha messo in luce la centralità dell'idea di giustizia; dopo l'uscita del libro di John Rawls, il dibattito si è continuamente arricchito di contributi che costituiscono, dopo quasi due decenni, un'imponente mole bibliografica. Il neocontrattualismo di Rawls ha rappresentato un inevitabile punto di riferimen-

<sup>3</sup> Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegungen einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; cfr. p. 11; cfr. anche la nota 82 del capitolo successivo nel presente lavoro.

to anche per coloro che non hanno condiviso, e che talvolta hanno direttamente criticato, le sue tesi principali.

Più in generale, infatti, a partire dagli anni settanta si è verificata negli Stati Uniti una vera e propria «rinascita di interesse per i problemi della giustizia ed in genere della teoria morale e politica»<sup>4</sup>. Questa rinascita si è sviluppata, e concretizzata, in una notevole produzione di importanti contributi, del resto assai noti, come quelli di R. Nozick, F.A. Hayek, R. Dworkin, M. Walzer, B. Ackerman. Per spiegare questa stagione filosofica sono state fatte diverse ipotesi: per esempio è stato ricordato il contesto politico-sociale di un'America che vedeva il suo ritmo di progresso economico affievolirsi ed avvicinarsi ad una società a «somma zero», donde un'evidente riattualizzazione del tema della giustizia distributiva.

È chiaramente impossibile tentare di descrivere, anche solo in forma riassuntiva e schematica, le principali linee teoriche di una così cospicua e variegata discussione filosofica. Interessa qui, piuttosto, un ordine assai più modesto di considerazioni critiche: è infatti agevole rilevare come, per lo meno nella prima fase di questo dibattito americano e in particolar modo nei testi più importanti, non venga fatto alcun riferimento notevole ad Aristotele ed alla sua filosofia pratica. Senza minimizzare in alcun modo il cosiddetto neo-aristotelismo americano, sul quale sarà necessario soffermarsi in seguito, si vuole qui semplicemente evidenziare che la discussione americana sulla giustizia non si origina e non si struttura mediante categorie o su temi aristotelici<sup>5</sup>.

Anche in questo caso sono però apparsi segni di una possibile inversione di tendenza. Notevole, per esempio, la posizione di Alasdair MacIntyre o quella di Agnes Heller. Il

<sup>4</sup> Franco Romani, *Introduzione all'edizione italiana*, in Bruce A. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, Il Mulino, 1984 (ed. or. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980), pp. 11-30; cfr. p. 13.

<sup>5</sup> Riferimenti aristotelici, naturalmente, non mancano: non giocano però alcun ruolo di vero rilievo. Questi autori sono stati studiati, in Italia, soprattutto da Salvatore Veca, di cui segnalo *Questioni di giustizia*, in «Teoria politica», 1985, n. 1, pp. 21-46.

primo si rifà in taluni casi esplicitamente alla tradizione aristotelica, e in *Whose Justice? Which Rationality?* prende in esame fra l'altro proprio la dottrina della giustizia. La Heller dà ampio spazio, nel suo libro, alla nozione di «vita buona», che è chiaramente di origine aristotelica<sup>6</sup>.

Di fronte ad una discussione filosofica che ha riabilitato Aristotele senza soffermarsi sulla sua dottrina della giustizia e ad un altro filone di ricerca che invece ha messo a fuoco proprio la nozione di giustizia, senza privilegiare in modo particolare le categorie di matrice aristotelica, può risultare opportuno affrontare direttamente la riflessione che sulla nozione di giustizia offrì lo Stagirita. Nel momento in cui alcuni indizi lasciano supporre un'apertura critica del dibattito, come testimoniano, in modi diversi, i libri di Höffe, di MacIntyre e della Heller, la questione della giustizia in Aristotele riacquista attualità. Di qui l'esigenza di un riattraffamento critico delle tesi aristoteliche sul «giusto»: che da un lato è facilitato dai nuovi strumenti ermeneutici e teorici messi a punto dalla discussione filosofica contemporanea, dall'altro potrà, con i suoi risultati, interagire con alcune tematiche proprie di questa stessa discussione, chiarendo il senso ed i limiti del ricorso all'apparato categoriale aristotelico.

L'indagine filologica, l'analisi testuale, costituiscono in questo caso degli strumenti atti a facilitare un'interpretazione alla quale rimane quindi attribuita una specifica direzione teoretica: una riflessione su alcuni peculiari aspetti problematici della filosofia della giustizia di Aristotele rappresenta una necessaria risposta critica ad alcune questioni emergenti – o destinate ad emergere – dalla contemporanea discussione filosofica.

<sup>6</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Gerald Duckworth & Co., 1988; Agnes Heller, *Beyond Justice*, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1987; trad. it.: *Oltre la giustizia*, Bologna, Il Mulino, 1990. Il libro della Heller, di per sé, non è naturalmente affatto di ispirazione aristotelica.

2. *La dottrina aristotelica della giustizia: «status quaestionis», metodologia, osservazioni preliminari*

La dottrina aristotelica della giustizia è trattata soprattutto nel libro V dell'*Etica Nicomachea*, nell'ambito di una più ampia trattazione delle virtù etiche. Al libro V della *Nicomachea* corrisponde, com'è noto, il IV dell'*Etica Eudemia*. Importanti riferimenti a questo tema si trovano tuttavia anche, ad esempio, nei *Topica*, nella *Retorica* e nella *Politica*. Specifici problemi pone poi il perduto dialogo in quattro libri Περὶ δικαιοσύνης, l'opera con la quale si apre il catalogo laerziano<sup>7</sup>.

La maggior parte degli studi dedicati all'argomento si sono concentrati, correttamente, sul V della *Nicomachea*. La sensibilità degli studiosi si è tuttavia gradualmente modificata. Nel secolo scorso, ed al principio del novecento, erano i problemi d'interpretazione generale quelli che più interessavano i ricercatori: i filosofi del diritto cercavano l'attualità di Aristotele nel valore che alcune sue categorie potevano mantenere come «precursori» di categorie moderne. Ci si chiedeva, ad esempio, se la partizione fra giustizia distributiva e giustizia correttiva non anticipasse in qualche misura la partizione fra diritto pubblico e diritto privato. Il giurista colto, insomma, più che «interpretare» i testi aristotelici, intendeva «leggere» Aristotele forte dell'apparato categoriale che la scienza giuridica e la filosofia del diritto gli metteva a disposizione<sup>8</sup>. Man mano che gli strumenti filologici si affinavano si formò una mentalità maggiormente adatta ad un'in-

<sup>7</sup> Sui rapporti fra le due *Etiche* da una parte ed il *Peri dikaiosynes* ed il *Protreptico* dall'altra è illuminante quanto scrive Enrico Berti nel fondamentale *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Olschki, 1962, pp. 445-446.

<sup>8</sup> Esempio di questo atteggiamento è il vecchio libro di Paul Lapie, *De iustitia apud Aristotelem*, Lutetiae Parisiorum, F. Alcan, 1902; cfr. le critiche di Gustav Kafka, in *Aristoteles*, München, Reinhardt, 1922 (alla nozione di *Gerechtigkeit* sono dedicate le pp. 156-160), alla nota 454 p. 200: «Aus diesem Grunde lasst sich daher auch nicht der geometrische Ausgleich auf das "öffentliche", der aritmetische auf das "Privatrecht" beschränken, wie es Lapie [...] nachzuweisen versucht».

dagine d'ampio respiro: un esempio di questo tipo di ricerca rimane il libro del Trude. La caratteristica di queste monografie era, in primo luogo, l'ambizione. La ricchezza tassonomica di Aristotele doveva essere spiegata in tipologie simmetriche e senza residuo; le difficoltà teoriche venivano risolte conciliando Aristotele con Aristotele, o imputandole a diverse fasi del suo pensiero, quando non venivano ignorate affatto. Una gran messe di dati venne elaborata e sistemata, molti importanti temi vennero identificati e posti nel debito risalto: e tuttavia concludere una monografia rievocando il concetto «empirico» di giustizia di Aristotele accanto a quello «idealistico» di Platone, con un riferimento un po' lirico alla *Scuola di Atene* di Raffaello, appare oggi un'operazione scarsamente informativa, quando non un'indebita semplificazione ottenuta sovrapponendo ad un problema – quello della giustizia – uno schema tradizionale di interpretazione (Aristotele empirista *vs.* Platone idealista)<sup>9</sup>. Dagli anni sessanta in poi predomina tuttavia un atteggiamento assai più prudente. Vengono presi in esame singoli temi; v'è consapevolezza della reale complessità dell'argomento. Lo studio della filosofia del primo Aristotele fornisce un fondamentale sussidio, un maggior rispetto del dato testuale entra a far parte – nella più parte dei casi – della deontologia professionale dello studioso. I ricercatori più informati, da ultimo, fanno interagire col testo dello Stagirita problematiche filosofiche aggiornatissime, ricorrendo a Gadamer o a Rawls e Nozick per mettere a fuoco il loro argomento<sup>10</sup>.

Se c'è un'acquisizione che anche una breve scorsa allo *status quaestionis* della critica è sufficiente a fornire, essa è senz'altro costituita dall'accertamento di alcune notevoli difficoltà intrinseche al tema. Affrontare l'intera dottrina della

<sup>9</sup> Peter Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1955; l'altra «classica» monografia, precedente il lavoro di Trude, è Max Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Sijthoff, 1937; New York, Arno Press, 1979.

<sup>10</sup> Ad esempio: F.-A. Koch, *Gerechtigkeit als Gedankenexperiment. Rawls und Aristoteles*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32 (1978), pp. 239-253; D. Winthrop, *Aristotle and Theories of Justice*, in «American Political Science Review», LXXII (1978), pp. 1201-1216.

giustizia di Aristotele è attualmente un'impresa tremenda, e ben difficilmente realizzabile senza ricorrere ad approssimazioni e superficialità anche gravi. La bibliografia critica sull'argomento mette bene in evidenza come il problema si sia arricchito, modificato e complessificato assai al di là delle tradizionali partizioni con le quali si affrontava canonicamente la dottrina della giustizia aristotelica: giustizia universale, particolare, commutativa, distributiva. Il dibattito filosofico, poi, ha eliminato ogni possibilità di un'interpretazione ingenua del problema del diritto naturale, o della questione dell'equità<sup>11</sup>.

L'analisi deve quindi concentrarsi su uno, o più, problemi specifici: se possibile privilegiando unità testuali definite e circoscritte, per facilitare il confronto critico. Le scelte vanno giustificate alla luce delle attuali conoscenze sullo stato del *corpus* aristotelico; le conclusioni che si traggono come risultato della ricerca devono naturalmente tener conto dell'intero quadro concettuale costituito dalla filosofia pratica aristotelica, con particolare riguardo per i settori più contigui al tema della giustizia, quali l'uguaglianza, l'ordine, l'amicizia, etc.

La descrizione delle partizioni tradizionali della nozione aristotelica di giustizia rimane necessaria soltanto per fornire il sistema categoriale nell'ambito del quale va poi isolato il tema specificamente in esame.

Né va dimenticato che lo stesso lessico impiegato da Aristotele risente di una complessa stratificazione di significati che accompagna l'impostazione dei problemi della giustizia dalla civiltà indoeuropea fino alle grandi elaborazioni di Platone, in uno sviluppo che qui può essere tracciato soltanto in modo sommario.

Parola molto antica che per prima incontra chi affronti lo studio della nozione di giustizia in Grecia, *themis* è un termine notevole per più di un aspetto<sup>12</sup>. Esso va inquadrato

sullo sfondo della concezione indoeuropea dell'«ordine», che è insieme ordine universale e astronomico, regolare avvicinarsi dei giorni e delle stagioni, norma dei rapporti fra gli uomini e gli dei e degli uomini fra loro. Numerose forme lessicali derivano dalla radice indoeuropea \*ar-, fino al latino *ars, artis* nel significato di «disposizione naturale, qualificazione, talento», il che dovrebbe suggerire una certa cautela ad interpretare l'antichità con coppie dicotomiche quali «naturale-artificiale» che riferiscono al mondo antico una concezione, ad esempio, «naturale», dell'ordine *versus* l'«artificialità» della concezione moderna. \*ar- è una radice che in greco genera *ararisko*, nel significato di «armonizzare, aggiustare, adattare»: l'ordine (anche quello giuridico) è adattamento delle parti fra loro e delle parti col tutto, e in questo quadro *themis* rappresenta un diritto familiare sacrale, di origine divina. In un celebre luogo dell'*Odissea* si legge la prima contrapposizione fra *themis* e *dike*, che è innanzitutto il diritto (non della famiglia ma) fra famiglie della tribù<sup>13</sup>. La radice è \*deik-, donde *dico* in latino e *deiknumi* in greco. L'origine della parola rimanda ad una concezione formulare del diritto, che determina volta per volta, caso per caso, ciò che deve essere. Vi è una norma prescritta: *dike* è la formula che permette di rendere giustizia senza una mediazione intellettuale o discorsiva, col solo riferimento ad un patrimonio tradizionale di formule adatte alle singole situazioni specifiche, formule conosciute e applicate dal «giudice». «A partire da questo la formula che fissa la sorte e l'attribuzione è diventata in greco la 'giustizia' stessa. Ma la nozione etica di giustizia quale noi la intendiamo, non è inclusa nella *dike*. [...] Questa formula di giustizia diventa l'espressione della giustizia stessa, quando la *dike* interviene per metter fine al potere della *bia*, della forza. La *dike* s'identifica allora con la virtù della giustizia – colui che ha la *dike* dalla sua è *dikaos* 'giusto'»<sup>14</sup>. Questo processo culmina – secondo la nota inter-

*its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978; trad. it. di Manfredi Piccolomini: *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza, 1981.

<sup>13</sup> *Od.* XIV, 53 e segg.

<sup>14</sup> Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*,

<sup>11</sup> Sul problema dell'equità cfr. il recente testo di Giulio Maria Chiodi, *Equità. La categoria regolativa del diritto*, Napoli, Guida, 1989.

<sup>12</sup> Numerosi gli studi sull'argomento; cfr. la bibliografia citata in appendice al libro di Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from*

pretazione di Eric A. Havelock – nell'impostazione platonica, secondo la quale δικαιοσύνη andrebbe compresa come una «funzione della *psyche*», sullo sfondo dell'uso copulativo di *einai* e nel decisivo passaggio dalla «struttura a eco dell'orecchio» all'«architettura dell'occhio». Così, appunto, lo spettro semantico di *dike* si riferiva nel complesso a «tutti gli aspetti di una procedura processuale», mentre con *dikaiosyne* compare, vicino all'idea di una procedura applicata nella pratica a partire dall'antico diritto formulare dei popoli di civiltà tradizionale (dove giocavano un ruolo di primo piano le raccolte di detti orali), il senso di una «giustizia» che si definisce essenzialmente come una proprietà che caratterizza l'uomo *dikaios*<sup>15</sup>.

### 3. La dottrina aristotelica della giustizia: le categorie

Aristotele eredita il complesso lessico che si è cercato brevemente di descrivere: i termini rilevanti sono, ai fini della presente ricerca, δίκη, δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον etc. Seguendo il suo consueto metodo di lavoro, egli parte dal chiarimento dei significati trovati nelle parole, riordinandoli: si producono così le tradizionali tassonomie aristoteliche. «Quando Aristotele scrisse la sua *Etica* e la sua *Politica*, quando elaborò i suoi concetti di polis, di costituzione, di cittadino, delle varie forme di governo, di giustizia, di felicità, ecc., non inventò questi termini, attribuendo loro significati arbitrari; egli si limitò ad accettare i simboli che trovò nel suo ambiente sociale, esaminò con cura il loro diverso significato nel linguaggio comune, ed ordinò e chiarì questi significati con i criteri della sua teoria». Nel libro V dell'*Etica Nicomachea* (definito da Norberto Bobbio il «testo canonico» che ha improntato di sé, in una vicenda plurisecolare, la riflessione filosofica occidentale sulla nozione di giustizia)

Paris, Les Editions de Minuit, 1969; ed. it. a cura di Marianthia Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Torino, Einaudi, 1976, vol. II, p. 366.

<sup>15</sup> Eric A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, cit.; cfr. in particolare le pp. 366 e 399.

i significati delle varie accezioni del termine «giusto» devono venir dipanati con estrema cura<sup>16</sup>.

Coerentemente a questa metodologia, Aristotele cerca innanzitutto di stabilire il *genus proximum* della giustizia a partire dall'opinione notevole, dall'ἔνδοξον in base al quale giustizia è «la disposizione di natura dalla quale si è capaci di compiere le cose giuste e dalla quale si agisce giustamente e si-vogliono le cose giuste»<sup>17</sup>. Per far ciò si deve assicurare che la giustizia, in quanto ἔξις, non è né una potenza (δύναμις) né una scienza (ἐπιστήμη), cosa che viene dimostrata ricordando che potenze e scienze controllano entrambi i contrari, mentre la disposizione non produce un effetto ed insieme il suo contrario, ma un effetto contrario viene prodotto da una disposizione contraria. Ciò determina il caratteristico andamento delle prime battute del V della *Nicomachea*, tese a definire le caratteristiche della virtù della giustizia a partire dalle determinazioni dell'*ingiustizia*.

L'indagine sulla giustizia prosegue indagando i diversi significati che il termine (anzi i termini) possono assumere. L'analisi di questi «significati» sembra render conto della struttura del libro V, così come esso ci è giunto tradito: la giustizia virtù «perfetta» (cap. 1), la distinzione fra giustizia universale e giustizia particolare (cap. 2), la giustizia distributiva (cap. 3), la giustizia commutativa (cap. 4), la giustizia come scambio (cap. 5), il giusto politico (cap. 6), la distinzione del giusto politico in giusto per natura e giusto per legge (cap. 7), la volontarietà della giustizia e dell'ingiustizia (capp. 8-9), l'equità (cap. 10), l'ingiustizia verso se stessi (cap. 11). Una breve discussione critica dei principali temi sui quali si struttura la dottrina aristotelica della giustizia renderà possibile un'analisi più precisa della questione qui specificamente

<sup>16</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1952; trad. it. di Renato Pavetto: *La nuova scienza politica*, Torino, Boringhieri, 1968, p. 84. Norberto Bobbio, *Sulla nozione di giustizia*, in «Teoria politica», 1985, n. 1, pp. 7-19.

<sup>17</sup> In questo primo capitolo cito sempre dalla traduzione di Marcello Zanatta: *Etica Nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1986; con introduzione, testo a fronte, e commento. Quest'ultimo è utilissimo ed è stato qui sempre tenuto presente.



in esame, secondo le linee metodologiche prima abbozzate.

Non c'è uno solo di questi temi o argomenti che non sia stato variamente interpretato, commentato e tormentato dagli interpreti. La giustizia universale, *iustitia totalis*, viene descritta dallo Stagirita attraverso un riferimento al νόμος: «Poiché chi viola la legge è ingiusto, mentre chi la rispetta è giusto, è evidente che tutte le azioni che rispettano la legge sono in un certo senso giuste. Infatti le azioni che sono definite dal legislatore sono conformi alla legge, e ciascuna di esse noi diciamo che è giusta». È questa una virtù «intera», «perfetta». Paul Shorey, proprio a proposito della giustizia universale, polemizzò con Paul Vinogradoff, che aveva visto in essa la fonte della concezione della *public law* e in particolare della legge criminale che la polis impone, distinta dal ricorso ai tribunali che spetta ai privati nel caso di un torto privato. L'errore, in questo caso, sembrò a Shorey risiedere nell'inveterata abitudine di far ragionare Aristotele con le categorie dell'interprete, in questo caso «*as a lawyer*», mentre per Shorey la giustizia universale andrebbe letta come una concezione più etica che legale, ed il riferimento aristotelico alla «legge» andrebbe interpretato come un'illustrazione dell'idea etica in questione. Vinogradoff rispose che non considerava un difetto metodologico la sua impostazione, che ricorreva a categorie fondamentali *in the administration of justice*. La riflessione sulla giustizia fa innanzitutto parte di una più ampia trattazione sulle virtù; la giustizia universale è essa stessa una virtù, come le altre. Il riferimento al νόμος va letto con prudenza e a questo proposito valgono ancora le osservazioni di Trude (sulla scorta di Hirzel): Aristotele ha in mente «*einen sehr weiten νόμος-Begriff [...]* der auch noch Sitte und Gewonheiten umfasst». Il «contenuto» di questo νόμος sembra essere, nel testo di Aristotele, determinato innanzitutto dalle virtù: dal coraggio, dalla temperanza etc. La giustizia universale, che racchiude in sé tutte le virtù, si caratterizza però a partire dalla particolare modalità con la quale riassume ed esprime le varie virtù: essa è virtù *ad alterum*, πρὸς ἕτερον. L'importanza del tema risulta con chiarezza già nella monografia di Salomon, e rappresenta una delle chiavi di volta della dottrina aristotelica della

giustizia. La giustizia universale si differenzia dalle altre virtù grazie al suo costitutivo rapportarsi all'altro: essa rappresenta dunque il fondamento intersoggettivo della virtù, la fondamentale interazione presupposta da Aristotele nella sua concezione della giustizia come virtù *sociale*, ponte teorico fra ciò che in epoca moderna sarebbero stati definiti come ambiti dell'etica e della politica. L'uomo deve dunque essere virtuoso sia come *Einzelindividuum* sia come *Mitglied der menschlichen Gemeinschaft*. Lo stesso atto può essere infatti condannato sia in rapporto alla semplice virtù *lato sensu* (o, come anche è stato proposto, «staticamente») sia in rapporto alla giustizia universale in quanto «legale», cioè *per comparisonem ad alterum* (o «dinamicamente»). Deve far riflettere il fatto che, quando Aristotele vuole chiarire quest'ambito di problemi, cita il detto ch'egli attribuisce a Biante secondo il quale ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει (il comando – l'ufficio, la carica pubblica – rivelerà l'uomo). La valenza interazionale della giustizia universale si chiarisce alla luce di un tema politico quant'altri mai, quello dell'ἀρχή politica. Il riferimento al νόμος, poi, non problematizza affatto la possibilità di distinguere – a questo livello dell'analisi – buone leggi e cattive leggi: circostanza questa che ha permesso agli interpreti (soprattutto tedeschi) di riconoscere un elemento formalistico nella dottrina aristotelica della giustizia universale. La questione, agitata da vari commentatori, ha spesso messo in rilievo il πῶς col quale Aristotele attenua il suo pensiero in 1129 b 12. Dato che proprio in questo contesto Aristotele specifica come il giusto sia un «bene all'altro» (di altri), cioè sia dei governanti che dei governati, è stata facilmente tratta la conseguenza che per Aristotele ciò che è «legale» è senz'altro «giusto» quand'abbia di mira l'interesse comune: quando questa circostanza non si verifichi si deve trattare di un'altra forma di giusto: «tout ce qui est "legal" n'est pas toujours juste de la même manière, mais il est souvent d'une manière assez problématique, c'est-à-dire par approximation ou par 'ressemblance'»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. Paul Shorey, *Universal Justice in Aristotle's Ethics*, in «Classical Philology», 1924, n. 19, pp. 279-281; Peter Trude, *Der Begriff der*

La giustizia particolare, invece, fa riferimento all'idea di eguaglianza; dato che ha appena trattato la giustizia universale, Aristotele ha cura di portare delle «prove» dell'esistenza della seconda forma di giustizia, che per alcuni sono due, per altri tre. Chi trasgredisce la giustizia universale è παράνομος, chi si oppone alla giustizia particolare è invece πλεονέκτης καὶ ἀνίσος. Una nota ipotesi interpretativa fa risalire la distinzione fra i due tipi di *ingiustizia* alle concrete procedure accusatorie in vigore nel diritto ateniese, distinte nel caso della δίκη δημοσία e delle δίκαι ἴδια. Chi si macchiava di un reato contro la polis veniva punito con l'*atimia*, in seguito ad un atto d'accusa scritto che innescava il procedimento. Altro era il caso quando fossero in gioco interessi privati dei cittadini, perché allora la procedura prevedeva una chiamata in giudizio. Ad un primo livello interpretativo, comunque, va rilevato che la giustizia universale raccoglie in sé tutte le virtù, alle quali il νόμος si riferisce; non così la giustizia particolare, che anzi come le altre virtù – al pari del coraggio o della temperanza – viene anch'essa ricompresa nella *iustitia totalis*, parte dell'intero. Laddove la «virtù sociale» sembra avere di mira il «mantenimento dell'ordine sociale in generale», la giustizia particolare sembra consistere nella «volontà costante del mantenimento dell'eguaglianza sociale»: la sua trasgressione, così, si caratterizza specificamente dal proposito di conseguire un guadagno (di vario tipo) ingiusto, un «di più» non spettante. Questo particolare proponimento dell'individuo caratterizza assai bene questa categoria, illustrata da Aristotele nel celebre esempio dell'adultero. L'adulterio può essere motivato sia da una sfrenata passione, da un vizio di incontinenza, sia da

*Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, cit., pp. 53-89 (in particolare: p. 55); Ezio Riondato, *Storicità del dirsi del «giusto»*. Alcune note al V dell'*Etica Nicomachea*, in «Verifiche», 1978, nn. 3-4, pp. 293-304; Constantin Despotopoulos, *Les Concept de Juste et de Justice selon Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit», 1969, n. 14, pp. 283-309 (in particolare: p. 290); Renford Bambrough, *Aristotle on Justice. A Paradigm of Philosophy*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. by Alfred Jules Ayer, London, Bambrough, 1965; New York, Humanities Press, 1972, pp. 159-174.

un calcolo egoistico, quando si diano le circostanze che permettono di trasformare questa pratica in una fonte di guadagno. Mentre nel primo caso si può ipotizzare un individuo che è disposto a sopportare svantaggi per effetto della passione alla quale non sa porre un freno, nel secondo l'atto ingiusto viene compiuto avendo di mira un vantaggio personale. Le due cose sono differenti: in questo secondo caso viene trasgredita la giustizia particolare. Nell'un caso si è incontinenti, nell'altro ingiusti. Entrambe le forme di giustizia si caratterizzano in virtù di un rapporto *ad alterum*, ma in un modo assai differente, perché la seconda, la particolare, «concerne onore e ricchezza e sicurezza personale [...] è causata dal piacere che proviene dal guadagno»; da questo rilievo è stato argomentato che il rapporto fra giustizia universale e particolare non è del genere intero-parte; la «differenza di estensione» delle due forme si evince anche dall'assimmetria del rapporto fra «ineguale» e «illegale»: tutto ciò che è ineguale risulta illegale (trasgredisce il νόμος), ma non tutto ciò che è «illegale» (ad esempio abbandonare lo scudo in battaglia) può essere definito in questo senso «ineguale». La giustizia particolare, naturalmente, è stata interpretata in vario modo (non è mancato chi ha visto il suo ambito d'applicazione nella sfera dell'*avere*, versus l'ambito della giustizia universale, che sarebbe quella dell'*essere*: categorie queste neppure nominate, in contesto, da Aristotele), e si deve per esempio a Bernard Williams una puntualizzazione della complessità di alcune questioni implicite nel testo della *Nicomachea*. Ciò che va comunque messo a fuoco è il senso particolare che viene attribuito, in questo caso, alla «eguaglianza». Non si tratta di considerare la giustizia particolare (*Gleichheits-Gerechtigkeit*) come *Form der Gesetzmäßigkeit*, per interpretarne il senso reale consistente in una *Gleichheit der Anwendung des Gesetzinhaltes*: la differenza – e relativa ineguaglianza – sussistente fra individuo e individuo è sempre presente ad Aristotele. Come verrà messo in rilievo nel prosieguo del presente lavoro, Aristotele «non esclude situazioni di ineguaglianza», e – anzi – le presuppone. Molto sinteticamente, «Equality does not mean the

levelling of distinctions [...]: it means the preservation of distinction»<sup>19</sup>.

La più tormentata distinzione aristotelica rimane quella, interna alla giustizia particolare, fra giustizia distributiva e commutativa. Rilievo filosofico politico ha soprattutto la prima, da alcuni considerata affine alla giustizia politica (che concretamente incarnerebbe la distributiva nella polis) e da altri considerata, rispetto a questa, in forma più problematica. La giustizia distributiva ha di mira un'eguaglianza proporzionale ed il suo senso autentico consiste proprio nella possibilità di instaurare una proporzione tra i beni da «distribuire» ed il merito ( $\alpha\chi\iota$ ) degli individui che partecipano alla distribuzione. È interessante rilevare come Aristotele riconduca ad un'eventuale assenza di questa proporzione l'insorgere dei contrasti; su un diverso piano, ancorché vi sia unanime consenso sul criterio del «merito», i pareri si fanno assai discordanti quando si tratti di decidere concretamente in che cosa il merito consista. Si tratta di un'argomentazione che ricorda da vicino quella svolta nel libro III della *Politica*. La proporzione di cui parla Aristotele si compone di quattro membri, secondo lo schema  $A : B = C : D$ , cioè  $A/B = C/D$ ; si tratta di un'eguaglianza fra *rapporti*, non fra individui, espressa da una proporzione cosiddetta discontinua. Questo procedere *more matematico* è tradizionalmente spiegato facendolo risalire ad influenze pitagoriche: nell'Accademia, del resto, le matematiche giocarono un ruolo importante, grazie all'opera di Archita ed Eudosso. Sia nella *Repubblica* sia nelle *Leggi*, poi, vi sono chiare anticipazioni della concezione aristotelica della giustizia distributiva. Su questo sche-

<sup>19</sup> Cfr. l'indispensabile commento di Renato Laurenti nell'edizione da lui curata del libro della *Nicomachea*: Aristotele, *Il libro della giustizia*, Bari, Adriatica, s.d., che cita l'opinione di F. Ravaisson (*Aristotele*, Firenze, 1922, p. 214); Hermann Adolph Fechner, *Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles*, Leipzig, Breslauer Diss., 1885; Konrad Marc-Wogau, *Aristotle's Theory of Corrective Justice and Reciprocity*, in *Philosophical Essays*, Skara, Vastergotlands Tryckeri, 1967, pp. 21-40; D.G. Ritchie, *Aristotle's Subdivisions of Particular Justice*, in «The Classical Review», VIII (1894), pp. 185-192; Bernard Williams, *Justice as a Virtue*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, A.O. Rorty, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 189-199.

ma, relativamente semplice, sorgono soprattutto due questioni: la prima riguardante i beni da distribuire, la seconda relativa ai criteri. L'ambito di applicazione della giustizia distributiva o dianamnetica è costituito da «onore e ricchezza o quanti altri beni possono essere divisi tra i membri della società politica». Secondo alcuni interpreti, Aristotele riserva la trattazione della giustizia nello scambio economico al capitolo dedicato alla reciprocità, e riserva alla giustizia distributiva gli aspetti più propriamente «pubblici» del problema. Per altri, invece, non c'è alcuna esclusione delle questioni economiche, ma piuttosto un rinvio alla specificità della singola forma di reggimento politico. In ogni data forma politica i «beni divisibili» sono distribuiti secondo la natura di quella *πολιτεία*: in un'oligarchia, ad esempio, secondo la ricchezza. Allora – così si è argomentato – distribuire egualmente la proprietà in un'oligarchia sarebbe un'operazione che ricade fuori dell'ambito applicativo della giustizia distributiva. Certo potrebbe perfezionare la forma di governo inserendo nella corrotta forma oligarchica elementi che la avvicinarebbero ad una *politeia*; ma ciò non soddisferebbe, di per sé, la logica della giustizia distributiva. Per quel che riguarda invece i criteri distributivi propriamente detti, la prima osservazione che va fatta deve mettere in rilievo che la «formula» aristotelica non è di alcuna utilità per conciliare e risolvere (o decidere su) le differenti rivendicazioni che possono venir fatte insieme alla proposta di un criterio. Essa si limita a spiegare la logica della distribuzione delle varie forme, dopo cioè che una conciliazione, in qualche modo, è già avvenuta. Sul piano della discussione politica e filosofica Aristotele è assai sensibile alla difficoltà intrinseca al problema, quando nella *Politica* prende in esame i vari possibili criteri distributivi dei quali può essere rivendicata la superiorità; riconosce tuttavia che nelle singole forme di governo i criteri della giusta distribuzione sono già stabiliti, perché in stretta dipendenza dall'*ἀρχή*, dal «chi» è al governo. In altre parole, questa linea interpretativa presuppone una connessione assai stretta fra la giustizia universale e quella particolare-distributiva, perché «the nature of the legal and constitutional system dictates the pattern of distribution».

L'errore più grande, nell'interpretazione di questo settore della riflessione aristotelica sul giusto, sarebbe quindi quello di associare alla giustizia distributiva significati analoghi a quelli che oggi colleghiamo all'espressione «giustizia sociale». La costituzione eccellente comporterà, è chiaro, i migliori criteri distributivi: al contrario di ciò che accade nelle costituzioni «deviate». Ma la giustizia distributiva si configura essenzialmente come una variabile dipendente dalla natura dei singoli regimi, espressa dalla formula proporzionale che ne rivela la logica nascosta senza poter dare ragguagli assiologici sul criterio del merito da essa stessa presupposto<sup>20</sup>.

La giustizia correttiva è quella «capace di portare riparazione nelle relazioni». Si suddivide in due ambiti, perché la sua azione si applica sia alle relazioni volontarie – come «la vendita, l'acquisto, il mutuo, la garanzia, il comodato, il deposito, il pagamento» – sia a quelle involontarie, che possono essere ulteriormente suddivise fra quelle compiute di nascosto, segretamente (cioè, con fraudolenza) e quelle compiute con l'uso della violenza. È stato giustamente notato che Aristotele segue qui il procedimento diairetico al quale ricorre Platone – per esempio – nel *Sofista* e nel *Politico*: la giustizia si suddivide in universale e particolare, quest'ultima può essere distributiva o correttiva, la giustizia correttiva riguarda le relazioni volontarie e involontarie e queste ultime possono avvenire o con frode o con violenza. Della giustizia correttiva in generale si può descrivere il senso specifico con relativa sicurezza: essa è una forma di uguaglianza, espressa da una proporzione «aritmetica» che ha come campo di azione le relazioni fra privati, e si applica come una forma di medio tra il guadagno di chi compie l'ingiustizia e la perdita di colui che la subisce (il verbo stesso διορθῶ – «correggo»,

«raddrizzo» – presuppone un ordine violato, che sia necessario ricomporre). Ma sull'ambito del τὸ διορθωτικόν (sostanzialmente identico all'ἐπανορθωτικόν) la discussione è risultata assai intensa. Vien fatto naturale di rilevare che un'azione quale la rapina non sembra ricadere in un'area anche solo lontanamente affine a quella in cui propriamente si collocherebbe una transazione volontaria come la vendita. Si è allora ipotizzato che Aristotele pensi qui a transazioni volontarie *nomine tantum*, a vendite o scambi dove si verifichi soccombenza di una delle parti per inganno o frode dell'altra. Ma questa spiegazione non è stata accolta da tutti gli studiosi. È stato anche proposto un quadro più complesso col quale sistemare la tassonomia delle forme aristoteliche di giustizia, distinguendo il significato di τὸ διορθωτικόν e τὸ ἐπανορθωτικόν. Il primo, sulla falsariga della lettura scolastica, sarebbe allora la giustizia direttiva, suddivisa in correttiva (τὸ ἐπανορθωτικόν, appunto in relazione alle transazioni involontarie) e commutativa (τὸ ἀντιπεπονθός, riferito alle transazioni volontarie). Quest'ultima soluzione non sembra, a dire il vero, estremamente convincente. È tuttavia particolarmente importante risolvere un'altra difficoltà, che comporta – a seconda della soluzione accettata – differenze interpretative di grande portata. Aristotele sembra affermare che nell'ambito della giustizia correttiva gli uomini «sono tutti uguali»: mentre l'azione della giustizia distributiva parte da differenze (di «merito»), qui «non c'è alcuna differenza se è stato un uomo dabbene a derubare un mascalzone o un mascalzone a derubare un uomo dabbene [...] ma la legge guarda soltanto alla natura del danno, e tratta le parti come uguali». La «logica» della giustizia correttiva è senz'altro questa, ma non è possibile espanderla proiettandone il senso di uguaglianza (sicuramente presente: uomo dabbene e mascalzone sono entrambi cittadini, e possono essere entrambi attori o entrambi vittime di atti d'ingiustizia, a seconda dei casi) ch'essa racchiude in una prospettiva più ampia e «sostanziale». La proporzione aritmetica, nell'economia complessiva dell'argomentazione aristotelica, non è il luogo dove va ricercata un'uguaglianza assoluta, incurante delle differenze, estranea al pensiero dello Stagirita. Nel caso del furto,

<sup>20</sup> Cfr. L. Guidi, *Sulla giustizia distributiva*, in «*Studium*», 1940, pp. 349-399; William Mathie, *Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle*, in «*The Review of Politics*», 1987, n. 49, pp. 59-84; William Mathie, *Justice and the Question of Regimes in Ancient and Modern Political Philosophy*, in «*Canadian Journal of Political Science*», 1976, n. 9, pp. 449-463; D. Keyt, *Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics*, in «*Topoi*», IV (1985), pp. 23-45.

per rimanere all'esempio citato, giuoca un ruolo assai importante la situazione concreta nella quale esso avviene, e altrove Aristotele afferma che «rubare a un amico è più grave che rubare a un cittadino». In questo senso lo Stagirita ha cura di precisare che la legge «guarda solo alla natura (τὴν διαφορὰν) del danno», cioè alla *differentia specifica* del caso in questione. Il giudice, «giusto impersonificato», ristabilisce l'eguaglianza<sup>21</sup>.

L'ἀντιπεπονηθός rappresenta invece l'istanza della giustizia «commutativa», ovvero della giustizia come reciprocità: il cui ambito è essenzialmente configurato nello scambio. Si tratta di un argomento che si presta ad interessanti approfondimenti tematici. Aristotele imposta la sua concezione della reciprocità specificando ch'essa non si realizza in una mera restituzione dell'uguale, bensì secondo una proporzione. I beni determinati che volta per volta devono essere scambiati vengono valutati comparativamente per una corretta attuazione della reciprocità: la moneta costituisce una decisiva semplificazione in quanto, consentendo un'espressione del valore dipendente dal «bisogno», permette una più agevole determinazione di quella «proporzione» in cui consiste il giusto scambio. Si attua così quella corresponsione che realizza l'intima ragion d'essere della polis, che si forma (platonicamente) a partire dai bisogni. La reciprocità, di per se stessa, dà così espressione filosofica ad un'esigenza fondamentale dell'uomo, e nello stesso tempo descrive un tratto caratteristico del comportamento dell'animale politico. Nella breve descrizione delle categorie aristoteliche della giustizia qui intrapresa, l'ἀντιπεπονηθός si colloca, da un punto di vista tassonomico, in modo «anomalo». Fondamentalmente si tratta di «una sorta di diritto naturale anteriore e necessario alla costituzione della città», ovvero di «ein immerhin brauchbarer Oberbegriff für das verteilende und regelnde Gerechte»; ciò significa che la reciprocità non costituisce né

una terza giustizia – non annunciata da Aristotele – accanto alle due forme della giustizia particolare, né una speciale suddivisione interna ad una di queste. Elemento dottrinale e teorico logicamente presupposto sia rispetto alla giustizia distributiva, sia a quella correttiva, l'ἀντιπεπονηθός non coincide, sul piano dottrinale, con nessuna delle due, e neppure con la giustizia particolare nel suo complesso. Incerto rimane unicamente se esso – regolando i rapporti di scambio *prima* ch'esso avvenga – non si riferisca in modo particolare al διορθωτικόν, che regola (fra l'altro) questi stessi rapporti *dopo* che lo scambio è avvenuto, quando in esso sia intercorsa frode o violenza<sup>22</sup>.

La trattazione del giusto politico comporta l'introduzione di nuove categorie, quali il giusto «assoluto», il giusto per natura, il giusto legale. Ciò che Aristotele ha di mira è infatti «tanto il giusto in senso assoluto quanto il giusto politico». Vengono descritte le condizioni politiche che ne consentono l'attuazione, e in mancanza delle quali sussiste solo una forma di giustizia che al giusto politico «assomiglia soltanto»; si riafferma l'esigenza di una legge sovraordinata al governante che la deve, invece, semplicemente custodire. Il giusto politico viene accuratamente distinto dalla giustizia che regola i rapporti fra padrone e schiavo, fra padre e figli, fra marito e moglie; questo stesso giusto si compone di due elementi costitutivi, il giusto «per natura» e il giusto «legale»: questo permette una confutazione delle tesi sofistiche che, dalla contrapposizione fra la regolarità delle leggi di natura e la varietà delle disposizioni giuridiche esistenti deducevano una completa mutabilità di ogni forma di giustizia. Il dibattito sulla questione del «diritto naturale» in Aristotele è stato vivacissimo; su questo tema, del resto (e nel più ampio contesto del πολιτικόν δίκαιον), si avrà modo di soffermarsi più distesamente in seguito<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Sulla giustizia correttiva cfr. il riassunto della discussione critica alle pp. 547-554 del citato commento di Marcello Zanatta e le note di commento di Renato Laurenti alla sua citata traduzione de *Il libro della giustizia*; G. Koumakis, *Die «korrigierende» Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in «Dodone», XIV (1985), n. 3, pp. 21-31; Konrad Marc-Wogau, *Aristotle's Theory of Corrective Justice and Reciprocity*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, trad. di F. Dirlmeier, Berlin 1967, p. 412; sul cap. V del V libro il più esauriente studio d'insieme è Gianfranco Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1980-1981, nn. 4, 5, 6, rispettivamente alle pp. 125-180, 27-85, 9-69.

<sup>23</sup> All'analisi dei capp. 6-7 sono dedicati i capp. II e III del presente lavoro.

L'azione giusta e l'azione ingiusta vengono distinte, rispettivamente, da ciò che è giusto e ciò che è ingiusto (l'azione ingiusta comporta il reale compimento di ciò che è ingiusto); vengono prodotte notevoli osservazioni sul concetto di volontarietà – perché un atto sia volontario «è necessario che la cosa dipenda da chi agisce, che il soggetto sappia quello che fa e che non agisca per accidente o costrizione» – e fra le azioni volontarie si distinguono le azioni intenzionali (successive ad una deliberazione) e non intenzionali (non frutto di una deliberazione). Le azioni ingiuste vengono poi ulteriormente distinte e analizzate, dando vita ad una complessa casistica etica. Un'ulteriore discussione dimostrerà che l'ingiustizia viene subita involontariamente, cioè che «nessuno subisce ingiustizia volontariamente»<sup>24</sup>.

L'ultima fondamentale categoria introdotta da Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea* è quella dell'equità (ἐπιείκεια). L'equo «è sì giusto, ma non è il giusto secondo legge, bensì è un correttivo del giusto legale». La legge si esprime infatti necessariamente in universale, ma si danno casi difficili da disciplinare in universale, e in questi casi l'errore non è né nella legge né nel legislatore, «ma nella natura del fatto». L'equità agisce perciò correggendo la legge dove essa risulta carente a causa del suo esprimersi in universale. Ne consegue che l'equo è migliore «di una forma di giusto (τινος δικαίου), ma non del giusto assoluto (ἀπλῶς)». In questo modo Aristotele imposta e risolve l'«aporia relativa all'equo». Si tratta di un tema che permette elaborazioni teoriche rivolte verso «direzioni» diverse: una strada facilmente percorribile è quella secondo cui l'equo «esprimerebbe [...] una istanza di diritto naturale rispetto al diritto codificato o comunque legale»; d'altra parte, è possibile tracciare un parallelo fra la nozione di equità della *Nicomachea* e quella di indulgenza così com'è tratteggiata nella *Retica*. È tuttavia necessaria una certa cautela: «cette identification de l'équité et de l'indulgence, qui a pour résultat

<sup>24</sup> Cfr. Robert K. Faulkner, *Spontaneity, Justice and Coercion: On Nicomachean Ethics, Book III and V*, in J. Roland Pennock e John W. Chapman (a cura di), *Coercion*, in «Nomos», 1972, n. 14.

de situer l'équité hors du domaine du droit, se retrouve en certains textes d'Aristote [...] l'équité n'y est pas définie comme indulgence, elle n'est pas en dehors de la sphere du droit, elle est au contraire source de droit supérieur, puisque inscrit dans la nature». Dall'idea dell'equità come indulgenza proviene naturalmente tutta la tradizione giuridica che ne interpreta l'azione nel giudizio *leniore sententia*<sup>25</sup>.

Aristotele prende infine in esame la questione se sia possibile commettere ingiustizia verso se stessi, e decide negativamente, dopo una disamina del caso del suicidio: commettere ingiustizia verso se stessi è possibile solo «metaforicamente». Il suicida, peraltro, non compie ingiustizia contro se stesso, ma contro la polis. In queste ultime pagine del libro V Aristotele accenna anche alla «giustizia» che sussiste entro l'anima fra le sue diverse parti, che risulta simile a quella fra «comandante» e «comandato». Non è tuttavia possibile, in questa sede, espandere l'indagine confrontando la dottrina aristotelica della giustizia con la sua psicologia<sup>26</sup>.

#### 4. Il testo

Un'esauriente monografia sulla nozione aristotelica di giustizia dovrebbe prendere in esame, tematicamente, tutte le singole questioni qui brevemente riassunte, e molte altre<sup>27</sup>. È molto probabile che, data la complessità dei problemi interpretativi posti dalla grande ricchezza del testo aristotelico,

<sup>25</sup> Cfr. la nota 24 del capitolo successivo; Giovanni Drago, *La giustizia e le giustizie. Letture del libro V dell'Etica a Nicomaco*, Milano, Marzorati, 1963, p. 82; René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, *Commentaire a l'Ethique a Nicomaque*, Introduction, Traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 4 voll., Louvain/Paris, Béatrice Nauwelaerts/Publications Universitaires, 1970 (si tratta di un testo qui sempre tenuto presente): cfr. qui in particolare le pp. 432-433.

<sup>26</sup> Notevole il caso dell'uomo modesto, che prendendo per sé meno della sua giusta parte fa danno non ingiustizia a se stesso.

<sup>27</sup> Particolarmente importanti sarebbero i riferimenti all'*Etica Eudemia*, che qui si è dovuta trascurare.

sarà necessario attendere diversi anni per avere disponibile uno studio d'insieme capace di avanzare una credibile pretesa di esaustività; sintesi d'ampio respiro quali quelle di Salomon o di Trude – per citare due fra le più celebri – rappresentano oggi, con ogni probabilità, esiti difficilmente conseguibili.

Come si è prima accennato, una strada più facilmente percorribile è (sul piano metodologico) quella della riflessione circoscritta ad *un* singolo nodo problematico, procedendo con cautela all'espansione della ricerca per successivi passaggi argomentativi ed avendo cura di inserire l'oggetto specifico dell'indagine nel quadro complessivo di una possibile proposta interpretativa. Sondare in profondità un unico tema, considerandolo come irrelato ed autonomo, non sarebbe infatti più proficuo di un'operazione superficialmente descrittiva, ancorché ampia e generale. Anziché affrontare un singolo problema in modo unilateralmente analitico, o solcare poco profondamente tutto il campo problematico che sta dietro alla questione della giustizia, si procederà quindi a scavare un singolo aspetto del tema in argomento per poi, esaurita la prima fase dell'analisi, far procedere la ricerca sui temi ad essa più teoricamente contigui. Sarà così possibile illuminare una precisa area tematica, dalla quale partire per enucleare, se possibile, delle conclusioni d'ordine teoretico in merito ai problemi scandagliati.

Una metodologia di questo tipo comporta, come si è detto, una preliminare selezione dei testi di partenza; più precisamente, il luogo sul quale l'analisi si concentrerà è costituita dai capp. 6 e 7 del V libro dell'*Etica Nicomachea* (in particolare: 1134 a 24 – 1135 a 6), dedicati sostanzialmente al giusto politico ed ai suoi elementi costitutivi (o «parti», «forme»).

Il problema dell'esatta, o «originaria», collocazione di questa sezione è stato variamente impostato e risolto. Gauthier-Jolif, ricordando peraltro l'ipotesi Moraux in base alla quale 1133 b 28 – 1134 a 23 sarebbe una «feuille volante» che l'editore avrebbe maldestramente inserito dove attualmente si trova, suppongono un originario passaggio argomentativo, da parte di Aristotele, dalla «description abstraite de la justice»

ad una seconda tappa della prima parte di questo studio consacrato alla giustizia, per considerare «la façon dont elle se réalise dans la cité». In questa prospettiva, la giustizia non viene soltanto considerata un'essenza, ma trova la sua realizzazione nell'ambito della città, e perciò il giusto politico non va letto come una nuova distinzione (colla quale arricchire ulteriormente la tassonomia aristotelica), poiché coincide sostanzialmente col giusto distributivo e correttivo nella concreta vita etico-politica della città<sup>28</sup>.

La soluzione è elegante ma non completamente convincente. Si deve a uno studio di Renato Laurenti la puntualizzazione di una serie di problemi qui pertinenti nell'ambito di una riflessione più ampia sui rapporti fra il testo del V della *Nicomachea* e lo scomparso περὶ δικαιοσύνης. Già Dirlmeier, del resto, trovava il cap. VII un «aperçu, keine erschöpfende Behandlung des gewaltigen Themas». È opportuno riassumere sinteticamente i termini della questione, per cercare di chiarire un problema di genesi del testo la cui soluzione dovrebbe legittimare la scelta del materiale testuale sulla quale la successiva analisi si concentrerà<sup>29</sup>.

Nel cap. VI si trova la citazione di due forme di giusto, quello «assoluto» (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) e quello «politico» (τὸ πολιτικὸν δίκαιον); questa distinzione, tuttavia, nonostante si configuri come una distinzione primaria e fondamentale, non viene mai citata nei capitoli precedenti. Anche nei capitoli VI-VII, del resto, la categoria del giusto assoluto non gioca più alcun ruolo di rilievo: pur costituendo, secondo l'intenzione esplicitamente formulata da Aristotele in 1134 a 24, l'oggetto della ricerca in corso (insieme al giusto politico).

<sup>28</sup> Paul Moraux, *Le livre E de l'Ethique à Nicomaque*, cap. IV di *Le dialogue «Sur la Justice» (A la recherche de l'Aristote perdu)*, Paris-Louvain, Editions Béatrice-Nauwelaerts/Publications Universitaires de Louvain, 1957 (pp. 109-140); René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, *Commentaire à l'Ethique à Nicomaque*, cit., pp. 385-386: la «prima parte» sarebbe per Gauthier-Jolif dedicata al giusto oggettivo, la seconda al giusto soggettivo.

<sup>29</sup> Cfr. la ricca *Introduzione* di Renato Laurenti a *Il libro della giustizia*, cit., pp. 43-44; alla nota 43 si trova la citazione da Dirlmeier. L'*Introduzione* occupa complessivamente le pp. 15-81.

Si può risolvere la questione neutralizzandola in vario modo: supponendo che, quando lo Stagirita scrive τὸ δίκαιον, intenda τὸ ἀπλῶς δίκαιον; oppure ricordando come l'*Etica Nicomachea* sia in fondo una raccolta, forse in forma appuntistica, di lezioni (su queste caratteristiche del testo insiste molto Armando Plebe). Ma è altresì ipotizzabile che questa «nuova» impostazione delle categorie del giusto – nuova rispetto alla precedente tassonomia giustizia universale/particolare; distributiva/correttiva – fosse stata elaborata in un'altra opera, precedente la *Nicomachea*: il περὶ δικαιοσύνης; una sezione del dialogo giovanile sarebbe poi stata trasportata ed adattata entro il testo del V libro dell'*Etica Nicomachea* integrandone il percorso argomentativo.

Se si suppone, infatti, che i «quattuor sane grandes libri» sulla giustizia avessero la stessa struttura argomentativa del V della *Nicomachea*, risulta ricostruibile uno schema che faceva seguire alla trattazione di un ἀπλῶς δίκαιον, di un giusto in generale, «universale», l'indagine della giustizia incarnata «in una determinata comunità politica, in cui i partecipanti erano tutti uguali e tendevano a un'esistenza autosufficiente»<sup>30</sup>.

L'ipotesi che 1134 a 24 – 1135 a 8 sia esso stesso un «foglio volante» del περὶ δικαιοσύνης è suggestiva e convincente. L'adattamento non comportò nessuna difficoltà ad Aristotele, perché il giusto assoluto, nel contesto, era assimilabile alla giustizia universale, ed il giusto politico a quella particolare. Si tratta di una soluzione che spiega, fra l'altro, la comparsa alla fine del cap. VI di una rapida citazione di quei rapporti padrone-schiavo, padre-figlio etc. che rappresentano una sezione fondamentale della filosofia pratica di Aristotele (ritornano, com'è noto, nella *Politica*), e di cui tuttavia non v'era finora alcuna traccia nell'*Etica*. «Si comprende con ciò il rapporto tra giusto politico e giusto particolare, tra l'*Etica Nicomachea* e l'eventuale opera essoterica

<sup>30</sup> Ivi, p. 44. L'espressione «quattuor sane grandes libri» è una testimonianza ciceroniana da riferirsi, appunto, al dialogo giovanile di Aristotele.

(il π. δικαιοσύνης molto probabilmente) da cui la distinzione è mutuata»<sup>31</sup>.

Si giustifica così la scelta, qui operata, di privilegiare 1134 a 24 – 1135 a 8 sul piano dell'indagine: si tratta, molto probabilmente, di un'unità testuale coerente, dotata di relativa autonomia anche se – naturalmente – ricontestualizzata nel corpo complessivo del libro V della *Nicomachea* e della sua economia argomentativa.

L'ipotesi Laurenti spiegherebbe dal punto di vista della genesi del testo la densa coesività di questo luogo, il suo relativo «differenziarsi» dal tronco principale, la sua parziale autonomia teorica.

Il περὶ δικαιοσύνης è un'opera giovanile di Aristotele; doveva risentire, per analogia argomentativa o per contrapposizione, delle discussioni dell'Accademia, del pensiero di Platone e in particolar modo della grande opera platonica dedicata alla giustizia: la *Repubblica*. Diverse testimonianze antiche «accoppiano» i due dialoghi sul giusto dei due filosofi, ed il catalogo laerziano include il riassunto critico che della *Repubblica* aveva fatto lo Stagirita. L'ipotesi dalla quale partirà la presente ricerca sarà dunque che 1134 a 24 – 1135 a 8, provenga (come pare probabile) o meno dal dialogo giovanile, risente fortemente del Platone della *Repubblica*, e in particolare – come si vedrà – del confronto che nel libro I Platone intraprende con le tesi sofistiche ch'egli fa sostenere a Trasimaco di Calcedonia<sup>32</sup>.

L'inserzione e l'adattamento delle pagine del περὶ δικαιοσύνης nel corpo del V libro dell'*Etica Nicomachea* fanno così riassumere al complesso della riflessione aristotelica sulla giustizia il suo valore polemico, militante: ricollocando la sua dottrina nella discussione filosofica alla quale appartiene. La nozione aristotelica di giustizia emergerà da questo importante luogo come contrappoentesi sia alle tesi sofistiche sia alla risposta che ad esse aveva dato Platone.

La *Repubblica*, il grande dialogo platonico sulla giustizia, è anche la più importante opera politica di Platone: paralle-

<sup>31</sup> Ivi, p. 45.

<sup>32</sup> Cfr. la sez. III.6 nel presente lavoro.



lamente, *Eth. Nic.* 1134 a 24 – 1135 a 8 rappresenterà anche un punto di partenza adeguato per tratteggiare la specifica politicità della nozione aristotelica di giustizia, il suo rilievo filosofico-politico. In particolare, l'ipotesi Laurenti legittima il confronto del luogo in questione della *Nicomachea* con passi rilevanti della *Politica* e in particolare, come si vedrà, col libro III, laddove compare un significativo accenno ai logoi essoterici: anche in questo caso, molto probabilmente, si tratta del  $\text{περὶ δικαιοσύνης}$ <sup>33</sup>.

##### 5. *Un problema filosofico-politico soggiacente all'interpretazione del testo*

L'immagine che della Grecità traspare da un certo tipo di discussione filosofica è deplorabile per stanchezza e approssimazione: anche soltanto per una supposta, ma storicamente infondata, omogeneità del mondo ellenico antico, data per scontata in contrapposizioni generiche fra l'antico e il moderno. Il tratto comune che esprimerebbe la più autentica anima dell'uomo greco, la differenza specifica che più profondamente lo caratterizza, sarebbe l'*ethos* compatto della città in cui vive, la bella eticità della polis, variamente ridefinita in termini di interazione razionale, di comunicazione, di politica come *λόγος*. Il quadro che ne risulta è, in certi casi, un po' caricaturale; ma i problemi filosofici dai quali è scaturita un'attenzione non disinteressata al mondo antico sono senz'altro corposi. La forzatura stessa con la quale si è talvolta interpretato il mondo greco, si direbbe, è stata funzionale ad una precisa intenzione euristica, quella di sottolineare alcuni tratti dell'orizzonte filosofico-politico moderno, dalla cui prospettiva emergerebbe, per contrasto specifico, l'antica novità di Platone ed Aristotele. Nelle sue radicalizzazioni più estreme questo percorso teorico, che non sembra racco-

mandabile se non su istanza esemplificatoria o didattica, prende la forma di grandi contrapposizioni: naturale *versus* artificiale, unità politica organica *versus* unità politica meccanica, forma politica come luogo della comunicazione sulla base di valori condivisi *versus* forma politica come luogo di neutralizzazione del conflitto [strutturata attraverso il dispositivo della rappresentanza politica], rapporto interazionale fra etica e politica sul fondamento di una giustizia «trovata» espressa naturalmente nell'*ethos* dei cittadini *versus* rapporto di reciproca autonomia culminante nella giustizia «decisa» dal comando sovrano.

Non si tratta allora di contestare il valore di ricostruzioni storiche che trascurano il Medioevo o obliterano la Rinascenza, che ignorano i processi di secolarizzazione di categorie teologiche e così via, ma di verificare la portata dei problemi filosofico-politici che generano, quale sussidio alla loro impostazione, un atteggiamento ermeneutico che per essere discutibile non cessa di risultare significativo. Uno degli aspetti teoreticamente più rilevanti della questione rimane segnalato dal particolare ruolo che risulta quasi costantemente attribuito ad Aristotele, e segnatamente alla sua filosofia pratica negli autori più avvertiti e sensibili; l'impostazione aristotelica viene assunta come paradigmatica o esemplare e a seconda dei casi contrapposta a Hobbes (Riedel, Höffe, Bobbio: in modi molto diversi), a Kant (Tugendhat: ma tutta la riabilitazione della filosofia pratica ed anche la discussione filosofica tedesca ad essa anteriore ruota intorno a queste due grandi opzioni; in America, Martha C. Nussbaum), a Nietzsche (MacIntyre)<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. Norberto Bobbio, Michelangelo Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979; Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975; trad. it. di Fulvio Longato: *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1990; Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, cit.; Ernst Tugendhat, *Etica antica e moderna* (1980), in *Problemi di Etica*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 22-41; Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981; trad. it. *Dopo la virtù*, Milano, Feltrinelli, 1988.

<sup>33</sup> «Per questo chi legge EN E VI-VII e i primi capitoli del III libro della *Politica* (in cui, si ricordi, c'è l'accenno ai logoi essoterici) avverte la stessa temperie e l'un brano serve a spiegare l'altro»: Renato Laurenti, *Introduzione a Il libro della giustizia*, cit., p. 45.

La ricerca che verrà intrapresa nel prosieguo si pone come finalità quella di poter contribuire ad una corretta impostazione di tale questione – relativa cioè alla problematica efficacia teoretica delle categorie aristoteliche nel quadro del rinnovato interesse per la *philosophia practica* – a partire da un'interpretazione di tratti ritenuti cruciali della dottrina aristotelica della giustizia, sulla base di un'indagine sui testi.

Quando si accentui il taglio teorico-critico su quello storico-filologico, tuttavia, si incontrano specifici problemi di metodo, che interferiscono direttamente coi possibili risultati della ricerca. L'applicazione di categorie, la cui consapevole definizione teorica rimane un'acquisizione relativamente recente, a scenari filosofici dove esse non furono esplicitamente teorizzate rappresenta un'indubbia approssimazione: suona strano parlare di etica della responsabilità ed etica dell'intenzione, di prescrizione e descrizione, di *Sein* e *Sollen*, ma anche di «giusnaturalismo» e «giuspositivismo» a proposito di un autore come Aristotele che non ci ha lasciato alcuna riflessione esplicita al proposito. Queste categorie, queste coppie concettuali, che non emergono dal dato testuale, sono un prodotto successivo della riflessione filosofica che tuttavia attribuisce uno dei due termini (che a rigore avrebbe senso solo in contrapposizione all'altro) ad autori che non le teorizzarono. Si tratta perciò di utilizzare questi strumenti ermeneutici con una particolare prudenza.

Il discorso sulla giustizia, proprio a partire da questi presupposti, acquista presso alcuni autori contemporanei un valore emblematico. Si può rintracciare, come ha fatto Höffe, una linea di continuità che comincia con Platone e finisce almeno con Marx per descrivere il tradizionale criterio della riflessione politica portata avanti con criteri essenzialmente filosofici. Il discorso politico, in questa prospettiva, è anche una critica dell'autorità e fonda un'etica filosofica del diritto e dello Stato. Il punto di rottura viene identificato nel XIX secolo, quando le teorie dello Stato e del diritto non perdono il contatto con la filosofia (Höffe ritiene che la scuola storica del diritto sia influenzata da Hegel e Herder, Hans Kelsen lo è dal neokantismo), ma le iniziative filosofiche non danno

più alcun impulso etico. Si compie una vera e propria *Entfremdung* della filosofia dalle scienze del diritto e dello Stato, superata soltanto (in modo per Höffe non soddisfacente) dalla riflessione di John Rawls. Il compito di una riflessione filosofico-politica risulta allora quello di ricostruire teoricamente la possibilità di un discorso sulla giustizia politica<sup>35</sup>.

Da una parte sembra di veder riemergere il «modello» della Grecità classica, dove la giustizia politica è una categoria funzionale ad una critica «etica» del momento politico-istituzionale, grazie alla discussione teorica e alla riflessione filosofica che si occupa esplicitamente dei rapporti politici e dei loro problemi. Dall'altra, si ergono due fondamentali obiezioni che dovrebbero rendere impraticabile quest'impostazione: la prima si rivolge alla prospettiva etica nell'idea di giustizia politica: è questa l'obiezione di fondo che sostanzia il moderno positivismo politico o *Staatspositivismus*; la seconda si rivolge alle «condizioni di applicazione» della giustizia politica, cioè ai rapporti giuridici e statuali: la cui critica distruttrice viene intrapresa dalle posizioni dell'anarchismo. Sarebbero queste le due prospettive teoriche capaci di mettere radicalmente in dubbio il discorso sulla giustizia politica. Per superare questa contrapposizione si può tentare di mediare fra le due posizioni: criticando l'anarchismo senza concedere allo Stato una «cambiale in bianco», e contrapponendosi al positivismo giuridico senza rinunciare al diritto ed allo Stato<sup>36</sup>.

L'origine delle due grandi obiezioni al «discorso sulla giustizia» sono – naturalmente – le guerre civili: col loro risolversi in Hobbes con la concezione onde *opus justitiae pax*. Criticando il positivismo giuridico (teoricamente più agguerrito dell'anarchismo) nelle sue varie forme e rispondendo positivamente alla questione *ob es überhaupt einen sozialen Zwang darf*, si può elaborare una nozione di giusti-

<sup>35</sup> Cfr. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, cit., sez. 1.1.: *Justitia statt Leviathan* (pp. 12-15).

<sup>36</sup> Ivi, sez. 1.2., 1.3. (pp. 15-28). La critica alle due grandi obiezioni al discorso sulla giustizia occupa, rispettivamente, la prima e la seconda parte del libro di Höffe.

zia politica come principio di una comunità (politica) «libera» (*Freiheitsgemeinschaft*) che riabilita, contestualmente, la filosofia pratica aristotelica proprio a partire dal discorso sulla giustizia<sup>37</sup>.

Una posizione di questo genere (che ha un valore esemplare rispetto ai modi coi quali si può «leggere» Aristotele in funzione di una proposta filosofica) presuppone che la filosofia pratica aristotelica rappresenti un'impostazione ed una tradizione ben definita ed identificabile, il cui rilievo è andato scomparendo nell'epoca moderna a causa di avvenimenti storici (le guerre di religione, i problemi connessi al sorgere dello Stato nazionale) e di potenti obiezioni teoriche (incarnate in modo radicale dal positivismo giuridico e dall'anarchismo). Se si confutano con successo le due principali obiezioni, si può riprendere il filo di una tradizione interrotta.

Il tema della tradizione interrotta è anche al centro dell'ormai celebre «ipotesi inquietante» di Alasdair MacIntyre. Anche in questo caso si parte da una diagnosi infausta dei mali della modernità: «abbiamo perduto, in grandissima parte se non del tutto, la nostra comprensione, sia teoretica che pratica, della morale». Le categorie, le nozioni attualmente a disposizione della riflessione etico-pratica sono sì di origine aristotelica, ma inutilizzabili ed inintelligibili in quanto strappate dall'originario contesto, nel cui seno soltanto trovavano il loro senso<sup>38</sup>.

Da questa prospettiva il nucleo intellettuale della tradizione morale dell'Occidente era e rimane proprio la riflessione aristotelica, abbandonata in concomitanza ai mutamenti storici avvenuti fra il XV ed il XVII secolo con la conseguenza – sul piano teorico – della necessità di una nuova fondazione razionale (e secolare) della morale: questo sarebbe, infatti, il senso riposto di tutto il progetto illuminista. Questo progetto si infranse sulla critica di Nietzsche e dei suoi successori, critica che pretese di valere in forma universale, e di potere così essere applicata non solo all'impostazio-

ne «moderna» dei problemi etico-pratici (risolti facendo ricorso a finzioni quali i diritti naturali, l'utilità, la massima felicità del maggior numero) ma a ogni costruzione razionale di questo tipo – inclusa quindi la dottrina classica aristotelica –, ad ogni teoria morale. Il teorema di MacIntyre è semplice: posto che la critica di Nietzsche è efficace, la conseguenza teorica ad essa immediatamente conseguente non è l'applicabilità in generale di questo tipo di critica, bensì un rilancio di quella tradizione aristotelica il cui abbandono aveva condotto in un vicolo cieco la riflessione etico-pratica. «Era giusto, in primo luogo, rifiutare Aristotele?»<sup>39</sup>.

In questo caso l'aristotelismo si configura come *la* tradizione, il cui abbandono ha causato l'attuale stato di prostrazione della riflessione etico-pratica; il ritorno ad Aristotele si configura come una restaurazione la cui attualità sta in «un'etica delle virtù, dopo la virtù» che «presuppone non individui separati, ma pratiche sociali, non soggetti astratti, ma comunità e tradizioni collettive entro cui soltanto, come persone, acquisiamo un'identità determinata». Ciò significa ritornare ad un «modello aristotelico» che parte da un'idea di comunità politica che dovrebbe fondarsi su alcuni «valori condivisi»<sup>40</sup>.

Dato che la dottrina aristotelica accettava come naturali istituzioni e consuetudini oggi avvertite come illegittime e repugnanti, chi intende riabilitare l'impostazione etico-politica di Aristotele deve aver cura di dimostrare come l'impostazione di Aristotele sia tale che risulti possibile rifiutare alcuni asserti senza con ciò negare l'intero impianto argomentativo. MacIntyre si pone questo problema in riferimento alla posizione che lo Stagirita assume nei confronti delle donne<sup>41</sup>.

In riferimento alla giustizia distributiva si può sottolineare che per la sua applicazione ci deve essere *a shared view* del merito e dei criteri di riconoscimento del merito: condizioni queste che vengono entrambe soddisfatte nella polis.

<sup>39</sup> Ivi, p. 145.

<sup>40</sup> Così Salvatore Veca nella presentazione di *Dopo la virtù*, cit.

<sup>41</sup> Cfr. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 105, dove si confronta con le tesi di Susan M. Okin. Il capitolo VII, *Aristotle on Justice*, occupa le pp. 103-123.

<sup>37</sup> La terza e ultima parte del libro di Höffe è intitolata appunto *Die politische Gerechtigkeit als Prinzip einer Freiheitsgemeinschaft*.

<sup>38</sup> Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 13.

In altri termini, viene messo in rilievo che la struttura della polis incarna un generale *agreement*; tutta l'interpretazione di MacIntyre sottolinea quest'aspetto della questione, cioè l'*ethos* compatto della polis come struttura pre-data rispetto sia all'azione pratico-politica sia alla riflessione filosofica su di essa. La giustificazione razionale della vita virtuosa entro la polis, anzi, è comprensibile solo a coloro che, più o meno, già partecipano a quella vita<sup>42</sup>.

Viene spontaneo chiedersi, a questo punto, come sia proponibile una riabilitazione neoaristotelica delle categorie classiche su questi presupposti. «How then does it stand with *us* modern readers of Aristotle? It is clear that at very least we are required in the first instance to identify ourselves imaginatively with the standpoint of the citizen of a well-ordered polis». Il presupposto metodologico è quindi che sia *generaliter* possibile riassumere il punto di vista di una tradizione a noi divenuta, nel frattempo, quasi estranea. Questo presupposto, tuttavia, è gravemente problematico, e l'impostazione che ne deriva incorre in alcune obiezioni. La tradizione aristotelica, per esempio, viveva sullo sfondo di altre tradizioni che per comodità diremo «minori» (non lo erano affatto) quali la pitagorica, la platonica, e così via. Queste «tradizioni» giocavano un ruolo importante nel determinare la comprensione teorica della dottrina aristotelica perché ne costituivano, nel complesso, l'orizzonte filosofico preesistente. Riassumere la tradizione aristotelica, a rigore, è un'operazione che incorre in questa difficoltà: oggi essa – secondo la tesi di MacIntyre – forma (contribuisce a formare) l'orizzonte filosofico per altre tradizioni (quella agostiniana, quella illuministico-scozzese, quella liberale), sicché la sua riabilitazione avverrebbe tenendo sullo sfondo (anche) se stessa, insieme ad altre tradizioni. Ma in questo caso la *shared view* non si basa più sulla condivisione di valori comuni, bensì sulla riflessione critica e la scelta razionale fra una pluralità di impostazioni fra loro scarsamente permeabili e talvolta incompatibili. La scelta razionale deve tuttavia essere guida-

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

ta da un criterio, che a questo punto si troverà *fuori* dalla tradizione, che perderà a sua volta ogni importanza rispetto alla genesi della decisione sul criterio<sup>43</sup>.

MacIntyre, del resto, è così coerente nella sua impostazione del problema da ammettere esplicitamente che, secondo Aristotele, così come nessuno può essere giusto al di fuori della propria appartenenza ad una «comunità politica», ad una particolare polis, non si può neppure essere *razionali* al di fuori di una tale comunità. Certamente è questa una concezione «very much at odds with characteristically modern views of rationality»; ascrivere però questa dottrina ad Aristotele appare quanto meno problematico, e comunque controproducente per chi intenda intraprendere una qualsiasi riabilitazione della tradizione aristotelica<sup>44</sup>.

L'interpretazione di MacIntyre (come, per altri versi, quella di Höffe) è significativa ed in un certo senso paradigmatica: la riflessione sulla nozione aristotelica di giustizia mette in rilievo in modo esplicito – al di là della correttezza dei risultati – alcuni problemi filosofici di fondo soggiacenti all'interpretazione del testo. Qual è la struttura teoretica che permette di determinare una concezione della giustizia che varia nelle diverse polis, pur mantenendo uno *status* teorico autonomo sul piano della riflessione? In che senso la giustizia in quanto virtù rimane comprensibile solo all'*interno* della cornice politica volta per volta in questione come patrimonio pre-dato afferente ad un *ethos* condiviso?

L'attuale dibattito filosofico sulla giustizia risente, come si è visto, di questi interrogativi; è perciò necessario ritornare al testo aristotelico per chiarire quelle categorie del «giusto» che, teorizzate nell'*Etica Nicomachea*, condizionano nella loro problematicità gli attuali tentativi di riabilitazione della filosofia pratica e le questioni teoretiche implicite nel loro percorso argomentativo.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 110.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 123. La questione viene tratta per esteso nel capitolo VIII, *Aristotle on Practical Rationality*, pp. 124-145.

## IL DIRITTO NATURALE

1. *Il problema*

«Del giusto in senso politico, poi, ci sono due specie, quella naturale e quella legale: è naturale il giusto che ha dovunque la stessa validità, e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto; legale, invece, è ciò che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito». È questo l'*incipit* famoso del capitolo 7 del libro V dell'*Etica Nicomachea*, la cui lettura ha autorizzato autorevoli interpreti a parlare di una consapevole teorizzazione – da parte dello Stagirita – di un *diritto naturale*. Vengono infatti distinti, nell'ambito del «giusto politico», νομικὸν δίκαιον e φυσικὸν δίκαιον<sup>1</sup>.

Gli studiosi più prudenti, fin dal principio del secolo, hanno messo in guardia da semplificazioni e fraintendimenti: in particolar modo, è apparso scorretto ravvisare nel luogo citato un'elaborazione *ante litteram* della moderna dicotomia fra diritto naturale e diritto positivo. È necessario insistere su questo punto<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 1134 b 18-22: «τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ φῶνται, διαφέρει [...]». Viene qui seguita, in linea di massima, l'edizione critica a cura di I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press, 1898. In questo capitolo il testo viene citato dalla traduzione italiana a cura di Claudio Mazzarella (Milano, Rusconi, 1970), tenendo naturalmente presente anche quella di Armando Plebe (Bari, Laterza, 1973) e quella di Marcello Zanatta, cit.

<sup>2</sup> Già Max Salomon [Shellens], nel 1937, aveva intuito i termini del problema. «Daß das δίκαιον φυσικὸν nicht nach der Seite der Menschenrechte zielt – wie daß doch ein wesentlicher Inhalt dessen ist, was gemeinhin

Il giusnaturalismo – scriveva Guido Fassò – «è la dottrina secondo la quale esiste e può essere conosciuto un 'diritto naturale' (*ius naturale*), ossia un sistema di norme di condotta intersoggettiva diverso da quello costituito dalle norme poste dallo Stato di diritto (diritto positivo); e questo diritto naturale ha validità di per sé, è anteriore e superiore al diritto positivo e, in caso di contrasto con quest'ultimo, deve prevalere su esso»<sup>3</sup>.

Anche se esistono diverse forme di giusnaturalismo, «tutte hanno però in comune l'idea di un sistema di norme logicamente anteriori ed eticamente superiori a quelle dello Stato»<sup>4</sup>. Si tratta, cioè, di una concezione che presuppone comunque una dicotomia forte tra «diritto naturale» e «diritto positivo», a prescindere dalle origini o dai «poteri di controllo» che al primo si vogliono attribuire. Viene in altri termini presupposta una «teoria a priori del diritto»<sup>5</sup>. È

der historischen Entwicklung entsprechend unter Naturrecht verstanden wird – ist aus dem, was hier gezeigt wurde, klar und verständlich. Meinst wird vollständig übersehen: das δίκαιον φυσικόν ist in gleicher Weise wie das δίκαιον νομικόν dem δίκαιον πολιτικόν untergeordnet; es setzt also den πολιτικός, die πόλις, den νόμος voraus. Man darf das δίκαιον φυσικόν nicht mit dem *ius naturale* identifizieren» (*Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, cit., p. 55). Ho avuto occasione di discutere questi temi durante l'incontro diretto dal prof. Antonio Zanfarino su *Democrazia e diritti umani*, tenutosi a Pisa nei giorni 13-14.01.89 nel corso delle attività seminariali del Dottorato di ricerca in Filosofia della politica. Di Max Salomon [Shellens] cfr. anche *Le droit naturel chez Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit, et de Sociologie Juridique», 1937, n. 7, pp. 120-127; *Der Begriff des Naturrechts in der «Grossen Ethik»*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 41 (1954-55), pp. 422-435. Cfr. inoltre Emmanuel M. Michelakis, *Das Naturrecht bei Aristoteles*, in *Zur Griechischen Rechtsgeschichte*, a cura di E. Berneker, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 146-171; ivi è utilissima la *Bibliographie zum Schriftum über das klassische griechische Recht* (1924-1966), pp. 697-770.

<sup>3</sup> Guido Fassò, voce *Giusnaturalismo*, in Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica*, Torino, Utet, 1983, pp. 469-474; cfr. p. 471. Di Fassò cfr. anche il cap. V, *Aristotele*, della sua *Storia della filosofia del diritto*, vol. I: *Antichità e Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 81-89. Il capitolo si articola in sette paragrafi, dei quali due introduttivi, uno dedicato alle diverse forme di giustizia, uno rivolto al problema dell'equità, uno alla questione dei rapporti fra le leggi e la polis, uno sul «valore» delle leggi ed un ultimo sul diritto naturale.

<sup>4</sup> Guido Fassò, voce *Giusnaturalismo*, cit., p. 472.

<sup>5</sup> Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen,

necessario verificare se e in che modo queste opzioni teoriche siano presenti nel testo aristotelico.

Certamente l'elemento antirelativistico viene messo in risalto con forza e deliberatamente da Aristotele, in polemica con le argomentazioni sofistiche. Così, ad una prima lettura di 1134 b 18-24, il φύσει δίκαιον appare dotato di tutte le caratteristiche che spettano ad ogni «diritto naturale» che si rispetti; infatti quest'ultimo sembra venir «definito in questo passo attraverso due caratteristiche: la prima è di essere dappertutto in vigore, cioè di avere una validità universale [...]; la seconda è che le regole che esso indica sono sottratte alle nostre opinioni, e quindi stabiliscono ciò che è giusto indipendentemente da quello che ne pensano gli uomini»<sup>6</sup>.

Ora, il problema che verrà tematizzato nelle pagine seguenti può essere molto sinteticamente introdotto con due osservazioni. Anticipando un risultato della ricerca, si può in primo luogo affermare che risulta del tutto indebito far co-

Vandenhoeck und Ruprecht, 1951; trad. it., Milano, Giuffrè, 1965, p. 41. La sezione dedicata ad Aristotele occupa le pp. 41-54. Dopo la seconda guerra mondiale risorse in Germania un ampio interesse per il diritto naturale e per la sua «storia», come testimoniano le molte pubblicazioni sull'argomento, dove non manca mai una sezione dedicata ad Aristotele. Cfr. fra gli altri F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts I: Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich, 1954 (cfr. su Aristotele p. 163 ss.); E. von Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie*, Meisenheim am Glan, 1955 (cfr. p. 143 ss.); Arnold A. T. Erhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 2 voll., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959 (molto interessante anche se privo di una sezione specificamente aristotelica); Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien, Springer Verlag, 1948<sup>2</sup> (cfr. le pp. 126-147, nonché *passim*); Alfred Verdross Drossberg, *Abendländische Rechtsphilosophie*, Wien, Springer Verlag, 1958 (cfr. p. 39 ss.). Il saggio di Werner Jaeger, *Die Anfänge der Rechtsphilosophie und die Griechen*, in «Zeitschrift für die philosophische Forschung», 3, 1948, non tratta Aristotele.

<sup>6</sup> Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 33-34. La sezione dedicata a *Il diritto naturale secondo Aristotele* occupa le pp. 33-37. In questo stesso testo Bobbio descrive brevemente i tre ormai classici saggi di Alessandro Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Comunità, 1954; Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953 (trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957); Pietro Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961. Vengono inoltre citati i contributi che sull'argomento produsse Guido Fassò.

minciare da Aristotele (preceduto in genere da Platone) una sorta di ininterrotta catena di pensatori giusnaturalisti culminanti nelle grandi costruzioni del giusnaturalismo classico: a prescindere dall'influenza che il luogo prima citato può aver esercitato sopra questi o altri pensatori, l'eventuale influenza aristotelica andrebbe interpretata esclusivamente come un fraintendimento. Non è questa, naturalmente, una tesi nuova né originale. In secondo luogo, il plesso argomentativo che verrà messo a fuoco in questo capitolo è l'effettivo ruolo che il «giusto per natura» può assumere nell'ambito della nozione aristotelica di giustizia in generale<sup>7</sup>.

## 2. Il giusto per natura

Va innanzitutto notato che Aristotele sembra offrire, ad una prima lettura, numerosi esempi di νομικὸν δίκαιον: «che il riscatto di un prigioniero sia di una mina, che si deve sacrificare una capra e non due pecore, e inoltre tutto quello che viene stabilito per legge per i casi particolari, per esempio il sacrificio in onore di Brasida, e le norme derivate da decreti popolari»<sup>8</sup>. Ciò corrisponde ad un'attitudine caratteristica dello Stagirita, facilmente verificabile sui testi: l'ampio uso di esempi per illustrare le varie forme di giustizia e di virtù.

Quando nel capitolo 1 Aristotele vuole stabilire la giusti-

<sup>7</sup> L'approfondimento di alcuni aspetti del «giusto per natura» aristotelico, in altri termini, metterà indirettamente in rilievo la distanza che separa questa categoria dalla *natura* dei «moderni» (con particolare riferimento all'uso che di questo concetto vien fatto nella speculazione filosofico-politica; cfr. Carlo Galli, *Autorità e Natura. Per una storia dei concetti filosofico-politici*, Bologna, Centro-Stampa Baiesi, 1988).

<sup>8</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 23-24. Brasida era un «Général lacédémonien tué près d'Amphipolis, dans un combat livré contre les Athéniens (selon Platon, *Apol.* 28 e, Socrate prenait part au combat). Les habitants de la ville lui donnèrent la sépulture et organisèrent en son honneur des jeux annuels; les faits sont rapportés par Thucydide, *Hist.* V, 6-11». Così l'utilissimo *Commentaire a L'Ethique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, Tome II, Première Partie, Paris-Louvain, Publications Universitaires - Beatrice-Nauwelaerts, 1970<sup>2</sup>, p. 392.

zia universale come «la più importante delle virtù» – con quella celebre definizione secondo la quale «né la stella della sera né la stella del mattino sono altrettanto degne di ammirazione» – egli ci propone in rapida successione una serie di esempi, che illustrano come la legge comandi di operare da uomo coraggioso («per esempio, di non abbandonare il proprio posto di combattimento, di non fuggire e di non gettare le armi»), da uomo moderato («per esempio, di non commettere adulterio né violenza carnale»), da uomo mansueto («per esempio, di non percuotere e di non fare maldicenza»)<sup>9</sup>. La distinzione fra giustizia universale e giustizia particolare al principio del capitolo 2, 1130 a 15 – 1130 b 5 è tematizzata con una cospicua serie di esempi<sup>10</sup>. Le «tre redazioni per lo stesso concetto» che Rassow identificava in 1133 a 20 – 1133 b 14 sono corredate dagli esempi della casa e del calzolaio, del calzolaio e dell'agricoltore e infine della casa e del letto<sup>11</sup>. La volontarietà della giustizia è anch'essa illustrata con esempi e lo stesso dicasi per la giustizia distributiva (dove gli esempi che devono alludere alla varietà dei criteri nelle ripartizioni secondo il merito sono la democrazia, l'oligarchia e la democrazia) e per la giustizia commutativa (esemplificata attraverso il caso del furto nei due casi indifferenti dell'uomo per bene e dell'uomo dappoco)<sup>12</sup>.

Nel capitolo 7, tuttavia, mancano esempi di giusto per natura. Si tratta di un capitolo dove ogni concetto viene chiarito attraverso esempi: si possono ricordare i tre citati esempi di giusto «legale» (cioè la mina di riscatto, la capra in alternativa alle due pecore, il sacrificio a Brasida), l'esempio celebre del fuoco che brucia egualmente presso i Greci e

<sup>9</sup> *Eth. Nic.* 1129 b 20-25.

<sup>10</sup> «[...] per esempio, chi getta per viltà lo scudo o chi è maldicente per cattivo carattere o chi, per avarizia, rifiuta un soccorso in denaro [...] se uno commette adulterio in vista di un guadagno e ricavandone un profitto, un altro invece commette adulterio spinto dal desiderio, pagando e subendo un danno» etc.

<sup>11</sup> Cfr. la nota esplicativa, con l'annesso schema, redatta da Armando Plebe alle pp. 119-120 della sua citata traduzione.

<sup>12</sup> Cfr. i capp. 8, 3 e 4 del libro V, dedicati rispettivamente al problema della volontarietà della giustizia, alla giustizia distributiva e alla giustizia commutativa.

presso i Persiani, quello della mano destra naturalmente migliore e della possibilità di sviluppare artificialmente l'ambedestrismo, quello delle misure variabili del vino e del grano. Ad un primo stadio dell'indagine, tuttavia, non si ravvisa in questo luogo esempio alcuno di una nozione così importante e centrale com'è quella del φύσει δίκαιον<sup>13</sup>. Circostanza questa che non può non apparire quanto meno singolare se si considera in primo luogo che è precisamente questa sorta di diritto naturale ad essere l'argomento specificamente in oggetto nel passo in esame; in seconda istanza che, a causa delle diverse concezioni che di essa avevano avuto Platone e soprattutto i Sofisti, era in primo luogo questa nozione ad avere bisogno di una esemplificazione chiara ed univoca.

Vi è quindi una prima difficoltà, d'ordine squisitamente testuale, nell'accettazione acritica di una supposta partizione dicotomica fra «giusto di natura» e «giusto legale». Infatti non si possono compilare due liste di esempi, o meglio di casi, ben definite e reciprocamente escludentesi, capaci di alludere alle diverse estensioni dei due generi di «giusto». Abbiamo a disposizione, a rigore, solo casi di giusto νομικόν.

In secondo luogo quali sono o potrebbero essere i casi di un giusto che «ha dovunque la stessa validità, e non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto»? Da un lato viene posta la condizione dell'universalità, ma d'altra parte sarebbe una vana fatica affannarsi alla ricerca di casi di «giusto per natura» universalmente accettati (che Aristotele appunto non fornisce), perché allo Stagirita sembra importare proprio il contrario, cioè l'indipendenza del giusto per natura dal fatto che tale giusto sia effettivamente ritenuto giusto o meno. E come poi verificare la circostanza ch'esso mantenga ovunque lo stesso effetto? Aristotele non affronta questi problemi, che pure costituirebbero necessariamente il «passo logico successivo», se egli effettivamente partisse da un'impostazione di questo tipo.

Di nessun aiuto sono poi, in questo senso, gli altri luoghi

<sup>13</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 18 – 1135 a 6.

aristotelici (ad esempio nella *Retorica*) dove viene – incidentalmente – tematizzato il «giusto per natura»<sup>14</sup>.

L'apparente assenza di «esempi», di «casi» di giusto per natura è un primo stimolo che suggerisce la possibilità di un'interpretazione in senso non dicotomico di τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν. Forse non è un caso, allora, che un interprete acuto ed autorevole come Norberto Bobbio, per sostenere l'interpretazione dicotomica, abbia dovuto scegliere «un esempio comune di legge naturale, per esempio quella che prescrive di mantenere i patti», affatto inesistente in Aristotele<sup>15</sup>.

### 3. *Un dibattito sul diritto naturale in Aristotele: conclusioni provvisorie*

Si deve ad alcuni studiosi non specialisti d'area tedesca la puntualizzazione di un quadro teorico ed interpretativo alternativo rispetto all'opzione dicotomica appena discussa. Si tratta di filosofi direttamente o indirettamente implicati in quella complessa costellazione di pensiero, assai diversificata nei suoi esiti speculativi, che viene chiamata oggi *Rehabilitation der praktischen Philosophie*. Aristotele, il più delle

<sup>14</sup> Per un breve esame degli «esempi» aristotelici di giusto per natura nella *Retorica*, cfr. *infra*, note 15 e 57.

<sup>15</sup> Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 35. Di Bobbio cfr. anche, in forma introduttiva, *Il positivismo giuridico*, Lezioni di filosofia del diritto raccolte dal dott. Nello Morra, Torino, Giappichelli, 1979, pp. 5-9: *Diritto naturale e diritto positivo nel pensiero classico*. Come si mostrerà in seguito gli «esempi» che Aristotele adduce in *Rhet.* 1373 b 6-17 confortano, anziché invalidare, l'argomentazione fin qui svolta. Fornisco, fin d'ora, il testo: «Intendo per legge sia la legge particolare sia quella comune: per particolare intendo quella che per ciascun popolo è stata definita in rapporto ad esso, ed essa può essere tanto non scritta quanto scritta; per legge comune invece quella che è secondo natura. Vi è infatti un giusto e un ingiusto per natura di cui tutti hanno come un'intuizione e che è a tutti comune, anche se non vi è nessuna comunanza reciproca e neppure un patto così come sembra dire l'*Antigone* di Sofocle, che cioè è giusto seppellire, contro le disposizioni, Polinice, perché ciò è giusto per natura [...]. E così Empedocle dice del non uccidere un essere animato [...]». Cfr. *infra*, nota 57.





volte, non risulta immediatamente al centro dei loro interessi storico-filosofici. L'interpretazione della sua *philosophia practica* viene invece a costituire parte integrante di originali proposte filosofiche, che non è possibile descrivere compiutamente in questa sede. Si possono tuttavia assemblare le pur diverse declinazioni che assume l'interpretazione di Aristotele in alcuni di questi autori, per tracciare il sommario profilo di questo percorso ermeneutico alternativo: esso risulta caratterizzato, ad onta delle grandi differenze che sussistono fra questi autori, da una sostanziale coerenza<sup>16</sup>.

Per intendere correttamente questo differente «percorso» si può cominciare ricordando, in primo luogo, la peculiarità delle caratteristiche che ineriscono al sapere morale in Aristotele e, specificamente, alla *δικαστική φρόνησις* (la prudenza, o saggezza, giudiziaria). Questo tema, come si vedrà, collega il problema della giustizia al centro della struttura della filosofia pratica di Aristotele, evidenziando le differenze che sussistono fra la soluzione platonica e quella aristotelica<sup>17</sup>.

Nell'etica aristotelica è possibile infatti, com'è noto, esaminare una ragione ed un sapere che «non sono staccati da

<sup>16</sup> Il dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica, grazie al lavoro di studiosi informati e attenti quali Franco Volpi, gode oggi in Italia di una certa notorietà. È molto utile la consultazione dei due volumi curati da Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i. Br., Rombach, 1972-1974; cfr. inoltre il classico lavoro di Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, nonché il saggio di Jürgen Habermas, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin, Luchterland, 1963; trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1973. Per quel che riguarda in particolare gli autori che vengono citati in questa sezione, non intendo naturalmente sostenere che le loro interpretazioni aristoteliche coincidono. Trovo però che – ad esempio nel caso del «diritto naturale» – le direzioni interpretative di questi studiosi siano nel complesso analogamente orientate, come la trattazione successiva spero (indirettamente) dimostri. Anche in questo caso, è chiaro, permangono differenze e peculiarità ermeneutiche: ma la prospettiva d'indagine che rimane delineata da questa scuola a proposito del «diritto naturale» risulta, complessivamente, assai utile all'interprete.

<sup>17</sup> Cfr. Franco Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in Claudio Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano, Francisci, 1980, pp. 11-97; cfr. in particolare p. 29.

un essere divenuto, bensì sono determinati da questo e determinanti per lui»<sup>18</sup>. Seguendo questa linea interpretativa, proposta da Hans Georg Gadamer, è in altre parole possibile verificare come Aristotele intenda circoscrivere un ambito – dove vanno fatte ricadere, appunto, l'etica e la politica – entro il quale, pur non regnando una completa assenza di leggi e di norme, non vige però neppure la «legalità» della natura. Viene infatti messa in evidenza la «mutabilità e la regolarità *relativa* che caratterizza le istituzioni e i modi di comportamento umani»<sup>19</sup>. In altri termini per Aristotele è essenziale comprendere i limiti e le caratteristiche della sfera delle cose *umane*: forse – egli concede – presso gli dei le cose possono andare diversamente, ma *quoad nos* esiste un ambito naturale e tuttavia mutevole, dove interagiscono, accanto alle ragioni della φύσις, gli effetti dell'azione e dell'intervento specificamente umani<sup>20</sup>.

Nel caso della φρόνησις il sapere che inerisce a quest'ambito «presso di noi» non può essere un «sapere oggettivo», perché colui che sa non si pone di fronte a una situazione determinata, da registrare con metodi obiettivi. Al contrario si ha qui una forma di immediato coinvolgimento in ciò che si ha da conoscere. Il sapere della φρόνησις, in effetti, viene in pari tempo distinto sia dalla ἐπιστήμη, dal sapere teoretico, sia dalla τέχνη<sup>21</sup>.

Quest'ultima distinzione è particolarmente interessante: la τέχνη è il tipo di sapere del quale è in possesso l'artigiano per produrre un determinato oggetto, ma l'uomo non può foggare se stesso nel modo in cui l'artigiano foggia qualcosa. In effetti, «ciò che è giusto, per esempio, non è pienamente determinabile in modo indipendente dalla situazione in cui si deve operare giustamente, mentre invece l'εἶδος di ciò che un artigiano vuol produrre è tutto già perfettamente deter-

<sup>18</sup> Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 363.

<sup>19</sup> Ivi, p. 364.

<sup>20</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 29-33.

<sup>21</sup> Questi temi sono trattati specificamente nel libro VI della *Nicomachea*, che ha molto influenzato il pensiero di Gadamer.

minato, e ciò in base all'uso cui deve servire»<sup>22</sup>. L'equivoco può sorgere quando viene osservato come anche il giusto sembri presentarsi in modo altrettanto chiaramente determinato. In effetti quello che è giusto è trascritto nei νόμοι della polis: «tutto ciò che è conforme alla legge è in qualche modo giusto: infatti ciò che è definito dalla legislazione è cosa conforme alla legge, e ciascuna delle cose così definite noi diciamo che è giusta»<sup>23</sup>. Ad un primo esame sembra che, conformemente al modello della τέχνη, sia meramente necessaria una forma di sapere per poter agire eticamente secondo giustizia.

Concentrandosi più da vicino sulla forma giudiziaria della φρόνησις – la δικαστική φρόνησις, appunto – ci si rende però conto che non si tratta qui di una mera applicazione di leggi e regole agli specifici casi concreti, secondo il modello della τέχνη. Nel caso di quest'ultima, in effetti, si possono verificare delle imperfezioni (senza che con questo si modifichi il sapere del soggetto-artigiano) che si impongono all'artigiano e che questi accetta in virtù del riconoscimento di determinate condizioni reali alle quali è giocoforza adattarsi. Differente, e in modo decisivo, è il caso di colui che «applica» la giustizia. Se da un lato appare chiaro che anche in questo caso, di fronte a determinate condizioni concrete, si dovrà prescindere dall'esattezza della legge, d'altra parte quest'allontanamento parziale dall'esattezza della legge non avviene perché – date le circostanze – non si può far di meglio; al contrario, l'adattamento avviene perché altrimenti non si opererebbe giustamente.

È questo l'importante tema della ἐπιείκεια, dell'*aequitas*<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 369.

<sup>23</sup> *Eth. Nic.* 1129 b 12-15.

<sup>24</sup> Il tema dell'equità o «convenienza» è trattato nel capitolo 10 del libro V. Un quadro molto chiaro del «problema» dell'equità viene sinteticamente offerto da Mauro Barberis, *Equità*, in «il Mulino», 304, XXXV (marzo-aprile 1986) n. 2, pp. 304-312. «Nella prima accezione [delle tre che Barberis distingue] equità è sinonimo di *convenienza* (adeguatezza alla natura della cosa o alla particolarità del caso). Il termine rinvia in quest'uso all'aristotelica *epieicheia*, e si predica di qualsivoglia decisione o soluzione (etica, giuridica, politica) che sia perfettamente confacente al caso da decidere o risolvere. 'Equità', in questa accezione, rimanda ad

Di tutto quello che è indeterminato anche la legge dev'essere indeterminata: come, secondo il fortunato esempio aristotelico, il regolo di piombo usato nell'edilizia di Lesbo, che non rimane rigido e si adatta alla forma della pietra<sup>25</sup>. La natura dell'equo è dunque quella di «correggere la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in universale»<sup>26</sup>. Di fronte alla imperfezione della legge in una concreta situazione data, è necessario riproporre il soggetto umano ed il suo λόγος che deve, in virtù dell'ἐπιείκεια, pronunciare ciò che «il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che

una concezione individualizzante del giusto, per la quale la giustizia non è mai esaurita da una disposizione generale: per esempio, da una legge giuridica come cristallizzazione legale del giusto. [...] Il ricorso all'equità, d'altra parte, si configura come rinvio al senso di convenienza di un arbitro o giudice, come portatore del senso comune di giustizia del gruppo: intendendo per senso comune un sapere pratico (elaborato nella e per la prassi), originariamente irreflessivo (non concettualizzabile in astratto, previamente al caso da decidere), tendenzialmente universale (imponentesi come tale a tutti i membri del gruppo). Da questo punto di vista il ricorso all'equità – come appello al senso comune normativo del gruppo – è concepibile in un ambito culturale come la polis antica, piuttosto che nello stato moderno. Quest'ultimo sorge piuttosto come risposta a quello che potrebbe dirsi un fenomeno di frantumazione del senso comune: la proliferazione, nello stesso ambito spaziale, di saperi e valori antagonisti [...]» (cfr. le pp. 305-306). Cfr. Emmanuel M. Michelakis, *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles*, München, Hüber, 1953; K. Kuypers, *Recht und Billigkeit bei Aristoteles*, «Mnemosyne», V (1937), pp. 289-301; Γ. Σ. Μαριδάκη, *Σκέψεις ἐπὶ τῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ ἐπιείκειας* [*Riflessioni sulla teoria aristotelica dell'equità*], in ΞΕΝΙΟΝ, Festschrift für Pan. J. Zepos, anlässlich seines 65. Geburtstages am 1. Dezember 1973, a cura di von E. von Laemmerer, J.H. Kaiser, G. Kegel, W. Müller-Freinfels, H.J. Wolff, I band, Athen-Freiburgi. Br.-Köln, Ch. Katsikalis Verlag, 1973, pp. 267-293 (di questo testo si può vedere il *Résumé* in francese a p. 294); Francesco D'Agostino, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, Giuffrè, 1973. Sulla correlazione fra diritto naturale ed equità, nel quadro di una tematizzazione complessiva del «problema» della giustizia, cfr. Luigi Bagolini, *Il problema della giustizia nel pensiero etico-politico di Aristotele*, Milano, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1941 (cfr. in particolare il par. 9, pp. 18-20). Di D'Agostino segnalano anche BIA, *Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano, Giuffrè, 1983.

<sup>25</sup> Sulla fortuna di questa immagine aristotelica cfr. Giuseppe Giarrizzo, «*Aequitas*» e «*Prudentia*»; storia di un topos vichiano, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VII (1977), pp. 5-30; ristampato in *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 143-174.

<sup>26</sup> *Eth. Nic.* 1137 b 27-28.

avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione»<sup>27</sup>.

Da quanto si è detto comincia ad emergere come possa configurarsi il ruolo del «diritto naturale»: in un diritto *stabilito* Aristotele «non riconosce il giusto *tout court*, ma vede nell'equità un mezzo di completamento della giustizia legale»<sup>28</sup>. È qui che assume il suo ruolo il diritto naturale, che appare dunque qualcosa di completamente diverso da ciò che sotto questo nome s'intende nella tradizione giusnaturalistica della modernità<sup>29</sup>. Il φύσει δίκαιον, in questo contesto interpretativo, rappresenta la categoria logica necessaria per l'applicazione dell'*aequitas*, che risulterebbe invece impossibile se il νομικὸν δίκαιον esaurisse completamente il giusto della polis.

Dato che Aristotele limita l'idea di un diritto immutabile al mondo degli dei, risulta che sia il diritto «positivo» sia quello «naturale» dovrebbero essere mutevoli. In altre parole «ci sono delle cose statuite dalla legge che sono puro oggetto di convenzione [...] ma ci sono anche e innanzitutto cose che non sono lasciate ad un accordo puramente convenzionale degli uomini perché la 'natura della cosa' si impone»<sup>30</sup>.

Cercare di stabilire un parallelismo fra l'immutabilità del diritto e quella delle leggi naturali, come fece Melantone, significa quindi non solo fraintendere ma rovesciare il significato della dottrina aristotelica del φύσει δίκαιον<sup>31</sup>.

Si tratta ora di esaminare come agisca, in questo caso, la «natura della cosa»: a tal fine è preferibile rendere l'espressione greca con «giusto per natura», perché espressioni come «diritto naturale» possono trarre in inganno, evocando l'idea di un insieme di norme scritte nelle stelle, nel mondo iperuranio dei valori ideali. Parlare di diritto naturale in contrapposizione ad un «diritto positivo», poi, oltre a costi-

<sup>27</sup> *Eth. Nic.* 1137 b 23-25.

<sup>28</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 370.

<sup>29</sup> Su questo punto sono in sintonia le varie interpretazioni che vengono citate in questa sezione, fra le quali quelle di L. Strauss, E. Voegelin, J. Ritter, H.G. Gadamer.

<sup>30</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 371.

<sup>31</sup> Gadamer cita infatti, su questo punto, *Die älteste Fassung von Melanchtons Ethik*, a cura di H. Heineck, Berlin, 1893 (cfr. p. 28).

tuire un'indebita trasposizione di un quadro categoriale moderno per rendere la diversa opposizione di 1134 b 18-24, può suggerire una preesistenza del primo rispetto al secondo, una diversa collocazione di entrambi rispettivamente in uno stato di natura (prepolitico) e nella società civile (o politica): concetti questi estranei alla riflessione aristotelica<sup>32</sup>.

Aristotele, parlando del giusto di natura, aveva davanti la posizione sofistica, alla quale fa una trasparente allusione: «alcuni ritengono che tutte le norme appartengano a questo secondo tipo di giustizia (al giusto legale), perché [...] vedono che le norme di giustizia sono mutevoli»<sup>33</sup>. Per confutare questa posizione è necessario dimostrare che il mondo della polis, la sua natura ed il suo ἦθος, si presentano in *certa misura* ordinati e comprensibili all'uomo. È in primo luogo in questo senso che vanno interpretate le poche righe che Aristotele dedica a questa importante e controversa nozione. L'esistenza di un φύσει δίκαιον assicura un referente reale all'indagine e garantisce un *minimum* di oggettività alla costruzione etico-politica, alla giustizia, che in questo modo non può più essere interpretata come un gesto arbitrario; in questa costruzione deve poter sussistere una giustizia razionale<sup>34</sup>. Ma, soprattutto, va sottolineato che Aristotele non pone il giusto di natura come un giusto in sé e per sé, assoluto e realissimo, in contrapposizione al giusto legale. Al contrario il φύσει δίκαιον può esistere e realizzarsi solo nella polis (che per Aristotele dovrebbe essere una comunità di uomini liberi e indipendenti, donde l'insita valenza assiologica del concetto), perché soltanto nella polis la natura razionale e sociale dell'uomo si realizza nella vita etica degli individui (cittadini)<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Attenta a questo genere di problemi è, ad esempio, Adriana Cavarero, in *Il bene nella filosofia politica di Platone e di Aristotele*, «Filosofia politica», (II) 1989, n. 2, 289-321.

<sup>33</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 25-28.

<sup>34</sup> Nel capitolo successivo verranno infatti prese in considerazione le categorie che Aristotele sembra utilizzare per tematizzare questa giustizia «razionale».

<sup>35</sup> Sull'argomento, per un utile inquadramento del problema, cfr. An-

È forse opportuno ricordare qui brevemente alcune caratteristiche specifiche della nozione di natura umana così come si configura, ad esempio, nelle pagine della *Politica*. Tale natura, in questo contesto, non è né la condizione primitiva prepolitica dalla quale si fuoriesce con l'artificio di qualcosa di non-naturale (un «contratto»), né l'indifferenziata vita biologica dell'uomo; natura umana è la condizione finale – non quella originaria – a cui questi perviene nella polis, cioè la realizzazione del suo τέλος, l'attuazione delle sue specifiche possibilità umane. «Il 'giusto per natura' non è quindi per lui (Aristotele) un 'diritto naturale' contrapposto alla legge positiva. Esso sussiste come concetto e come norma nella realtà della vita eticamente strutturata della polis che viene ordinata dal legislatore attraverso la costituzione e la legge»<sup>36</sup>. Risulta perciò a questo punto assai chiara la storicità e la «dipendenza da un contesto dato» del φύσει δίκαιον.

Date queste premesse non ha più senso, per Aristotele, ricercare o porre il fondamento della giustizia in una realtà trascendente, che in quanto tale rimane separata dalla realtà della polis: «un 'giusto per natura' c'è solo dopo che è venuta al mondo la polis come comunità di liberi ed eguali»<sup>37</sup>.

Va notata la differenza rispetto alla soluzione platonica: questa, cercando un fondamento «trascendente» per il giu-

reas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, 1985, pp. 89-117.

<sup>36</sup> Joachim Ritter, «*Naturrecht bei Aristoteles*», Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 28; ristampato in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, pp. 133-179. Ne è stata omessa la traduzione nell'edizione italiana curata da Gerardo Cunico: *Metafisica e Politica*, Genova, Marietti, 1983. Il curatore ne parla tuttavia nella ricca *Introduzione* (pp. VII-XLVIII) alle pp. XIX, XXI-XXII, XLII-XLVIII, citandone stralci la cui traduzione è stata qui utilizzata.

<sup>37</sup> *Ibid.* Ritter si avvale dei risultati già ottenuti da quegli studiosi di storia del diritto operanti nel secondo dopoguerra e in parte citati alla nota 3 di questo stesso capitolo. A titolo di esempio, si veda come Alfred Verdross-Drossberg pone i termini della questione nelle *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* (cit., pp. 144-145): «Ebenso steht bei Aristoteles die natürliche Gerechtigkeit in keinem Gegensatz zum positiven Recht, da die menschliche 'Natur' erst im Staate ihre volle Entfaltung findet. Er ist das Telos, dem der Mensch seinem eigenen Wesen gemäss zustrebt [...]. Doch bestreitet Aristoteles keinesweg, daß es auch ungerechte Anordnungen geben könne [...]».

sto di natura, massimizza questo concetto. La giustizia diventa allora la più importante sostanza della polis, fondata sulla superiore natura oggettiva dell'Agathon trascendente. Aristotele, che ha di mira la felicità individuale, accetta il giusto di natura con delle modalità che salvino l'articolata vita etica della polis<sup>38</sup>.

In questo senso è corretto affermare che «il concetto di diritto naturale ha per Aristotele solo una funzione critica»<sup>39</sup>. Quando si palesa l'imperfezione delle leggi «positive», quando sorge conflitto fra diritto e diritto, avviene il richiamo al diritto naturale; quando la mutabilità del diritto viene fatta dipendere dalle pretese relativistiche dell'arbitrio del soggetto si ribadisce che «è naturale il giusto che [...] non dipende dal fatto che venga o non venga riconosciuto»<sup>40</sup>.

Nell'applicazione del giusto di natura nella prassi giudiziaria, identificata nella δικαστική φρόνησις, il ruolo del giusto di natura, anziché in norme stabili, si scorgerebbe perciò soprattutto nelle sue applicazioni; seguendo un'altra suggestione interpretativa, esso andrebbe riferito insomma non tanto a «proposizioni generali di sorta», bensì a «decisioni concrete». Un esame esauriente delle circostanze dovrebbe mettere in grado, in una data situazione concreta, di prendere la decisione giusta: «il diritto naturale consiste in decisioni siffatte»<sup>41</sup>. Queste «decisioni», peraltro, apparterranno sia al legislatore che ai cittadini, che nel φύσει δίκαιον trovano il necessario presupposto teorico per esprimere col λόγος «il giusto e l'ingiusto», partendo dalla situazione concreta<sup>42</sup>. Ma, soprattutto, la relazione fra φυσικόν e νομικόν δίκαιον offre la virtuale opportunità di una rimessa in gioco del giusto politico e del νόμος della polis.

<sup>38</sup> Un confronto fra la posizione platonica e quella aristotelica è, in questa sede, improponibile.

<sup>39</sup> Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 372.

<sup>40</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 20.

<sup>41</sup> Leo Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 161-162. Cfr. anche l'importante recensione critica di Helmuth Kuhn, «*Zeitschrift für Politik*», 1956, n. 3, Heft 4.

<sup>42</sup> Viene in altri termini assicurato un presupposto teorico a quella nozione interazionale, «comunicativa» della giustizia che verrà descritta nel capitolo successivo alla sezione 7.

È chiaro, quindi, che il «diritto naturale» aristotelico non consta di una serie di proposizioni dal contenuto stabile e dalla perenne vigenza etica. Esso non si presenta come «un oggetto sul quale si possono fare, una volta per sempre, affermazioni esatte»<sup>43</sup>.

Questo riattraversamento critico delle tesi interpretative proposte da alcuni pensatori d'area tedesca ha così reso possibile il conseguimento di alcune conclusioni *provisorie*. Si tratta solo, in effetti, di un adeguato punto di partenza per mettere a fuoco con maggiore chiarezza il senso di una possibile interpretazione non dicotomica di 1134 b 18-24. Tale interpretazione dovrebbe in primo luogo permettere una corretta impostazione della questione della mutevolezza del diritto naturale; dovrebbe in secondo luogo rendere più agevole la delineazione dell'effettivo ruolo che il φύσει δίκαιον assume nella complessiva economia dell'argomentazione pratico-politica di Aristotele.

#### 4. L'interpretazione non dicotomica di 1134 b 18-24

Dopo che il «giusto» è stato caratterizzato, nel capitolo 6, come πολιτικόν, e dopo la distinzione, nell'ambito di quest'ultimo, della componente φυσικόν e di quella νομικόν, Aristotele – si è visto – pare soffermarsi su quest'ultima con alcune sintetiche osservazioni: esso sembra riguardare gli ἀδιάφορα, le cose essenzialmente indifferenti<sup>44</sup>.

Le complicazioni nascono invece dal φύσει δίκαιον, perché, come è già stato notato, in questo caso sembrano mancare esempi concreti. Inoltre il ruolo stesso del νομικόν δίκαιον appare, proprio per gli esempi che Aristotele addu-

<sup>43</sup> Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, Piper & Co., 1966; trad. it. parziale *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Milano, Giuffrè, 1972, p. 82. Il saggio voegeliniano sul giusto di natura fu inizialmente pubblicato nella *Sonderausgabe* della *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, Wien, 1963, vol. XIII, Quaderni 1-2, pp. 38-51: *Das Recht von Natur*.

<sup>44</sup> Cfr. Eric Voegelin, *Il giusto di natura*, cit., p. 77.

ce, molto ridimensionato. Si deve pensare, infine, che tutto ciò che non rientra nelle disposizioni che vengono stabilite «per i casi particolari, per esempio, il sacrificio in onore di Brasida, e le norme derivate da decreti», rientri, in modo complementare, nel φυσικόν δίκαιον?<sup>45</sup>

Certamente no: è piuttosto il νόμος della polis che, in quanto (potenziale) ordinamento giuridico di liberi ed eguali, è vero e proprio «giusto per natura»<sup>46</sup>. Si tratterà dunque di vedere in che modo ciò avvenga.

Va innanzitutto osservato che il giusto di natura fa, in ogni caso, riferimento alla naturalità dell'impulso umano verso la polis, che viene ad esistere κατὰ φύσιν; si tenga presente che, come è scritto nella *Politica*, «la percezione [...] del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori costituisce la famiglia e la polis»<sup>47</sup>.

Il giusto di natura fa parte della giustizia politica senza preesisterle; questo «fa parte», tuttavia, non va inteso nel senso di una divisione dicotomica, settoriale, come se esistessero alcuni determinati precetti «naturali» ed altri invece «legali» del tutto eterogenei ed irrelati fra loro. È questo il tema, centrale, della giustizia e del «diritto» quale elemento costitutivo della polis<sup>48</sup>.

A sostegno di questa linea interpretativa verrà ora preso in considerazione quell'importante luogo del libro VII della *Politica* dove Aristotele enumera e commenta gli «elementi

<sup>45</sup> Da un punto di vista logico i problemi che si pongono su questo livello dell'interpretazione non sono piccoli. Ogni forma di giusto si specifica in qualche modo nell'azione legislativa. Tutto sembra allora specifico, e si spiegherebbe in questo modo la mancanza di esempi di giusto naturale (con una curiosa, apparente convergenza con le tesi sofistiche). Se invece si prende alla lettera il testo e si circoscrive il giusto «legale» agli esempi di Aristotele (che allora sembra limitarne l'estensione a disposizioni di importanza paragonabile alle regole del traffico) risulta al contrario che è il giusto per natura ad avere un'estensione assolutamente predominante, mentre il νομικόν riguarda questioni minime ed irrilevanti. Entrambe le soluzioni appaiono insoddisfacenti e poco probabili. L'interpretazione dicotomica di 1134 b 18-24 è – come minimo – poco convincente.

<sup>46</sup> Ciò presuppone già, come si cercherà ora di dimostrare, un'interpretazione non dicotomica del passo.

<sup>47</sup> *Pol.* 1253 a 17-18.

<sup>48</sup> Questo tema verrà in esame nel capitolo successivo, sez. 2.

indispensabili per una polis»<sup>49</sup>. Questi «elementi» sono innanzitutto i mezzi di nutrimento, vengono poi le arti meccaniche, le armi, una certa disponibilità di ricchezze, il culto religioso e «sesto in ordine di successione ma di tutti il più necessario la possibilità di decidere περί τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους»<sup>50</sup>. Renato Laurenti ricorda come sia stato possibile vedere fra i due termini un'opposizione: il primo (συμφέρον) «si riferirebbe agli interessi pubblici, e il secondo (δικαίον) [...] agli interessi privati»<sup>51</sup>.

Va qui notato innanzitutto come Aristotele elabori le sue riflessioni sulla giustizia collegando strettamente, come già aveva fatto nella *Nicomachea* e come prima di lui aveva fatto Platone, i due termini chiave, συμφέρον e δίκαιον. In secondo luogo è opportuno confrontare questo luogo con *Eth. Nic.* 1134 b 18-24<sup>52</sup>.

Si tratta, ad esempio, di decidere se si debba sacrificare a Brasida o no, oppure se si debba sacrificare una capra in alternativa a due pecore. Ma che si debba sacrificare *tout court*, questo non entra in discussione, perché fra gli «elementi indispensabili per una polis», e precisamente «quinto, ma insieme primo per importanza», c'è «la cura della divinità che chiamiamo culto»<sup>53</sup>. E ugualmente, si deve stabilire «che si debba pagare una mina per il riscatto»: ma il «riscatto» deve in ogni caso essere regolamentato, perché fra gli elementi indispensabili della polis figura, come si è visto, «la possibilità di decidere questioni di interesse e cause tra cittadini»<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> *Pol.* 1238 a 21-b 22.

<sup>50</sup> *Pol.* 1328 b 13-15.

<sup>51</sup> Cfr. la nota 39 a p. 238 della citata traduzione italiana.

<sup>52</sup> Questo confronto non presuppone nulla riguardo la cronologia relativa degli scritti di Aristotele. Il testo della *Politica*, in questo caso, assicura un riferimento testuale che rende l'esposizione più agevole: ma la tesi qui sostenuta vale a nostro avviso a prescindere da tale specifico riferimento.

<sup>53</sup> *Pol.* 1238 b 11-12.

<sup>54</sup> *Pol.* 1238 b 15-16. È quindi corretta l'interpretazione che offre Pierre Aubenque, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit», tome 25, 1980, pp. 147-158: «On voit déjà, à ce niveau de l'analyse,

Nel «giusto» politico, dice Aristotele, c'è l'elemento φυσικόν e l'elemento νομικόν<sup>55</sup>. Naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso «effetto» («validità», «potenza»), perché afferisce alla necessaria struttura della polis intesa come un «tutto» formato di «elementi indispensabili»: la «natura della cosa», secondo le parole di Hans Georg Gadamer, si impone. «Non dipende dal fatto che venga o meno riconosciuto»: perché la polis non si costituisce e non si può costituire altrimenti. Il giusto di natura fa riferimento agli elementi indispensabili di una polis: esprime quindi una regolarità, un complesso di fenomeni costanti perché costitutivi di una (qualsiasi) polis.

«Legale, invece, è ciò che originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma che non è indifferente una volta che sia stato stabilito», perché gli ἀδιάφορα devono essere regolamentati, ma nello stesso tempo non devono essere necessariamente regolamentati in alcun modo specifico. Ciò che è essenziale per la polis è che sia possibile «decidere questioni di interesse e cause tra cittadini»<sup>56</sup>. Il giusto legale fa riferimento alle possibilità di

qu'il s'agit ici d'une distinction plus que d'une opposition, puisque le juste naturel, étant donné sa généralité, a besoin d'être particularisé, soit sous forme de lois positives soit même sous forme de décrets» (p. 154). Significativamente Aubenque cita i testi di Strauss, Gadamer, Ritter. Questi testi sono conosciuti, ad esempio, anche da Walter Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1964: cfr. II. Teil, *Retraktationen zu Aristoteles*, che comprende fra l'altro una sezione dedicata a *Naturrecht und positives Recht* (sez. 8: pp. 300-305).

<sup>55</sup> «Del giusto politico una forma è naturale, un'altra legale. Naturale è quello che dovunque ha la medesima potenza e non dipende dall'averne o no una data opinione. Legale invece è quello [...]», Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, cit., vol. I, p. 359. L'uso di forma anziché «parte» (termine usato invece dal Plebe nella citata traduzione laertziana) rende meglio il senso del testo, qualora si accolga l'interpretazione non dicotomica qui proposta. Sarebbe però allora preferibile proseguire coerentemente su questa linea: «Naturale è quella (forma) che mantiene [...]» etc.

<sup>56</sup> Marcello Zanatta, nelle note a commento della citata traduzione italiana della *Nicomachea*, ricorda con precisione che, al contrario, la caratteristica fondamentale del giusto per natura è la «non dipendenza dalle opinioni degli uomini»: «Non constitit in videri vel non videri, id est non oritur ex aliqua opinione humana» (Tommaso). Zanatta prende così posizione a favore della interpretazione del Dirlmeier (ripresa dal Laurenti),

variazione e di differenziazione a cui l'elemento costante può andare incontro: esprime quindi la diversificazione delle singole poleis nell'ambito del genere comune cui tutte appartengono, la diversa declinazione di un paradigma costante.

Aristotele non aveva bisogno di fornire esempi diretti del suo φυσικὸν δίκαιον: essi erano univocamente impliciti negli esempi di giusto «legale». La corretta lettura di questi ultimi esempi dovrebbe isolare (con l'intonazione) l'elemento νομικόν:

#### Giusto

|   |                               |
|---|-------------------------------|
| per natura                                | per legge                     |
| Che si debba pagare [...] per il riscatto | una mina                      |
| Che si debba sacrificare                  | una capra<br>e non due pecore |

Una volta specificatosi disciplinando l'elemento indifferente, il δίκαιον si presenta necessariamente nella sua veste νομικόν: come avviene nel testo in esame. L'elemento φύσει fa riferimento alla concezione aristotelica della polis *in generale*: alla quale si è qui fatto allusione ricordandone i cosiddetti «elementi indispensabili»<sup>77</sup>. La nozione aristotelica del

che sottintendeva τοὺς ἀνθρώπους come soggetto di τῷ δοκεῖν. Cfr. la nota 24 a p. 566 della citata trad. it.

<sup>77</sup> Il riferimento agli «elementi indispensabili» elencati nella *Politica* non va letto in modo rigido, dogmatico. Qui è servito soprattutto in chiave espositiva. Il «diritto naturale», in un guscio di noce, fa riferimento alla polis organica, «naturale» esito dell'istinto socievole dell'uomo nonché sede per eccellenza della vita associata. Una polis, tuttavia, non si forma né si compone in qualsivoglia modo e di qualsivoglia elementi o parti: ha una sua genesi e una sua struttura. A queste fa riferimento il φύσει δίκαιον, che quindi «ha dovunque la medesima potenza», perché la polis si fa solo così e non dipende *ex aliqua opinione humana*, per lo stesso motivo. Siamo ora in grado di interpretare correttamente il brano della *Rhetorica* citato alla nota 15 di questo stesso capitolo. Va in primo luogo notato che sintetiche osservazioni sul diritto naturale che ivi compaiono sono funzionali alle «argomentazioni non tecniche», e in particolare al «testo delle leggi» che vengono successivamente trattate nel testo in esame. «È evidente – scrive Aristotele – che, se la legge scritta è sfavorevole alla causa, bisogna ricorrere alla legge comune e ad argomenti più equi e più giusti. È il servirsi del miglior senso significa non

«giusto per natura» presuppone quindi, e a sua volta implica, una concezione definita della natura della polis.

attenersi letteralmente alle leggi scritte. E l'equo resta sempre e non cambia mai, e neppure la legge comune (giacché è secondo natura); invece le leggi scritte cambiano spesso, per cui sono state dette le parole che si trovano nell'*Antigone* [...]». Il riferimento, reiterato, alla tragedia di Sofocle, prova, se ce ne fosse mai bisogno, la connessione argomentativa fra i due luoghi. Si è qui nell'ottica di una tattica giudiziaria: se il testo scritto è sfavorevole alla causa, occorre lodare retoricamente il giusto per natura, la legge comune, i sacri valori superiori all'arida legge scritta e così via. Non c'è alcuna intenzione teorica in senso specifico. In secondo luogo notiamo come gli «esempi» che Aristotele adduce in *Rhet.* 1373 b 6-17 siano solidali alla tesi interpretativa qui sostenuta. La legge di natura non può riguardare specificamente Polinice, perché Aristotele sta trattando la «legge comune», l'«intuizione che è a tutti comune». Evidentemente il «giusto per natura» assume qui il suo ruolo proprio in contrapposizione al decreto di Creonte, che vieta la sepoltura dell'eroe. È in gioco la legge di Ade, il culto dovuto ai morti: elemento fondamentale di una polis che viene misconosciuto da Creonte. Il riferimento al precetto empedocleo di «non uccidere un essere animato», poi, può dar luogo a pericolosi fraintendimenti. Se lo si accetta come reale *esempio* di «giusto per natura», interpretato dicotomicamente rispetto al giusto legale, i problemi si infittiscono. Non si vede come si possa difendere, in questi termini, il ruolo dell'esercito («elemento indispensabile» di una polis formatasi ed esistente «per natura»). Ma se si rispetta il contesto argomentativo entro il quale Aristotele cita il precetto, risulta chiaro che esso vuole essere esemplificativo rispetto all'«universalità» della legge comune: un comando di questo genere «non è possibile che sia giusto per alcuni e non giusto per altri». Accettare il precetto in questione come esempio effettivo di giusto per natura nei termini in cui se ne parla nella *Nicomachea*, come «forma del giusto politico», comporta conseguenze assurde proprio a partire dall'interpretazione dicotomica di 1134 b 18-24. Julius Ebbinghaus (*Die Idee des Recht*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1958, n. 12, p. 18) scrive: «Was er [Aristotele] aber mit dem φύσει δίκαιον gemeint hat, davon hat er Beispiele in der Rhetorik gegeben: die Toten zu bestatten und das Lebendige (also jedenfalls Menschen) nicht zu töten. Derartiges wäre auch dann gerecht, wenn es eine Staatsgesetzgebung gar nicht gäbe. Wer also auf Grund seines eigenen Beliebens einen Toten unbestatten läßt oder einen Menschen tötet, der tut etwas von Natur ungerechtes. Aber das heißt nicht, es könne gar nicht gerecht sein, einen Menschen νόμος, also nicht nach Belieben sondern auf Grund eines Staatsgesetzes, zu töten». Ora in primo luogo, quando Aristotele vuole dare un esempio di giusto legale nella *Nicomachea*, si guarda bene dal seguire questa linea argomentativa – i suoi esempi indicano chiaramente che si tratta di qualcosa che dev'essere specificato per sua essenza (per Voegelin esso riguarda esclusivamente «le cose indifferenti»), oppure di un decreto. Non si accenna alla sovrapposizione antagonista (*distinction*, non *opposition*, dice Aubenque) fra le due «parti» del giusto politico (ciò che è ingiusto per natura può per Ebbinghaus essere reso giusto per la legge). In secondo luogo egli non spiega la

## 5. La mutevolezza del diritto naturale

L'interpretazione finora avanzata dell'aristotelico giusto per natura rende possibile una conciliazione non forzata fra la corretta interpretazione gadameriana, che vuole «mutevole» il diritto naturale, e la lettera del testo della *Nicomachea*, laddove lo Stagirita afferma esplicitamente che caratteristica del φυσικὸν δίκαιον è il fatto ch'esso «ha *dovunque* la stessa δύναμις». Effettivamente è la «natura della cosa» che «si impone»: in questo caso, questa «natura» risulta brevemente discussa nel citato capitolo 8 del libro VII della *Politica*<sup>58</sup>.

I vantaggi di questa lettura di *Eth. Nic. 7* sono diversi. Non costringe ad immaginare «esempi» di diritto naturale che Aristotele non fornisce, né a supporre che – per i più strani motivi – esempi sul tema in questione non siano forniti quando esso è specificamente oggetto di indagine (nel libro V della *Nicomachea*) e siano invece offerti quando l'argomento viene solo incidentalmente toccato (nella *Retorica*). La lettura proposta, infine, rende assai più facile la comprensione del prosieguo dell'argomentazione aristotelica: che verrà presa in esame, per ora, limitatamente al citato capitolo 7<sup>59</sup>.

Subito dopo aver chiarito la distinzione fra il giusto per natura ed il giusto per legge, Aristotele cita l'opinione di «alcuni» – i Sofisti – che, confortati dall'esperienza della facilmente verificabile mutevolezza delle leggi di giustizia, sostengono la mutevolezza *tout court* del diritto<sup>60</sup>. Aristotele

mancanza di esempi nella *Nicomachea*. A mio avviso in questo genere di interpretazioni molto influisce la suggestione dell'*Antigone*, che Aristotele esplicitamente cita. A prescindere dal ruolo che si vuole riconoscere agli esempi contenuti nella *Retorica*, tuttavia, è scorretto descrivere il giusto per natura aristotelico generalizzando a partire da questi i tratti che ad esso ineriscono (invertendo il principio di esemplificazione). Cfr. invece la già citata interpretazione di Aubenque, alla nota 54 di questo stesso capitolo. Concordo inoltre con l'impostazione di fondo di B. Yack, *Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice*, «Political Theory», 1990, n. 2, pp. 216-237.

<sup>58</sup> *Pol. VII*, 8: 1238 a 22 – 1238 b 23.

<sup>59</sup> In accordo con la scelta precedentemente operata a favore di un'analisi il più possibile rivolta ad unità testuali circoscritte.

<sup>60</sup> Questa mutevolezza è sostenibile solo a patto di ridurre l'intero

riconosce in questa posizione un elemento di verità: infatti «questo non è vero in senso assoluto, bensì solo in un certo senso»<sup>61</sup>. Si tratta appunto di chiarire con precisione il senso esatto della mutevolezza da Aristotele accettata nell'ambito del «diritto».

Il «giusto», dunque, *muta*: ma non con le modalità e per i motivi che i Sofisti supponevano. Questa mutevolezza non dipende infatti dalla riduzione del diritto al puro elemento νομικόν, come pretendeva – ad esempio – l'insegnamento trasimacheo. Se ogni forma di giustizia rientrasse in una forma di «giusto legale» interpretato dicotomicamente rispetto ad un supposto, e fittizio, «giusto per natura», allora la mutevolezza del diritto si dedurrebbe dalla virtuale assenza di restrizioni all'arbitrio del soggetto. In questa prospettiva ogni cosa può essere mutata, come in effetti Trasimaco pretendeva accadesse nelle singole poleis, ad opera dell'azione umana: quest'ultima è infatti il fattore predominante in modo decisivo nel momento νομικόν del «giusto politico»<sup>62</sup>.

Aristotele distingue tuttavia fra «natura» e «legge» proprio in riferimento alla questione della mutevolezza: «tra le norme che possono essere anche diverse, è chiaro quale sia per natura e quale non sia per natura ma per legge, cioè per convenzione, se è vero che sia la natura sia la legge sono mutevoli»<sup>63</sup>. Si tenga presente che, nel luogo in questione, è appena stato messo in chiaro che presso gli dei le cose possono andare diversamente, ma *quoad nos* il dominio della natura sottostà al movimento<sup>64</sup>.

Si può allora impostare in questi termini la questione: il giusto per natura, il φυσικὸν δίκαιον, non muta per natura, ma «per legge e convenzione», νομικὸν καὶ συνθήκη<sup>65</sup>. O,

diritto all'elemento νομικόν. Se il diritto è solo opera dell'uomo, un altro uomo può (legittimamente) modificarlo, come sostiene Filippide nelle *Nuvole* aristofanee.

<sup>61</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 27.

<sup>62</sup> Sulle tesi che Platone mette in bocca a Trasimaco nella *Repubblica* ci soffermeremo più avanti, cap. III sez. 6.

<sup>63</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 31-32.

<sup>64</sup> Cfr. la nota 20 in questo stesso capitolo.

<sup>65</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 33.



anche: il φυσικὸν δίκαιον muta per natura, ma solo nel senso che deve necessariamente prendere forme diverse a causa dell'elemento νομικὸν costitutivamente insito nel πολιτικὸν δίκαιον, di cui è «parte»<sup>66</sup>. Questa mutevolezza va distinta dalla possibilità di diversificazione che all'elemento νομικὸν sarebbe possibile attribuire in quanto tale: non è possibile comprendere la direzione argomentativa del passo se non si tiene presente ch'esso è in gran parte giocato su una consapevole contrapposizione alla riflessione sofistica.

Dopo aver chiarito la distinzione fra giusto per natura e giusto legale con numerosi esempi di giusto νομικὸν – la mina di riscatto, la capra, i sacrifici a Brasida – lo Stagirita prosegue con quella osservazione rivelatrice che svela la reale direzione del suo pensiero: δοκεῖ δ'ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα<sup>67</sup>. La prospettiva del «giusto legale» mette in rilievo l'azione dell'uomo e l'arbitrio necessariamente insito in essa; la prospettiva del «giusto naturale» preserva il senso autonomo dell'azione umana vincolandola tuttavia alla «natura della cosa» entro la quale essa viene a compiersi.

Se si rimuove l'elemento φυσικὸν si viene a far dipendere la «mutevolezza del diritto» dal puro arbitrio soggettivo, che rimane in questo modo l'unica fonte del «giusto»; è necessario, al contrario, comprendere la complessa modalità con cui il giusto per natura deve declinarsi volta per volta con l'elemento legale che lo rende mutevole non per natura ma «per legge e convenzione».

In certi casi è possibile scindere l'elemento «naturale» da quello «convenzionale» in modo relativamente semplice: la mano destra è per natura migliore, ma è possibile a tutti divenire artificialmente ambidestri<sup>68</sup>. E quando predomina l'elemento convenzionale le norme di giustizia diventano

<sup>66</sup> I mutamenti, così, possono essere anche rilevanti; sussiste tuttavia qualcosa che rimane per lo più inalterato – variano le modalità del sacrificio ma non l'istituzione del culto. Per dirla con le parole dei *Magna Moralia*, «ciò che permane infatti nella maggioranza dei casi è giusto per natura» (1195 a 3). Anche in questo testo, la cui attribuzione ad Aristotele è oggi assai contestata, non vengono offerti esempi di giusto per natura.

<sup>67</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 26.

<sup>68</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 33-35.

«simili alle misure» per il vino e per il grano, che sono maggiori dove si comprano e minori dove si vendono<sup>69</sup>.

In conclusione risulta possibile, a partire dall'interpretazione qui proposta, tentare di comprendere in che senso Aristotele affermi che «tra noi uomini c'è una specie di giusto per natura, benché sia tutto mutevole; pur tuttavia, c'è un tipo di giusto che si fonda sulla natura ed uno che non si fonda sulla natura». La mutevolezza del giusto per natura è altra cosa rispetto alla mutevolezza del giusto legale considerato di per sé. Quest'ultimo varia in effetti di luogo in luogo: «le norme di giustizia sono mutevoli», e queste possono allora essere concepite come mera opera dell'uomo, come sosteneva la riflessione sofistica. Ad essa Aristotele oppose una concezione del giusto per natura che, senza coagularsi in una tavola di comandamenti immutabili ed autonomi rispetto al νόμος della comunità politica, assicurasse a quest'ultimo un riferimento «oggettivo» nella natura stessa della polis.

## 6. *Riformulazione del problema*

Anche soltanto da quanto finora si è tentato di esporre sulla nozione aristotelica di giusto per natura risulta che ad esso inerisce un elemento *prescrittivo*: da un lato, ad esempio, perché il φυσικὸν δίκαιον viene introdotto da Aristotele come «elemento» o «forma» del πολιτικὸν δίκαιον, ed il giusto politico costituisce di per sé, dal precedente capitolo 6, un'opzione valutativa che seleziona precise condizioni politiche quali determinanti per la πολιτεία<sup>70</sup>; d'altra parte, il giusto di natura è stato interpretato in stretta connessione al ruolo dell'*aequitas*. In questo senso è stato possibile sostenere che il giusto di natura si dà soltanto «con la pratica dell'uomo che lo sperimenta»<sup>71</sup>, cioè nell'esperienza storica

<sup>69</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 35 – 1135 a 3.

<sup>70</sup> L'argomento verrà trattato dettagliatamente nel capitolo successivo, sez. 3. Cfr. comunque *Eth. Nic.* 1134 a 25-30.

<sup>71</sup> Eric Voegelin, *Il giusto di natura*, cit., p. 82.

concreta e nell'ambito del contesto sociale della polis<sup>72</sup>. Il diritto naturale, allora, si dà esclusivamente nella polis; per altri «ciò che Aristotele suggerisce è solo che la forma più evoluta del diritto naturale è quella che vige tra i cittadini di una stessa comunità politica: là, tra i cittadini, le relazioni che sono l'oggetto del diritto e della giustizia attingono al massimo della densità e, in vero, il loro massimo rigoglio»<sup>73</sup>.

Il «diritto» statuito dal legislatore trova un suo limite «interno» nel fatto che esso è costituito anche da un elemento φυσικόν che fa riferimento alla semplice «natura» della polis<sup>74</sup>: si tratta tuttavia di un riferimento che comporta la capitale consapevolezza che, sempre per sua natura, una polis può essere migliore di un'altra e che esiste una polis eccellente κατὰ φύσιν<sup>75</sup>. Viene così posto un limite all'arbitrio umano.

«Anche le norme di giustizia che non derivano dalla natura ma dall'uomo non sono le stesse dappertutto, perché non sono le stesse le costituzioni, ma una soltanto è dappertutto la migliore per natura»<sup>76</sup>. È Aristotele stesso che, nella *Nicomachea*, al termine della sua trattazione del giusto per natura, introduce il tema squisitamente politico della costituzione migliore.

È già stato messo in rilievo, traendo dal dibattito sul

<sup>72</sup> Joachim Ritter è, in tal senso, il più esplicito. Vorrei ricordare come Ritter ben conoscesse le opere di Giorgio Del Vecchio; egli cita l'edizione tedesca di *La giustizia* [*Die Gerechtigkeit*, Basel, 1950<sup>2</sup>], il *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Basel, 1951<sup>2</sup> e la *Storia della filosofia del diritto*, Milano, 1958<sup>2</sup>.

<sup>73</sup> Leo Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 160.

<sup>74</sup> Il riferimento, in questo caso, è soprattutto alla lettura che del diritto naturale ha dato Hans Georg Gadamer.

<sup>75</sup> È qui che la questione si complica. In un modo assai lontano dall'impostazione teorica moderna convivono, indissolubilmente intrecciati, elementi descrittivi e prescrittivi. La «natura della cosa» che s'«impone» comporta anche che le varie polis non si equivalgano, e che una sia migliore *per natura*. Il giusto per natura, allora, assume una valenza critico-normativa.

<sup>76</sup> *Eth. Nic.* 1135 a 3-6. Si pone a questo livello la questione dell'ordine politico: su questa nozione si è concentrata l'attività del gruppo di ricerca coordinato a Pisa dal prof. Raimondo Cubeddu negli anni 1989-90: dai membri di questo gruppo ho ricevuto utili suggestioni e consigli.

diritto naturale delle conclusioni provvisorie, come il complesso rapporto che sussiste fra giusto per natura e giusto legale offre all'uomo la possibilità di rimettere in gioco il giusto politico nel suo complesso. A partire da questa osservazione è ora possibile tentare di definire con maggior precisione l'effettivo ruolo teorico che il φύσει δίκαιον assume nell'economia complessiva della riflessione pratico-politica aristotelica.

Non si tratta solo, dunque, di «elementi indispensabili» costitutivi della polis ai quali ricondurre, su un piano descrittivo, la regolarità relativa espressa dal giusto per natura; Aristotele, nel luogo appena citato, concede un'altra forma di regolarità: anche se le costituzioni politiche variano, una soltanto rimane in ogni caso, *per natura*, la migliore.

#### 7. Logica interna del giusto per natura

Per tentare di mettere a fuoco la questione dell'effettivo ruolo che il tema del giusto di natura assume nella filosofia pratica di Aristotele verrà ora intrapreso un ulteriore approfondimento analitico partendo dal capitolo 2 del libro I della *Politica*.

«Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine (ἐξ ἀρχῆς)» – afferma qui Aristotele – «anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara»<sup>77</sup>. Questa raccomandazione metodologica motiva la successiva narrazione dell'origine della polis a partire dall'unione fra l'uomo e la donna da una parte ed il padrone e lo schiavo dall'altra – l'οἶκος nel suo complesso –, attraverso il villaggio, che risulta dall'unione di più famiglie, fino alla comunità politica vera e propria, la polis. I risultati ottenuti da Aristotele alla fine della narrazione ἐξ ἀρχῆς sono diversi; emergono fra l'altro le seguenti acquisizioni:

– la polis esiste per natura, come dimostra la sua genesi:  
essa può perciò venir studiata come una realtà naturale nel prosieguo dell'indagine;

<sup>77</sup> *Pol.* 1252 a 24-25.

– la polis è, da un punto di vista logico-metafisico, anteriore a ciascun individuo; gli individui sono infatti «parti» di un tutto che, separate, non potrebbero mai essere autosufficienti;

– la polis è quindi un tutto organico: nel corso dell'argomentazione Aristotele ha potuto legittimamente sostituire al termine πᾶν, usato verso la fine del capitolo 1 (1252 b 20), il termine ὅλον, che compare più volte nell'immediatamente successivo capitolo 2 (1253 a *passim*); la connotazione della polis come ὅλον rappresenta, fin dall'inizio della *Politica*, un dato acquisito.

Dopo aver descritto la genesi della polis ed aver puntualizzato questi (e altri) risultati, scrive Aristotele:

«Per natura dunque è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. [...] Perciò, senza virtù, l'uomo è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare»<sup>78</sup>.

È possibile, con molta cautela, mettere in risalto la complessità dell'argomentazione aristotelica. Elementi diversi convivono fra loro, generando un apparente effetto di contrasto. Il processo di costituzione della polis si basa, ad esempio, sull'idea dell'uomo naturalmente socievole, animale politico che si aggrega spontaneamente in modo indolore: perfino la comunità fra padrone e schiavo è spiegata in termini di naturale diversificazione dei compiti e delle predisposizioni, con la rassicurante conseguenza che gli interessi dei due coincidono (ταὐτὸ συμφέρει). Tuttavia l'uomo è, se privo di virtù, l'«essere più sfrontato e selvaggio» e la virtù – d'altra parte – non è qualcosa di immediatamente «naturale»: per dirla con le parole della *Nicomachea*, «nessuna delle virtù sorge in noi per natura»<sup>79</sup>. Gli uomini sono soltanto *predisposti* alle virtù, sono solo «atti per natura ad accoglierle» (ma nel passaggio dalla potenza all'atto gioca un ruolo

<sup>78</sup> *Pol.* 1253 a 30-37.

<sup>79</sup> *Eth. Nic.* 1103 a 19-20.

decisivo l'*abitudine*). Del resto, subito dopo aver chiarito lo *status* delle virtù, nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele nota per inciso che di ciò «è testimonianza anche ciò che accade nelle poleis: infatti i legislatori rendono buoni i cittadini, abituandoli al bene; e questo è il volere di ogni legislatore, e quelli che non lo effettuano bene mancano al loro scopo e in ciò differisce una città ben ordinata da una mal governata»<sup>80</sup>.

In altre parole c'è da un lato un processo di generazione della polis completamente «naturale», spontaneo, basato sull'impulso umano verso la comunità politica (ὁρμή); d'altra parte un ruolo ben preciso viene riservato alla virtù (che appunto non sorge immediatamente per natura) e all'azione politica dell'uomo, per esempio del legislatore, onde si distingue una città «bene ordinata» da una «male ordinata»: ed Aristotele non manca di ricordare, nello stesso giro di frase, colui che per primo «costituì» la polis (ὁ δὲ πρῶτος συστήσας). È questo il complesso tema dello *status* e del ruolo della «politica» in Aristotele: non è possibile, in questa sede, entrare nel merito di tale difficile questione, che anche in Italia ha del resto da tempo attirato l'attenzione di autorevoli interpreti<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> *Eth. Nic.* 1103 b 2-7.

<sup>81</sup> Cfr. Walter Leszl, *La politica è una techne? E richiede un'episteme? Uno studio sull'epistemologia della «Politica» di Aristotele*, testo della relazione tenuta al convegno aristotelico di Bressanone il 12.10.87. Francesca Calabi (*Il teorico e il politico in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori, 1977, pp. 61-81; cfr. in particolare la nota 11 a p. 79) afferma che «secondo alcune formulazioni il ruolo del politico è sufficientemente specialistico perché la sua attività venga considerata *techne* al pari delle *technai* produttive». Drastica l'opinione di Manfred Riedel, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, cit., p. 213: «la polis stessa, come forma di vita umana, non è naturale, bensì un'opera dell'arte, delle leggi e delle istituzioni di un fondatore». Il luogo che Riedel cita a sostegno di quest'interpretazione è, naturalmente, 1253 a 29-31; questo passo è stato oggetto privilegiato d'analisi sia di Eric Voegelin [*Order and History*, vol. III: *Plato and Aristotle*, Louisiana State University Press, 1957 (pp. 269-372: *Aristotle*), p. 316], che volendo tematizzare «the introduction of the 'author' (*aitios*) of the polis», incomprensibilmente lo identifica col termine greco che nel testo aristotelico significa «causa» (fu causa, αἷτιος, di grandissimi beni). Orientata su una diversa interpretazione la lettura di Geoffrey E.R. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; trad. it. *Aristotele. Sui-*

L'argomentazione aristotelica procede dunque da un lato *descrivendo* la genesi della polis (nelle sue varie fasi), dall'altro ponendo problemi *prescrittivi* (l'uomo può essere sia la «migliore delle creature» sia «la peggiore»; esiste una polis bene ordinata che si differenzia da quella male ordinata). Il momento prescrittivo e quello descrittivo, nel testo aristotelico, sono tuttavia sempre strettamente intrecciati e non vengono mai teorizzati come distinti. La distinzione fra i due livelli è necessaria solo all'interprete *moderno*, la cui diversa sensibilità fa fatica a cogliere la complessità della «logica» che presiede all'argomentazione aristotelica. L'analisi dovrà valersi di questa distinzione solo per mostrare come i due momenti siano entrambi presenti nel giusto per natura e come essi interagiscano fra loro<sup>82</sup>.

Ora, la descrizione del processo genetico della polis permette di trarre come conclusione quella celebre tesi aristotelica onde la polis stessa è quella comunità che risulta da più villaggi, perfetta, al limite dell'autosufficienza completa: «formata bensì per render possibile la vita (ζῆν), in realtà essa esiste per render possibile la vita buona (εὖ ζῆν)»<sup>83</sup>. Viene insomma esplicitamente distinto ciò in vista di cui la polis si genera e ciò in vista di cui la polis sussiste. Aristotele è chiaro al riguardo: «ogni polis esiste per natura», quindi anche quelle poleis, che lo Stagirita doveva ben conoscere, nelle

*luppo e struttura del suo pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1985: «Lo stato è quindi uno sviluppo naturale del villaggio, ma resta pur sempre un passo avanti rispetto ad esso, ed Aristotele non manca di esaltare fra i più grandi benefattori dell'umanità lo sconosciuto legislatore che fondò il primo stato» (p. 229). Esistono in realtà potenti controargomentazioni che permettono un'interpretazione dell'azione politica come φρόνησις: si tratta di una questione assai complessa. Ho avuto occasione di discutere questi temi nel corso del seminario diretto dal prof. Giacomo Marramao su *Filosofia pratica e democrazia*, tenutosi a Pisa nei giorni 17-18.03.89 nell'ambito delle attività del Dottorato di ricerca in Filosofia della Politica.

<sup>82</sup> L'individuazione di un momento descrittivo e di un momento prescrittivo nel rapporto natura-polis è condivisa da Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, cit., per esempio alle pp. 97, 107, 263; di Höffe è importante anche la monografia *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München und Salzburg, Pustet, 1971.

<sup>83</sup> *Pol.* 1252 b 30-32.

quali non veniva raggiunto l'εὖ ζῆν aristotelico. Ogni polis ha necessariamente una τάξις, un ordine, perché ogni polis si compone – e non può comporsi altrimenti – di determinati «elementi indispensabili». Non è detto, però, che in ogni polis si attui l'εὐταξία. Ogni polis ha un νόμος, ed il νόμος è di per se stesso un ordine: ὁ δὲ γὰρ νόμος τάξις ἐστίν. Ma solo «la buona legge (εὐνομία), necessariamente, è un buon ordine (εὐταξία)»<sup>84</sup>. Si tratta di un ordine di problemi che non trovano una soluzione immediata direttamente dalla descrizione del processo genetico della polis, né dalla successiva descrizione dei suoi «elementi indispensabili», cioè dei suoi elementi costitutivi.

Il senso dell'argomentazione aristotelica pare essere questo, che il *buon* ordine (come la virtù) non si genera e non sussiste, a rigore, immediatamente per natura. L'uomo, senza virtù, è l'«essere più sfrontato e selvaggio»; non a caso compare perciò a questo stadio del percorso teorico tracciato da Aristotele il tema della *giustizia*, l'unica virtù *sociale* nella quale «è insieme compresa ogni virtù». E subito dopo aver ricordato la sfrontatezza e la brutalità dell'uomo privo di virtù, nelle ultime righe del capitolo 2 del libro I della *Politica*, lo Stagirita introduce un'icastica serie di definizioni riguardanti δίκη, δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον<sup>85</sup>.

Dopo che Aristotele ha descritto il processo genetico per natura della comunità politica fino al suo termine nella polis autarchica, rimane irrisolto, sul piano teorico, quell'ordine di problemi che con non lieve forzatura abbiamo definito «prescrittivi»; un ultimo passo viene allora compiuto (*può* essere compiuto), non sul piano (diacronico) genetico relativo all'origine della polis, ma sul piano (sincronico) relativo alla dinamica interna della polis, alla possibilità che ha la polis che sussiste in vista del «vivere bene» di essere ordinata con buone leggi. Questo passo, come la virtù, non si attua immediatamente per natura, anche se l'uomo è per natura ad esso predisposto. Per raggiungere l'εὐταξία deve interveni-

<sup>84</sup> *Pol.* 1236 a 31.

<sup>85</sup> *Pol.* 1253 a 39-41. Su questo complesso di definizioni ci si soffermerà più analiticamente nel capitolo successivo, sez. 2.

re l'azione umana in senso ora compiutamente «politico», il suo discernimento del giusto e dell'ingiusto e la sua φρόνησις. Il presupposto teorico di quest'azione è che i vari ordini non sono fra loro indifferenti, appunto com'è scritto alla fine del capitolo sul φύσει δίκαιον nel libro V dell'*Etica Nicomachea*.

La descrizione aristotelica della genesi della polis partendo dalla sua origine (ἐξ ἀρχῆς) ricorda, per certi versi, un tema platonico. Nel libro II della *Repubblica*, com'è noto, Platone fa narrare a Socrate la genesi della polis: «costruiamo a parole – questa è la proposta – una polis fin dalla sua origine (ἐξ ἀρχῆς)». La polis si forma così in base ai bisogni naturali: «Ora, il primo e maggiore bisogno è quello di provvedere il nutrimento per sussistere e vivere (ζῆν)»<sup>86</sup>. Gradualmente la polis cresce e si struttura: in seguito ad un intervento di Glaucone, giunti al termine del processo genetico propriamente detto, Socrate acconsente a prendere in esame la polis «gonfia di lusso», «rigonfia», conseguente alla crescita non regolata della comunità politica. L'indagine viene fatta proseguire in questo senso e ciò, dice Platone, «non è male, perché così vedremo probabilmente come nascono nelle poleis giustizia e ingiustizia»<sup>87</sup>. Il disordine della polis impone allora come intervento correttivo l'instaurazione del giusto ordine da parte dei filosofi-re. Un confronto di questo schema con quello aristotelico metterebbe forse in rilievo più differenze che analogie; si può tuttavia notare che, anche in Platone, il passaggio da un «ordine» al buon ordine avviene insieme all'ingresso sulla scena di un'azione politica consapevole e razionale, che si distingue dal processo genetico spontaneo nel cui ambito gli uomini si comportano soprattutto come portatori di bisogni, come individui dotati di passioni o di impulsi «naturali».

<sup>86</sup> *Resp.* 369 c-d. Si tratta del processo che Eric Voegelin aveva denominato, per supposte analogie esiodee, «poleogonia»; cfr. Eric Voegelin, *Order and History*, vol. III: *Plato and Aristotle*, cit., pp. 96-104; della sezione dedicata a Platone esiste una trad. it. a cura di Gianfrancesco Zanetti, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna, Il Mulino, 1986; cfr. le pp. 155-164.

<sup>87</sup> *Rep.* 372 e 5-6.

Nella riflessione aristotelica la legge mantiene un complesso rapporto con la giustizia, e quindi con la virtù in generale (anche se questo rapporto è stato dalla critica variamente interpretato)<sup>88</sup>: con il coraggio, la mansuetudine, la moderazione. È in questo senso che va letta l'affermazione aristotelica, nel luogo della *Politica* in esame, che l'uomo può essere la migliore delle creature, «quando è perfetto», mentre «quando si stacca dalla legge e dalla giustizia è la peggiore di tutte».

Il registro argomentativo inerente alla descrizione del naturale processo genetico della polis, degli elementi indispensabili che la compongono, convive strettamente intrecciato, sul piano teorico, con l'istanza normativa e prescrittiva, in base alla quale solo la polis bene ordinata grazie all'azione politica umana è per natura la migliore.

Avviene qui come per il diritto naturale: non è possibile staccare fra loro i due «momenti», come non si può, nella narrazione della genesi della polis, isolare una ipotetica ultima trasformazione della polis capace di dar vita alla polis eunomica, prendendo come elemento discriminante l'azione umana specificamente politica; è ovvio, infatti, che quest'azione si compie anche nella polis priva di buon ordine. La polis deve darsi necessariamente un ordine ma, come si è visto, *i vari tipi di ordine non sono affatto indifferenti*: ed uno solo, per tutte le poleis, è il buon ordine. Nel passaggio dallo stadio del villaggio (anzi dei villaggi) alla polis la comunità politica deve assumere una πολιτεία, una costituzione: ma non deve, immediatamente per natura, assumere *una specifica* costituzione, ad esclusione delle altre. Tuttavia le costituzioni non sono meri ἀδιάφορα perché nel capitolo sul giusto per natura Aristotele afferma che le varie costituzioni non si equivalgono affatto e di esse μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη. Si tenga presente, ai fini dell'argomentazione qui in via di svolgimento, in primo luogo che nella *Politica* Aristotele definisce sempre la πολιτεία in termini di «ordine», di «ordinamento»: essa è τάξις «di coloro che abitano la polis», τάξις «dei vari poteri (ἀρχαί) della polis»; in

<sup>88</sup> Si tornerà sull'argomento nella sez. 1 del capitolo successivo.

secondo luogo che l'argomento di Trasimaco, nel I libro della *Repubblica*, si basa proprio sull'indifferenza dei vari governi, sulla loro sostanziale eguaglianza<sup>89</sup>.

Al contrario che per Platone, che nella *Repubblica* aveva collocato l'intervento ordinatore eunomico alla fine del processo genetico diacronico, per Aristotele la possibilità di raggiungere il buon ordine (εὐταξία) a partire dall'ordine (τάξις), l'εὐνομία dal νόμος, il vivere bene (εὖ ζῆν) dal semplice «vivere» (ζῆν), si configura come un elemento costitutivo della polis. Questa, come si è visto, si genera in vista del vivere ma *sussiste* in vista del vivere bene. Il vivere bene costituisce così l'«in-vista-di-cui» dell'azione politica propriamente detta. In *Resp. II* la narrazione ἐξ ἀρχῆς dell'origine della polis è condotta al fine di veder nascere la giustizia: «se non di fatto, ma a parole assistissimo al processo di nascita di una polis» – si chiede Socrate – «non vedremmo nascere pure la giustizia (δικαιοσύνη) e l'ingiustizia (ἀδικία)?»<sup>90</sup>. Non è forse un caso, allora, che alla fine di *Pol. I, 2*, dopo aver descritto la genesi ἐξ ἀρχῆς della polis, Aristotele giunga, in un luogo assai noto, alla tematizzazione della giustizia (δικαιοσύνη) e dell'ingiustizia (ἀδικία).

Ora, proprio l'impostazione fin qui data all'analisi permette una (relativamente agevole) definizione del problema. Il complesso intreccio dei due momenti teorici (ai quali si possono far corrispondere due distinti livelli argomentativi) risulta infatti facilmente analizzabile proprio in base al tema della giustizia, la cui analoga struttura è già stata messa in rilievo dalla precedente analisi. Il tema della giustizia, infatti, rappresenta – sul piano dell'interpretazione – sia la cerniera teorica sia il presupposto teorico dell'inscindibilità fra i due momenti.

1. Il giusto di natura, si è visto, va riferito agli elementi indispensabili di una polis, ovvero alla τάξις della polis *in generale*, perché esso «mantiene ovunque la stessa δύναμις». Questo primo momento rende possibile l'indagine descritti-

<sup>89</sup> Si tornerà sull'argomento nella sez. 6 del capitolo successivo.

<sup>90</sup> *Rep.* 369 a.

va delle varie costituzioni e delle varie e diverse forme di giustizia.

2. Lo stesso concetto di φύσει δίκαιον, in secondo luogo, informa che, sebbene le πολιτεῖαι siano fra loro diverse, una sola è dappertutto la migliore *per natura*: il che comporta che il giusto per natura può, a questo livello, riferirsi specificamente all'εὐταξία della polis bene ordinata. Per natura una (qualsiasi) polis è fatta così e così e per natura una (qualsiasi) polis ha una, e una sola, realizzazione ottimale.

La nozione di giusto per natura esprime *entrambi* i concetti.

Il «punto alto» dell'argomentazione aristotelica, da un punto di vista teorico, sta nell'elegante compattezza della categoria del φύσει δίκαιον: la valenza costitutivamente prescrittiva, e quindi critico-normativa, del giusto per natura, retroagisce su quello che è stato detto qui, per comodità, il primo «momento» del δίκαιον aristotelico. Il «giusto di natura», come già aveva notato Gadamer, assume una spiccata «funzione critica». Si può descrivere infatti il giusto «come è» sulla base della stessa struttura teorica e dottrinale che può dare indicazioni riguardo a «come dovrebbe essere». Tale «struttura» è appunto assicurata dalla categoria del φύσει δίκαιον.

## 8. Conclusioni. Orizzonte della ricerca

L'interpretazione non dicotomica di 1134 b 18-24 ha messo in rilievo la complessa relazione che mette in rapporto l'elemento φυσικόν, cioè per natura, e quello νομικόν – cioè legale, che va riferito immediatamente all'azione pratica e fronetica dell'uomo. Il «diritto naturale» ha in questo quadro una «funzione critica», è il necessario presupposto teorico dell'azione pratica quando statuisce, accetta o mette in discussione «ciò che è giusto».

È la «natura della cosa», ovvero la natura della comunità politica secondo la concezione aristotelica, che si impone: questa stessa natura informa che le varie πολιτεῖαι che risul-

tano dall'azione pratico-politica dell'uomo non sono indifferenti: sono diverse, ed una sola è la migliore. La polis, in generale, è inoltre per natura disposta all'εὖ ζῆν.

È diventato così possibile interpretare il giusto di natura nella sua effettiva «politicità»: esso 1) si riferisce sia alla τάξις politica sia all'εὐταξία, e risulta in grado di render conto di ciò che l'interprete moderno percepisce come livello descrittivo e livello prescrittivo dell'argomentazione; inoltre esso 2) si configura sia come risultato del processo genetico κατὰ φύσιν innescato dalla ὁρμή dell'uomo animale politico sia come categoria fondamentale per spiegare l'azione specificamente pratico-politica dell'uomo-cittadino (fra questi due ultimi livelli, in Aristotele, non c'è alcuna contraddizione). Aristotele spiega, nei libri VII-VIII della *Politica*, come a suo avviso quest'azione vada correttamente applicata.

Compiutosi il processo genetico della polis in vista del «vivere», del resto, il giusto di natura esprime la compiutezza della polis, entro la quale vanno considerati gli elementi indispensabili che la costituiscono. L'ordine così ottenuto può però essere ridiscusso, nella consapevolezza che la φρόνησις dell'uomo mette in grado di scegliere fra diverse opzioni, e sul presupposto che esiste un'unica costituzione per natura migliore delle altre. Se tuttavia è possibile pensare un'azione pratico-politica dell'uomo (di tipo fronetico) in una comunità politica esistente per natura, ciò avviene anche perché il φύσει δίκαιον, di per se stesso, è già pensato in rapporto ad un elemento che lo fa mutare non immediatamente «per natura» ma νομικὸν καὶ συνθήκη, per legge e convenzione.

Il giusto di natura è quindi:

1. una categoria *aperta*, che comporta una costitutiva mutevolezza sul piano della sua logica interna;
2. una categoria *formale*, che rende la polis ed il suo δίκαιον pensabile entro l'ambito della filosofia pratica aristotelica e della sua complessiva teorizzazione della giustizia;
3. una categoria *critica*, perché esprime il complicato

intreccio fra l'approccio empirico e descrittivo di Aristotele e l'insita valenza prescrittiva del suo pensiero politico;

4. una categoria *complessa*, perché fa riferimento a questi diversi aspetti della filosofia pratica di Aristotele agendo come presupposto logico dell'agire fronetico pratico-politico dell'uomo (e non solo, quindi, della φρόνησις giudiziaria);

5. è una categoria «polemica», tematizzata in consapevole opposizione, nella *Nicomachea*, alla riflessione sofistica.

L'indagine sul «giusto di natura» ha così messo a fuoco l'orizzonte teorico entro il quale vanno collocate la nozione aristotelica di giustizia e le diverse categorie che articolano questa nozione. Nell'economia complessiva dell'argomentazione filosofico-politica di Aristotele la logica interna del giusto per natura, che vuole che questo si specifichi nelle varie forme di giusto «legale» grazie alla deliberazione e all'azione pratica umana, da una parte permette l'applicazione *critica* della legge attraverso l'*aequitas* e la φρόνησις giudiziaria, dall'altra è uno dei presupposti teorici della logica dell'azione pratico-politica *nella* polis, il cui processo di formazione naturale vuole che essa si specifichi, grazie all'azione politica dell'uomo, in una πολιτεία, rimanendo collegata al tema del φύσει δίκαιον perché fa parte di quest'ultima nozione l'idea onde per natura una sola costituzione è, dovunque, la migliore. Il giusto di natura è sì caratterizzato da una costitutiva valenza «prescrittiva», ma questa può essere negletta dall'azione politica: anche la tirannide esprime un ordine, che tuttavia non è ancora il *buon* ordine.

Sarà ora necessario analizzare la segnalata connessione fra δίκαιον e συμφέρον, espandendo l'analisi alle righe conclusive del capitolo 2 del libro I della *Politica* e ricollocando la discussione sul «giusto per natura» nella sua effettiva posizione teorica e testuale: nell'ambito cioè dell'indagine sul πολιτικὸν δίκαιον.

## LE CATEGORIE DEL «GIUSTO»

1. *Posizione del problema*

Nel precedente capitolo l'analisi della controversa categoria di «giusto per natura» ha tentato di mettere in luce un aspetto problematico che caratterizza l'effettiva posizione teorica della nozione di giustizia nell'economia generale dell'argomentazione aristotelica. Si tratta ora di esaminare come essa si articoli ed agisca all'interno della filosofia pratica delle *Etiche* e della *Politica*. Per far ciò risulterà indispensabile non far arretrare l'indagine di fronte ad alcune classiche questioni della dottrina aristotelica della giustizia: nodi cruciali che, sfiorati in precedenza, dovranno ora essere affrontati in modo più diretto. In particolare, si concentrerà l'analisi su alcune specifiche categorie che Aristotele introduce per elaborare la sua teoria del «giusto»: le categorie, cioè, che permettono alla nozione aristotelica di giustizia di articolarsi, come è stato mostrato nel precedente capitolo, su una pluralità di «livelli» teorici ed argomentativi.

La giustizia è innanzitutto una virtù e, precisamente, una virtù etica<sup>1</sup>. Non sorge, di conseguenza, per natura e neppure

<sup>1</sup> Per la distinzione fra virtù etiche e dianoetiche, cfr. *Eth. Nic. I*, 13. Le riflessioni portate avanti in questo capitolo risentono molto delle discussioni seminariali svoltesi nell'ambito del Dottorato di ricerca in Filosofia della politica presso l'Università degli studi di Pisa: in particolare la prima tematizzazione della «problematicità» della nozione di giustizia emerse nei giorni 26-27.02.88 durante il seminario diretto dal prof. Gaetano Calabrò, dedicato a *Le due fasi della filosofia pratica: Aristotele e Hegel*; la relazione fra la teoria aristotelica delle forme di governo e la dottrina del «giusto» è stata discussa nel corso del seminario diretto dal prof. Enzo Sciacca nei giorni 18-19.03.88 sul tema *Forme del potere e*



re contro natura; avviene per essa come per tutte le altre virtù che «nascono in noi, i quali, atti per natura ad accoglierle, ci perfezioniamo attraverso l'abitudine»<sup>2</sup>. Aristotele, in effetti, osserva che le virtù «nascono dall'abitudine (ἔθος), cioè dal compiere ripetutamente lo stesso tipo di azioni, come appare dall'affinità tra il nome del carattere morale (ἦθος) e quello dell'abitudine (ἔθος). Perciò ogni virtù è anzitutto un «abito» (ἔξις), vale a dire una disposizione stabile, permanente, a compiere certe azioni»<sup>3</sup>.

Quanto detto potrebbe rappresentare una prima risposta, sommaria quanto si vuole, alla questione dell'origine della virtù, al problema di come la virtù – nel nostro caso la virtù della giustizia – *sorga*. La giustizia deve infatti sorgere esattamente come tutte le altre virtù. Dopo aver stabilito «il genere della virtù», tuttavia, l'analisi aristotelica procede oltre; «non è sufficiente dire soltanto che essa (la virtù) è una disposizione, bensì occorre precisare *quale essa sia* (ποίησις)». Il «funzionamento» concreto della virtù si attua, com'è noto, nella μεσότης, nella *medietas*: «dunque la virtù è una certa medietà, che ha come scopo il giusto mezzo». Le modalità di attuazione della giustizia sembrano però differire da quelle delle altre virtù. La giustizia sembra infatti «agire» in modo precipuo, unico – contrapponendosi in questo caso alle altre virtù che Aristotele tratta<sup>4</sup>. Del resto la «specificità» della giustizia risulterà (nel libro V) anche dalla sua estensione e generalità: essa sembra racchiudere, ad un certo livello, *tutte le virtù*<sup>5</sup>.

*libertà dell'uomo*; ho esposto parte delle conclusioni raggiunte nel corso di questa ricerca in occasione del seminario diretto dal prof. Mario Corsi nei giorni 24-25.02.89: *Liberalismo e democrazia*.

<sup>2</sup> *Eth. Nic.* 1103 a 25-26.

<sup>3</sup> Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, cit., pp. 255-256; segnalo qui l'errore tipografico che traspone i due termini greci nella citata traduzione di Plebe della *Nicomachea* (1103 a 17-18). Si tratta, comunque, di un tema molto dibattuto; cfr. ad esempio, Whitney J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 271-275.

<sup>4</sup> Cfr. *Eth. Nic.* 1106 a 13-25.

<sup>5</sup> Aristotele cita fra l'altro in 1129 b 30 una massima, attribuibile dubitativamente a Teognide, secondo la quale «Nella giustizia è insieme compresa ogni virtù». Cfr. Teognide, *Elegie*, Firenze, Sansoni, s.d., a cura

Da una parte, insomma, la giustizia non sfugge alla regola dell'aristotelico «circolo virtuoso»: per diventare giusti occorre praticare la giustizia; le condizioni per cui un'azione compiuta con giustizia o moderazione implica effettiva virtù «provengono appunto dal compiere spesso le azioni giuste o moderate». Queste ultime sono quelle azioni che, per definizione, sono «tali quali le farebbe un uomo giusto o moderato». Giustizia e moderazione sono in effetti i due esempi di virtù con i quali, nel capitolo 4 del citato libro II, Aristotele illustra il complesso sistema di relazioni che spiegano il sorgere delle virtù. A questo livello, perciò, la virtù della giustizia non differisce dalla moderazione o dal coraggio. La problematicità della giustizia emerge però in un secondo momento, perché dopo aver dimostrato come la virtù debba essere una disposizione (capitolo 5) e come questa disposizione consti essenzialmente della μεσότης (capitolo 6), il discorso aristotelico sulla giustizia sembra improvvisamente complicarsi. Nel capitolo 7, infatti, dopo aver mostrato come le singole virtù siano diverse forme di «medietà tra vizi, l'uno per eccesso l'altro per difetto»<sup>6</sup>, Aristotele allude esplicitamente allo speciale *status* teorico della giustizia, che viene così a trovarsi indirettamente isolata e distinta rispetto alle altre virtù. «Quanto alla giustizia invece – annota rapidamente lo Stagirita – «siccome il suo concetto non è semplice, in seguito, dopo averla distinta in due parti, diremo come ciascuna d'esse ammetta una medietà»<sup>7</sup>. È stato notato come «delle due forme di giustizia la dimostrazione ch'esse siano medietà non si trova svolta nei tre libri *comuni*». È questo a dire il vero un luogo estremamente controverso, dal quale molti interpreti (Grant, Ramsauer, Plebe) hanno ritenuto

di Antonio Garzya, I 147. Si veda inoltre, in sede di commento, la discussione filologica *ad loc.* (ivi, p. 161).

<sup>6</sup> *Eth. Nic.* 1107 a 4.

<sup>7</sup> *Eth. Nic.* 1108 b 8-10. Cfr. quanto incidentalmente annota G.J.D. Aalders N. Wz., *Die Mischverfassung und ihre historischen Documentation in den Politika des Aristoteles*, in AA.VV., *La 'Politique' d'Aristotele*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1965, pp. 199-237: [...] eine politisch so wichtige Tugend wie die Gerechtigkeit wird ausdrücklich als ein μέσον bezeichnet; auch im Staatsleben soll auf das μέσον gezielt werden und besonders ist das Aufgabe des Gesetzgebers» (p. 201).

necessario espungere porzioni più o meno cospicue di testo<sup>8</sup>.

Il «concetto della giustizia», dunque, non è «semplice»: sembra questa una particolarità della sola giustizia, *versus* tutte le altre virtù.

Nel capitolo precedente si è già avuto occasione di rilevare come la giustizia sia l'unica virtù *sociale*. Questo fatto e ciò ch'esso comporta rappresenta, come si vedrà in seguito, l'effettiva specificità della «giustizia». Esso non contraddice, bensì motiva, la connessione che sussiste fra la giustizia da un lato e tutte le altre virtù – nessuna esclusa – dall'altro: «diciamo che la giustizia è virtù sociale, a cui tutte le altre di necessità tengono dietro»<sup>9</sup>.

Questa «politicalità» della giustizia è questione di grande momento, che non va mai persa di vista nel corso dell'indagine. Essa risalta con vividezza, agli occhi del ricercatore, anche da un dato alquanto esplicito emergente dall'analisi della letteratura critica. Nonostante la trattazione più esaustiva ed «organica» della giustizia sia costituita dal libro V dell'*Etica Nicomachea*, le monografie dedicate a questo tema sono rubricabili, senza forzature, come saggi dedicati al «pensiero politico» di Aristotele: i classici lavori di Salomon, di Trude, di Ritter, costituiscono in questo senso esempi perspicui. Il saggio di D.J. Allan, *Individual and State*, si basa essenzialmente su un'interpretazione del libro V per verificare in Aristotele tendenze più o meno liberali o al contrario più o meno paternalistiche, totalitarie, «pedantocratiche». In Italia, Giovanni Reale ha correttamente rubricato, nella *Bibliografia* della sua utilissima *Introduzione ad Aristotele*, tutti i principali contributi dedicati alla nozione aristotelica di giustizia sotto la voce «Politica». L'ambito d'azione della virtù etica della giustizia è infatti un ambito politico: politici sono i suoi effetti, le sue condizioni e le sue conseguenze. Quest'è, in un guscio di noce, la tesi che si intende qui cercar di dimostrare<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. la nota 43 a p. 44 della citata traduzione italiana dell'*Etica Nicomachea* curata da Armando Plebe.

<sup>9</sup> *Pol.* 1283 a 41.

<sup>10</sup> Donald J. Allan, *Individual and State in the Ethics and Politics*, in AA.VV., *La 'Politique' d'Aristotele*, cit., pp. 53-85 (alle pp. 86-95 la *discussion*;

È perciò opportuno far riprendere l'analisi da quel citato luogo della *Politica* nel quale si era già in precedenza ravvisato un importante nodo problematico: la tematizzazione dei rapporti fra giustizia e comunità politica in 1253 a 29-39 (mettendo a fuoco, soprattutto, il possibile ruolo delle tre ultime righe). Diventerà così più agevole tentare di comprendere il senso specifico del πολιτικὸν δίκαιον<sup>11</sup>.

## 2. La giustizia e la polis [*dike, dikaiosyne*]

Nel capitolo precedente è stato preso in esame il capitolo 2 del libro I della *Politica*. L'analisi di questo luogo verrà ora portata avanti prendendone in considerazione le ultime tre righe dove, come si è già avuto occasione di notare, il tema della giustizia si fa centrale e pare riassumere il senso della descrizione aristotelica del processo genetico ἐξ ἀρχῆς della polis. Scrive ora lo Stagirita<sup>12</sup>:

ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωρίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

Si noti, innanzitutto, l'uso differenziato di δικαιοσύνη e δίκη; in secondo luogo va osservato come entrambe vengano poste in stretta relazione con la τάξις della polis.

Δικαιοσύνη ἐστὶν πολιτικόν: «la giustizia è elemento della polis»; essa è «politica», afferisce alla polis. Si intende qui con δικαιοσύνη la *virtù* della giustizia<sup>13</sup>. Aristotele ha appe-

rilevante per il nostro tema l'intervento di Jozef Hostens a p. 86); Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele*, Bari, Laterza, 1974: cfr. le pp. 237-238; cfr. anche *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di Carlo Augusto Viano, Torino, Utet, 1955: *Nota bibliografica*, pp. 39-45 (in particolare le pp. 43-44).

<sup>11</sup> Cfr. la sez. 7 del capitolo precedente.

<sup>12</sup> *Pol.* 1253 a 37-39: «Ora la giustizia è elemento dello stato; infatti il diritto è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è la determinazione di ciò che è giusto».

<sup>13</sup> Il termine, infatti, indica di preferenza la *virtù* della giustizia, in questo senso assimilabile per genere alle altre virtù tradizionali. Si potrebbero qui citare molti luoghi: ne scelgo uno particolarmente significa-

na terminato di ricordare che l'uomo ἀνευ ἀρετῆς, senza virtù, è l'«essere più sfrontato e selvaggio»: infatti può essere sia la migliore delle creature, sia la peggiore, «quando si stacca dalla legge e dalla giustizia». Quando la virtù, in generale, viene colta nel suo valore politico o, più esattamente, nella sua politicità, essa è identificabile con questa virtù della giustizia, che comprende in sé tutte le altre e a cui «tutte le altre di necessità tengono dietro»<sup>14</sup>.

Δίκη, il «diritto», è «il principio ordinatore (τάξις) della comunità politica». Il riferimento alla «legge», che la traduzione di δίκη con «diritto» comporta, non giunge di sorpre-

tivo dalla *Rhetorica*: «Parti della virtù sono la giustizia (δικαιοσύνη), il coraggio, la moderazione, la magnificenza, la magnanimità, la generosità, la mansuetudine, la saggezza, la sapienza. È necessario che le virtù più importanti siano quelle più utili agli altri [...] per questo si onorano soprattutto gli uomini giusti e coraggiosi; il coraggio infatti è utile in guerra, la giustizia è utile in guerra e in pace. [...] La giustizia è la virtù per la quale ciascuno possiede i propri beni in conformità con la legge (ὡς ὁ νόμος); l'ingiustizia invece è ciò che per cui si possiedono i beni altrui, difformemente dalla legge (οὐχ ὡς ὁ νόμος)». Si tratta di un catalogo che non desta sorprese, dato che comprende alcune tipiche virtù (etiche) distesamente trattate da Aristotele nei libri III-IV dell'*Etica Nicomachea*. La giustizia, tuttavia, che nella *Nicomachea* viene trattata per ultima (nel libro V), compare qui per prima. Assai significativo, inoltre, il riferimento al νόμος della polis, che compare anche nelle seguenti definizioni del coraggio e della moderazione (cfr. *Rhet.* 1366 a-b). Un testo classico, che ha il merito di descrivere il processo di «interiorizzazione» del concetto di giustizia in Grecia, rimane Eric A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, cit. Per quello che riguarda i temi che interessano specificamente la presente ricerca, è opportuno ricordare in primo luogo che la giustizia distributiva di Aristotele viene interpretata da Havelock come una razionalizzazione della *dike* omerica; in secondo luogo, per Havelock, il campo semantico di *dike* era costituito da «tutti gli aspetti di una procedura processuale» (p. 366): con *dikaiosyne* compare a fianco di questo primo significato, che fa riferimento ad una *procedura* da applicarsi nelle varie circostanze pratiche, il nuovo senso di una proprietà che inerisce all'uomo δίκαιος, giusto. Molto utile la *Bibliografia* alle pp. 443-450 del volume.

<sup>14</sup> Per questo importante concetto due luoghi notevoli sono *Eth. Nic.* 1129 b 12-30 e *Pol.* 1283 a 41-42. La giustizia 'universale' è tale per due ordini di motivi fra loro strettamente intrecciati: in primo luogo 'giusto' è ciò che viene comandato dalla legge, ed il νόμος vuole i cittadini (non solo 'giusti' ma anche) coraggiosi, mansueti, temperanti, etc.; in secondo luogo la giustizia è virtù sociale, connessa alla sfera politica (dove la pertinenza del motto di Biante citato in *Eth. Nic.* 1130 a 2), sicché «non è una virtù parziale, bensì è virtù completa» (1130 a 9-10).

sa: Aristotele ha infatti avuto cura di specificare che l'uomo diventa la peggiore delle creature quando si stacca dal νόμος e da δίκη: «dalla legge e dalla giustizia». La connessione fra la virtù e l'azione del legislatore è già stata messa in rilievo in precedenza, sicché è ora sufficiente verificare lo stretto rapporto fra giustizia e τάξις politica, qui espressamente denunciato da Aristotele<sup>15</sup>.

La «giustizia» risulta così «determinazione di ciò che è giusto», «adjudication of that which is just», mentre il «giusto» (τὸ δίκαιον) sarebbe «the principle of justice to be applied in each case»<sup>16</sup>.

Vi è quindi da un lato, se pur colta nella sua valenza più squisitamente politica, la virtù della giustizia; dall'altro il suo momento «istituzionale», riferito al νόμος ed all'«ordine» della comunità politica. In altre parole viene qui stabilita una effettiva «connessione della polis con i valori morali da un lato, e con i valori giuridici, dall'altro»<sup>17</sup>.

L'immagine dell'uomo che risulta al termine di questo fondamentale capitolo 2 del libro I della *Politica* si è notevolmente complicata. Finché il processo di «aggregazione spontanea» degli esseri umani appariva naturalmente guidato dalla socievole ὁρμή dell'uomo, questi appariva benignamente disposto alla polis ed ai valori di cui essa consta; in un secondo momento l'ἄνθρωπος era, se privo di virtù, se senza giustizia e legge, la peggiore delle creature: sfrontato, selvaggio e proclive ai piaceri. Infine viene posto un limite alla

<sup>15</sup> Sul rapporto fra virtù e legislazione con riferimento al libro V della *Nicomachea* si veda ad esempio Donald J. Allan, *Individual and State in the Ethics and Politics*, cit., soprattutto alle pp. 53-72. Allan indebolisce molto il rapporto fra legislazione e virtù.

<sup>16</sup> Secondo le definizioni, rispettivamente, di Newman e di Jowett opportunamente citate da Renato Laurenti a p. 7 della sua citata traduzione italiana della *Politica*.

<sup>17</sup> Enrico Berti, *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello stato*, «Verifiche», 1978, pp. 305-358 (ristampato in «Fenomenologia e Società», 1979, pp. 186-219); cfr. p. 325. Erik Wolf (*Beharrung und Umwandlung des platonischen Rechtsgedankens in der Sozialphilosophie von Aristoteles*, in E. Wolf, *Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, pp. 1-33) osserva «Die daraus folgenden Lehren über δίκη, νόμος und πόλις entfaltet Aristoteles in ständiger Auseinandersetzung (und eben in nie verlorenem Zusammenhang) mit der Sozialphilosophie Platons» (p. 14).

negatività dell'immagine aristotelica dell'uomo. Il principio ordinatore della polis è infatti il diritto, la legislazione che dà vita al νόμος della comunità politica e che comanda la virtù in generale, ossia quella δικαιοσύνη che può ora ben dirsi un «valore» politico: ma poiché l'uomo tende alla polis per natura, è per natura disposto anche a quel momento pratico-politico che restituisce all'uomo la responsabilità ed il controllo delle sue passioni. Su questa linea interpretativa risulta riconosciuto un ruolo rilevante al momento delle «istituzioni», della legge, del «diritto», poiché soltanto sul piano istituzionale la politicità dell'uomo, attraverso la virtù della giustizia, può effettivamente realizzarsi.

Anche Platone, nella grande indagine sulla giustizia della *Repubblica*, aveva sentito la necessità di confrontarsi con il problema dell'ἐπιθυμία dell'uomo. Il mito dell'anello di Gige mostra appunto un uomo che, essendo senza virtù, non esita, una volta assicuratosi l'impunità dalle sanzioni grazie al dono dell'invisibilità, a rubare, uccidere ed a comportarsi «come un dio fra gli uomini»<sup>18</sup>. Sia un uomo buono che un malvagio si comporterebbero, potendo disporre di una simile opportunità, allo stesso modo. Ne consegue che l'accettazione della norma si basa sulla sola paura della sanzione, che non ha alle sue spalle alcuna virtù: si tratta di una giustizia completamente artificiale, patteggiata fra uomini paurosi che l'accettano come un male minore. Il mito dell'anello di Gige serve a Platone per integrare la concezione sofistica della giustizia con l'antropologia negativa ch'essa presuppone<sup>19</sup>. La *Repubblica* rappresenta una confutazione di entrambe, affrontando attraverso il mito dell'anello di Gige lo stesso ordine di problemi che Aristotele mostra di voler risolvere al principio della sua *Politica*: la questione del «giusto» politico è infatti in stretta relazione con la concezione della *natura umana* ch'essa presuppone.

Aristotele ha ben presente la posizione sofistica e la risposta platonica. Ammette, come si è visto, un elemento

<sup>18</sup> *Rep.* 359 c-d.

<sup>19</sup> Cfr. l'interpretazione che del mito di Gige nella sua elaborazione platonica dà Eric Voegelin in *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, cit., pp. 133-134.

artificiale puramente «legale» nel giusto, ma non riduce ad esso l'intera giustizia; acconsente sulle potenzialità negative dell'uomo, ma le circoscrive all'uomo privo di virtù. La virtù nasce dall'abitudine, che è compito del legislatore promuovere. Ma la legge, δίκη, è poi l'«ordine» di quella polis all'erezione della quale la natura stessa dell'uomo attivamente partecipa. Viene così neutralizzata quell'immagine dell'uomo che risultava pericolosamente solidale con la riflessione politica dei Sofisti<sup>20</sup>.

La giustizia viene anche definita κρίσις τοῦ δικαίου, discernimento – o determinazione – del giusto. A confortare la linea interpretativa qui adottata, basata su un raffronto abbastanza stretto fra *Pol.* 1253 a 29-39 ed *Eth. Nic.*, V, 6-7, soccorre l'analoga definizione di δίκη in 1134 a 31-32: ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. Sembra che in effetti che, proprio nel capitolo 6 immediatamente precedente quello dedicato al giusto per natura (il 7) Aristotele avesse in mente lo stesso ordine di problemi icasticamente tematizzato in *Pol.* 1253 a 29-39.

Il luogo della *Politica* in questione, fra l'altro, è antipaticamente complicato da una grave difficoltà testuale: laddove tutti i codici recitano δίκη (nella definizione finale della giustizia come κρίσις del giusto), valide motivazioni hanno indotto alcuni studiosi a correggere con δικαιοσύνη<sup>21</sup>. La

<sup>20</sup> Si tenga presente quanto detto nella sezione 7 del capitolo precedente, commentando il capitolo 2 del libro I della *Politica*. L'uomo può essere sia la «migliore delle creature» sia la «peggiore».

<sup>21</sup> Ho tentato di riassumere brevemente i termini della questione nel mio breve contributo *L'utile e il giusto. Un aspetto problematico della nozione aristotelica di giustizia*, «Filosofia politica», 1989 (III), n. 2, pp. 369-388, «Alla riga 38 tutti i codici riportano δίκη e non δικαιοσύνη, come pure la traduzione latina del XIII secolo di Guglielmo da Moerbeke: *iustitia autem civile, dike enim civilis communitatis ordo est, dike autem iusti iudicium*; inoltre il luogo simile in *Eth. Nic.* 1134 a 31-32 definisce δίκη di nuovo κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. Un altro esempio di definizione di δίκη come κρίσις è in *Rhet.* 1377 b 22. Susemihl, che espunge da *Pol.* 1253 a 37-38 l'espressione ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις, avvisa della congettura di Thurot, che legge δικαιοσύνη alla riga 38; Aubonnet, che cita in apparato sia Thurot che Reiske, favorevoli all'emendamento, mantiene δίκη, mentre Ross accetta la congettura di Reiske. Se si legge, per esempio, la traduzione italiana del Laurenti, qui sempre tenuta presente, ci si accorge che viene mantenuto δίκη alla riga

questione è arricchita dall'ambiguità semantica del termine κρίσις e dalle differenze contestuali. Nella *Nicomachea* è in giuoco la legge, il νόμος della polis: «[...] v'è una legge perché la giustizia (δική) è determinazione del giusto e dell'ingiusto»<sup>22</sup>; si tratta di quel «diritto» che nella *Politica* è detto «principio ordinatore della comunità statale». Tale giustizia (attraverso la legge, che consta di obblighi e divieti) «determina», cioè statuisce, il giusto e l'ingiusto. Nella *Politica*, se si vuole leggere, come a mio avviso è opportuno, δικαιοσύνη alla riga 28, è invece in giuoco la virtù della giustizia, che permette all'uomo di «discernere» il giusto. Aristotele – non a caso – non sente qui il bisogno di aggiungere «e dell'ingiusto». «Κρίσις» può essere reso infatti sia con «determinazione», termine che evoca la statuizione del legislatore, sia con «discernimento», parola immediatamente riferibile alla sfera dei valori umani e alla capacità dell'uomo di comprenderli<sup>23</sup>.

38: nella nota a pie' di pagina viene infatti sottolineata la distinzione fra δικαιοσύνη e δική e quest'ultima, tradotta con «diritto», viene detta, citando Newman, «adjudication of what which is just». Così il problema viene soltanto spostato nel testo, con l'indesiderabile conseguenza di dover tradurre δική la prima volta con «diritto» e la seconda con «giustizia»: ma in nota si distingue δική da δικαιοσύνη traducendo appunto solo quest'ultima con «giustizia». È interessante notare come ad esempio sia Rackham («for judicial procedure, which means the decision of what is just, is the regulation of political partnership») sia Jowett («for the administration of justice, which is the determination of what is just, is the principle of order in political society») costruiscono la frase con la relativa. Per quel che riguarda invece *Eth. Nic.* 1134 a 31-32, il termine δική non è contestato. Newman nota con precisione sia la somiglianza dei due passi, nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea*, sia la preliminare «percezione del giusto e dell'ingiusto (ἀσθησις δικαίου καὶ ἀδίκου)», necessaria come «condition precedent of the polis», in 1253 a 15-18: e conserva δική (cfr. p. 382).

<sup>22</sup> *Eth. Nic.* 1134 a 31-32.

<sup>23</sup> Tradurrei quindi κρίσις (per un gioco del destino e delle diverse suggestioni che un traduttore può seguire) in modo simmetrico e contrario rispetto a come il termine viene reso nelle versioni dell'*Etica* e della *Politica* che ho qui seguito: Laurenti lo traduce con «determinazione» (nel luogo della *Politica* in esame), Plebe – seguito da Mazzarella e Zanatta – con «discernimento» (nell'*Etica*). Carlo Augusto Viano, nella sua citata trad. it. della *Politica*, legge *dike* alla riga 38 e rende coerentemente con «determinazione». Probabilmente la soluzione più saggia è quella offerta da Renato Laurenti nella traduzione da lui curata del libro

### 3. Le condizioni della giustizia politica (*politikon dikaion, ti dikaion*)

Comincia così a prender forma quel lessico aristotelico che, secondo la tesi che qui preme dimostrare, si fa carico dell'articolazione in due momenti distinti ma connessi della dottrina della giustizia.

Il passo citato dal capitolo 6 del libro V della *Nicomachea*, come si è visto, risulta inequivoco. È quindi necessario approfondirne l'analisi, per mettere a fuoco il senso reale della κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.

Ma bisogna che non ci sfugga che ciò che ricerchiamo è tanto il giusto in senso assoluto (τὸ ἀπλῶς δίκαιον) quanto il giusto nella società (τὸ πολιτικὸν δίκαιον). Questo si presenta in coloro che vivono in società al fine di essere indipendenti, liberi ed eguali o in rapporto proporzionale o in rapporto numerico. Cosicché quelli che non sono in queste condizioni non hanno una vera giustizia sociale (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) tra loro bensì solo una data sorte di giustizia (τι δίκαιον) e solo simile a quella (καθ'ὀμοιότητα). La giustizia (δίκαιον) infatti esiste per coloro per i quali v'è una legge (νόμος) e anche per coloro tra cui v'è ingiustizia v'è una legge perché la giustizia (δική) è la determinazione del giusto e dell'ingiusto (κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου)<sup>24</sup>.

Per seguire il significato della riflessione aristotelica attraverso questa complicata trama di definizioni è indispensabile procedere per gradi. Si tratta comunque di un luogo d'importanza decisiva sia per il senso generale della dottrina della giustizia elaborata nel libro V della *Nicomachea*, sia per la comprensione di alcuni punti cruciali della *Politica*.

V della *Nicomachea* (Aristotele, *Il libro della giustizia*, a cura di R. Laurenti, cit., p. 99): «la giustizia è distinzione tra giusto e ingiusto». Non si tratta, comunque, di un punto qualificante della mia argomentazione.

<sup>24</sup> *Eth. Nic.* 1134 a 25-33. Rendere πολιτικὸν δίκαιον con «giustizia sociale» può generare molto facilmente confusione. Si è occasionalmente usata quest'espressione al solo scopo di mantenere chiaro il riferimento a questa citazione.

In primo luogo va notato che Aristotele riferisce il vero oggetto della sua indagine, cioè il giusto «nella società» – o «politico» (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) – al giusto «in senso assoluto» (τὸ ἀπλῶς δίκαιον). La giustizia politica, comunque, rimane definita a partire da peculiari condizioni, precise e riconoscibili: essa si presenta esclusivamente «in coloro che vivono in società, al fine di essere indipendenti, liberi ed eguali o in rapporto proporzionale o in rapporto numerico». Ne consegue che non in tutte le poleis si attua il giusto πολιτικόν. Va notato inoltre che le condizioni che rendono possibile questo tipo di giustizia sono condizioni *politiche*<sup>25</sup>.

Aristotele appronta, in secondo luogo, una categoria «residuale»: tutte le poleis ove non si attui il giusto politico sono caratterizzate, in modo complementare, da «una data sorta di giustizia» (τὸ δίκαιον), che risulta soltanto «simile» alla giustizia politica. Le note caratteristiche di quest'ultima sono state descritte dallo Stagirita con efficace precisione; più complicato risulta cercare di definire che cosa ha in mente Aristotele quando introduce il τὸ δίκαιον.

Va innanzitutto difesa la scelta di elevare il τὸ δίκαιον al rango di una vera e propria categoria, a nostro avviso consapevolmente tematizzata da Aristotele<sup>26</sup>. Per il modo in cui viene introdotta, questa «data sorta di giustizia» potrebbe anche svolgere un ruolo meramente retorico: se non si ricer-

<sup>25</sup> Evidentemente il vivere in società «al fine di essere indipendenti, liberi ed eguali o in rapporto proporzionale o in rapporto numerico» seleziona alcune πολιτεῖαι e ne esclude altre. Cfr. comunque Andreas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, cit., in particolare la sez. IV.4: *Nochmals: Das politikon Dikaion*. Cfr. anche Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 319-320.

<sup>26</sup> Le categorie che Aristotele elabora nel *corpus* delle opere il cui argomento afferisce alla filosofia pratica non hanno, coerentemente all'impostazione metodologica generale dello Stagirita, quella nettezza e quella «precisione» che l'interprete spesso desidererebbe. Qui un'espressione non immediatamente «tecnica» assume un ruolo univocamente identificabile nell'economia complessiva dell'argomentazione aristotelica: ruolo che è stato identificato, ad esempio, da Newman. Dal canto suo, Allan riconosceva l'importanza della distinzione fra ἀγαθὸν τιτὶ e ἀγαθὸν ἀπλῶς in *Eth. Eud.* 1237 a1-3.

ca l'indipendenza, la libertà e un'eguaglianza di qualche tipo non c'è vera giustizia, ma solo un suo pallido simulacro.

Una simile lettura risulta però inaccettabile, se si considera ciò che precede e ciò che segue l'introduzione, da parte di Aristotele, del τὸ δίκαιον. Quest'ultimo compare già compreso in una rete di definizioni indirette sulla giustizia (il «giusto in senso assoluto», il «giusto nella società»); genera inoltre un'autonoma riflessione che prosegue fino al termine del passo citato. La definizione della giustizia come determinazione del giusto e dell'ingiusto procede esplicitamente dall'introduzione del τὸ δίκαιον. Ed a fugare ogni residuo dubbio sull'insussistenza di una lettura che riconosca a questa «data sorta di giustizia» un ruolo meramente retorico si consideri, a prescindere dal luogo in esame, che essa riappare con uniforme e costante significato in diversi punti qualificanti della *Politica*.

È dunque corretto – ed anzi necessario – tentare di verificare sul testo il reale significato di questa particolare forma di «giustizia». Essa ha innanzitutto un'estensione assai vasta, dato che si verifica dovunque non si attui il giusto politico<sup>27</sup>.

La «data sorta di giustizia» è collegata, sul piano teorico, col νόμος: subito dopo aver presentato il nuovo concetto, Aristotele lo spiega facendo notare che «la giustizia infatti esiste per coloro per i quali v'è anche una legge». Viene insomma riconosciuto quel grado *legale* del giusto che non si fonda necessariamente sull'aspirazione a valori quali possono essere la libertà, l'uguaglianza etc.; una certa forma di giustizia, se le parole devono continuare ad avere un senso, si ha quando, puramente e semplicemente, v'è una legge che

<sup>27</sup> Si può «leggere» l'estensione del τὸ δίκαιον in due modi, che non si escludono fra loro. In prima istanza, seguendo la lettera del luogo ora in esame, la «data sorta di giustizia» appare come la categoria residuale del giusto politico: quello si dà sempre (tranne) quando non si verifica questo. Una lettura del passo citato che lo avvicini ad altri luoghi tematicamente contigui, in un secondo momento, mostra come l'estensione reciproca dei due concetti sia in termini di genere e specie: ogni forma di «giusto» – incluso quindi il giusto politico – è in ultima analisi «una data sorta di giustizia»: ma ad Aristotele interessa specificamente proprio il πολιτικὸν δίκαιον, che si contrappone idealmente in quanto tale a *tutte le altre forme*.

stabilisce e determina che cosa è «giusto» e cosa «ingiusto». Non si può parlare di ingiustizia se non in presenza di una legge: di quel «diritto» (δικη) che rimane appunto coerentemente definito come semplice «determinazione del giusto e dell'ingiusto»<sup>28</sup>.

È significativo che Aristotele riconosca qui una forma di giustizia (evidentemente diffusissima) che si fonda sulla mera esistenza del νόμος: e anche Platone aveva pur concesso che neanche «una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facesero reciprocamente ingiustizia»<sup>29</sup>. Anche una polis dove le condizioni del πολιτικὸν δίκαιον non si attuino affatto ha tuttavia una sua τάξις, espressa dalla legge e dal «diritto» (δικη).

Aristotele sta quindi elaborando una categoria del «giusto» che funziona indipendentemente dalle condizioni politiche: ma sono precisamente queste ultime che possono essere sentite come fondamentalmente «ingiuste», come nel caso della tirannide. Fa inoltre parte di un abituale modo di esprimersi la possibilità di chiamare «ingiuste» le leggi stesse. Ma va compreso che non è questo il tipo di problema che Aristotele si pone in 1134 a 25-35: la «data sorta di giustizia», ancorché non sia la vera giustizia della polis, letteralmente il πολιτικὸν δίκαιον, rimane tuttavia una forma di «giusto» a tutti gli effetti<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> In questo senso interpreto *Eth. Nic.* 1134 a 28-32.

<sup>29</sup> *Resp.* 351 c-d.

<sup>30</sup> Questa sezione della riflessione aristotelica sulla giustizia risente, a mio avviso in modo determinante, del confronto con le tesi dei Sofisti. Cfr. la sez. 6 in questo stesso capitolo. Trascrivo qui il fine commento (note 8-9, p. 564) di Marcello Zanatta, nella citata edizione dell'*Etica Nicomachea* da lui curata: «Questa 'sorta di giusto politico' (τι δίκαιον) che è tale soltanto 'per somiglianza' (καθ'ὁμοίωσιν) al giusto politico in senso autentico, è il giusto che si realizza sia nelle costituzioni degeneri, sia in quelle forme di comunità – quali quella tra marito e moglie, tra padri e figli, tra padroni e schiavi, ecc. – dove una parte è superiore e l'altra inferiore». Al contrario «la giustizia nella forma del giusto politico può esistere soltanto là dove i rapporti tra gli uomini sono regolati dalla legge e quindi dove è possibile discriminare l'agire e distinguere l'azione ingiusta dall'azione giusta». Successivamente (nota 21 a p. 565) Zanatta stabilisce una connessione fra la natura degli uomini «liberi e uguali» in

Manca un riferimento diretto alla *natura*: la legge è opera dell'uomo. Ciò comporta, in alcuni casi, delle difficoltà: emblematica, in questo senso, è la discussione sulla schiavitù in *Pol.* 1255 a 4-32. Chi vuole ammettere che la schiavitù di guerra sia giusta deve rifarsi ad «una certa concezione del giusto» (δικαίου τινός): la schiavitù di guerra, infatti, si basa sul solo grado «legale» del giusto, e coerentemente Aristotele ricorda che ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι: la legge «esprime una certa forma di giusto», una «data sorta di giustizia»<sup>31</sup>.

Quest'approccio comporta delle contraddizioni: «ammettono che la schiavitù di guerra sia giusta, ma nello stesso tempo la negano»<sup>32</sup>. L'unico modo per ovviare a quest'ordine di difficoltà, come nel caso del «diritto naturale», è costituito dal riferimento alla φύσις: «quando dicono così, non cercano altro che la nozione di schiavo per natura [...] infatti è necessario affermare che alcuni sono schiavi in ogni luogo, altri in nessuno». A prescindere dalle note difficoltà che la dottrina aristotelica della schiavitù di per sé pone, va notato che anche in questo caso l'elemento φυσικόν è chiamato ad ovviare all'errore costituito da un'indebita semplificazione del problema del giusto sul livello del mero momento νομικόν<sup>33</sup>.

senso aristotelico, «i quali possono adire alle magistrature in virtù della stessa condizione per cui sono soggetti all'obbedienza della legge» e l'esistenza stessa della legge. Seguendo l'ipotesi interpretativa qui proposta, invece, una data «sorta di giustizia» può darsi anche in presenza di una legge. Anche i tiranni legiferano, come ben sapevano Trasimaco e Platone (*Resp.* 368c-369e). Nella sez. 6 di questo stesso capitolo cerco appunto di dimostrare come Aristotele avesse presente il I libro della *Repubblica* quando elaborava il cuore della sua dottrina della giustizia, cioè i capp. 6-7 del libro V della *Nicomachea*. Per certi versi fuorviante è l'interpretazione di Max Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's legal Theory* (1951), New York, Biblo and Tannen, 1971 (New Edition). Nella Part II, *On Law and Justice* (pp. 34-110), sembrano venir confusi ad es. πολιτικὸν δίκαιον e νομικὸν δίκαιον; riesce ostico talvolta accettare l'idea che Aristotele, sotto l'impatto della riflessione sofistica, concedesse che il νόμος non fosse immediatamente un'ἐντάξις bensì solo una τάξις.

<sup>31</sup> *Pol.* 1255 a 24.

<sup>32</sup> *Pol.* 1255 a 25.

<sup>33</sup> In questo senso il capitolo 6 del libro V prepara (e in certo modo già presuppone) il successivo capitolo 7.

#### 4. *L'utile è il giusto (to sympheron)*

Il «giusto politico» viene dunque collocato da Aristotele sul livello dello ἀπλῶς δίκαιον: a comprendere il significato di questo «giusto in senso assoluto» soccorre il chiarimento offerto in *Pol.* 1282 b 15-20, dove si apprende che con quest'espressione lo Stagirita intende «ciò che è utile per il vantaggio comune» (τὸ κοινῆ συμφέρον).

Il termine che ivi occorre, συμφέρον, non è affatto un vocabolo «neutrale»: esso era stato adoperato, come si vedrà, sia dai Sofisti sia da Platone proprio per mettere a fuoco la questione della giustizia politica<sup>34</sup>. L'interpretazione del giusto come συμφέρον è un avvenimento fondamentale della filosofia politica classica; purtroppo, la parola viene tradotta, a seconda dei contesti, nei modi più diversi – fra i quali «l'utile», «il vantaggio», «il giovevole» «l'interesse», etc. –: viene così a perdersi il senso reale di una discussione filosofico-politica che avrà conseguenze durevolissime e che fece perno proprio su questa complessa nozione. Il materiale che consente la verifica sui testi di questa ipotesi interpretativa è cospicuo; l'analisi è tuttavia complicata dal fatto che Aristotele occasionalmente usa, nei vari contesti, anche altri termini di analogo significato in greco<sup>35</sup>.

Poche pagine dopo il passo in esame, sempre nel libro III

<sup>34</sup> Si deve qui ancora rimandare alla sez. 6 di questo stesso capitolo. Nel corso del capitolo precedente si è già avuto modo di far notare la rilevanza del termine συμφέρον. Cfr. comunque anche U. von Lübtow, *De iustitia et iure*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 66, 1948, pp. 458-565. Solo a titolo di curiosità ricordo il testo di H. von Arnim, *Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungspolosophie*, Frankfurt am Main, 1916.

<sup>35</sup> Sul piano metodologico ho trovato perspicue le osservazioni di Anna Albertina Beltrametti, *La lingua tra ideologia e «scienza» politica*, in AA. VV., *Aristotele e la crisi della politica*, cit., pp. 83-110, cfr. le pp. 83-84): «sul piano più strettamente linguistico, la specificità della scrittura-referente della riflessione aristotelica non si deve cercare nel lessico, bensì nei rapporti che lo organizzano, nelle relazioni che lo sottendono [...] evidente il recupero del lessico politico tradizionale, usuale negli scrittori del V secolo. Lo scarto avviene, ed è questo che si deve sottolineare, nell'organizzazione, nella nuova dinamica data a questo materiale in sé abbastanza inerte e scarsamente significativo». Il saggio della Beltrametti è di grande utilità.

della *Politica* e precisamente in 1284 b, Aristotele fornisce indirettamente altre utili indicazioni sul rapporto che sussiste fra il συμφέρον e le sue categorie del «giusto», allorché intraprende una discussione molto dettagliata sul problema dell'ostracismo. Innanzitutto viene ammesso che in una costituzione retta, dove si governi per il συμφέρον della propria costituzione e per l'«utile» generale, l'ostracismo ha un «qualche elemento di giustizia politica (τι δίκαιον πολιτικόν)»<sup>36</sup>. Ma la questione si fa più problematica nelle forme deviate di costituzione, perché in questi casi è evidente che «a ciascuna in particolare l'ostracismo giova ed è giusto (ἰδίᾳ συμφέρει καὶ δίκαιον): ma che non sia assolutamente giusto (οὐχ ἀπλῶς δίκαιον), anche questo è evidente»<sup>37</sup>. In questo caso il συμφέρον rende conto di entrambi i livelli del «giusto»: quando è riferito all'intera cittadinanza – τὸ κοινὸν συμφέρον – esso genera il «giusto in senso assoluto»; altrimenti, se il συμφέρον che si ha di mira non è generale ma particolare, si possono verificare istituzioni politico-giuridiche quali l'ostracismo del quale si può legittimamente affermare che giova ed è giusto (il verbo, come si è visto, rimane συμφέρει), ma che non è ἀπλῶς δίκαιον<sup>38</sup>.

Ad ulteriore conferma della tesi qui sostenuta possono essere esaminati anche alcuni elementi particolarmente significativi dell'assai nota teoria aristotelica delle forme di governo, anch'essa contenuta nel libro III della *Politica*. Aristotele afferma in modo inequivoco che le costituzioni che «mirano all'interesse comune (τὸ κοινῆ συμφέρον) sono giuste in rapporto al giusto assoluto (κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον)»<sup>39</sup>. Al contrario, quelle che mirano solo all'interesse personale dei capi sono sbagliate. Tuttavia, seguendo la linea interpretativa fin qui accolta, esse devono risultare «sbagliate» solo «in rapporto al giusto assoluto»; devono

<sup>36</sup> *Pol.* 1284 b 18.

<sup>37</sup> *Pol.* 1284 b 24-25.

<sup>38</sup> Il «giusto in senso assoluto» si colloca infatti sullo stesso piano del «giusto politico»: fra uomini «indipendenti, liberi ed eguali [...]» l'ostracismo non è utile e non è giusto.

<sup>39</sup> *Pol.* 1279 a 18-19.



anch'esse, se la nostra ipotesi è consistente, presentare una «data sorta di giustizia».

Questo puntualmente avviene in 1280 a 9-11 (anche se assai spesso le pur ottime ed accurate versioni italiane della *Politica*, non traducendo in modo uniforme espressioni quasi-tecniche quali ad esempio τὸ ἀπλῶς δίκαιον, non evidenziano la reale direzione argomentativa che Aristotele delinea), dove Aristotele, volendo prendere in esame casi di costituzione deviata quali l'oligarchia e la democrazia ed intendendo più precisamente esaminare qual sia la loro «idea di giusto», sottolinea che «tutti si riportano ad una certa idea di giusto (δικαίου τινός), ma procedono fino a un certo punto e non affermano tutto il giusto in senso pieno (τὸ κυρίως δίκαιον)»<sup>40</sup>.

«Tutti» si riferisce ad «entrambi i sistemi di cui s'è parlato», cioè democrazia ed oligarchia; l'uso di πάντες per ἀμφοτέροι è del resto attestato anche in 1301 a 36<sup>41</sup>. L'espressione τὸ κυρίως δίκαιον, in secondo luogo, è qui usata in senso equivalente a τὸ ἀπλῶς δίκαιον, come autorizza ad interpretare la rinnovata contrapposizione, poche righe più sotto e nel medesimo contesto, fra τὸ ἀπλῶς δίκαιον e δικάιον τι: «facendo l'una e l'altra parte parziali affermazioni sul giusto (δικαίων τι), ritengono di affermare il giusto nella sua pienezza (δίκαιον ἀπλῶς)»<sup>42</sup>.

In una prima, sommaria approssimazione, possiamo per-

<sup>40</sup> *Pol.* 1280 a 9-11.

<sup>41</sup> Cfr. la nota 23 a p. 86 della citata trad. it. a cura di Renato Laurenti della *Politica*.

<sup>42</sup> *Pol.* 1280 a 22-23. Renato Laurenti, nella ricca e dotta *Introduzione* alla citata edizione del libro V da lui curata (pp. 15-81), tematizza i rapporti fra *Eth. Nic.* e lo scomparso περὶ δικαιοσύνης. «[...] chi legge EN E VI-VII e i primi capitoli del libro III della *Politica* avverte la stessa temperie e l'un brano serve a spiegare l'altro»: l'esempio recato da Laurenti è proprio il τὸ δίκαιον πολιτικόν, identificato col giusto che si realizza in presenza dell'ἀρχή politica (*Pol.* 1277 b 7 sgg.). «Quindi il giusto politico in EN non è un'altra distinzione che si aggiunge a quelle già studiate: 'esso è', secondo Gauthier-Jolif, 'il giusto correttivo e distributivo, ma visti nella loro realizzazione nel seno della città'». Non è del resto sfuggita alla sensibilità del Laurenti l'intima connessione dei capitoli VI e VII del libro V, ch'egli spiega supponendone la derivazione da quel dialogo sulla giustizia con cui si apre il catalogo laerziano (cfr. la sez. I.4. del presente lavoro).

ciò riassumere quanto è emerso dall'indagine su questo punto. Il συμφέρον è un esempio assai chiaro di quelle categorie che Aristotele ha elaborato per mantenere la sua riflessione sulla giustizia articolata su due livelli. L'azione politica può infatti rivolgersi all'utile comune e collocarsi così sul piano dello ἀπλῶς δίκαιον, del giusto in senso assoluto dove si situa la giustizia politica propriamente detta. Può altresì avere di mira un utile particolare ed in questo caso agirà in un contesto di mero δικάιον τι: potrà produrre soltanto una «data sorta di giustizia». Il primo è il caso delle costituzioni rette, il secondo è quello delle costituzioni deviate.

La categoria del συμφέρον agisce parimenti nella distinzione aristotelica fra autorità politica, padronale e paterna. In realtà il termine non compare in 1134 b 9-19, cioè nella sezione dedicata a quest'argomento nel capitolo 6 del libro V della *Nicomachea*. Il paragrafo risente tuttavia in modo ovvio dell'argomentazione precedente, dove compare il governante che, comandando per il proprio vantaggio (συμφέρον), diventa tiranno<sup>43</sup>.

I termini reali della questione si fanno tuttavia più chiari confrontando il testo in esame con un luogo – ancora dal libro III della *Politica* – sullo stesso argomento.

In 1278 b, infatti, Aristotele ricorda la naturale socievolenza dell'uomo: a prescindere dal reciproco bisogno d'aiuto la vita in comune appare dunque egualmente desiderabile. Ed aggiunge: «Non solo, ma pure l'interesse comune (τὸ κοινῆ συμφέρον) li raccoglie (gli uomini), in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae»<sup>44</sup>; il concetto è affermato anche in *Eth. Nic.* 1160 a 11-13. Il συμφέρον, così, appare all'origine stessa della polis, come il δίκαιον. Su questo punto sarà necessario tornare più avanti: ciò che invece qui risulta maggiormente significativo è la reintroduzione, dopo questo breve accenno al ruolo del συμφέρον all'origine della comunità politica, della distinzione fra autorità politica, domestica e padronale.

«È senz'altro facile» – afferma Aristotele – «distinguere

<sup>43</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 1.

<sup>44</sup> *Pol.* 1278 b 2-24.



le forme di autorità»<sup>45</sup>. Nel caso dell'autorità padronale si governa per l'interesse (συμφέρον) del padrone, per quanto poi, quando sia il padrone sia lo schiavo siano tali per natura, i loro interessi coincidano. Nel caso dell'autorità domestica si governa «nell'interesse di chi è retto». Nel caso dell'autorità politica, la questione è più complicata: infatti «quando lo stato sia fondato sull'uguaglianza e sulla parità dei cittadini, è giusto [che le cariche] siano esercitate a turno [...] è giusto [...] che si badi poi ai propri interessi, come prima, durante la carica, si badava agli interessi (συμφέρον) degli altri»<sup>46</sup>. Al termine di questa riflessione Aristotele afferma che «quante costituzioni mirano all'interesse comune sono giuste in rapporto al giusto assoluto, quante, invece, mirano solo all'interesse personale dei capi sono sbagliate»<sup>47</sup>. Non va tuttavia dimenticato che quanto Aristotele qui sostiene sull'interesse comune, su questo governo inteso come servizio (avendo di mira «gli interessi degli altri»), è vincolato ad una condizione ben precisa: che «lo stato sia fondato sull'uguaglianza e sulla parità dei cittadini». Il concetto viene ribadito alla fine del capitolo 6 del libro III della *Politica*, come conclusione della riflessione sulla quale ci siamo soffermati: «la polis è una comunità di liberi». O ancora più esplicitamente: «l'autorità dell'uomo di stato si esercita su liberi ed eguali», cioè in presenza del πολιτικὸν δίκαιον<sup>48</sup>. La mancanza di quest'ultimo genera nella polis un'azione di governo che per natura sarebbe più adatta ad un'altra forma di autorità (ad esempio la padronale): il συμφέρον quindi, come categoria filosofico-politica, risulta adatto sia a descrivere il «funzionamento» delle poleis dove *non* si attua l'ottimale governo «per turni» connesso al giusto politico, sia a dichiarare il primato di quest'ultimo<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Pol.* 1278 b 32.

<sup>46</sup> *Pol.* 1279 a 9-13.

<sup>47</sup> *Pol.* 1279 a 18-20.

<sup>48</sup> *Pol.* 1279 a 9-10; 1279 a 22.

<sup>49</sup> Si ripropongono così quelli che, con non piccola violenza rispetto all'orizzonte teorico e linguistico dello Stagirita, erano stati in precedenza definiti il livello descrittivo e quello prescrittivo della riflessione aristotelica.

Va infine notato com'esso rappresenti un concetto sbilanciato verso l'aspetto «tecnico», «artificiale» dell'azione politica. In più di un passo, si è visto, il συμφέρον si affianca in modo indipendente alla naturale socievolezza umana per spiegare l'origine ed il sussistere della polis; quando Aristotele, in *Eth. Nic.* 1134 b 35 – 1135 a 3, vuole mettere in rilievo la mutevolezza delle norme di giustizia, stabilisce un confronto con «le misure per il vino e per il grano»: il paragone è però istituito per le «norme fondate sulla convenzione (κατὰ συνθήκην) e quelle fondate sull'utilità (κατὰ τὸ συμφέρον)»<sup>50</sup>.

### 5. L'amicizia (*homonoia*)

Il tema del συμφέρον ritorna in molti altri notevoli contesti aristotelici. Fra questi va segnalato il ruolo ch'esso assume nell'ambito della trattazione del tema dell'amicizia.

L'amicizia costituisce di per sé un argomento di importanza centrale nella filosofia pratica di Aristotele; ad essa sono dedicati ben due libri dell'*Etica Nicomachea*, l'ottavo e il nono: uno spazio maggiore, quindi, che quello accordato a qualsiasi altra tematica. Non è qui naturalmente possibile (e neppure necessario) intraprendere un'indagine sulla φιλία aristotelica con pretese di esaustività. Può invece risultare utile, semplicemente, indicare come anche nella sua trattazione dell'amicizia politica Aristotele tenga ben presente le coordinate teoriche che si è tentato fin qui brevemente di descrivere.

In primo luogo va rilevata, per giustificare la scelta operata a favore di questa specifica categoria, la forte connessione teorica che sussiste in modo evidente fra giustizia e amicizia. Questa connessione non è sfuggita agli interpreti, non ha bisogno di particolari verifiche testuali e può venir semplicemente illustrata con quanto afferma Aristotele in 1159 b 25-28: «sembra che [...] l'amicizia e la giustizia (ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον) riguardino gli stessi oggetti e risiedano nelle stesse cose e persone».

<sup>50</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 35 – 1135 a 3.

In secondo luogo è necessario verificare se questa connessione risulti o meno coerente con le tesi qui sostenute sulla nozione aristotelica di giustizia. Per far ciò è possibile prendere in esame il proseguimento del passo prima citato: «infatti sembra che in ogni comunanza vi sia una certa giustizia (τι δίκαιον) e un'amicizia (φιλία)»<sup>51</sup>. In ogni comunanza c'è – lo sappiamo – un τι δίκαιον, una «data sorta di giustizia». Naturalmente non in ogni comunanza si presenta il πολιτικὸν δίκαιον, il «giusto politico». Anche nei reggimenti politici dove non si presenti, in effetti, alcuna reale autorità politica (perché quest'ultima si esercita solo su liberi ed eguali), anche quando il governo assuma caratteristiche più adatte all'autorità padronale che a quella politica, sappiamo che si può isolare il τι δίκαιον generato da un συμφέρον particolare. «Esiste un interesse (συμφέρον), un'amicizia (φιλία) reciproca tra schiavo e padrone»<sup>52</sup>: si tratta in questo caso di un interesse comune, come l'amicizia stessa è «reciproca». Aristotele in questo caso sta parlando di uno schiavo e di un padrone «che abbiano meritato di essere tali per natura»<sup>53</sup>. L'interesse comune, il τὸ κοινὸν συμφέρον, prevede il riferimento alla φύσις; l'appiattimento sul puro elemento νομικόν (come si è visto e come si vedrà meglio in seguito) lascia sul campo solo gli «interessi» particolari fra loro contrapposti. È la natura che assicura che il padrone e lo schiavo, come il tutto e la parte, abbiano gli stessi interessi<sup>54</sup>: quando invece i loro rapporti sono determinati solo «dalla legge e dalla violenza» allora avviene «tutto il contrario»<sup>55</sup>. In quest'ultimo caso predomina in altri termini la prospettiva dell'«utile particolare»: che sappiamo essere compatibile

<sup>51</sup> *Eth. Nic.* 1159 b 27-28. «Ubi iustitia, ibi amicitia. But the true spirit of a political association, in Aristotle's general view, is nevertheless justice»: come sintetizza Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Russel & Russel, 1959<sup>2</sup>, p. 235. Del libro di Barker si possono vedere il capitolo V, par. 4: *Aristotle's Conception of the Unity of the State* (particolarmente le pp. 235-237); e più in generale l'intero capitolo VIII: *Aristotle's Conception of Law and Justice* (pp. 321-356).

<sup>52</sup> *Pol.* 1255 b 13.

<sup>53</sup> *Pol.* 1255 b 14.

<sup>54</sup> *Pol.* 1255 b 10-11.

<sup>55</sup> *Pol.* 1255 b 15.

col grado «legale» del giusto espresso dal puro νόμος, dal «diritto» che assicura solo «una data sorta di giustizia». Questa, apprendiamo nel capitolo sull'amicizia, si presenta in ogni comunanza – anche quella che sussiste fra padrone e schiavo. E in tale contesto è davvero emblematica la giustapposizione che Aristotele compie, senza alcun effetto di contrasto, fra «legge» e «violenza».

In terzo luogo, si tratta di esaminare come si attui specificamente il rapporto fra συμφέρον e φιλία. A questo proposito si può cominciare coll'osservare come anche nel cuore del suo *Περὶ φιλίας* Aristotele senta il bisogno di specificare che nella società politica la giustizia è ciò che risulta «utile alla comunità (τὸ κοινῇ συμφέρον)»: le altre forme di comunanza hanno di mira solo l'«utile parziale (κατὰ μέρη τοῦ συμφερόντος)»<sup>56</sup>. E fin dal capitolo 1 del libro VIII della *Nicomachea*, cioè al principio della riflessione aristotelica sull'amicizia, viene ricordato che i legislatori si preoccupano dell'amicizia ancor più della giustizia (δικαιοσύνη)<sup>57</sup>.

L'amicizia politica propriamente detta viene definita da Aristotele «concordia», ὁμόνοια: per i cittadini «la concordia sembra dunque un'amicizia politica (πολιτικὴ φιλία), come anche si suol dire; infatti essa riguarda gli interessi (τὰ συμφέροντα)»<sup>58</sup>; perfino fra poleis diverse, del resto, sussiste la concordia «quando si accordano intorno ai loro interessi (περὶ τῶν συμφερόντων)»<sup>59</sup>. La ὁμόνοια non consiste in una semplice «concordanza di opinioni», essa si situa su un altro piano; gli esempi portati da Aristotele comprendono l'accordo sull'eleggibilità delle cariche, su provvedimenti di politica estera, o sul fatto «che debba comandare Pittaco, quando anch'esso lo voglia»<sup>60</sup>.

La concordia, proprio perché si colloca sulle sfere intersecantisi dell'utile e del giusto, si fonda su quel δίκαιον che è espressione dell'ordine della polis. I legislatori si preoccupano più di essa che della virtù della giustizia (δικαιοσύνη)

<sup>56</sup> *Eth. Nic.* 1160 a 14-15.

<sup>57</sup> *Eth. Nic.* 1155 a 10-11.

<sup>58</sup> *Eth. Nic.* 1167 b 2-4.

<sup>59</sup> *Eth. Nic.* 1167 a 27.

<sup>60</sup> *Eth. Nic.* 1167 a 33.

perché quest'ultima deve essere il risultato (attraverso l'abitudine) di quel «principio ordinatore della comunità statale» al quale si richiede innanzitutto di far esistere la polis in quanto tale, cioè come un ὅλον: un «tutto» formato di elementi differenti ma «ordinato»<sup>61</sup>.

L'amicizia politica esprime perciò questa corretta interazione fra συμφέρον e δίκαιον; la ὁμόνοια «si trova tra le persone per bene: esse infatti sono in concordia con se stesse e fra di loro, giacché, per così dire, sono rivolte alle stesse cose. Esse permangono nei loro voleri e non mutano direzione, come una corrente che rifluisca, bensì vogliono l'utile (τὰ δίκαια) e il giusto (τὰ συμφέροντα)»<sup>62</sup>. E nell'*Etica Eudemia*, in 1241 a 23-35, Aristotele teorizza esplicitamente due tipi distinti di concordia: il primo è quello «naturale [...] moralmente buono»; l'altro invece «è quello secondo cui anche i cattivi sono concordi»: come nel caso della «banda di predoni o di ladri» di Platone.

#### 6. Il dibattito sulla giustizia (to allotrion agathon)

La presente ricerca è partita da un'ipotesi, secondo la quale la dottrina aristotelica della giustizia risente in misura talvolta determinante della riflessione sofistica sull'argomento e – soprattutto – della risposta che Platone aveva dato a questa stessa riflessione nei suoi *Dialoghi*. Anche Aristotele intendeva opporsi ai Sofisti, ma nel farlo doveva tener conto della posizione assunta sull'argomento dal suo maestro, condividendola e differenziandosene a seconda dei casi.

Quando, nel capitolo precedente, è stata presa in esame la questione del «diritto di natura», che nel testo – 1134 b 18 – 1135 a 6 – segue immediatamente il brano ora discusso – 1134 a 25 – b 17, appunto –, non si è posto al riguardo alcun problema, perché l'allusione di Aristotele ai Sofisti è chiarissima e inequivoca. La contrapposizione sofistica φύσις versus

νόμος, si è visto, costituisce qui evidentemente il consapevole idolo polemico dello Stagirita. Questa contrapposizione, del resto, ci è nota assai bene, perché ha dato vita a famose pagine platoniche, come lo scontro tra Socrate e Callicle nel *Gorgia*<sup>63</sup>.

Se però, come si è scelto di fare in questa sede, si passa (procedendo quindi a ritroso rispetto al testo) dal capitolo 7 del libro V al capitolo 6, allora spetta all'interprete la dimostrazione che, anche in questo caso, il confronto colla speculazione sofistica e con Platone, ancorché meno visibilmente, rimane un fattore determinante nell'elaborazione delle categorie aristoteliche del «giusto».

La dimostrazione può essere compiuta in molti modi, facendo riferimento a numerosi testi. Si è scelto in questo caso di mantenere l'ambito della ricerca il più compatto possibile, per favorire il controllo sui testi di quanto via via viene fatto emergere quale risultato dell'analisi. In questo senso, l'indagine si concentra su un'unica unità testuale, scelta come preferenziale rispetto ad altre. Si tratta della celebre definizione che della giustizia dà il sofista Trasimaco di Calcedonia nel libro I della *Repubblica* di Platone<sup>64</sup>:

Io sostengo che la giustizia non è altro che l'utile del più forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον) [...] Ma ciascun governo (ἀρχή) legifera per il proprio utile (συμφέρον), la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi eccoli proclamare che il giusto per i sudditi (δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις) si identifica con ciò che invece è il loro proprio utile (συμφέρον); e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto (δίκαιον): l'utile (συμφέρον) del potere costituito (ἀρχή). Ma, se non erro, questo potere detiene la forza: così ne viene, per chi sappia bene ragionare, che in ogni caso il giusto (δίκαιον) è sempre l'identica cosa, l'utile del più forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). [...] la giustizia e il giusto (ἢ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ

<sup>61</sup> Sull'importante tema dello ὅλον politico cfr. quanto viene detto nella sez. 7 di questo stesso capitolo, nonché nella sez. 7 del capitolo precedente.

<sup>62</sup> *Eth. Nic.* 1167 b 5-8.

<sup>63</sup> *Gorg.* 482 c – 486 d.

<sup>64</sup> *Rep.* 338 e – 339 a; la scena con Trasimaco comincia in 336 b e si prolunga fino alla fine del libro I, 354 b.

δίκαιον) sono in realtà un bene di altri (ἀλλότριον ἀγαθόν), un utile di chi è più forte e governa (τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον) [...] lo comprenderai senza fatica se ti spingerai fino a realizzare l'ingiustizia assoluta, che rende sommamente felice chi la commette e sommamente infelice chi la subisce e rifugge dal commetterla. Parlo della tirannide.

È noto che Aristotele aveva letto, e riassunto, la *Repubblica*: limitarsi a segnalare un'incidenza del dialogo dedicato alla ricerca della giustizia sul libro V della *Nicomachea* è dunque pleonastico. La tesi che qui si vuole sostenere è la diretta dipendenza del luogo aristotelico in esame da questo primo quadro della riflessione «sofistica» sulla giustizia. Per far ciò sarà necessario dividere l'analisi in due parti. Innanzitutto si circoscriverà l'indagine ai suoi aspetti testuali. In secondo luogo si considererà il significato di tale confronto per la dottrina aristotelica della giustizia<sup>65</sup>.

Nel passo appena citato si possono notare alcuni tratti salienti utili al fine della dimostrazione della nostra tesi; essi sono:

- a) la definizione della giustizia in termini di συμφέρον;
- b) il collegamento della giustizia con l'ἀρχή politica;
- c) la definizione della giustizia come «bene di altri», ἀλλότριον ἀγαθόν;
- d) l'articolazione di δίκαιον e δικαιοσύνη;
- e) un percorso argomentativo che, partendo dal governo (ἀρχή) che ha di mira il proprio utile, termina con l'elogio della tirannide.

Il termine chiave è, visibilmente, συμφέρον, che compare con una frequenza quasi ossessiva in queste poche righe:

<sup>65</sup> Non tenere nella dovuta considerazione l'importanza del confronto – talvolta sotterraneo, talvolta palese – con la riflessione sofistica e con Platone può portare ad una interpretazione della dottrina aristotelica sulla giustizia che prescinde dal contesto storico e dal dibattito filosofico nel quale essa si formò. Cfr. comunque William Mathie, *Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle*, «The Review of Politics», vol. 49 (1987), n. 1, pp. 59-84; in questo testo Mathie si confronta fra l'altro con le tesi di D. Winthrop, *Aristotle and Theories of Justice*, cit.

questo «utile» riguarda l'ἀρχή. Ho già sottolineato gli inconvenienti di traduzioni volta per volta diverse di questa parola. Esso viene comunque identificato col giusto *tout court*, τὸ δίκαιον.

Si tratta ora di mettere questi elementi in rapporto con la riflessione aristotelica sulla giustizia, che ha uno dei suoi esiti nel luogo che specificamente ci interessa.

a) Il ruolo che, nella dottrina aristotelica della giustizia, gioca la categoria di συμφέρον è già stato messo precedentemente in luce. Qui va solamente rilevato come fin dalle battute iniziali del libro V, Aristotele, dopo aver stabilito che le cose legali «sono in certo modo giuste», senta il bisogno di specificare che le leggi mirano all'utilità comune (τοῦ κοινῆ συμφέροντος). Particolarmente significativa è la precisazione cui lo Stagirita procede subito dopo: «la giustizia», è vero, «compie ciò che è utile (τὰ συμφερόντα πράττει) ad altri», ma ciò significa utile «sia ai capi, sia alla società» (ἢ ἄρχοντι ἢ κοινῶν). Aristotele, in altri termini, accetta il linguaggio che Platone aveva messo in bocca a Trasimaco e parla della giustizia in riferimento al συμφέρον, ad un «utile» di altri; ma specifica poi che questi altri non sono solo «chi governa», ma anche «la società». Comincia a profilarsi la dottrina dell'utile comune<sup>66</sup>.

b) Anche in Aristotele, come si è visto, il detentore del potere viene designato con la parola ἄρχων: non solo, ovviamente, nel capitolo 1 appena citato, ma anche in quel capitolo 6 che qui particolarmente ci interessa. Qui l'ἄρχων viene designato il «guardiano del giusto» e non è mancato chi ha saputo avvertire il sapore prettamente platonico di quest'espressione: φύλαξ τοῦ δικαίου<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> La dottrina dell'utile comune si sviluppa quindi originariamente in polemica con la riflessione sofistica, che aveva elaborato la categoria dell'«utile» in funzione demistificante della realtà politica e del νόμος della polis. Socrate-Platone accetta il lessico di Trasimaco per non accettarne le conseguenze teoriche; anche Aristotele accetta i termini nei quali la questione era stata posta da Platone, differenziandosi però sia dalle tesi sofistiche sia dalla soluzione che era stata proposta dal suo maestro nella *Repubblica*.

<sup>67</sup> Carlo Augusto Viano, *Aristotele*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. I, Torino, Utet, 1981, p. 302.

c) Le caratteristiche di questo «guardiano del giusto» sono tali da permettere ad Aristotele la definizione della giustizia come un «bene degli altri»; l'espressione greca è proprio ἀλλότριον ἀγαθόν, espressione che – si badi – aveva già definito la giustizia in quel capitolo 1 prima citato ed esattamente là dove Aristotele specifica che il giusto è l'utile sia dei capi, sia della società: non a caso. Quando Aristotele si serve della categoria del συμφέρον sa i rischi che corre, dato che ad essa erano ricorsi già Platone ed i Sofisti: ancora una volta accetta il lessico filosofico che Platone aveva attribuito al sofista calcedone – accetta quella definizione, la giustizia come ἀλλότριον ἀγαθόν, con la quale il suo maestro aveva sintetizzato la visione sofistica del giusto<sup>68</sup>.

d) L'articolazione che i problemi del δίκαιον, del «giusto», generano a partire dalla virtù della giustizia, δικαιοσύνη, è stata anch'essa precedentemente messa in luce. Essa culmina – nella linea d'indagine qui scelta – nella definizione della giustizia come κρίσις del giusto (e dell'ingiusto) rispettivamente in *Eth. Nic.* 1134 a 31 e *Pol.* 1253 a 39<sup>69</sup>.

e) Infine, nel luogo della *Nicomachea* in esame, Aristotele, dopo aver definito la giustizia come κρίσις, scrive: «perciò non permettiamo che comandi un uomo, bensì la ragione (λόγος); un uomo infatti lo farebbe a proprio vantaggio e

<sup>68</sup> Ciò che nel testo platonico era un'espressione polemica diventa, nella *Nicomachea*, una delle principali conseguenze teoriche della specificità del «giusto»: il suo essere πρὸς ἕτερον.

<sup>69</sup> È già stata messa in rilievo la pluralità di livelli nei quali si articola, su questo punto, il pensiero aristotelico. Trascrivo l'interpretazione di Anna Albertina Beltrametti, *La lingua tra ideologia e «scienza» politica*, cit., pp. 9-12: «L'organizzazione aristotelica della *politeia*, come sistema in cui diversi livelli interagiscono strutturandosi reciprocamente, non permette di assumere valori morali come misura dei comportamenti politici. Se infatti esiste un principio dell'utile (*to sumpheron*), sul quale ogni sistema si fonda e si autoriproduce, esistono diversi principi di giusto, variabili ad ogni variazione strutturale. Etica e politica non sono due sfere separate, ma l'una è in funzione dell'altra in modo che non si contraddicano e non si neghino. Il codice etico, cui gli individui fanno riferimento nel loro operare all'interno della polis, non è un credo fissato a priori, ma è fondato in base alla configurazione del sistema e alla gerarchia delle strutture che vi interagiscono. Sull'agire politico e sociale non incombono categorie fissate da sempre e per sempre valide, ma la necessità del potere e della gerarchia sociale». Questo vale, a mio avviso, anche per la dottrina del «giusto per natura» presa in esame nel capitolo precedente.

diventerebbe *tiranno*. Chi comanda invece è solo il guardiano del giusto [...]». In altri termini, avviene qui quello stesso percorso argomentativo (che conduce dal governo per il proprio vantaggio alla tirannide) prima identificato nel libro I della *Repubblica*; tuttavia, il segno valutativo è invertito. Aristotele accetta i termini della questione, ma per condannare la tirannide: Trasimaco invece ne faceva l'elogio. Esattamente al termine di questo «percorso» Aristotele ci offre quella definizione del governante come φύλαξ τοῦ δικαίου nella quale è stata correttamente avvertita un'eco platonica<sup>70</sup>.

Riassumendo, in 1134 a 25 – 1134 b 17, compare una trattazione della giustizia, collegata all'ἀρχή politica, in termini di συμφέρον; la giustizia viene parimenti definita un «bene di altri», definizione che risente dell'articolazione dei problemi del «giusto» sui due livelli di δίκη e di δικαιοσύνη e che permette di collegare il governo gestito per il proprio particolare utile al tema della tirannide.

Questi elementi sono da ritenersi sufficienti per l'accertamento di un confronto con le tesi sofistiche (sia pur mediate da Platone) nel luogo in esame. Conforta inoltre quest'interpretazione il fatto – di per sé non probante – che nel capitolo immediatamente successivo compaia quella già rimarcata e chiarissima allusione ai Sofisti<sup>71</sup>.

I capitoli 6-7 del libro V dell'*Etica Nicomachea* sembrano così configurarsi come il cuore filosofico della dottrina aristotelica della giustizia: non solo perché è in essi che avviene il descritto confronto con i Sofisti (e con Platone, che nel libro I della *Repubblica* aveva fatto definire anche a Socrate la giustizia in termini di συμφέρον), ma anche perché è soprattutto ad essi che occorre rifarsi per comprendere i riferimenti che alla questione del «giusto» sono dedicati, *passim*, nella *Politica*<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. *supra*, nota 67.

<sup>71</sup> *Eth. Nic.* 1134 b 25.

<sup>72</sup> Anche per questo motivo l'analisi qui presentata ha privilegiato questa sezione del testo aristotelico, trascurando le più classiche, e assai note, riflessioni sopra la giustizia distributiva e commutativa, sopra il problema della volontarietà, sopra la questione dell'ingiustizia verso se

In 1134 a 25 – 1135 a 5 si configura infatti sinteticamente il tema della *politicità* della giustizia e si preannunciano in tal modo le future applicazioni della dottrina aristotelica. Vengono posti i fondamenti della teoria (classificazione) delle forme di governo sulla base del *συνφέρων*; il «giusto politico», che presuppone i cittadini liberi ed uguali, assume contorni teorici ben definiti sui quali sarà possibile elaborare il governo «per turni»; la classificazione dei vari tipi di autorità (politica, domestica, padronale) ivi presentata sarà letteralmente trascritta nella *Politica*; è infine chiarito il quadro concettuale entro il quale diventa possibile la riflessione aristotelica sull'*ἀρίστη πολιτεία*: viene infatti spiegato che (e perché), nonostante i governi siano diversi, uno solo è per natura il migliore. Questo fondamento è appunto la complessa nozione aristotelica di *φύσις*<sup>73</sup>.

Se ora spostiamo l'analisi dal piano puramente testuale a quello dei possibili contenuti filosofico-politici, possiamo tentare di approfondire i risultati dell'indagine. In primo luogo va osservato che, a rigore, Trasimaco non elabora alcuna reale teoria della giustizia. Il senso del suo discorso è che costruzioni di questo tipo risultano in ultima analisi prive di significato, perché la «giustizia» non ha alcun fondamento oggettivo, ma si basa sull'egoismo del soggetto che proclama giusto il suo utile. Dato che il grande dialogo platonico assume la forma di un'indagine sulla giustizia, la

stessi. Silvia Campese (*Polis ed economia in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, cit., pp. 16-30) nota come concetti elaborati nel libro V della *Nicomachea* vengono «applicati» nella *Politica* (cfr. pp. 14-15). Nel capitolo introduttivo vengono chiariti i criteri che hanno motivato la scelta delle unità testuali sulle quali concentrare l'analisi. Qui vorrei solo ricordare come Paul Moraux noti con penetrazione come, precisamente in 1134 a 25-26, i termini dell'argomentazione aristotelica, nel testo tradito, mutino. Cfr. P. Moraux, *Le dialogue «Sur la Justice» (À la Recherche de l'Aristote perdu)*, Paris-Louvain, Editions Béatrice Nauwelaerts/Publications Universitaires de Louvain, 1957: cfr. il cap. IV, *Le Livre E de l'Éthique à Nicomaque*, alle pp. 109-140, in particolare quanto viene detto a p. 129.

<sup>73</sup> Non è naturalmente possibile affrontare in questa sede questo difficile tema.

confutazione di Trasimaco sembra così assicurare «senso» al prosieguito della *ζήτησις* socratica<sup>74</sup>.

Al contrario, l'immagine sofistica del «giusto» è tale da essere recepita come fundamentalmente «ingiusta» dalla morale tradizionale, dal costume. Nell'orizzonte di una interpretazione della giustizia com'è quella che Platone attribuisce a Trasimaco sussistono solo gli interessi particolari: non c'è infatti alcuna menzione dell'«utile comune» mentre, d'altra parte, l'origine del giusto appare puramente artificiale. La giustizia nasce semplicemente da un atto umano: la «proclamazione» colla quale un interesse particolare diventa il «giusto».

La «regola» di Trasimaco aspira all'assolutezza: si può applicare in ogni caso. Le forme di governo, proprio per l'universalità cui aspirano le tesi del Sofista, sostanzialmente si equivalgono: «ciascun governo [...] e gli altri governi allo stesso modo»; «quello che, *identico in tutti gli stati*, definisco giusto: l'utile del potere costituito»; «il giusto è *sempre* l'identica cosa, l'utile del più forte». Non c'è differenza, a questo riguardo, fra democrazia e tirannide<sup>75</sup>.

La stessa tirannide non gode di alcun processo di legittimazione, poiché appare sullo stesso piano delle altre forme di governo. Ciò che viene legittimata è solo la mera *aspirazione* alla tirannide.

Va di nuovo sottolineata l'assenza di criteri oggettivi per una qualsiasi teorizzazione della giustizia. Nel *λόγος* trasimacheo giustizia e ingiustizia, in qualche modo, si equi-

<sup>74</sup> Per una valutazione complessiva delle tesi trasimachee da un punto di vista filosofico-politico rimane un testo altamente raccomandabile Alessandro Passerin d'Entreves, *Dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1967. Significativamente, Passerin d'Entreves fa partire la sua riflessione proprio dal discorso di Trasimaco. Per dei riferimenti bibliografici essenziali su Trasimaco e sull'interesse che le sue tesi ancora suscitano nel dibattito filosofico-politico contemporaneo mi sia permesso rimandare al mio breve articolo su *L'utile e il giusto. Un aspetto problematico della nozione aristotelica di giustizia*, cit., note 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10.

<sup>75</sup> Le tesi trasimachee non hanno infatti alcun valore «prescrittivo»; esse descrivono uno stato di fatto, la reale logica del potere politico e della sua «ipocrita» necessità di autolegittimazione, nocciolo duro di ogni «costituzione» e «governo».

valgono. La giustizia è «l'utile di chi è più forte (e governa)»; l'ingiustizia si identifica invece col «proprio utile»: «sempre che sia realizzata in misura adeguata, l'ingiustizia è più forte e più degna di un uomo libero». Misura adeguata dell'ingiustizia è la tirannide; questa, una volta instaurata, non sfugge tuttavia alla norma: legifera con «leggi tiranniche» e proclama giusto il proprio utile. L'ingiustizia è «più forte» e la giustizia, appunto, l'utile «del più forte»<sup>76</sup>.

Giustizia ed ingiustizia vengono private di un reale significato; esse sfumano l'una nell'altra; si riducono a categorie «ideologiche», funzionali soltanto al giuoco degli interessi particolari e contrapposti.

La riflessione sofistica sulla giustizia, qui sintetizzata partendo da un materiale testuale molto circoscritto e tuttavia fra i più significativi, mirava pertanto a contestare la legittimità filosofica di una qualsiasi *teoria* della giustizia. La morale tradizionale della polis veniva smascherata come eteronoma (come – a rigore – un inganno); ad essa non poteva essere contrapposta in senso stretto alcuna teoria, bensì una prassi autonoma che avesse di mira il proprio utile. Alla mera prassi della giustizia – perché altro non è l'inganno della «proclamazione» – viene contrapposta la prassi dell'ingiustizia, il perseguimento del proprio interesse.

Anche Platone, pur contrapponendosi alla Sofistica, dovette adottare quest'impostazione, «nel senso che anche per lui la tradizione preliminarmente data in quanto tale non può affatto avanzare una fondata pretesa di essere seguita; e anche per Platone una prassi può essere autonoma solo se è rivolta al proprio interesse rettamente inteso; e la sua tesi ben nota, che rimase determinante per tutta l'etica antica, era [...] che solo se ci comportiamo moralmente realizziamo il nostro interesse rettamente inteso»<sup>77</sup>. In un guscio di noce,

<sup>76</sup> Cfr. *Resp.* I, *passim*.

<sup>77</sup> Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1987; trad. it. *Problemi di Etica*, Torino, Einaudi, 1987; cfr. p. 31. Il saggio dal quale cito, *Etica antica e moderna*, fu scritto per l'ottantesimo compleanno di Hans Georg Gadamer ed era inizialmente stato pubblicato in *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, a cura di Reiner Wiehl, Heidelberg, Relazioni sulle sedute dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg, 1981, pp. 55-73.

fu questa la risposta di Platone alla cogenza dell'argomento trasimacheo.

È stato già descritto l'apparato categoriale con il quale Aristotele, nel luogo in questione, si confronta con queste tesi che, definendo la giustizia un *ἄλλότριον ἀγαθόν* basato sull'utile del più forte, mettevano radicalmente in discussione la possibilità stessa di una teoria del «giusto».

Al giusto completamente artificiale, «proclamato», di Trasimaco, Aristotele oppone la sua complessa dottrina del *φύσει δίκαιον*, che non può essere confutata dall'obiezione della mutevolezza del diritto. L'antropologia negativa implicita nelle tesi del Sofista viene confutata dal ruolo che assume, nella *Nicomachea* e nella *Politica*, il tema della virtù: è inoltre possibile far governare, anziché un uomo, il *λόγος*. Le varie forme di governo sembrano equivalersi agli occhi del Calcedone, mentre l'esito di tutto il ragionamento aristotelico è appunto che «anche quelle norme di giustizia che non sono naturali, ma umane, non sono le stesse ovunque, perché neppure i governi sono gli stessi, benché uno solo sia ovunque il migliore per natura»<sup>78</sup>. Il discorso di Trasimaco è qui ben presente ad Aristotele, che sostanzialmente lo parafrasa salvo poi aggiungere, introdotta da un «benché», la rivendicazione della *κατὰ φύσιν ἀρίστη πολιτεία*.

Il confronto con le tesi sofistiche avviene tuttavia principalmente sul perno teorico della definizione della giustizia, attraverso il *συμφέρων*, come un «bene di altri». Per comprendere le complesse modalità con le quali avviene questo confronto sono necessarie alcune ulteriori considerazioni.

Fin dal capitolo 1 del libro V dell'*Etica Nicomachea* Aristotele ha cura di precisare come la ragione del primato della giustizia consista nella specificità della sua perfezione: essa infatti non è perfetta «di per sé», bensì «in relazione ad altro». È noto come la caratteristica saliente della giustizia aristotelica sia il suo darsi sempre nella forma di un rapporto «con altri»; rimane un'acquisizione ormai accertata la verifica del carattere intersoggettivo della giustizia aristotelica, che la rende – secondo le parole dello Stagirita – una «virtù

<sup>78</sup> *Eth. Nic.* 1135 a 5-6.



sociale». Il rapporto πρὸς ἕτερον che caratterizza peculiarmente la giustizia aristotelica si specifica poi nelle varie forme concrete di relazioni «sociali» nelle quali volta per volta esso si attua: la relazione politica dell' ἄρχειν-ἄρχεσθαι rientra fra queste<sup>79</sup>.

La concezione aristotelica della giustizia come virtù sociale si basa proprio sul presupposto che essa tende non soltanto al proprio, ma al συμφέρον *di tutti*. In questo senso viene fatta coincidere con il «bene di altri» (e Aristotele ha cura di precisare ch'essa è l'*unica* virtù ad essere un ἀλλότριον ἀγαθόν): l'«utile» non viene più riferito agli interessi particolari bensì al συμφέρον «degli altri» o, come esplicitamente chiarisce il testo, «sia ai capi, sia alla società»<sup>80</sup>.

In questo modo la nozione di συμφέρον, che per Trasimaco chiudeva in un cerchio di egoismo gli *individui* isolati, presi in se stessi ed affidati solo alla loro «forza», viene riferita da Aristotele ai (vari generi di) *rapporti* che sussistono fra i cittadini della polis intesa come un tutto. Il lessico filosofico che Platone aveva messo in bocca a Trasimaco viene assorbito da Aristotele, che lo elabora però in modo del tutto autonomo per mettere a punto una nozione di giustizia di segno opposto a quella che, dalla propria concezione del συμφέρον, vinceva Trasimaco.

«Sia ai capi, sia alla società» significa che la dottrina della giustizia come ἀλλότριον ἀγαθόν mette in rapporto le categorie del «giusto» con la polis considerata come un «tutto»; si ripropone in altri termini la questione della politicità della giustizia. Ma la concezione aristotelica di quest'ultima come «bene di altri» presuppone una compatibilità sostanziale fra l'utile particolare e l'utile «del tutto», condizione questa che Aristotele concede senza esitazioni: τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρεται τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Cfr. Ezio Riondato, *Storicità del dirsi del «giusto». Alcune note al V dell'Etica Nicomachea*, «Verifiche», 1978, nn. 3-4, pp. 293-304.

<sup>80</sup> *Eth. Nic.* 1130 a 5.

<sup>81</sup> *Pol.* 1255 b 10.

## 7. Critica del «giusto»

La dottrina aristotelica della giustizia può quindi essere studiata attraverso una serie di categorie che, mentre ne dimostrano la fondamentale articolazione su distinti livelli, complicano non poco questo settore della riflessione aristotelica. Il senso di tale complessificazione mette in luce la valenza specificamente politica della giustizia. La teoria del giusto – si è visto – attraversa non troppo nascostamente l'intera *Politica*.

I principali temi trattati in quest'opera sono stati infatti presi in considerazione tutte le volte che il loro esame si rendeva necessario per facilitare la comprensione delle pagine (talvolta oscure) del libro V della *Nicomachea*: l'origine della polis, la schiavitù, l'ostracismo, l'ἀρίστη πολιτεία, la classificazione delle forme di governo sulla base del criterio del συμφέρον.

È ora necessario ritornare brevemente su quest'ultimo punto per mettere correttamente a fuoco, con un esempio specifico, la portata delle conseguenze ermeneutiche delle ipotesi interpretative finora delineate. In particolar modo ci si soffermerà, a scopo illustrativo, sulla democrazia.

Le tesi di Aristotele sulla democrazia e sulla classificazione delle forme di governo in generale verranno tuttavia prese in considerazione solo nella misura in cui la loro analisi fornisce elementi utili ad approfondire la riflessione fin qui svolta. Si tratta di argomenti di una portata e di una complessità tali da aver altrimenti bisogno, di per se stessi, di una trattazione ben più ampia e specifica di quanto non sia proponibile in questa sede.

Aristotele, com'è noto, intraprende la sua «classificazione delle forme di governo» nel libro III della *Politica*, facendo interagire fra loro due criteri: quello tradizionale relativo al «numero» di *chi* governa e quello relativo al modo, al *come* si governa, avendo cioè di mira il proprio interesse (συμφέρον) o quello generale<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. ad esempio Norberto Bobbio, *La teoria delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 1976.

Nell'ambito di questo apparentemente facile schema, il caso della πολιτεία mette a mio avviso in luce come la tipologia aristotelica non sia, nel complesso, uno schema del tutto rigido, capace di esaurirsi senza residui in simmetriche separazioni dicotomiche, bensì una struttura abbastanza aperta, relativamente elastica, strumentale rispetto al materiale empirico che deve catalogare. Aristotele usa il termine in due sensi: come nome di genere (in questo senso anche l'aristocrazia, la democrazia, la tirannide etc. sono casi di πολιτεία) e come nome specifico della variante della democrazia, dove il governo viene gestito avendo di mira l'utile generale della polis<sup>83</sup>.

a) Innanzitutto, quindi, la πολιτεία è la forma di democrazia che governa per il bene comune: come la democrazia essa è il governo dei più (οἱ πολλοί).

b) Tuttavia la πολιτεία è per molti versi affine all'aristocrazia: «è pure chiaro che aristocrazia e politeia non sono molto distanti fra loro» (1294 a 29).

c) Non solo, ma essa risulta da una «mistione» fra democrazia e oligarchia: «che poi siano state combinate bene democrazia e oligarchia si ha un segno quando è possibile dire la stessa costituzione democrazia e oligarchia» (1294 b 15-17). La citazione è presa dal capitolo 9 del libro IV della *Politica*, dove Aristotele descrive la politeia: la quale dunque è per certi versi simile all'aristocrazia, nonostante risulti una «mistione» di democrazia e oligarchia e costituisca di per sé la forma non degenerata di democrazia.

Diventa plausibile ipotizzare, a questo punto, che la tripartizione aristotelica (duplicata prendendo in considerazione le forme deviate) non vada considerata come un'acquisizione teorica definitiva, il risultato finale e certo di un'indagine, una tassonomia limpida e senza residui. Essa sembrerebbe costituire soprattutto uno strumento di lavoro, uno schema col quale render conto – riordinandola – della terminologia corrente sull'argomento, per poi poterla utilizzare nel prosieguo dell'indagine. Il senso teorico di questa tipolo-

<sup>83</sup> Il testo principale a cui fare riferimento è, naturalmente, il libro III della *Politica*.

gia sembra risolversi in primo luogo in un'applicazione della dottrina aristotelica del «giusto» basata sul συμφέρον, per seguire la quale Aristotele non esita a usare in due sensi il termine πολιτεία, quando l'uso linguistico comune non lo soccorra<sup>84</sup>.

Quando poi, all'inizio del libro IV, Aristotele afferma che «alcuni» pensano che esista una sola forma di democrazia, e che questo non è vero, ha in mente proprio Platone: infatti alla fine della libro V, riprendendo queste considerazioni come conclusione provvisoria, scrive che «sebbene ci siano molte forme di oligarchia e di democrazia, Socrate parla delle trasformazioni come se l'una e l'altra forma fossero della medesima specie». Le trasformazioni invece, per lo Stagirita, possono compiersi su un ventaglio di possibilità molto più ampio e un ruolo importante hanno anche le trasformazioni intraspecifiche, cioè quelle trasformazioni per cui una democrazia, ad esempio, diventa ancora più democratica per cause empiriche storicamente documentabili: incremento demografico, conseguenze della guerra, crescente importanza della marina<sup>85</sup>.

Le trasformazioni sono spesso lente e questo comporta due complicazioni: innanzitutto può capitare che le leggi rimangano le stesse, ma che in realtà «il potere sia in mano a coloro che hanno mutato la costituzione»; in secondo luogo – fatto questo estremamente rilevante per le tesi che si intendono qui dimostrare – si verifica una scissione fra la «struttura legale della costituzione» ed il funzionamento della costituzione stessa: «in molti paesi accade che la costituzione nella sua struttura legale non è democratica, ma funziona in maniera democratica in forza del costume e dell'educazione, come pure che in altri la costituzione ha un aspetto veramente democratico nella sua struttura legale, ma funziona piuttosto in maniera oligarchica, in forza del costume e dell'educazione»<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. la citazione da Eric Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., a p. 18 del presente lavoro.

<sup>85</sup> Una ricognizione di questi importanti temi di storia antica è, in questa sede, purtroppo impossibile.

<sup>86</sup> *Pol.* 1292 b 10-17.

Nel luogo citato Aristotele mostra una certa consapevolezza dell'articolazione in «livelli» nei quali si articola il «giusto della polis» (in questo caso relativamente al problema dell'autorità politica). C'è il piano propriamente «legale», istituzionale, e c'è il piano del costume, della virtù. I due piani interagiscono fra loro: vi saranno perciò, in generale, «differenze di giustizia» in rapporto al tipo di costituzione. La virtù della giustizia (cioè, come si è visto, l'ἡθός complessivo della polis, la virtù che comprende tutte le altre nella loro valenza politica) dipende anche dalla costituzione «legale», dalla «struttura legale» della costituzione: «se il giusto (τὸ δίκαιον) non è lo stesso in rapporto a tutte le costituzioni, è necessario che vi siano differenze anche di giustizia (ἀνάγκη καὶ τῆς δικαιοσύνης εἶναι διαφοράς)»<sup>87</sup>. Aristotele ammette con realismo che la virtù stessa della giustizia può variare sotto l'influenza dell'elemento «istituzionale» della polis. Del resto, tutto il libro III della *Politica* collega la riflessione sulle varie costituzioni alla dottrina del «giusto».

L'analisi può ora essere ulteriormente messa a fuoco prendendo in esame la classificazione aristotelica delle diverse forme di democrazia. Anche in questo caso una descrizione esaustiva è improponibile: le quattro (da alcuni interpreti ritenute cinque) forme di democrazia saranno illustrate al solo scopo di descrivere la tassonomia dalla quale va fatta partire l'analisi<sup>88</sup>.

Una prima forma di democrazia consiste nella deliberazione politica per turni, cioè non «tutti insieme in blocco»; le assemblee si convocano esclusivamente per prendere in esame la costituzione e ascoltare le disposizioni dei magistrati.

<sup>87</sup> Pol. 1309 a 36-39.

<sup>88</sup> Segnalo qui il testo di Enzo Sciacca, *Interpretazione della democrazia*, Milano, Giuffrè, 1988; cfr. in particolare il capitolo VII, *La democrazia degli antichi e dei moderni: due modelli teorici a confronto*, alle pp. 105-133. Ho esposto il contenuto di questa sezione nel corso del seminario diretto dal prof. Virgilio Mura tenutosi nei giorni 05-06.07.89 nell'ambito delle attività del Dottorato di ricerca in Filosofia della politica: *La democrazia dei moderni*; seguendo un'indicazione del professor Mura, esposi in quell'occasione la riflessione aristotelica sulla democrazia per evidenziare le differenze fondamentali fra la «democrazia degli antichi» e quella dei «moderni».

Il loro ruolo è nei fatti molto circoscritto: questa prima forma è possibile in presenza di una fascia sociale dedita all'agricoltura molto forte e numerosa o alternativamente grazie ad una agguerrita e cospicua classe media<sup>89</sup>.

Una seconda forma di democrazia è data dall'istituzione di un limite censuario molto esiguo che permetta la partecipazione alle cariche: la deliberazione collettiva si dà solo per «eleggere i magistrati, discutere di guerra e di pace, ascoltare i rendiconti, mentre tutte le altre faccende le deliberano i magistrati incaricati di questi particolari compiti, eletti per votazione [...] o sorteggiati»<sup>90</sup>.

La terza forma di democrazia è uguale alla seconda, perché anche qui governa la legge (e non le decisioni assembleari, volta per volta, su questioni specifiche), solo che è assente il limite censuario: «la terza forma è che a tutti quanti sono liberi è permesso prender parte al governo, ma in realtà non vi prendono parte» – per motivi d'ordine sociale, perché è loro interesse che governi la legge per potere dedicarsi al lavoro<sup>91</sup>.

La quarta forma di democrazia è radicalmente diversa dalle altre. La differenza specifica, in questo caso, è la totale mancanza del governo della legge, che non è più sovrana: sovrane sono le decisioni dell'assemblea. Sovrana, dice Aristotele, è la massa. È una forma di democrazia che si è sviluppata per ultima in seguito all'espansione economica della polis e al suo ingrandimento rispetto alle dimensioni precedenti; è inoltre la forma più spinta di democrazia, perché «tutti si raccolgono per deliberare di ogni problema e i magistrati non decidono niente»<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. Pol. 1318 b; 1292 b 25. La preferenza di Aristotele per la classe media, espressione politica del giusto mezzo, è nota; il riferimento ai contadini è meno chiaro. Gli agricoltori devono attendere al lavoro della terra; relativamente distanti dall'*agora*, hanno poco tempo per dedicarsi alla politica; è nel loro naturale interesse ridurre le sedute dell'assemblea e lasciare governare «i migliori», donde le connotazioni aristocratiche di questo primo tipo di democrazia. Va notato come Aristotele sottolinei che quando sono gli agricoltori o i proprietari di una modesta ricchezza ad essere i signori della polis, questi governano secondo le leggi.

<sup>90</sup> Pol. 1298 a 22-24.

<sup>91</sup> Pol. 1292 b 39-40.

<sup>92</sup> Pol. 1298 a 30-31.

La «quarta forma», valutata in modo estremamente negativo da Aristotele, è però di grandissimo interesse. È paragonata alla tirannide e il parallelo viene portato avanti con un confronto, assai sottile, fra la figura dell'adulatore (del tiranno) e quella del demagogo (in democrazia). Il demagogo non è una figura istituzionale, è solo un privato che prende la parola in assemblea proponendo una linea di condotta: come tale il demagogo è irresponsabile, pur potendo godere di un largo prestigio, efficace nelle deliberazioni e nelle decisioni. Negli stati democratici conformi alla legge la figura del demagogo non esiste ed hanno una posizione preminente, invece, i «migliori». Ma la questione più rilevante si evince dai dettagli della critica aristotelica alla «quarta forma»<sup>93</sup>: «dove le leggi non sono sovrane, ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo la cui unità è composta di molti, e i molti sono sovrani non come singoli, ma nella loro totalità (πάντες)».

In primo luogo va notato che Aristotele è qui d'accordo con Platone (non nominato ma portato in causa con una chiara allusione) nel sostenere che una democrazia di questo tipo non è neppure una democrazia perché, a rigore, *non è una costituzione*: la differenza fra la prima e la quarta forma di democrazia, insomma, sembra più marcata di quella, ad esempio, fra democrazia e *politeia*<sup>94</sup>.

In secondo luogo va osservato che la traduzione italiana di Renato Laurenti (che, per la sua affidabilità, ho sempre tenuto presente) può qui trarre in inganno, perché Aristotele non contrappone i singoli distributivamente intesi (uno per uno) alla totalità «organica» della polis e delle sue parti, ma al contrario contrappone il governo del popolo *per turni*, uno alla volta nelle varie cariche (corretto), a quello dei tutti, πάντες, riuniti in «assemblea permanente» (scorretto).

Il termine che Aristotele usa, in tutte le sue opere, per

<sup>93</sup> Pol. 1292 a 112.

<sup>94</sup> Pol. 1292 a 31-32: «ragionevole, quindi, sembrerebbe la censura di chi afferma che tale democrazia non è una costituzione, perché dove le leggi non imperano non c'è costituzione»; «chi afferma» è naturalmente Platone: cfr. Rep. 557 e ss.

indicare la *totalità*, è ὅλον, contrapposto a πᾶν: come si legge nella *Metafisica*, «per tutte le cose che contano una pluralità di parti e il cui tutto (πᾶν) non è un semplice ammasso ma costituisce una totalità organica (ὅλον) trascendente le parti deve esserci una causa di tale unità [...]». Lo ὅλον a differenza del πᾶν, non si risolve mai nei suoi componenti, in quanto anche se questi sembrano precederlo (in quanto ne risulti composto) in realtà, in quanto totalità, formalmente li precede<sup>95</sup>.

Parlando del rapporto parti-tutto nella polis in riferimento alla questione della virtù, Aristotele nota come si debba «considerare l'eccellenza della parte in rapporto all'eccellenza del tutto (τοῦ ὅλου)»: la costituzione democratica nella sua quarta variante viene rigettata perché espunge il carattere di ὅλον della polis – sicché non può dirsi, questa democrazia, neppure una costituzione<sup>96</sup>.

Il concetto di ὅλον «va rigorosamente distinto da quello del tutto come semplice somma di parti (o *insieme*) (πᾶν) in quanto costituente, a differenza di questo, un'unità *intrinsecamente differenziata*»<sup>97</sup>. L'egalitarismo totale e in atto della quarta forma elimina le differenze intrinseche costitutive dello ὅλον e della polis: «d'altronde uno stato non consiste solo d'una massa d'uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato d'elementi uguali»<sup>98</sup>.

Da quanto si è detto si possono perciò trarre sostanzialmente due ordini di conclusioni.

In primo luogo la critica aristotelica alla democrazia come forma di governo in generale si basa sulla sua dottrina della giustizia. Sia l'oligarchia che la democrazia si riportano a una certa idea di giusto, ma non esprimono il giusto in senso proprio. Il giusto, afferma Aristotele, è una forma di eguaglianza, *ma solo per gli eguali*: in effetti è anche una disegua-

<sup>95</sup> Met. 1045 a 7-10.

<sup>96</sup> Pol. 1260 b 15-17.

<sup>97</sup> Si esprime in questi termini Giuseppe Masi, *L'uni-equivocità dell'essere in Aristotele*, «Giornale di Metafisica», VIII (1986), pp. 55-88, 257-308; cfr. in particolare p. 272.

<sup>98</sup> Pol. 1261 a 23-25.

glianza (per i diseguali). Mentre i fautori dell'oligarchia, constatata un'ineguaglianza di fatto sotto un certo rispetto (le ricchezze), ritengono di essere per questo diseguali in tutto, i democratici ritengono altrettanto erroneamente che, poiché gli uomini sono eguali sotto il profilo della libertà, devono risultare eguali in tutto. L'errore della democrazia è perciò costituito da una prospettiva *parziale* sul tema del giusto che, correttamente inquadrata, comporta invece una preminenza politica dei «migliori»<sup>99</sup>.

In secondo luogo è stato rilevato come, in questo settore della riflessione aristotelica, emergano dati nuovi relativi alla questione dei rapporti fra «giusto» e *τάξις* politica. La polis, al contrario della famiglia, è una comunità di eguali; nello stesso tempo «non si costituisce una polis d'elementi eguali». Non c'è contraddizione: la prima frase si riferisce alla questione dell'autorità (politica); la seconda si riferisce alla costituzione intrinseca della polis in quanto «tutto», *ὅλον*, differenziato al suo interno ma ordinato da una *τάξις*. Infatti «una polis non consiste solo d'una massa d'uomini [...]. Gli elementi, dunque, da cui deve risultare l'unità, sono specificamente diversi. E per questo l'uguaglianza per reciprocità conserva le poleis, come s'è già detto nei trattati di etica: e questo si deve necessariamente verificare anche tra persone libere ed eguali». Il riferimento al V libro della *Nicomachea*, alla riflessione sulla giustizia, è illuminante<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> *Pol.* 1292 a 9.

<sup>100</sup> *Pol.* 1261 a 23-34. Corrigge l'errore di stampa nella nota 4 ad loc., p. 33 della citata trad. it. a cura di Armando Plebe: si tratta, chiaramente, del libro E (e non Γ), cioè appunto il V. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Librairie François Maspero, s.a., 1965 e 1971; trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970, 1978. Cfr. in particolare le pp. 261-262, dove Vernant, sulla questione di *Pol.* 1261 a 18 e 24, parla di un «imbarazzo di Aristotele»: la polis non può nascere da «individui simili», *ex homoiom*; la polis poggia sull'uguaglianza ed il potere viene esercitato a turno fra i cittadini che saranno considerati, fuori dalle loro cariche, «come simili», *hos homoiom*. Cfr. anche Alessandro Giuliani, *La dottrina aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia, Cooperativa Libreria Editrice Universitaria Perugina, 1971, p. 99: qui viene messo in rilievo come Aristotele non escluda «situazioni di ineguaglianza a condizione che queste siano 'giustificate' e socialmente utili. E, sotto tale profilo, Aristotele

La dottrina aristotelica della giustizia permette di rendere conto sia dell'*eguaglianza* dei cittadini sia della loro *diseguaglianza*.

Un certo tipo d'eguaglianza, si è visto, costituisce un traguardo auspicabile, visto che per natura è migliore: non è il caso di soffermarvisi ulteriormente, perché si tratta di un concetto che è stato già brevemente analizzato; esso è tematizzato da Aristotele grazie all'elaborazione della categoria del *πολιτικὸν δίκαιον* contrapposta ad «una certa sorte di giustizia».

La «diseguaglianza» costitutiva degli elementi della polis è affidata, fra l'altro, al sottile registro delle categorie aristoteliche del «giusto». Prima di distinguere *δίκη* e *δικαιοσύνη*, nel capitolo 2 del libro I della *Politica*, Aristotele offre una notevole riflessione<sup>101</sup>:

[...] la natura [...] non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola [...] la parola (*λόγος*) è fatta per esprimere ciò che è utile (*συνφέρων*) e ciò che è nocivo, e di conseguenza, il giusto (*τὸ δίκαιον*) e l'ingiusto (*τὸ ἀδίκον*): questo è, infatti, proprio degli uomini rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune dei quali costituisce la famiglia e la polis.

a) Innanzitutto la virtù (soggettiva) della giustizia presuppone una «percezione (*αἴσθησις*) del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (perché la giustizia comprende in sé tutte le virtù): questa virtù consiste nel «discernimento del giusto».

non appare un pensatore antieguagliario; afferma infatti che tra persone non libere ed ineguali non può esistere vera giustizia sociale, ma solo giustizia in senso metaforico». In quest'occasione Giuliani cita opportunamente S.G. Ritchie, *Aristotle's Subdivisions of Particular Justice*, cit., p. 189: «His criticism of constitutions in which the legislator has allowed great inequalities to grow up [...] imply a particular and ethical distrust of the unchecked operation of what we call *economic law*». «Giustizia sociale» e «giustizia in senso metaforico» sono naturalmente *τὸ πολιτικὸν δίκαιον* e *τὸ δίκαιον*. Di Alessandro Giuliani cfr. anche *La giustizia come reciprocità (A proposito della controversia aristotelica-pitagorica)*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1970, pp. 722-756.

<sup>101</sup> *Pol.* 1253 a 9-18.

b) In secondo luogo viene stabilita una connessione teorica fra la giustizia ed il λόγος, la «parola». Si tratta di una caratteristica esclusivamente umana: gli animali possono disporre solo della «voce», φωνή. Il ruolo qui enfatizzato del λόγος in riferimento ai problemi del «giusto» appare come un indizio della natura intersoggettiva e «comunicativa» della giustizia.

La κρίσις del giusto (e dell'ingiusto) non si configura quindi come un processo solipsistico, ma rientra a pieno titolo nella fenomenologia dell'uomo πολιτικὸν ζῷον. Trattando il problema dell'*aequitas* in riferimento alla questione del diritto naturale in Aristotele, Gadamer puntualizza che «solo là dove sorge una discrepanza tra diritto e diritto è lecito richiamarsi al diritto naturale». In queste «discrepanze», in questa «discussione» intersoggettiva, il ruolo del λόγος appare molto chiaramente<sup>102</sup>.

La comunicazione, come è stato messo precedentemente in rilievo, non avviene in uno stato di natura prepolitico: essa si attua con pienezza solo nella polis già formata, la cui τάξις si realizza istituzionalmente in quel «diritto», δίκη, che si configura come «determinazione del giusto e dell'ingiusto». In virtù di tale «diritto» il governo viene tolto dalle mani dell'uomo e delle sue passioni ed affidato al λόγος<sup>103</sup>.

Il piano etico-pratico della discussione (e della virtù) e quello politico-istituzionale si ripropongono attraverso diverse categorie. Grazie alla complessità della nozione aristo-

<sup>102</sup> Ne consegue che la polis è necessaria sia «come luogo in cui, per mezzo della parola, si discute e si decide che cosa è giusto o ingiusto» sia «come soggetto fornito d'autorità, di potere, di forza fisica e quindi capace d'imporre l'osservanza della giustizia, che è condizione necessaria per l'attuazione della felicità propria e altrui», come perfettamente sintetizza Enrico Berti (*Storicità e attualità ...*, cit., p. 235).

<sup>103</sup> *Eth Nic.* 1134 a 35. La citata traduzione italiana a cura di C. Mazzarella, non accettando la lezione del Bywater, legge νόμον anziché λόγον. Del resto Burnet, Rackham, Susemihl, Gauthier-Jolif, Laurenti preferiscono leggere ivi τὸν νόμον. «Ma se si tien conto degli stretti rapporti che Aristotele istituisce tra *nomos* e *logos* (cfr. VI, 1, 1138 b 18 sgg.) e che la legge è, secondo l'espressione di S. Tommaso, *dectamen rationis*, la lezione τὸν λόγον del Grant e del Bywater risulta essere equivalente nella sostanza e – mi pare – più radicale nella scansione del concetto». Così Marcello Zanatta, in sede di commento, nell'edizione dell'*Etica Nicomachea* da lui curata, cit., nota 12, p. 565.

telica di natura essi possono interagire l'uno sull'altro: la virtù della giustizia risente delle diverse «costituzioni», è influenzata dall'«ordine politico» della polis che rende possibile la discussione; la polis stessa, d'altra parte, consiste nel «possesso comune» del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori<sup>104</sup>. La logica interna di questo apparato categoriale permette inoltre l'articolazione del momento «descrittivo» e di quello «prescrittivo», che risulta identificabile nella nozione di giusto politico *versus* «una data sorta di giustizia», nella riflessione sull'amicizia politica (che infatti è di due tipi), nella complessa elaborazione filosofico-politica che si genera a partire dal συμφέρον (che può essere sia l'utile comune sia un utile parziale).

Aristotele, quindi, non desidera la costruzione artificiale di un ἦθος «compatto», di cittadini appiattiti nell'accettazione acritica di una «nobile menzogna fenicia»: i valori condivisi si danno attraverso il λόγος, attraverso una comunicazione pluralistica che lascia gli uomini-cittadini *diversi*, elementi e «parti» di un «tutto» organico (la polis considerata come ὅλον)<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Non parlerei, perciò, di «relativismo etico», come suggerisce Anna Albertina Beltrametti nel suo già più volte citato saggio *La lingua tra ideologia e «scienza» politica*, p. 92. I due piani mi sembrano interagire fra loro, anche se alcuni luoghi aristotelici sembrerebbero autorizzare una lettura di questo tipo, che privilegia cioè l'aspetto politico – «istituzionale» su quello «etico». Anche Adriana Cavarero, *Il bene nella filosofia politica di Platone e di Aristotele*, cit., p. 319, non riconosce in Aristotele un «mero relativismo».

<sup>105</sup> Il prof. Franco Todescan – in occasione del seminario da lui diretto nell'ambito delle attività del Dottorato di ricerca in Filosofia della politica presso l'Università di Pisa e tenutosi nei giorni 17-18.03.89 su *Il problema della democrazia nel cattolicesimo sociale del secolo XX* – mi ha sollecitato a verificare eventuali persistenze aristoteliche nella concezione della democrazia nel *Radiomessaggio per il Natale* (24 dicembre 1944) di Pio XII. Nel corso della discussione, dove furono incidentalmente considerati anche altri documenti e testimonianze, venne messo in rilievo la novità specifica del *radiomessaggio* del '44. In precedenza, la posizione della Chiesa sembra rimanere quella della *Graves de communi* (1901): la forma di governo *in generale* è indifferente, perché «in qualunque modo la società si regga, i cittadini possono e debbono tenersi agli stessi precetti, secondo i quali ci è ingiunto di amar Dio sopra tutte le cose e il prossimo come noi stessi». Ma nella circostanza che qui ci interessa – quel sesto Natale di guerra, quando il Reich tedesco tentava di riaffermare la propria supremazia militare con una cruenta controffensiva in Belgio,

Questo elemento «pluralistico» risalta in modo particolarmente chiaro anche nella dottrina dell'amicizia politica, la aristotelica *ὁμόνοια*, che abbiamo già visto essere strettamente collegata al tema della giustizia. Aristotele critica la

riassumendo l'iniziativa armata, Pio XII modifica i termini della questione. Iginio Giordani, nella sua nota introduttiva al *Radiomessaggio* (in *Le encicliche sociali dei papi*, a cura di I. Giordani, Roma, Studium, 1956-69), osserva che «la democrazia, in questo Radiomessaggio natalizio, è elevata a dignità nuova [...]». Questa dignità nuova della democrazia viene espressa, infatti, proprio in relazione agli avvenimenti storici: «se non fosse mancata la possibilità di sindacare e di correggere l'attività dei poteri pubblici, il mondo non sarebbe stato trascinato nel turbine disastroso della guerra [...]». Alla sostanziale indifferenza nei confronti delle varie forme di governo fa ora luogo una sorta di «primato» della democrazia – a condizione che quest'ultima sia retamente intesa. La persistenza di elementi aristotelici, forse, è da ricercare proprio in questo contesto, cioè non nella teoria generale della democrazia, ovviamente collocata in un orizzonte storico ed in un quadro categoriale diversi perché «moderni», ma nel percorso argomentativo teso a distinguere democrazia da democrazia. L'esigenza di una democrazia «vera e sana» viene fatta valere attraverso la distinzione fra popolo e massa nel centrale paragrafo 8: «Lo stato non contiene in sé e non aduna meccanicamente in un dato territorio un'agglomerazione amorfa d'individui. Esso è, e deve essere in realtà, l'unità organica e organizzatrice di un vero popolo [...]. Popolo e moltitudine amorfa o, come suol dirsi, 'massa', sono due concetti diversi. Il popolo vive e si muove per vita propria; la massa è di per sé inerte, e non può essere mossa che dal di fuori [...] facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gli istinti e le impressioni [...] l'interesse comune ne resta gravemente e per lungo tempo colpito [...] la massa è la nemica capitale della vera democrazia [...] la libertà, in quanto dovere morale della persona, si trasforma in una pretensione tirannica». La forma corretta di democrazia, in altri termini, viene descritta *ex contrario* sottraendole tutte le connotazioni che caratterizzano l'aristotelica «quarta forma» di democrazia; nel testo in esame compare 1) la contrapposizione fra corretta democrazia e democrazia della 'massa' (la quarta forma è quella in cui sovrano è il *plethos*, la massa); 2) il passaggio argomentativo, identico nei due contesti, fra la democrazia della massa e la comparsa del *demagogo* («chiunque ne sfrutti...»); 3) il classico tema della «diseguaglianza nella eguaglianza»; 4) il paragone fra democrazia e tirannide; 5) il riferimento al tema dell'«utile comune»; 6) la contrapposizione, sul piano concettuale, fra un'agglomerazione amorfa d'individui (il *pan* aristotelico) e un'«unità organica e organizzatrice di un vero popolo» (*olon*). Molto sinteticamente, perciò, è lecito ipotizzare, quale riferimento più corretto per la polemica contro la democrazia della massa di Pio XII, non quello alla letteratura controrivoluzionaria, alla idiosincratia avversione alla concezione «meccanica» e «immanente» dello Stato, ma la trattazione della «quarta forma» aristotelica. Non si dimentichi che il Pontefice identifica tra le cause della guerra la mancata «possibilità di sindacare e di correggere l'attività dei poteri pubblici».

comunanza platonica dei figli e delle donne applicando, nella *Politica*, la dottrina della concordia elaborata nel capitolo 6 del libro IX della *Nicomachea*: le disposizioni proposte in tal senso da Platone a favore dell'«unità della polis» sortiranno l'effetto contrario di quello desiderato. Al contrario «la *ὁμόνοια* è il più grande dei beni delle poleis». L'amicizia politica non elimina infatti l'ampio spettro di diversificazioni sociali delle «parti della polis»; anche in questo senso, dunque, il suo funzionamento è analogo a quello della giustizia<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> *Pol.* 1262 b.

## CONCLUSIONI

Come si è anticipato nell'*Introduzione* lo scopo di queste Conclusioni è quello di fornire un quadro sintetico dei risultati emersi dall'indagine e – successivamente – di discutere brevemente alcuni problemi teoretici in essi impliciti. Innanzitutto si riassumerà, enunciando le sette «tesi» che sono state qui sostenute, quanto finora è emerso.

1. *Eth. Nic.* 1134 a 24 – 1135 a 8 è molto probabilmente il risultato di un adattamento al contesto del V libro di un luogo dell'Aristotele essoterico, il dialogo in quattro libri περὶ δικαιοσύνης (ipotesi Laurenti). L'analisi di questo passo ne mostra la stretta dipendenza dal I libro della *Repubblica* di Platone, sia sul piano lessicale sia su quello del percorso argomentativo.

2. Nel suo complesso, 1134 a 24 – 1135 a 8 costituisce – sul piano teorico – la risposta di Aristotele alle tesi sofistiche che Platone aveva messo in bocca a Trasimaco, una risposta tesa a differenziarsi da quella che a quelle stesse tesi era stata data nella *Repubblica*. Ad un certo livello Trasimaco ha ragione: giusto, in un certo modo, è il risultato dell'azione politica ordinatrice di qualsiasi regime; solo a certe condizioni politiche, tuttavia, si può parlare di un giusto propriamente politico.

3. La polis ha infatti una sua 'natura' che ne determina la logica interna e la struttura (componenti indispensabili). La nozione aristotelica del giusto per natura *non* va intesa dicotomicamente rispetto al giusto legale: quest'interpretazione conduce a difficoltà insormontabili e legge Aristotele



con una sensibilità rivolta a problemi estranei al suo orizzonte filosofico. Il giusto legale specifica l'istanza fatta valere dal giusto per natura attuando il giusto πολιτικόν, della polis.

4. Il giusto per natura, inoltre, mantiene sia una valenza descrittiva sia una valenza prescrittiva, perché informando su come la polis si forma e si struttura, informa anche su come «dovrebbe» – per una realizzazione ottimale – strutturarsi; in questo modo questa categoria consente virtualmente di «rimettere in gioco» il giusto nella polis.

5. Questa struttura teorica genera una parte del lessico aristotelico, tipicamente sdoppiato: anche l'amicizia deve risultare di due tipi, a seconda del livello sulla quale si colloca (in qualsiasi comunità c'è bisogno di una certa forma di amicizia, perciò risulta necessario distinguere l'amicizia politica in senso stretto).

6. Questa stessa struttura teorica permette un'interazione fra il piano della giustizia come virtù ed il piano della giustizia come realizzazione politica (e, *lato sensu*, istituzionale). Da un lato la discussione (filosofica e non) può agire sul giusto per natura per modificarne l'esito politico influenzando il momento giuridico, così come l'equità stessa presuppone una forma di giusto per natura per modificare l'azione del νόμος; d'altra parte la virtù della giustizia è potentemente influenzata dalla cornice politica e istituzionale nella quale si trova ad agire. I due piani interagiscono fra loro, ed Aristotele usa questo doppio registro anche nella *Politica* per spiegare nel dettaglio la logica delle mutazioni intraspecifiche delle forme di governo.

7. 1134 a 35 – 1135 a 8 è così anche un luogo particolarmente adatto per mostrare l'insita politicità della nozione aristotelica di giustizia, che agisce in tutta la *Politica* e segnatamente nel libro III; particolare rilievo assume in questo contesto il ruolo del συμφέρον nella teoria delle forme di governo. Strettamente connessa con questa struttura concettuale è la concezione della polis come ὄλον, al cui interno si

verifica quell'interazione fra il campo dell'etica e della politica, fra l'ἀρχή politica e l'azione della virtù che si trova oggi a giocare un ruolo di un certo rilievo nel dibattito filosofico-politico odierno.

Si procederà ora ad alcune brevi considerazioni conclusive, per elaborare le quali sarà giocoforza necessario allontanarsi dal rigore dell'analisi testuale e dalla prudenza filologica. Si tratta semplicemente di verificare, dopo aver approfondito una sezione importante della riflessione aristotelica sulla giustizia, se davvero quest'ultima costituisca una tradizione nuovamente assumibile – a piacimento – in caso di necessità<sup>1</sup>.

In primo luogo si può di sfuggita notare che affermare che la società contemporanea è troppo complessa per affrontarne i problemi (anche a livello della riflessione teorica) con la φρόνησις è senz'altro un'asserzione corretta<sup>2</sup>. Non si ignorano, certo, i fenomeni di interazione del livello «etico» su quello «legale-istituzionale» da un lato (la disciplina dei reati offensivi del comune senso del pudore che viene fatta valere in funzione dei mutamenti «culturali») e viceversa (la legislazione cosiddetta «propulsiva», tesa a determinare o quanto meno facilitare questi mutamenti). Ma solo un'estrema semplificazione dei fenomeni sia comunicativi sia istituzionali può lasciar tracciare facili paralleli<sup>3</sup>.

Sul piano teorico, infatti, la riflessione aristotelica può lasciare intrecciati il piano descrittivo e quello prescrittivo perché possiede una solida definizione della natura umana,

<sup>1</sup> Cfr. la sezione I.5. del presente lavoro. Queste conclusioni vengono tratte sulla scorta dei risultati acquisiti dall'analisi sui testi condotta nei capitoli I-III; in nota viene sempre segnalato il riferimento alle singole tesi.

<sup>2</sup> Cfr. la nota 2 al cap. I.

<sup>3</sup> Un esempio particolarmente calzante di imprudenza nel tracciare paralleli è costituito da Dolf Sternberger, *Politik und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in Heinz Maier-Leibnitz (a cura di), Mainz, Hase & Koehler, 1986; trad. it. *Politica e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*, in Roberto Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, QuattroVenti, 1987, pp. 173-208.

che le permette (coerentemente con l'intreccio dei piani) di elaborare per l'uomo anche un concetto di *vita buona*. «La polis non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è [...] però non basta». Nel breve volgere di poche righe lo Stagirita ripete due volte che «la polis è comunanza di famiglie e di stirpi nel *vivere bene*: il suo oggetto è un'esistenza pienamente realizzata e indipendente. [...] fine della polis è il *vivere bene* e tutte queste cose sono in vista del fine»<sup>4</sup>. La definizione stessa della polis, in questo luogo, assorbe la valenza «prescrittiva» del pensiero aristotelico. «Vivere bene»: un'idea, trave maestra di un pensiero che condiziona ancora la riflessione filosofico-politica, che Aristotele poteva quasi dare per scontata, e che tuttavia presuppone moltissimo. «Vivere bene» è un'espressione che perde di senso se non si possiede una salda, univoca e condivisa concezione della natura dell'uomo, di ciò che per l'uomo è il meglio, di come lo si può ottenere<sup>5</sup>. È una nozione che presuppone, in un guscio di noce, un insieme organico di credenze e di valori condivisi (che da essa traggono la loro giustificazione teorica), e Aristotele lo sapeva così bene che, come si è visto, al principio della sua *Politica* scrisse che la polis consta del possesso comune del sentimento del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto; su questa stessa direzione di pensiero può essere collocata anche la sua dottrina dell'amicizia politica<sup>6</sup>.

Significativamente la questione dei diversi, possibili modi con i quali si può «andare a caccia della felicità» – questione ben nota a Kant – viene circoscritta ai diversi *popoli*, che costruiscono «*modi di vita diversi e costituzioni diverse*»<sup>7</sup>. Che uomini di una stessa polis potessero avere opinioni *irriducibilmente* diverse sull'argomento è una questione che Aristotele tratta senza attribuirgli una reale rilevanza filoso-

<sup>4</sup> Pol. III, 9.

<sup>5</sup> Agnes Heller situa peraltro il tema della «vita buona» oltre la giustizia.

<sup>6</sup> Cfr. la VI tesi sviluppata, in riferimento all'amicizia, alla sez. III.5. del presente lavoro.

<sup>7</sup> Pol. VII, 8.

fico-politica: gli è sufficiente ricordare che «il bene migliore è la felicità e la felicità è realizzazione pratica e perfetta di virtù». L'elenco delle diverse opinioni sulla strada ed i mezzi per raggiungere la felicità non problematizza l'indagine filosofica di Aristotele, che ritiene di poter dare una risposta netta: la possibile irriducibilità del conflitto non è presa in considerazione. Come in un'ode di Orazio, le diverse opinioni sulla felicità dell'individuo non rappresentano un problema politico. Ma la stessa nozione di εὐδαιμονία, di felicità, si costruisce intorno alla concezione della natura umana. La nozione aristotelica di ordine politico non si poteva reggere se non sul presupposto che l'uomo è caratterizzato, κατὰ φύσιν, da un ἔργον αὐτοῦ, un'attività, un'opera sua propria: l'uomo come tutte le cose del mondo. Realizzarlo significa attuare la propria virtù, ottenere il proprio maggior bene, la felicità. L'ordine politico comporta così un rapporto «governare-essere governati», e tuttavia Aristotele sembra individuare questo stesso rapporto in «tutte le cose che risultano da una pluralità di parti e formano un'unica entità comune»: perfino negli esseri che non hanno vita lo si può individuare, «per esempio nel mondo musicale»<sup>8</sup>.

La concezione della polis come ὅλον, costruita attorno ad una nozione di natura umana – l'uomo animale politico – assume, nel luogo qui preso in esame, un ruolo preciso, quello di confutare le tesi trasimachee. È stato messo in rilievo che queste tesi, in linea di principio, destituirebbero di legittimità filosofica qualsiasi costruzione teorica sul 'giusto'; Platone, non a caso, fa partire tutta la *Repubblica* dalla loro confutazione e d'altra parte tutta la *Repubblica* è, da un certo angolo visuale, una confutazione di Trasimaco, perché il dialogo fornisce la descrizione di una eccellente polis dove il giusto non è arbitrariamente «proclamato», bensì «trovato»: nel mondo iperuranio delle idee. La confutazione platonica non ha convinto, però, chi ha visto nella *Repubblica* la teorizzazione di una «società chiusa», o chi ha accusato Platone di «unilateralità dossastica»<sup>9</sup>. Dal punto di vista di chi

<sup>8</sup> Cfr. Adriana Cavarero, «*Politica* presso i Greci», «Filosofia politica», III (1989), pp. 41-50; cfr. p. 50. Pol. 1254 a 21-24.

<sup>9</sup> Karl R. Popper, *La società aperta e suoi nemici* (1966), Roma, Ar-

non accede alla contemplazione delle idee, infatti, tutta la costruzione può rassomigliare ad un complicato meccanismo atto a legittimare – surrettiziamente – l'ennesima arbitraria proclamazione della giustizia (in questo caso da parte dei filosofi-re). I migliori e più forti, nella *Repubblica*, sembrano essere appunto quegli uomini aurei che, legiferando e governando, mantengono in essere la polis eccellente nella quale soltanto possono realizzare tutta intera la loro superiore natura; il «giusto» coincide ambigualmente con il loro personale «utile» – anche se per Platone la polis eccellente è la migliore possibile *per tutti*. Confutare Trasimaco comporta, evidentemente, specifiche difficoltà.

Ad esse pare ovviare Aristotele con la sua struttura «aperta» del giusto per natura, categoria critica che ne preserva la mutevolezza entro un contesto interattivo fra i cittadini, sui due livelli rispettivamente della virtù (e dei *mores* in genere) e della forma politica e di governo, dei «modi di vita» e delle «costituzioni». Per far ciò deve disporre, come si è detto, di una nozione forte di natura umana attorno alla quale costruire la sua concezione della comunità politica come *ὄλον*<sup>10</sup>.

Approfondire qui il tema metafisico dello *ὄλον* è naturalmente impossibile. Si possono, tuttavia, svolgere alcune (molto parziali) considerazioni. Un luogo dal quale far partire l'argomentazione ci è offerto nelle pagine d'apertura della *Fisica*:

«A noi risultano dapprima chiare ed evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuare gli elementi e i principi. Perciò bisogna procedere dall'universale al particolare [...] l'universale è, in un certo senso, l'intero (*ὄλον*), perché esso contiene molte cose come parti. Ciò avviene, per così dire, anche per i nomi

mando, 1974; vol. I: *Platone totalitario*; Klaus Held, *Per la riabilitazione della doxa politica*, testo dattiloscritto della relazione tenuta al Seminario di studio italo-tedesco «Tradizione e attualità della filosofia pratica» a Bressanone il 16 ottobre 1984. Del resto, la tesi II ha mostrato il senso nel quale le tesi di Trasimaco sono solo parzialmente confutabili; cfr. la sez. III.6. del presente lavoro.

<sup>10</sup> La tesi VII è sviluppata soprattutto nella sez. III.6. del presente lavoro.

rispetto alla loro definizione: essi indicano, infatti, qualcosa nel suo insieme e in maniera indeterminata, come il nome 'cerchio': la definizione di esso poi, lo determina nelle singole particolarità. Anche i bambini, del resto, in una prima fase chiamano padri tutti gli uomini».

Va rilevata l'analogia che Aristotele esplicitamente stabilisce fra l'«universale» e l'«intero», in riferimento al problema tutto-parti.

Il problema degli universali, che riscosse grande fortuna nell'età di mezzo, è di difficile impostazione, perché comporta l'applicazione di categorie logiche complesse<sup>11</sup>. Un universale può render conto delle «molte cose» che ricadono sotto di esso come sue «parti» in vari modi. Può essere un universale collettivo, tale cioè da render conto complessivamente di tutti gli enti che ricadono sotto di lui, ovvero distributivo, tale cioè da render conto degli enti stessi nella loro singolarità, uno per uno. Può essere intensionale, tale cioè da render conto degli enti attraverso la loro qualità intrinseca, la loro «caratteristica», o differenza specifica, ovvero estensionale, tale cioè da render conto di quegli stessi enti determinando l'estensione effettiva degli enti – di tutti e solo quegli enti – che in esso, per definizione, ricadono.

La più famosa teorizzazione platonica degli universali è, per esempio, la dottrina delle idee; non c'è dubbio che le idee siano – fra l'altro – degli universali. Le idee sono separate: l'unica idea di 'cerchio', ad esempio, determina e rende conto, collettivamente, di tutti i cerchi nel loro complesso (universale *ante rem*). Si tratta, inoltre, di un universale intensionale: essa esprime la qualità, la virtù, l'*ἀρετή* del cerchio.

<sup>11</sup> Ho seguito l'impostazione fornita da Maurizio Matteuzzi, *La forma della teoria. Studio sull'espressione dell'invarianza*, Faenza, Faenza Editrice, 1981; cfr. soprattutto, per l'impostazione del problema degli universali, il cap. IV alle pp. 107-117. Come esempio di un'impostazione intensionale-collettiva viene citato Hegel; come esempio dell'impostazione estensionale-collettiva, Lésniewski; Enzo Melandri, in una lezione tenuta a Bologna nel novembre 1979, citò rispettivamente Platone e i nominalisti. Il testo di Matteuzzi mi ha molto aiutato per impostare correttamente il problema degli universali linguistici, che viene qui applicato alla questione dello *ὄλον* sulla scorta dell'analogia da Aristotele stesso prodotta nella *Fisica*.

Anche la *forma* aristotelica, a ben vedere, è una forma di universale intensionale, che agendo sulla materia la determina qualitativamente. La forma del cerchio si applica al bronzo o alla pietra, determinandolo in quanto tale. Si tratta, tuttavia, di una concezione distributiva dell'universale, perché la forma agisce volta per volta, distributivamente, determinando i singoli cerchi (universale *in re*)<sup>12</sup>.

Sussiste un'analogia, e niente più che un'analogia, fra l'impostazione del problema degli universali e la soluzione del problema dello ὄλον politico<sup>13</sup>.

Tutta la costruzione della *Repubblica* tende alla elaborazione di un'unica città eccellente, secondo il modello ideale. Allontanamenti dal modello sono presi in considerazione solo in quanto degenerazioni. L'intensionalità del modello iperurano dell'eccellente polis è resa trasparente dal cosiddetto principio antropologico: la polis è un uomo scritto a lettere maiuscole; ciò equivale a dire che la struttura interna determinante la qualità, la caratteristica virtù, è analoga nei due casi. Vi è una sola forma di giustizia: la si può cercare nella polis per conoscerla, poi, anche nell'uomo; quest'unica forma di giustizia è quella che determina e rende conto, collettivamente (separatamente rispetto ad esse) di tutte le possibili eccellenti poleis, «copie» corruttibili del modello celeste.

<sup>12</sup> Cfr. Maurizio Matteuzzi, *La forma della teoria*, cit., p. 110: «Nella logica aristotelica il predicato è assunto in senso intensionale e sostanziale [...] gli individui [...] sono assunti come classe distributiva, ma non come enti singolari; dei quali, come si sa, non si dà scienza». Per quel che riguarda le categorie che generano le quattro modalità d'impostazione del problema scrive Matteuzzi: «Come si capisce da Łeśniewski, accanto alla contrapposizione "intensione"/"estensione" [...] esiste quella altrettanto fondamentale tra "collettivo" e "distributivo" dei termini. Entrambe le contrapposizioni sono presenti da sempre nel pensiero speculativo» (p. 108). Cfr. anche I. Copi, *Introduzione alla logica* (1961), Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 129-130; E. Pattaro, *Introduzione al corso di filosofia del diritto*, Bologna, Clueb, 1987, pp. 44 ss.

<sup>13</sup> Il punto va ribadito: si tratta di questioni diverse. L'analogia è qui funzionale all'esemplificazione di un problema: la dipendenza di alcune categorie afferenti alla filosofia pratica aristotelica da una precisa impostazione logico-metafisica; cambiando i termini della questione, nel pensiero moderno, l'ingenua riassunzione della tradizione aristotelica apparirà quanto meno problematica.

Lo schema aristotelico è più flessibile. La forma determina la materia, generando il sinolo, ma le caratteristiche della materia influenzano – com'è ovvio – quest'ultimo; la forma non è separata ed agisce come un universale distributivo. Parallelamente, giusto è «il governo nell'interesse sia dei governati che dei governanti», ma questa formula va applicata caso per caso, dando luogo ad una complessa casistica: come minimo, a tre casi – monarchia, aristocrazia, politeia – tutti e tre «giusti». Non c'è, come in Platone, una sola forma di giustizia, ed anzi esistono necessariamente *diverse forme di giustizia*, come Aristotele ha cura di ricordare. L'attenzione ed il rispetto per la varietà del mondo empirico non sembra diventare, in Aristotele, semplice relativismo<sup>14</sup>.

Ciò che qui più importa rilevare è che quest'impostazione ben si accorda con l'idea di un ethos (non indipendente ma dotato di una relativa autonomia) pre-dato come sfondo per l'azione politica. L'intensione dello ὄλον politico è anche la sua virtù, la sua qualità, che agisce su tutti i cittadini, parti dell'intero, determinandoli nel possesso comune «del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto»: valori questi connessi al λόγος umano. La comunicazione può avvenire solo fra enti non completamente diversi (altrimenti sarebbe impossibile) e non completamente identici (altrimenti sarebbe inutile). Le parti del tutto sono per definizione *intrinsecamente differenziate*. L'ethos della polis, però, come si è visto, è influenzato dalle varie forme politiche, che Aristotele suddivide assiologicamente a seconda che si governi per l'utile di tutti o dei soli governanti. I cittadini della polis, parti dello ὄλον, sono determinati *qualitativamente*.

La concezione intensionale degli universali logici fu abbandonata consapevolmente solo col nominalismo: in questo caso il singolo nome 'cerchio' rende conto, collettivamente – cioè nel loro complesso – non della qualità del cerchio, bensì dei cerchi veri e propri: rappresenta l'estensione di tutti gli oggetti che così abbiamo nominato (univer-

<sup>14</sup> *Pol.* 1309 a 38-39: «è necessario che ci siano differenze anche di giustizia»; il piano prescrittivo viene tuttavia sempre preservato (IV tesi, cfr. sez II.7. del presente lavoro).

sale *post rem*). Gli enti che ricadono sotto un tale universale sono, in quanto tali, indifferenziati: non si parte da una qualità intensionale che può realizzarsi più o meno perfettamente.

È possibile portare oltre l'analogia (insieme con l'inevitabile arbitrio ch'essa comporta). Un «intero» politico costruito con nominalistica precisione è ben esemplificato dal *Leviatano* di Thomas Hobbes. Il contratto sociale che lo genera fa sì che il Sovrano agisca legittimamente come rappresentante di tutti i sudditi, indifferenziati innanzi alla sua maestà ed al suo potere. Il frontespizio dell'opera in questo senso è emblematico: il corpo del sovrano si forma del complesso di tutti i sudditi, indifferenziati fra loro. Sudditi sono coloro che stringono il patto, o che lo accettano tacitamente: non coloro che condividono un determinato ethos. L'individualità dei sudditi (ben conosciuta da Hobbes, tanto che gioca un ruolo importante nel complesso del *Leviatano*) è secondaria rispetto al dispositivo che rende il Sovrano il rappresentante collettivo di tutti i cittadini.

L'unità politica collettiva, lo Stato, ha lo scopo di rimediare a quello stato di natura dove vivono *individui isolati*. La cesura, rispetto ai modelli classici, è netta, e Hobbes polemizza con Aristotele fin dalle prime pagine del *De Cive*. Nel modello aristotelico prevalgono naturalmente varie forme di differenze fra gli individui (dalla famiglia fino alla polis), mentre nello stato di natura del modello hobbesiano gli individui appaiono liberi ed eguali; nel primo l'uomo è *naturaliter sociale*, nel secondo è *homini lupus*. Gli uomini isolati, gli *individui*, in quanto concepiti in funzione di un'entità politica che li riassorbirà *estensionalmente*, sono indifferenziati, cioè eguali; gli uomini naturalmente associati sono collegati fra loro in diverse forme di aggregazione sociale, rese possibili dalle differenze (i diversi rapporti di diversità e di dipendenza) garantite da un'intensione diversamente realizzata caso per caso. Così, col passaggio dall'intensione all'estensione, l'ordine politico non può più essere concepito come prodotto di un processo naturale, *rebus ipsis dictantibus*: deve quindi essere prodotto da una convenzione, da una o più volontà; sarà quindi un ordine fondamentalmente artifi-

ziale, prodotto dalla «cultura» anziché dalla natura. Lo stato è sì paragonabile ad un uomo «più grande», come in Platone (che rappresenta anch'esso, come si è visto, una concezione *collettiva* dell'unità politica) ma di un *homo artificialis* si tratta. Ciò non sarà senza conseguenze sul piano politico: «A differenza di quel che accade per ogni altra forma di società naturale in cui l'uomo può trovarsi a vivere indipendentemente dalla sua volontà, come sono, secondo la tradizione, la società familiare e la società padronale, il principio legittimazione della società politica è il *consenso* [...]». In quanto stato di individui liberi ed eguali, lo stato di natura è la sede dei *diritti individuali naturali*, a partire dai quali viene costituita in varia guisa e con vari esiti politici la società civile»<sup>15</sup>.

Il nominalismo rappresentò così una premessa teorica necessaria per la logica rappresentativa dello Stato moderno e pose le basi per l'instaurazione della logica della sovranità. La concezione contemporanea dell'universale logico, infine (quale si ravvisa, esemplarmente, nell'opera russelliana), espresso dalla formula  $(x)Fx$ , è naturalmente una concezione estensionale (l'intensione non gioca alcun ruolo) e distributiva; *per tutti gli x*,  $Fx$ : dove va inteso «per ogni x»,  $Fx$ . Non è un caso che chi, come per esempio Kenneth J. Arrow, si è posto il problema della decisione politica a partire da uno strumentario logico di questo tipo, abbia polemizzato con Platone, rispetto al quale si dà la massima distanza logica possibile<sup>16</sup>.

Arrow non cerca di definire l'unico bene (l'unica Giustizia) per la comunità politico-sociale, ma cerca invece di partire dagli individui, dall'estensione dei singoli desideri distributivamente concepiti, per ottenere un «amalgama» di tali desideri, che sia dotato di specifiche caratteristiche for-

<sup>15</sup> N. Bobbio e M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit. in particolare le pp. 39 e 45 (corsivo mio). *Pol.* 1261 a 23-25: «D'altronde una polis non consiste solo di una massa d'uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce una polis di elementi uguali. [...] Gli elementi, dunque, da cui deve risultare l'unità, sono specificamente diversi».

<sup>16</sup> Ho potuto discutere l'impostazione di Arrow col prof. Giacomo Costa dell'Università di Pisa, che ringrazio, nel corso delle attività seminariali del Dottorato di ricerca in Filosofia della politica.

*mali* (coerenza). Il riferimento diretto di Arrow è all'impostazione nominalistica e all'utilitarismo di Jeremy Bentham: a partire da queste acquisizioni «si cercò [...] di fondare il bene sociale sul bene dei singoli individui»<sup>17</sup>.

Mancando una condivisa concezione della natura umana che metta in grado di prender partito sul senso della giustizia politica e sulla felicità individuale, è giocoforza partire dagli individui e dai loro soggettivi *desideri*, che è quanto fa Arrow.

In assenza di una presa di posizione preliminare sulla questione della φύσις dell'uomo, tuttavia, ogni riabilitazione della filosofia pratica di Aristotele è destinata a scontrarsi con la distanza logica che separa la concezione moderna dell'intero politico (dell'unità politica statale) da quella antica. Se si parte dagli individui, o, come fa Arrow, addirittura dalle loro esigenze e desideri, dalla loro ἐπιθυμία, nulla garantisce della possibilità stessa della composizione del conflitto (composizione che la virtù comune, l'ethos compatto e condiviso, invece, rendeva superflua): la democrazia procedurale presuppone, naturalmente, un ethos sociale di qualche tipo, che tuttavia non è sufficiente a determinare lo ὄλον politico. In altri termini, presupposti logici diversi costruiscono modelli diversi, sicché in un caso si parte da «valori condivisi» che comportano una relativa assenza di conflitti: qui l'azione politica si svolge su un registro limitato e definito, l'ethos è costitutivamente «finito» (anche l'eccellente polis di Platone è destinata alla distruzione; la φρόνησις agisce su un orizzonte ben delimitato di scelte possibili); in un altro caso si parte dalla possibile mancanza di un ethos comune (Höffe, correttamente, esemplifica storicamente il caso ricordando le guerre civili di religione del XVII secolo, dopo le quali *opus iustitiae pax*), dalla possibilità del conflitto e dalla sua possibile neutralizzazione: la mancanza dei valori condivisi dilata all'infinito l'ambito dell'azione politica, perché *ogni possibile conflitto* deve poter essere neutralizzato, e d'altra parte il foro interno rimane assolutamente libero

<sup>17</sup> Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 1951; trad. it.: *Scelte sociali e valori individuali*, Milano, Etas, 1977, p. 25.

moltiplicando all'infinito le possibili (e teoricamente anche contrapposte) istanze di virtù. In questo secondo caso, poi, la costruzione dell'intero non comporta, dal punto di vista teorico, alcun *respice finem*: chi teorizza un'unità politica di questo tipo non è obbligato a teorizzarne la necessaria fine.

Se la giustizia è solo l'utile del più forte, allora una teoria razionale del giusto politico è impossibile: sia Platone che Aristotele devono, in prima istanza, confutare Trasimaco, dimostrando la possibilità di una legittimazione teorica dell'ordine politico.

Dei due corni di un'alternativa, di due tesi contrapposte, il sofista lasciava sceglierne una all'interlocutore, riuscendo poi a dimostrare l'altra. La superiore φύσις del soggetto, la sua superiorità dialettica, la sua capacità eristica, rendeva nella discussione l'una tesi «falsa» e l'altra «vera»: non era importante quale tesi potesse essere oggettivamente vera, la verità era in questo caso in funzione dell'esito dello scontro dialettico<sup>18</sup>. A questo schema Platone, ad esempio nella *Repubblica*, contrappose la struttura dialettica che ad una verità contrappone molte falsità; il vero non viene deciso dall'esito dello scontro, ma cercato nella natura delle cose, fino a trovarlo nella oggettiva, superiore realtà del mondo trascendente delle idee, culminanti nell'ineffabile idea del bene.

<sup>18</sup> Cfr. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1979, pp. 75-76: «Su un contenuto conoscitivo qualsiasi un uomo sfida un altro uomo a rispondere: discutendo su questa risposta si vedrà quale dei due uomini possieda una conoscenza più forte. Sulla base dei *Topici* aristotelici, si può ricostruire uno schema generale dell'andamento di una discussione, pur variato infinitamente nel suo svolgersi effettivo. L'interrogante propone una domanda in forma alternativa, presentando cioè i due corni di una contraddizione. Il rispondente fa suo uno dei due corni, ossia afferma con la sua risposta che questo è vero, fa una scelta. Questa risposta iniziale è chiamata la tesi della discussione: il compito dell'interrogante è dimostrare, dedurre la proposizione che contraddice la tesi. In tal modo raggiunge la vittoria poiché, provando come vera la proposizione che contraddice la tesi, dimostra al tempo stesso la falsità della tesi, ossia confuta l'affermazione dell'avversario, che si era espressa nella risposta iniziale» (corsivo mio). Anche in questo caso, sulla scorta della suggestiva interpretazione del Colli, opero una semplificazione del problema perché, in questo contesto, il taglio teorico-critico del lavoro predomina su quello storico-filologico.

Si possono spiegare i due diversi atteggiamenti con una metafora geometrica. Il sofista procede confutando con uno schema a simmetria lineare. In questo tipo di simmetria non esiste un luogo privilegiato di osservazione, ed anche destra e sinistra variano in relazione alla posizione del soggetto. Le due tesi contrapposte si trovano sullo stesso piano, e solo la superiore natura del soggetto può imporre con la forza una, confutando l'altra. In natura, tuttavia, esiste un'altra forma di simmetria, quella circolare o radiante: un essere umano, ad esempio, possiede un corpo a simmetria lineare, mentre una stella marina lo possiede a simmetria circolare. In questo caso esiste un «luogo privilegiato»: il centro del cerchio. Platone fa confutare il suo Socrate secondo uno schema a simmetria circolare: vengono confutate le varie opinioni sulla giustizia, che possiedono una loro verità ma rimangono insufficienti. Come punti di una circonferenza, le varie mosse argomentative alludono al centro del cerchio, che è un qualcosa che può essere trovato attraverso il procedimento maieutico della dialettica<sup>19</sup>.

Per Trasimaco il giusto è il risultato di una «proclamazione» da parte del «più forte» del proprio «utile»: anche in questo caso non riveste reale importanza chi sia il più forte (un uomo solo, il gruppo dei «pochi», la massa dei «molti»); poiché *tutti i governi si equivalgono*, si tratta solo di imporre la propria natura soggettiva dimostrando di essere il «più forte», per esempio aspirando alla tirannide e conquistandola. Il giusto è l'esito di questo atto volontario. Per Platone (e, con modalità diverse, per Aristotele) il giusto è nella natura delle cose, esso può essere inseguito, cercato e trovato. All'unica forma di giustizia si contrappongono le molte forme di ingiustizia, come all'unico vero si contrappongono le molte cose false.

La metafora delle due forme di simmetria permette di mostrare questi due fondamentali atteggiamenti nei confronti del problema del giusto senza ricorrere a espressioni quali «positivismo giuridico» o «giusnaturalismo», poco adatti

<sup>19</sup> Voglio qui ricordare il grande studio sull'analogia di Enzo Melandri, intitolato appunto *La linea e il circolo*, Bologna, Il Mulino, 1968.

al contesto della Grecia antica. Mostra inoltre che si tratta di un atteggiamento generale, epistemico, che riguarda lo *status* che si è disposti a riconoscere alla verità: l'impostazione dei problemi della giustizia può non a caso venir spiegata con la stessa metafora geometrica che spiega i due diversi schemi di confutazione dialettica.

Sia Platone che Aristotele tentarono di costruire una giustizia che fosse – in modi molto diversi – «agganciata» alla *natura rerum*, costruibile su uno schema a simmetria radiante. Platone già sapeva, del resto, che i due soli tipi di simmetria esistenti in natura sono la linea e il cerchio.

Solo il secondo modello può generare un'impostazione adeguata dei problemi della giustizia, dove il criterio di valutazione è fornito dal «centro del cerchio» – l'idea del Bene o la dottrina del φυσικὸν δίκαιον. Questi concetti garantiscono quel delimitato ethos entro il quale l'azione politica può agire, tecnicamente o «froneticamente». La filosofia politica, nella *Repubblica*, nasce ponendosi come primo compito quello di confutare Trasimaco, e a tal fine deve garantire un ambito di razionalità «oggettiva», un modello a simmetria radiante versus il modello a simmetria lineare, esito di una concezione che riconduceva la giustizia politica all'arbitrio del soggetto.

È possibile «riabilitare» queste categorie, confutare di nuovo Trasimaco facendo ricorso alle nozioni di matrice aristotelica?

La ricerca ha mostrato quanto complesso e delicato sia l'apparato categoriale messo in campo da Aristotele. Uno dei risultati messi in chiaro dall'indagine è che sussiste un'interazione biunivoca fra il piano dell'ethos e quello politico istituzionale<sup>20</sup>. Si è anche messo in luce che l'azione politica (e la stessa riflessione teorica sulla politica) presuppone quei «valori condivisi» nel cui comune possesso «consiste la famiglia e la polis». Proprio sulla (relativa) assenza di conflitti che caratterizza la comunità politica *qua talis* (il fatto che le poleis storiche fossero straziate da fenomeni di *stasis*, divise in fazioni e percorse dall'odio politico è naturalmente influente ai fini dell'argomento) si deduce che l'azione politica

<sup>20</sup> La tesi VI è sviluppata in tutto il cap. III del presente lavoro.

aveva un campo di applicazione teoricamente *limitato*. Al contrario l'unità politica moderna presuppone la possibilità del conflitto e sorge come dispositivo neutralizzatore di ogni possibile conflitto – ed il cui campo d'azione è quindi teoricamente infinito.

In assenza di una nozione condivisa della natura umana dalla quale dedurre la misura invisibile della giustizia sociale, la costruzione di un modello «a simmetria radiante» presenta specifiche difficoltà. Un *ethos* condiviso al quale ricorrere per risolvere *qualsiasi* possibile conflitto, o l'attribuzione di valore etico all'unità politica *qua talis*, rappresentano più l'esito di un regime tirannico e arbitrario che la garanzia di una giustizia «trovata» nelle cose. Già la *Repubblica* di Platone è apparsa una «società chiusa» a chi la volle giudicare avendo di fronte agli occhi i regimi totalitari del XX secolo<sup>21</sup>. Aspirare ad un modello del genere significa aver rinunciato alla libertà soggettiva individuale di ricercare (entro certi limiti, cioè kantianamente) la *propria* felicità: significa, in linea di principio, la rinuncia ai valori ed alle procedure delle democrazie liberali.

Volendo, unicamente per questioni di gusto, procedere ancora di un passo nell'analogia geometrica, alla quale va riconosciuto un valore esclusivamente esemplificativo, si potrebbe ricordare il teorema col quale Galileo Galilei, nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, fa dimostrare a Salviati che una circonferenza infinitamente grande coincide, ontologicamente, con una linea retta infinita<sup>22</sup>. Applicata ad una situazione nella quale l'unità politica deve poter risolvere tutti gli infiniti possibili conflitti (in assenza di un *ethos* comune pre-dato) la costruzione razionale della giustizia politica diventa la giustificazione di una decisione efficace, che comunque – per la logica interna della stessa unità politica moderna – si darebbe. Come fa chi non accede alla visione del mondo delle idee a sapere che la

<sup>21</sup> Cfr. nota 9 in questo stesso capitolo.

<sup>22</sup> Galileo Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di Adriano Carugo e Ludovico Geymonat, Torino, Boringhieri, 1958. L'elegante dimostrazione del teorema si trova alle pp. 50-51.

filosofia platonica non è la giustificazione ideologica e dossastica del governo dei filosofi re?<sup>23</sup> Questa domanda non deve neppure essere posta: l'*ethos* compatto della polis fa riconoscere ad ognuno la sua *τάξις* nello *ἄλλο* politico, formatosi dai valori e dalle pratiche «condivisi». Ma ciò era possibile sulla base di una concezione dello *ἄλλο* «intensionale», naturalmente differenziato al suo interno. L'unità politica moderna si costituisce di elementi indifferenziati sul piano logico, e non consente la stessa operazione. Il tentativo di forgiare un *ethos* «dall'alto», artificialmente, si rovescia in una decisione autoritaria; far dipendere le decisioni su questo *ethos* (tutte le possibili decisioni su esso) da una procedura democratica (il suffragio universale, ad esempio) non modifica i termini della questione. Così come la circonferenza di Galilei, ingrandita infinitamente, si trasforma nel suo opposto, cioè in una linea retta infinita, così egualmente il ricorso ai «valori», alla Virtù, all'*ethos* pre-politico, da garanzia e limite contro l'arbitrio della decisione del potere politico diventa, per la logica intrinseca che in epoca moderna deve volere quest'*ethos* capace di risolvere *ogni* possibile conflitto, una forma di decisione egualmente arbitraria e «soggettiva» (unilaterale)<sup>24</sup>.

Il paradosso della linea e della circonferenza rende bene la situazione di *impasse* nel quale rischia a mio avviso di incorrere ogni tentativo di riabilitare una «tradizione» pratico-politica che nasceva su presupposti logico-metafisici diversi, ed in possesso di una chiara definizione di «natura umana». L'*impasse* si può drasticamente riassumere affermando che – su tali basi – confutare Trasimaco è insieme necessario e impossibile.

<sup>23</sup> Cfr. Klaus Held, *Per la riabilitazione della doxa politica*, cit.

<sup>24</sup> Diverso è il caso quando l'*«ethos»* condiviso è limitato e non pretende di poter risolvere tutti gli infiniti possibili conflitti, sui quali il giudizio rimane dunque sospeso. Cfr. la distinzione fra democrazia «governata» e democrazia «governante» in Georges Burdeau, voce *Democrazia* in *Enciclopedia Italiana del Novecento*, vol. II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 449-69, sez. 4. b.



1. *Criteri*

La redazione di una bibliografia relativa alla nozione aristotelica di giustizia presenta alcune specifiche difficoltà. Strumenti bibliografici quali l'*Année philologique* o altri repertori costituiscono naturalmente un valido, ed indispensabile, sussidio; ma non sono d'alcun aiuto, ad esempio, quando si tratti di individuare una sezione dedicata ad Aristotele nell'ambito di una trattazione più generale dell'idea di giustizia. Non solo gli antichisti o gli studiosi specialisti di Aristotele, infatti, hanno prodotto pubblicazioni sull'argomento, bensì anche più di una generazione di filosofi del diritto: in Italia, ad esempio, una specifica riflessione sulla dottrina aristotelica della giustizia è stata un'«esercitazione» pressoché ineludibile per un gran numero di autori, dal secolo scorso fino a Guido Fassò e Norberto Bobbio. Senza contare che, anche soltanto nell'ambito degli studi propriamente aristotelici, bisogna considerare che sparsi ma talvolta illuminanti riferimenti alla giustizia si trovano entro il corpo di monografie dedicate alla filosofia pratica di Aristotele in generale, o addirittura in saggi d'interpretazione complessiva del pensiero aristotelico. Sarebbe dunque complessivamente necessario controllare:

- le principali edizioni dei testi aristotelici in esame;
- i principali commenti all'*Etica Nicomachea*, ed in particolar modo al libro V;
- gli studi dedicati al testo del libro V della *Nicomachea*;
- gli studi specificamente dedicati alla nozione aristotelica di giustizia o ad alcuni suoi aspetti, provengano essi dalla filosofia del diritto o da studiosi del mondo antico;



– i saggi e le monografie dedicate ad Aristotele che dedichino un capitolo o una sezione specifica alla trattazione della nozione di giustizia;

– gli studi sulla nozione di giustizia in generale che racchiudano un capitolo o una sezione specifica al pensiero di Aristotele;

– i saggi filosofici che, a latere della principale linea argomentativa, forniscono una trattazione della nozione aristotelica di giustizia o di alcuni suoi aspetti.

Si tratta, con tutta evidenza, di una difficile impresa.

Non si è ritenuto opportuno, in questa sede, riportare le principali edizioni critiche delle opere di Aristotele alle quali si è fatto riferimento, né i vari commenti. Un'informazione agile ma accurata viene prodotta nella *Bibliografia* del volume di Giovanni Reale, *Introduzione ad Aristotele*, Bari, Laterza, 1974, pp. 199-241 (cfr. in particolare le pp. 201-202, 207-209, 212-213, 221-223).

Per quel che riguarda l'idea di giustizia nell'antichità, è stata naturalmente utile la consultazione di bibliografie «mirate», come quella in appendice al volume di Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978; trad. it.: *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza, 1981, o la meno nota, ma assai utile, *Bibliographie zum griechischen Recht*, in *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, a cura di Erich Berneker, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 697-770.

Nessuna bibliografia riesce ad essere perfettamente esaustiva; in questo caso, anzi, si è deciso di contrarla il più possibile. Riferimenti al problema della giustizia sono in pressoché tutte le principali monografie aristoteliche; sezioni dedicate ad Aristotele sono in pressoché tutte le storie della filosofia del diritto. Tuttavia, data la rilevanza che il dibattito filosofico-politico sulla nozione aristotelica di giustizia sta assumendo, si è ritenuto opportuno redigere una bibliografia che, oltre a costituire il necessario corredo del presente lavoro, possa rappresentare anche una base di partenza per un'auspicabile ricognizione bibliografica di più

ampio respiro su questo tema. Sono stati così adottati i seguenti criteri:

– si sono segnalate in primo luogo le traduzioni italiane tenute presenti;

– in secondo luogo è stata presa in considerazione la letteratura critica secondaria, sotto il titolo *Per una bibliografia critica sulla nozione di giustizia aristotelica*. Questa sezione è unicamente dedicata: a) ai saggi specifici sulla nozione aristotelica di giustizia di qualsiasi provenienza disciplinare e b) alle sezioni all'argomento dedicate entro testi di più ampio respiro quando questi abbiano direttamente influenzato l'elaborazione delle tesi qui sostenute.

Ciò ha significato omettere grandi, importanti monografie aristoteliche che hanno effettivamente influenzato il complessivo quadro d'interpretazione (ma che non mettono a fuoco direttamente l'argomento «giustizia») e segnalare saggi specificamente dedicati al tema in oggetto, anche se quasi ormai completamente superati dalla critica più recente, e di scarso o scarsissimo peso nell'economia argomentativa del presente lavoro. Accettati sono stati invece quei saggi aristotelici nei quali, pur non figurando il termine «giustizia» (o «diritto», «giusto»), consistono di fatto – anche se non totalmente – in un'analisi di tale nozione.

Ugualmente omesse, come si è già accennato, risultano sia le voci enciclopediche o dei dizionari specialistici, sia le monografie dedicate al tema della giustizia prive di una sezione specificamente aristotelica. Voglio tuttavia ricordare alcuni testi che sono risultati utili per la discussione generale della nozione:

Pieper, J.

1956 *Sulla giustizia*, Brescia, Morcelliana; ed. or.: *Über die Gerechtigkeit*, München, Kösel Verlag, s.d.

Del Vecchio, G.

1959 *La giustizia*, Roma, Studium.

Perelman, C.

1959 *La giustizia*, Torino, Giappichelli; ed. or.: *De la justice*, Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, 1945.

Cesarini Sforza, W.  
1962 *La giustizia. Storia di una idea*, Torino, ERI.

Heller, A.  
1990 *Oltre la giustizia*, Bologna, Il Mulino; ed. or.: *Beyond Justice*, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1987.

## 2. Traduzioni

Mi limito a segnalare le principali traduzioni della *Nicomachea* e della *Politica* che sono state tenute presenti o citate per esteso, allo scopo di facilitare il controllo dei riferimenti; la trascrizione delle traduzioni di tutti i testi classici, aristotelici o meno, citati nel corso del lavoro, avrebbe inutilmente appesantito questa sezione. Si tratta di testi, del resto, i cui riferimenti bibliografici vengono sempre forniti per esteso nell'apparato di note.

- *Etica Nicomachea*, traduzione a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1973.
- *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e parafrasi di Claudio Mazzarella, Milano, Rusconi, 1979.
- *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e commento a cura di Marcello Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.

Esistono anche versioni italiane del solo libro V della *Nicomachea*, come quella curata da Renato Laurenti, *Il libro della giustizia*, citato nella sezione successiva per via della ricca *Introduzione* (pp. 115-81) e del *Commento*, articolato in ben 253 note. Va ricordata anche la «lettura» della Parte seconda di Giovanni Drago, *La giustizia e le giustizie. Letture del libro quinto dell'etica a Nicomaco* (cfr. nella sezione successiva).

Per quel che riguarda la *Politica*:

- *Politica, Trattato sull'economia*, traduzione italiana a cura di Renato Laurenti, Bari, Laterza, 1973.
- *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di Carlo Augusto Viano, Torino, Utet, 1955.

## 3. Letteratura secondaria: indicazioni per una bibliografia critica sulla nozione aristotelica di giustizia

Allan, D.J.  
1965 *Individual and State in the Ethics and Politics*, in AA.VV., *La «Politique» d'Aristote*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, pp. 53-85.

Arnim, H. von  
1916 *Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungphilosophie*, Frankfurt am Main, Werner & Winter.

Aubenque, P.  
1980 *La loi selon Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit», Tome 25, pp. 147-158.

Bagolini, L.  
1941 *Il problema della giustizia nel pensiero etico-politico di Aristotele*, Milano, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale.

Bambrough, R.  
1965 *Aristotle on Justice. A Paradigm of Philosophy*, in A.J. Ayer (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, New York, Humanities Press, [1972 (2)], pp. 159-174.

Barker, E.  
1959 *Aristotle's Conceptions of Law and Justice*, in *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Russel & Russel, pp. 321-356.

Benakis, A.  
1974 *Der Begriff des Unrecht-Tuns bei Aristoteles*, in *Festschrift für Hans Welzel zum 70. Geburtstag*, a cura di G. Stratenwerth, A. Kaufmann, G. Geilen, H. Hirsch, H.-L. Schreiber, G. Jarobs, F. Loos, Berlin, de Gruyter, pp. 213-226.

Berti, E.  
1978 *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, in «Verifiche», VII, pp. 305-358.

Bobbio, N.  
1963 *Il diritto naturale secondo Aristotele*, in *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, pp. 33-37.

- 1979 *Diritto naturale e diritto positivo nel pensiero classico*, in *Il positivismo giuridico*, Torino, Giappichelli, pp. 5-10.
- Bosco, N.  
1983 *Mirabile più che stella della sera, più che stella del mattino*, in *Idea e concezioni della giustizia nelle civiltà occidentali*. I. *L'antichità*, Torino, Edizioni di «Filosofia», pp. 151-178.
- Bourriot, F.  
1984 *Le concept grec de cité et la Politique d'Aristote*, in «L'Information Historique», XLVI, pp. 139-202.
- Brocker, W.  
1964 *Naturrecht und positives Recht*, in *Retraktationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 300-305.
- Brumbaugh, R.S.  
1980-81 *The lead rule*, in «Ancient Philosophy», I, pp. 82-83.
- Cadiou, R.  
1960 *Aristote et la notion de Justice*, in «Revue des Études Grecques», LXXIII, pp. 224-229.
- Cairns, H.  
1949 *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimora, Hopkins Press.
- Calabi, F.  
1984 *La virtù politica*, in *La città dell'oikos. La politica di Aristotele*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore.
- Cropsey, J.  
1977 *Justice and Friendship in the Nicomachean Ethics*, in *Political Philosophy and the Issues of Politics*, Chicago, University of Chicago Press.
- D'Agostino, F.  
1973 *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, Giuffrè.  
1983 *BIA. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano, Giuffrè.
- Daresté, R.  
1893 *Aristote*, in *La science du Droit en Grèce: Platon, Aristote, Théophraste*, Paris, pp. 163-298.

- Despotopoulos, C.  
1969 *Les concepts de justice selon Aristote*, in «Archives de Philosophie du Droit», n. 14, pp. 283-309.  
1983 *Aristote. Sur la famille et la justice*, Bruxelles, Ousia.
- Donati, B.  
1911 *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Modena, Formiggini.
- Drago, G.  
1963 *La giustizia e le giustizie. Lettura del libro V dell'«Etica a Nicomaco»*, Milano, Marzorati.
- Droste-Hülshoff, C.A. de  
1826 *De Aristotelis justitia universalis et particulari, deque nexu quo ethica et iurisprudentia iunctae sunt*, Bonnae, Hapicht.
- Ebbinghaus, J.  
1958 *Die Idee des Rechtes*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 12.
- Effe, B.  
1976 *Das Gesetz als Problem der politischen Philosophie der Griechen. Sokrates, Platon, Aristoteles*, in «Gymnasium», LXXXIII, pp. 302-324.
- Fassò, G.  
1966 *Aristotele*, in *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, *Antichità e Medioevo*, Bologna, Il Mulino, pp. 81-99.
- Faulkner, R.K.  
1972 *Spontaneity, Justice, and Coercion: On Nicomachean Ethics, Book III and V*, in Pennock J.R. e Chapman J.W. (a cura di), *Coercion*, in «Nomos», n. 14.
- Fechner, H.A.  
1885 *Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles*, Leipzig, Breslauer Diss.
- Fedele, F.S.  
1916 *La dottrina delle virtù morali e della giustizia da Aristotele a S. Tommaso*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», voll. 70-71, pp. 148-165, 162-184.
- Ferri, L.  
1855 *Della filosofia del diritto presso Aristotele*, Torino.

- Freyschmidt, G.  
1867 *Die aristotelische Lehre von der Gerechtigkeit und das moderne Staatsrecht*, Berlin.
- Gadamer, H.G.  
1983 *L'attualità ermeneutica di Aristotele*, in *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, pp. 363-376; ed. or.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.
- Garcha Belaunde, D.  
1967 *La justicia en el pensamiento de Aristóteles*, Lima, Temis V.
- García Máñez, E.  
1974 *Doctrina aristotélica de la Justicia*, México.
- Gernet, L.  
1955 *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey.
- Gigante, M.  
1956 *Nomos basileus*, Napoli.
- Gillon, L.B.  
1983 *La mutabilité des δίκαια φυσικά selon Aristote*, in «*Angelicum*», LX, pp. 224-237.
- Giuliani, A.  
1970 *La giustizia come reciprocità (A proposito della controversia aristotelica-pitagorica)*, in «*Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*», pp. 722-756.  
1971 *La definizione aristotelica della giustizia. Metodo dialettico e analisi del linguaggio normativo*, Perugia, Cooperativa Libreria Editrice Universitaria Perugina.
- Grimsehl, H.M.  
1978 *Aristoteles Beitrag zur Naturrechtslehre*, in *Aristoteles. Anlässlich seines 2300. Todestages*, a cura di G. von Schenk e H.M. Gerlach, Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität.
- Guidi, L.  
1940 *Sulla giustizia distributiva*, in «*Studium*», pp. 394-399.
- Haecker, F.  
1862 *Das Fünfte Buch der Nichomachischen Ethik, περι δικαιοσύνη*, in «*Zeitschrift für das Gymnasialwesen d. Berl. Gymnasiallehrer-Vereins*», XVI, vol. II (Juli-August), pp. 514-560.

- Hamburger, M.  
1971 *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven, Yale University Press, 1951; New York, Biblo and Tannen [new edition].
- Hampke, H.  
1860 *Über das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in «*Philologus*», XVI.
- Harrison, A.R.W.  
1957 *Nicomachean Ethics, Book V, and the Laws of Athens*, in «*The Journal of Hellenic Studies*», n. 77, pp. 42-47.
- Höffe, O.  
1987 *Die politische Natur des Menschen (Aristoteles)*, in *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 261-288.
- Horváth, B.  
1931 *Die Gerechtigkeit des Aristoteles*, Szeged, Acta litterarum ac scientiarum Reg. universitatis hung. Franc. Joseph., Sectio Jur. Pol. IV.
- Jackson, H.  
1879 *Περὶ δικαιοσύνη. The fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kalinowski, G.  
1984 *Du muable et de l'immuable en droit naturel*, in «*Archives de Philosophie du Droit*», XXIX, pp. 187-190.
- Kamp, A.  
1985 *Nochmals: Das politikon dikaion*, in *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg-München, Alber, pp. 267-72.
- Kelsen, H.  
1947 *The Rationalistic Philosophy of Justice: Aristotle*, in *The Metamorphoses of the Idea of Justice* (pp. 399-411), in *Interpretations of modern legal Philosophies. Essays in Honor of Roscoe Pound*, edited with an Introduction by Paul Sayre, New York, Oxford University Press, pp. 390-418.

- Keyt, D.  
1985 *Distributive Justice in Aristotle's Ethics and Politics*, in «Topoi», IV, pp. 23-45.
- Koch, F.-A.  
1978 *Gerechtigkeit als Gedankenexperiment. Rawls und Aristoteles*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 32, pp. 239-253.
- Koumakis, G.  
1985 *Die «korrigierende» Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in «Δωδώνη», XIV, n. 3, pp. 21-31 (testo originale in greco).
- Koutras, D.N.  
1973 *Ἡ Κουρωνικὴ Ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους*, Athens, Ethnikon Kentron Kourownikōn 'Eureunōn.
- Kuypers, K.  
1937 *Recht und Billigkeit bei Aristoteles*, in «Mnemosyne», V, pp. 289-301.
- Lachance, L.  
1933 *Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas*, Montréal, Levesque & Paris, Sirey [1948<sup>2</sup>].
- Lapie, P.  
1902 *De iustitia apud Aristotelem*, Lutetiae Parisiorum, F. Alcan.
- Laurenti, R. (a cura di)  
s.d. *Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, Bari, Adriatica.
- Leyden, W. von  
1967 *Aristotle and the Concept of Law*, in «Philosophy», XLII, pp. 1-19.
- Leyden, W. von  
1985 *Aristotle on equality and justice. His political argument*, London, Macmillan & School of Economics.
- Lotito, G.  
1980-81 *Aristotele su moneta scambio bisogni (Eth. Nic. 5)*, in «MD», 1980-1981, nn. 4, 5, 6, rispettivamente alle pp. 125-180, 27-85, 9-69.

- Luzzato, F.  
1989 *Sopra il contributo di Aristotele al problema della differenziazione del diritto*, Modena, Presso la direzione dell'Archivio Giuridico.
- MacIntyre, A.  
1988 *Aristotle on Justice, in Whose Justice? Which Rationality?*, London, Gerald Duckworth & Co., pp. 103-123.
- Marc Wogau, Konrad  
1967 *Aristotle's Theory of Corrective Justice and Reciprocity*, in *Philosophical Essays*, Skara, Vastergotlands Tryckeri, pp. 21-40.
- Maridakis, G.S.  
1973 *Σκέψεις ἐπὶ τῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ ἐπιεικείας* [Riflessioni sulla teoria aristotelica dell'equità], in XENION, Festschrift für Pan. J. Zepos, anlässlich seines 65. Geburtstages, a cura di E. von Caemmerer, J.H. Kaiser, G. Kegel, W. Müller-Freienfels, H. Wolff, I Band, Athen - Freiburg i. Br. - Köln, Ch. Katsikalis, pp. 267-293. A p. 294 un *Résumé* in francese.
- Mathie, W.  
1987 *Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle*, in «The Review of Politics», vol. 49, n. 1, pp. 59-84.
- Matteucci, N.  
1989 *Dell'uguaglianza degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in «Intersezioni», IX, n. 2, agosto, pp. 203-230.
- Michelakis, E.M.  
1953 *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles*, München, Hüber.  
1968 *Das Naturrecht bei Aristoteles*, in *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, a cura di E. Berneker, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 146-171.
- Morau, P.  
1957 *Le dialogue «Sur la Justice» (A la recherche de l'Aristote perdu)*, Paris-Louvain, Editions Béatrice-Nauwelaerts / Publications Universitaires de Louvain.

- 1960 *From the Protrepticus to the Dialogue on Justice*, in *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957, edited by I. Düring and G.E.L. Owen, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, pp. 113-132.
- Mulhern, J.J.  
1972 *Mia monon pantachou kata phusin he ariste*, in «Phronesis», n. 17, pp. 260-268.
- Nerses'janc, V.S.  
1987 *Die Lehre von dem «politischen Recht» in der griechischen Philosophie (Die Konzeption von Aristoteles)*, in *Problems of Legal Philosophy*, Moscow, Institute of State, pp. 136-140.
- Noetel, R.  
1862 *Quaestionum Aristotelearum Specimen (De libro V. Eth. Nic.)*, Berlin, Jahresbericht über das königliche Joachims-talsche Gymnasium, pp. 1-67.
- Pattantylys, J.E.  
1969 *Justice as a political virtue in Aristotle*, Dissertazione discussa presso la Catholic University of America, 1969 (417 pp. - microfilm). *Summary* in «Dissertation Abstracts» [International Abstracts of Dissertations & Monographs available in Microfilm or as xerographic Reproductions], XXI (1970), 426A-427A.
- Quitadamo, N.  
1935 *Il concetto filosofico di giustizia in Aristotele e la sua inerenza col diritto*, Napoli.
- Ramírez, S.  
1955 *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid, Studium.
- Ravà, A.  
1910 *Le varie specie di giustizia secondo Aristotele*, Roma.  
1935 *La filosofia del diritto di Aristotele*, Padova, Gruppo Universitario Fascista.
- Reichwald, E. & E.  
1978 *Zum Begriff der Gerechtigkeit in der Aristotelischen Ethik, in Aristoteles. Anlässlich seines 2300. Todestages*, a cura di G. von Schenk e H.M. Gerlach, Halle-Wittenberg, Martin-Luther-Universität, pp. 61-70.

- Riondato, E.  
1978a *Storicità del dirsi del «giusto». Alcune note al V dell'Etica Nicomachea*, in «Verifiche», n. 3-4, pp. 293-304.  
1978b *Morale ed economico. Annotazioni critico-teoretiche al libro V dell'Etica Nicomachea*, in *La dimensione dell'economico*, Atti del II Convegno fra studiosi di filosofia morale, Padova, Liviana.
- Ritchie, S.G.  
1984 *Aristotle's Subdivisions of Particular Justice*, in «The Classical Review», VIII.
- Ritter, J.  
1961 *«Naturrecht» bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Rosen, F.  
1975 *The Political Context of Aristotle's Categories of Justice*, in «Phronesis», 20, pp. 228-240.
- Ross, W.D.  
1976 *La giustizia*, in *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, pp. 201-206; ed or.: *Aristotle*, London, Methuen e Co., 1923.
- Salomon Shellens, M.  
1937a *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Sijthoff; New York, Arno Press, 1979.  
1937b *Le droit naturel chez Aristote*, in «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique», VII, pp. 120-127.  
1954-55 *Der Begriff des Naturrechts in der «Grossen Ethik»*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 41, pp. 422-435.
- Schuster, J.B.  
1938 *De justitia. Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum liber V cum commentariis Silvestri Mauri S.I. illustravit*, Romae, Universitas Gregoriana (adiecta vers. latina D. Cambini).
- Shorey, P.  
1924 *Universal Justice in Aristotle's Ethics*, in «Classical Philology», n. 19, pp. 279-281.
- Siegfried, W.  
1947 *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles*, Zürich, Schulthess.

Strauss, L.

1957 *Il diritto naturale classico*, in *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, pp. 127-166; ed. or.: *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

Trendelenburg, A.

1867 *Historische Beiträge zur Philosophie*, III, Berlin.

Trude, P.

1955 *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter.

Verdoss-Drossberg, A.

1948 *Recht un Staat; Naturrecht und positives Recht*, rispettivamente sezioni e) ed f) del cap. III.4.: *Die platonische-aristotelische Staatswesenslehre*, in *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien, Springer, pp. 141-147.

1970 *Die aristotelische Naturrechtslehre*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXVI, pp. 527-537.

Vinogradoff, P.

1922 *Outlines of Historical Jurisprudence*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press.

1924 *Universal Justice in Aristotle's Ethics*, in «Classical Philology», n. 19, p. 281.

Voegelin, E.

1963 *Das Rechte von Natur*, in «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», n.s., XII, n. 1-2, pp. 38-51; ristampato in: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, R. Piper & Co., 1966, pp. 117-133; trad. it. in *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Milano, Giuffrè, 1972, pp. 75-91.

Weinrib, E.J.

1989 *Aristotle's Forms of Justice*, in «Ratio Juris», II, n. 3, pp. 211-226.

Welzel, H.

1965 *Aristotele*, in *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano, Giuffrè; ed. or.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1951.

Wetzel, M.

1881 *Die Lehre des Aristoteles von der distributiven Gerechtigkeit und die Scholastik*, Warburg, in «Jahresbericht über das Gymnasium zu Warburg», I, pp. 3-7.

Williams, B.

1981 *Justice as a virtue*, in A.O. Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, pp. 189-199.

Winthrop, D.

1978 *Aristotle and Theories of Justice*, in «American Political Science Review», LXXII, pp. 1201-1216.

Wolf, E.

1982 *Beharrung und Umwandlung des platonischen Rechtsgedankens in der Sozialphilosophie von Aristoteles*, in *Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 1-33.

Wormuth, F.D.

1948 *Aristotle on Law*, in M.R. Konvitz, A.E. Murphy (a cura di) *Essay in Political Theory presented to G.H. Sabine*, Ithaca (USA), Cornell University Press.

Yack, B.

1990 *Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice*, in «Political Theory», n. 2, pp. 216-237.

Zammit, P.N.

1939 *The Concept of Rights According to Aristotle and St. Thomas*, in «Angelicum», n. 16, pp. 245-266.

Zanetti, G.

1989 *L'utile e il giusto. Un aspetto problematico della nozione aristotelica di giustizia*, in «Filosofia politica», III, pp. 369-388.



INDICE DEI NOMI

- Aalders, N. Wz. G.J.D., 85  
 Ackerman, B., 12  
 Allan, J., 86, 89, 94, 155  
 Amirante, C., 60  
 Arendt, H., 10  
 Arnim, H. von, 98, 155  
 Arrow, K.J., 141, 142  
 Aubenque, P., 60, 65, 66, 155  
 Ayer, A.J., 22  
  
 Bagolini, L., 55, 155  
 Bambrough, R., 22, 155  
 Barberis, M., 54  
 Barker, E., 104, 155  
 Beltrametti, A.A., 98, 110, 127  
 Benakis, A., 155  
 Bentham, J., 142  
 Benveniste, E., 17  
 Berneker, E., 56, 152, 162  
 Berti, E., 9, 14, 84, 89, 126, 155  
 Bien, G., 94  
 Bobbio, N., 19, 37, 46, 51, 117,  
     141, 151, 155  
 Bodei, R., 10  
 Bosco, N., 156  
 Bourriot, F., 156  
 Bovero, M., 37, 141  
 Bravo, B., 124  
 Bröcker, W., 63, 156  
 Brumbaugh, R.S., 156  
 Burdeau, G., 147  
 Burnet, J., 126  
 Bywater, I., 45, 126  
  
 Cadiou, R., 156  
  
 Caemmerer, E. von, 161  
 Cairns, H., 156  
 Calabi, F., 73, 156  
 Calabrò, G., 83  
 Callicle, 107  
 Campese, S., 112  
 Capriolo, P., 37  
 Carugo, A., 145  
 Cavarero, A., 57, 127, 135  
 Cesarini Sforza, W., 154  
 Chapman, J.W., 157  
 Chiodi, G.M., 16  
 Colli, G., 143  
 Copi, I., 138  
 Corsi, M., 84  
 Costa G., 141  
 Cropsey, J., 156  
 Cubeddu, R., 70  
 Cunico, G., 58  
  
 D'Agostino, F., 55, 156  
 Daresté, R., 156  
 De Stefano, G., 47  
 Del Vecchio, G., 70, 153  
 Despotopoulos, C., 22, 157  
 Dirlmeier F., 29, 33, 64  
 Donati, B., 157  
 Drago, G., 31, 154, 157  
 Droste-Hülshoff, C.A. de, 157  
 Düring, I., 162  
 Dworkin, R., 12  
  
 Ebbinghaus, J., 65, 157  
 Effe, B., 157  
 Erhardt, A.T., 47

Esposito, R., 133  
 Fantuzzi, M., 73  
 Fassò, G., 46, 47, 151, 157  
 Faulkner, R.K., 30, 157  
 Fechner, H.A., 24, 157  
 Fedele, F.S., 157  
 Ferri, L., 158  
 Firpo, L., 109  
 Flückiger, F., 47  
 Freyschmidt, G., 158  
 Gadamer, H.-G., 15, 53, 54, 56,  
 59, 63, 70, 79, 114, 126, 158  
 Gajano, A., 52  
 Galilei, G., 146, 147  
 Galli, C., 48  
 Garcha Belaunde, D., 158  
 Garcia Maynez, E., 158  
 Garzya, A., 85  
 Gauthier, R.A., 31, 32, 33, 48,  
 100, 126  
 Geilen, G., 155  
 Gerlach, H.M., 158, 163  
 Gernet, L., 158  
 Geymonat, L., 146  
 Giarrizzo, G., 55  
 Gigante M., 158  
 Gillon L.B., 158  
 Giordani, I., 127  
 Giuliani, A., 124, 125, 158  
 Grimsehl, H.M., 158  
 Guidi, L., 25, 158  
 Habermas, J., 10, 52  
 Haecker, F., 159  
 Hamburger, M., 97, 159  
 Hampke, H., 159  
 Harrison, A.R.W., 159  
 Havelock, E.A., 16, 18, 88, 152  
 Hayek, F.A., 12  
 Hegel, G.W.F., 38, 137  
 Heineck, H., 56  
 Held, K., 136, 147  
 Heller, A., 12, 13, 134, 154  
 Hennis, W., 52  
 Herder, J.G., 38  
 Hippel, E. von, 47  
 Hirsch, H., 155  
 Hirzel, 20  
 Hobbes, T., 37, 39, 140  
 Höffe, O., 11, 13, 37, 38, 39, 40,  
 43, 74, 142, 159  
 Horvath, B., 159  
 Hostens, J., 87  
 Jackson, H., 159  
 Jaeger, W., 47  
 Jarobs, G., 155  
 Jolif, J.Y., 31, 32, 33, 48, 100,  
 126  
 Kafka, G., 14  
 Kaiser, J.H., 55, 161  
 Kalinowski, G., 159  
 Kamp, A., 57, 94, 159  
 Kant, I., 37, 134  
 Kaufmann, A., 155  
 Kegel, G., 55, 161  
 Keller, M., 133  
 Kelsen, H., 38, 160  
 Keyt, D., 26, 160  
 Koch, F.-A., 15, 160  
 Koumakis, G., 28, 160  
 Koutras, D.N., 160  
 Krings, H., 11  
 Kuhn, H., 59  
 Kuypers, K., 55, 160  
 Lachance, L., 160  
 Laemmerer, E. von, 55  
 Lapie, P., 14, 160  
 Laurenti, R., 24, 28, 33, 35, 36,  
 64, 89, 91, 92, 93, 100, 122,  
 131, 154, 160  
 Lésniewski, C., 137, 138  
 Leszl, W., 73  
 Leyden, W. von, 160, 161  
 Liborio, M., 18  
 Lloyd, G.E.R., 73

Longato, F., 37  
 Loos, F., 155  
 Lotito, G., 29, 161  
 Lübtow, U. von, 98  
 Luzzato, F., 161  
 MacIntyre, A., 12, 13, 37, 40, 41,  
 42, 43, 161  
 Macrakis, M.S., 161  
 Marc-Wogau, Konrad, 24, 28, 161  
 Maridaki, G.S., 55, 161  
 Marietti, A.M., 114  
 Marini, G., 7  
 Marramao, G., 74  
 Marx, K., 38  
 Masi, G., 123  
 Mathie, W., 26, 108, 161  
 Matteucci, N., 46, 162  
 Matteuzzi, M., 137  
 Mazzarella, C., 45, 92, 126, 154  
 Melandri, E., 137, 138, 144  
 Michelakis, E.M., 46, 55, 161  
 Moraux, P., 32, 33, 112, 162  
 Morra, N., 51  
 Mulhern, J.J., 162  
 Müller-Freinfels, W., 55, 161  
 Mura, V., 120  
 Nerses'Janc, V.S., 162  
 Nietzsche, F., 37, 40, 41  
 Noetel, R., 162  
 Nozick, R., 12, 15  
 Oates, W.J., 84  
 Okin, S.M., 41  
 Orazio, 135  
 Owen, G.E.L., 162  
 Pacchiani, C., 52  
 Pasquino, G., 46  
 Passerin d'Entreves, A., 47, 113  
 Pattantylys, J.E., 162  
 Pattaro, E., 138  
 Pavetto, R., 19  
 Pennock, J.R., 157  
 Perelman, C., 153  
 Piccolomini, M., 17  
 Pieper, J., 153  
 Pierri, N., 47  
 Pio XII, 127  
 Piovani, P., 47  
 Platone, 16, 35, 36, 38, 50, 62,  
 76, 78, 90, 96, 97, 98, 106, 107,  
 108, 109, 110, 111, 114, 115,  
 116, 119, 124, 131, 135, 136,  
 139, 143, 144, 145  
 Plebe, A., 33, 45, 49, 84, 86, 92  
 Popper, K.R., 135  
 Quitadamo N., 162  
 Ramirez, S., 162  
 Ravà, A., 163  
 Ravaisson, F., 24  
 Rawls, J., 11, 15, 39  
 Reale, G., 86, 87, 152  
 Reichwald, E. & E., 163  
 Riedel, M., 10, 37, 52, 73  
 Riondato, E., 22, 116, 163  
 Ritchie, S.G., 24, 125, 163  
 Ritter, J., 10, 56, 58, 63, 70, 86,  
 163  
 Romano, M., 124  
 Rorty, R., 24  
 Rosen, F., 163  
 Ross, W.D., 163  
 Sabine, G.H., 165  
 Salomon, M., 15, 32, 45, 46, 163  
 Schenk, G. von, 158, 163  
 Schreber, L., 155  
 Schuster, J.B., 164  
 Sciacca, E., 83, 120  
 Shorey, P., 20, 21, 164  
 Siegfried, W., 164  
 Socrate, 73, 109, 144  
 Sofocle, 51, 65  
 Sterberger, D., 133  
 Stratenwerth, G., 155  
 Strauss, L., 47, 56, 59, 63, 70, 164

Teognide, 84  
Todescan, F., 127  
Tommaso, 63  
Trasimaco di Calcedonia, 35, 67,  
78, 97, 107, 109, 111, 112, 113,  
114, 115, 116, 131, 135, 136,  
143, 144, 145, 147  
Trendelenburg, A., 164  
Trude, P., 15, 20, 21, 32, 86, 164  
Tugendhat, E., 37, 114  
  
Vattimo, G., 53  
Veca, S., 12, 41  
Verdoss-Drossberg, A., 47, 58, 164  
Vernant, J.-P., 124  
Viano, C.A., 87, 92, 109, 154  
Vinogradoff, P., 20, 164  
Violante, M.L., 94  
Voegelin, E., 19, 56, 60, 65, 69,  
73, 76, 90, 119, 164  
  
Volpi, F., 9, 52  
  
Walzer, M., 12  
Weinrib, E.J., 165  
Welzel, H., 46, 155, 165  
Wetzel, M., 165  
Williams, B., 23, 24, 165  
Winthrop, D., 198, 165  
Wolf, E., 89, 165  
Wolff, H.J., 55, 161  
Wormuth, F.D., 165  
  
Yack, B., 66, 165  
  
Zammit, P.N., 165  
Zanatta, M., 19, 28, 45, 63, 92,  
96, 126, 154  
Zanetti, G.F., 76, 91, 165  
Zanfarino, A., 46  
Zepos, J., 55, 161