

Universa. Recensioni di filosofia, volume 10 (2021), numero speciale

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

Aristotele, *Pol.* I 2, 1253 a 37-38: tra δικαιοσύνη,
δίκη e δίκαιον

Giulia Angelini

Doi: 10.14658/pupj-urdf-2021-3-7

Aristotele, *Pol. I 2*, 1253 a 37-38: tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον

Giulia Angelini

This essay takes into consideration a precise passage from Aristotle's *Politics*, *Pol. I 2*, 1253 37-38, with the aim of analysing the relationship between δικαιοσύνη, δίκη and δίκαιον that is established there: although the subject of justice is traditionally dealt with in other places (e.g. *Eth. Nic. V*), here we also want to demonstrate the importance of this reference for the theme of human politics, which is the problem that runs through the whole Aristotelian discourse of this section.

Introduzione

Tra le sezioni più conosciute del *Corpus*, *Pol. I 2*, 1253 a è quel luogo quasi sacro per ogni lettore¹ di Aristotele in cui viene posto, con più forza che

¹ Dato che, in linea con quanto scritto nell'introduzione della seguente collettanea, nel presente saggio si è deciso di adottare il linguaggio inclusivo, è ovviamente necessaria una premessa perché di fatto un contributo, tra l'altro estremamente specialistico, su Aristotele potrebbe sembrare il luogo meno adatto per una *sperimentazione* di questo tipo: non si tratta assolutamente di utilizzare il linguaggio inclusivo per riferirsi ai suoi testi, ma, semplicemente, di utilizzarlo nella cornice dell'esposizione in riferimento a quei pochissimi contesti che lo permettono, come, appunto, la contemporaneità.

Anche per questo, nel commento a precise questioni dello Stagirita, si è mantenuto volutamente un linguaggio "non" inclusivo (il cosiddetto "maschile esteso"), il quale, invero, permette di coglierne al meglio lo spirito, che *ça va sans dire* sarebbe totalmente annientato da rivendicazioni (storiche e politiche) successive: infatti, pur facendoci carico di questa scelta nell'ottica del presente volume di *Universa*, essa non deve portare a sovrascrivere Aristotele, come spesso e volentieri viene fatto proiettando sul suo pensiero problematiche totalmente moderne (come, non da ultimo, le idee contrattualistiche di democrazia, di libertà, di uguaglianza, etc., che forse suscitano meno scalpore perché si camuffano meglio con i nostri stessi presupposti).

Per quanto ogni traduzione inevitabilmente tradisca (l'importante è esserne consapevoli,

altrove, il problema della politicità umana, che si condensa nell'espressione "ζῶον πολιτικόν"²: non solo ἄνθρωπος è tale per natura, ma, da un punto di vista mereologico (in greco, il rapporto ὅλον/μέρος), lo stesso può darsi solo all'interno di una comunità, che è ciò che gli conferisce la sua determinazione precisa, la quale, immancabilmente, cambia a seconda delle stesse posizioni ricoperte.

Tenendo conto di come su questo aspetto ἁ criticῶ si siano sempre concentratῶ³ – che è anche il motivo per cui questa questione verrà ora lasciata totalmente ai margini –, sono sempre passate più in sordina le righe

cercando sempre di far emergere i nuclei categoriali dietro alle parole), possiamo far riferimento alla questione dell'uomo come ζῶον πολιτικόν con cui si inizia questo contributo: come sappiamo, in italiano il termine "uomo" può essere inteso sia in senso ampio (biologicamente, l'*homo*) che in senso esclusivo (in contrapposizione alla donna). A differenza di "ἄνθρωπος", il termine greco in oggetto, cioè, "ἄνθρωπος" si riferisce all'intera specie umana, indicando sia i maschi che le femmine. Tuttavia, se qui si è scelto di mantenere il termine "uomo" anziché sostituirlo con "essere umano" (o con altri costrutti alternativi), è per conservare una precisa inflessione del discorso aristotelico, che altrimenti verrebbe meno: per quanto *ogni* essere umano sia uno ζῶον πολιτικόν, a questa altezza è il cittadino a costituire il referente della trattazione, cittadino vero e proprio che, oltre a essere maschio, si caratterizza per l'essere *non* schiavo, cioè, libero. In questo senso, la duplicità, che è anche parzialità, di "uomo" è ideale, proprio perché, includendo in teoria tanto i maschi quanto le femmine, indica nei fatti una forte preponderanza dei primi.

(Per la letteratura critica italiana a tal proposito, che, pur accentuando questo aspetto, ha il merito di metterlo potentemente al centro del discorso, bisogna obbligatoriamente segnalare S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo 1997, Ead., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79 e M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979).

Ad ogni modo, quello appena addotto è solo un esempio, dato che, anche per altre circostanze simili, si è deciso di muoversi nello stesso modo: piuttosto che generare confusione, la speranza è che, al netto di tutte le critiche possibili di questa che rimane una *sperimentazione*, l'utilizzo del linguaggio inclusivo non faccia altro che sottolineare (anche indirettamente) la specificità di quel mondo proprio grazie all'accentuazione delle differenze dal nostro, che pure è ancora in costruzione.

Un'ultima, doverosa, annotazione: dato che il presente contributo si riferisce a un tema che attraversa questo scenario, ma che non lo compone nel suo *focus*, per i riferimenti a questioni più particolari rimandiamo alle varie note che, di volta in volta, vengono fatte.

² Oltre che nelle *Etiche*, importanti riferimenti alla questione dello ζῶον πολιτικόν si trovano anche nella *Historia Animalium*, dato che la stessa non è una categoria solo umana.

³ Per questa questione, che va al di là dello scopo di questo saggio, ci permettiamo di rimandare a G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58/2018, pp. 131-154, dove abbiamo avanzato la nostra ipotesi a riguardo passando accuratamente in rassegna lo stato dell'arte. Pur da un punto di vista più particolare, abbiamo poi sviluppato questa tesi anche in Ead., *L'isola di Filottete*, in A. DIGNÓS (ed.), *Koiné. Tempi Covid Moderni*, Petite Plaisance, Pistoia 2021, pp. 139-154.

37-38 con cui termina questa stessa sezione, righe in cui lo Stagirita fa un breve quanto decisivo riferimento alla giustizia:

Ora, la giustizia è cosa che ha a che fare con la città (ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν); infatti il diritto è l'ordine della comunità politica (ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν), il diritto è il discernimento del giusto (ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις)⁴.

Questa situazione dipende da due fattori: oltre all'evidenza che, come accennato poc'anzi, il tema di cui si sta trattando è (apparentemente) un altro, vi è il fatto che tradizionalmente è *Eth. Nic. V*⁵ il luogo in cui Aristotele pone il problema della giustizia in tutte le sue sfaccettature. A partire dall'assunzione della giustizia come virtù, proprio lì lo Stagirita va a determinare la sua natura più precisa, che, poi, si esplica sempre nel comportamento del singolo.

A fronte di questa situazione, questo ci sembra il vero motivo per cui queste righe risultano poco analizzate⁶, dato che, proprio in riferimento alle medesime tematiche, ci si concentra su altri passi: per quanto importantissimi, gli elementi che qui sono messi in campo rischiano anche di essere troppo oscuri per la stessa brevità che gli appartiene, rendendo così difficile qualsiasi interpretazione.

Assumendo la difficoltà che ciò porta inevitabilmente con sé, in questo saggio si vuole proporre un'analisi del presente passo, privilegiando il commento puntuale del testo: lungi dal voler bloccare sul nascere qualsiasi considerazione più ampia, si tratta, qui, di cercare di rimanere più aderenti possibile allo scritto, con la consapevolezza che solo in questo modo si potrà andare avanti nella ricerca.

Ovviamente, per fare questo, bisogna considerare tutti gli aspetti necessari del caso: nel momento in cui ci si rivolge ad Aristotele, infatti, è sempre essenziale porre la specificità del mondo greco, senza cui la più puntuale analisi filologica risulterebbe inefficace, con la conseguenza che anche il

⁴ *Pol. I 2*, 1253 a 37-38, trad. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2011 (per quanto riguarda gli altri libri della *Politica*, faremo riferimento di volta in volta alle traduzioni scelte).

⁵ Ad esempio, questo è testimoniato da ARISTOTELE, *Il libro della giustizia: Etica Nicomachea V*, a cura di R. Laurenti, Adriatica, Bari 1977, che, appunto, si concentra specificamente su questo problema a fronte della stessa organicità con cui li viene trattato in tutte le sue implicazioni.

Detto questo, ne approfittiamo anche per ricordare che *Eth. Nic. V* fa parte dei cosiddetti "libri comuni" dell'*Etica Nicomachea* e dell'*Etica Eudemia*: infatti, il testo lì riportato è anche quello che compone, per intero, *Eth. Eud. IV*, per cui i riferimenti che faremo sono interscambiabili.

⁶ Di fatto, la letteratura critica non si è mai occupata specificamente di queste proposizioni, se non all'interno di studi più ampi che però rischiano di togliere alle stesse la loro importanza.

brano più breve può essere travisato se non lo si cala radicalmente nel suo contesto⁷.

Tenendo quanto appena detto come bussola per il nostro attraversamento, per chiarezza procederemo suddividendo il tutto in tre proposizioni più brevi che, ovviamente, sono strettamente concatenate:

1. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν;
2. ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν;
3. ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

Con un'anticipazione, se la prima proposizione va a delineare il problema della δικαιοσύνη all'interno della πόλις, nel senso che ci si riferisce al comportamento *dei* e *tra* i suoi membri, le ultime due si riallacciano alla questione della struttura della πόλις nel suo complesso, in cui la δίκη svolge un ruolo fondamentale.

Per quanto lapidario, questo passo è tutt'altro che casuale, dato che racchiude la quintessenza della stessa politica aristotelica che può emergere, per l'appunto, solo con una radicale messa in questione delle stesse categorie che ci appartengono.

1. Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν

Tenendo conto di come, soprattutto in questa parte, faremo inevitabili rimandi all'*Etica Nicomachea*, per quanto riguarda la prima proposizione, “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, è necessario specificare che con δικαιοσύνη si intende la giustizia come virtù etica⁸, ovvero come uno stato abituale, conforme a medietà, che comporta delle scelte⁹.

Inoltre, il riferimento fondamentale è all'ἦθος (carattere)¹⁰, che è ciò che forma complessivamente lo stesso uomo, per cui questo stesso ἦθος deve

⁷ Anche se avremo modo di darne ragione più avanti, si tenga già presente il seguente monito: «Non è possibile intendere il pensiero e la realtà medievale, come quella greca, senza compiere un'analisi critica dei concetti moderni, senza averli compresi nella loro peculiarità. In caso contrario succede che la più scaltrita filologia, non potendo non usare termini moderni, si porta acriticamente appresso la loro concettualità, in modo surrettizio, producendo un fraintendimento radicale delle fonti – pur filologicamente analizzate» (G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007, p. 10).

⁸ Si rimanda all'elenco delle virtù etiche contenuto in *Eth. Nic.* II. Per una loro trattazione più specifica, che pure si concentra sulle virtù dianoetiche ma in una modalità che fa emergere pienamente anche la loro controparte, cfr. C. PACCHIANI, *La questione delle virtù dianoetiche secondo "Etica Nicomachea"* VI, 3, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», Volume CVI, 1993-1994, pp. 103-112.

⁹ Cfr. *Eth. Nic.* II 6, 1106 b 36.

¹⁰ Per quanto qui sia stato tradotto con “carattere”, il termine “ἦθος” è in realtà molto più

cercare di essere il più possibile conforme a virtù: come vedremo, infatti, quell'eccellenza rappresentata da ogni singola virtù è sempre legata a un contesto ben preciso.

Ad ogni modo, iniziando a spiegare i termini che abbiamo introdotto sopra, vi è uno strettissimo legame tra la δικαιοσύνη e il δίκαιον, proprio perché la δικαιοσύνη è una disposizione che porta gli uomini a compiere, ad auspicare e a incoraggiare proprio il δίκαιον, per cui, in base a *Eth. Nic. V 1*, 1129 a 5-9, il δίκαιος (l'uomo giusto, per l'appunto), è tale perché agisce giustamente.

Tra l'altro, bisogna tener conto che, quando dice “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, Aristotele intende come la giustizia sia sempre legata alla dimensione comunitaria qui incarnata dalla πόλις, che è ciò che, in questo preciso caso¹¹, quest'attribuzione aggettivale vuole indicare: anche se *Pol. I* mette a tema l'οἶκος (congiuntamente alla figura della donna e dello schiavo, che vi appartengono), in questo caso l'associazione a cui si riferisce è la πόλις, con la conseguenza che il referente del discorso è il cittadino, cioè, il maschio libero¹².

ricco, dato che indica un “carattere” che non è assolutamente astratto, ma dipende dal luogo preciso in cui si è (con tutto il suo portato particolare di tradizione e consuetudini, che, immancabilmente, lo differenziano da caso in caso). Rimandando anche a P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968 pp. 407-408, per questa questione in Aristotele cfr. J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983 (spec. da p. 98) e F. WOERTHER, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Vrin, Paris 2007.

Sul rapporto dell'ἦθος con l'ἔθος, che viene fatto valere dallo stesso Stagirita, ci si rifà all'incipit di *Eth. Nic. II 1*.

¹¹ Si fa questa precisazione proprio perché, di per sé, l'aggettivo “πολιτικός” ha svariati impieghi nello stesso Aristotele (di fatto, è un πολλαχῶς λεγόμενον, per cui bisogna evitare qualsiasi assolutizzazione che ne irrigidisca – cioè, tradisca – il senso). Per questa questione, cfr. sempre G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, cit.

¹² Per questa questione che, qui, appunto, lasciamo sullo sfondo, rimandiamo sempre a S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, cit., Ead., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, cit. e M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, cit. Per una nostra interpretazione un po' particolare, cfr. G. ANGELINI, *La “nuda vita” in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio rerum», 3, 6/2019, pp. 323-346.

Tra l'altro, proprio in riferimento alle donne, si ricordi che, per quanto possano essere nominalmente incluse nella cittadinanza, esse di fatto non sono vere e proprie cittadine, anche perché, come dice Aristotele in *Pol. III 1*, il criterio per essere veramente tali è poter esercitare in qualche modo l'ἀρχή, che a loro è preclusa in quanto femmine.

Oltre a rimandare al classico M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963, dove risulta chiaro come libertà sia uno status, per una prima problematizzazione della figura del πολίτης si veda anche M.-P. EDMOND, *Aristotele. La politique des citoyens et la contingence*, Payot, Paris 2000.

Mettendo tra parentesi il problema di una giustizia prepolitica¹³, l'orizzonte su cui ora si concentra la sua riflessione è esclusivamente questo, che è appunto quello che noi prenderemo in esame.

Ad ogni modo, per quanto riguarda il nostro intento, è importante che nel prosieguo di *Eth. Nic. V* si abbia la distinzione tra due tipi di “giusto” e quindi di “giustizia”, che, piuttosto che essere una sua elaborazione personale, appartengono in realtà alla *communis opinio*¹⁴ da cui, in questo caso, anche lo Stagirita prende le mosse:

1. il δίκαιον come νόμιμον (legale), cui corrisponde la δικαιοσύνη come rispetto dello stesso;
2. il δίκαιον come ἴσον (uguale), cui corrisponde la δικαιοσύνη come rispetto dello stesso.

Come ἁ criticῶ hanno già ben rilevato (tra tuttῶ, D. Ventura¹⁵), tra questi due tipi di giusto c'è un rapporto ben preciso, dato che, riprendendo i termini aristotelici, il primo dà luogo alla “giustizia totale”¹⁶, mentre il secondo è il cosiddetto “giusto particolare”¹⁷, che è una parte della prima¹⁸: ribaltando l'ordine della presentazione (aristotelicamente, conviene sempre partire dagli elementi più semplici), se il “giusto particolare” è tale perché si limita a far valere l'uguaglianza tra i cittadini privati in una comunità, con la “giustizia totale” si entra nell'ottica del mantenimento dell'ordine della comunità nell'ottica del comportamento complessivo dei cittadini¹⁹.

Tenendo anche conto che Aristotele parla in luoghi molto complessi e delicati della sua opera di un πολιτικόν δίκαιον (giusto politico)²⁰, per capire

¹³ L'aggettivo è sempre da intendersi in riferimento alla πόλις.

¹⁴ L. COULOUBARITSIS, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice. Mélanges offerts à Robert Legros*, Editions de l'Université, Bruxelles 1985 (spec. p. 82).

¹⁵ Cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 65-83.

¹⁶ Con questa espressione, qui ci si rifà a quel giusto la cui virtù corrispondente è definita ὅλη (totale) e, anche, τελεία (compiuta), dove, in questo caso, questi aggettivi possono essere presi come sinonimi.

¹⁷ In greco, “ἐν μέρει δίκαιον”.

¹⁸ Oltre a rimandare a *Eth. Nic. V* 2,1130 b 11-13, per un approfondimento di questa questione, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 49, che spiega il perché facciamo parte dello stesso genere.

¹⁹ Per capire meglio i nessi tra i vari tipi di giustizia, cfr. R. BAMBROUGH, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, in G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan, London 1967, pp. 159-174.

²⁰ Per questa questione, che permette di introdurre anche un altro tipo di giusto citato da Aristotele, τὸ ἀπλῶς δίκαιον, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 51: «essi [τὸ πολιτικόν δίκαιον e τὸ ἀπλῶς δίκαιον] non sono affatto due ulteriori specie di “giusto”, che verrebbero ad aggiungersi accanto a quelle già menzionate. Invece, ciascuno

perché la δικαιοσύνη nel suo complesso sia sempre πολιτικόν è necessario aprire una parentesi proprio su questi due tipi di giusto.

Per quanto riguarda il δίκαιον come ἴσον, lo si può capire in fretta, dato che questo tipo di giusto si può esplicitare esclusivamente all'interno di una πόλις regolando, per l'appunto, quelli che sono i rapporti tra i singoli.

Ricordando come a questo tipo di giusto appartenga la celeberrima distinzione²¹ tra il giusto distributivo (proporzione geometrica) e il giusto correttivo (proporzione aritmetica)²², si può dire questo: come la giustizia distributiva è quella giustizia che è presupposta alla spartizione delle cariche e degli onori, così la giustizia correttiva ha il compito di garantire l'ordine²³, purché tutto ciò non sia inteso in senso punitivo ma rettificatore²⁴.

Al di là delle differenze, sia l'una che l'altra fanno riferimento a un ἴσον che deve essere fatto valere nella πόλις, per cui pensarlo al suo di fuori risulta impossibile.

Per quanto riguarda l'altro tipo di giusto, cioè, il δίκαιον come νόμμον, il discorso è un po' più ampio, perché bisogna innanzitutto partire dal significato di νόμος nell'antica Grecia per poi passare alla precisa interpretazione che Aristotele ne dà: infatti, l'idea di "legale" con cui pure si traduce il termine rischia di essere ambigua.

Riprendendo, tra ἄ criticᾶ, quanto dice P. Trude, nell'antica Grecia si ha «einen sehr weiten *nomos*-Begriff»²⁵, dato che il νόμος corrisponde a una serie di norme, importanti più per il loro contenuto che per la procedura

di essi indica un diverso punto di vista, una differente prospettiva sotto cui il giusto – tanto quello indicante ciò che è conforme alla legge, quanto quello particolare – è considerato [...]. Quando il giusto – inteso sia come ciò che è legale, sia come rispetto dell'uguale – è considerato dal filosofo *sic et simpliciter*, ovvero astrattamente, in modo assoluto [...], allora esso è *to haplos dikaion* [...]. Ebbene, l'espressione *to politikon dikaion* indica esattamente e sempre le due stesse specie di giusto, considerate questa volta da un diverso punto di vista, vale a dire nella loro concreta presenza in seno alla *polis*, cioè in quanto calate e "all'opera" in essa».

²¹ Tenendo conto di come qui si sia sintetizzato un discorso estremamente complesso, un ulteriore sviluppo di questa questione si avrà nel capitolo successivo, dato che questa concezione del giusto interviene concretamente nella costituzione della comunità politica, cioè, nella sua πολιτεία.

²² Cfr. *Eth. Nic.* V 3-4. Per un approfondimento della giustizia distributiva, cfr. F. MASI, *La virtù etica della giustizia distributiva e la sua rilevanza politica*, in G. ANGELINI (ed.), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Petite Plaisance, Pistoia 2021 (in corso di pubblicazione).

²³ Tenendo conto di come questo tipo di giusto corrisponde a due ambiti che, nel nostro tempo, sono tenuti separati, cioè, il diritto civile e il diritto penale, per questa questione in Aristotele cfr. *Eth. Nic.* V 2, 1131 a 3-9.

²⁴ Cfr. G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Editrice Studium, Roma 1959, p. 67.

²⁵ Cfr. P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1955, p. 55.

con cui sono state emanate, che abbracciano quell'insieme di tradizione e di consuetudini (condensatosi nell'ἤθος comunitario) che regola la vita della πόλις: con νόμος si può intendere sia una legge emanata da una vera e propria istanza legislatrice, ma anche quelle pratiche comuni che difficilmente rientrerebbero oggi in un qualsiasi diritto positivo codificato.

Oltre a ciò, esso va a regolamentare i rapporti di un gruppo variegato e stratificato, dove lo *status* ha valore politico, con la conseguenza che le leggi *non* sono uguali per ogni uomo, dato che, banalmente, non si può pensare di trattare un nobile al pari di una donna e di uno schiavo, che, appunto, non rientrano nella cittadinanza: il νόμος corrisponde all'ordine della πόλις anche perché tutela i vari poteri e le varie sfere di influenza da cui è costituita. Dato che la πόλις corrisponde a una realtà diversificata, il rispetto dei costumi insito nel νόμος si riallaccia a questa situazione, variando da caso in caso.

A riprova di questo legame della πόλις con la tradizione e con le consuetudini²⁶, non vi è solo quanto Aristotele dice in *Rhet. I* per cui «la legge può essere non scritta o scritta (καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον)»²⁷, ma anche quanto si trova in *Pol. III*, dove lo Stagirita afferma che «le leggi secondo i costumi sono più importanti di quelle scritte (τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη)»²⁸: pur non trovandosi scritte da nessuna parte, queste ultime vincolano con una coerenza maggiore perché proprio sono sentite così tanto che non hanno nemmeno l'esigenza di essere fissate da nessuna parte, mentre bisogna scrivere quelle più recenti per il fatto che non sono ancora entrate nell'uso comune.

Assodato ciò, per portare avanti il nostro ragionamento, è importante quest'ulteriore passo:

Le leggi, poi, si pronunciano su tutto (οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων) e hanno di mira l'utile comune (στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος), o quello di tutti, o quello dei migliori, o per quelli che dominano per virtù o per qualche altro motivo di questo tipo. Di conseguenza, in uno dei sensi del termine, noi diciamo giusto ciò che produce e custodisce la felicità e le sue parti per la comunità politica (ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικά καὶ φυλακτικά εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνίᾳ). Ma la legge prescrive anche di svolgere le funzioni proprie di chi è coraggioso, come di non lasciare lo schieramento e di non gettare via le armi, e quelle di chi è temperante (προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ῥιπτεῖν τὰ ὄπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος), come non commettere adulterio

²⁶ Che è ciò che forma, concretamente, l'ἤθος.

²⁷ *Rhet. I* 13, 1373 b 3-4 (traduzione nostra).

²⁸ *Pol. III* 16, 1287 b 5-6 (traduzione nostra).

né esercitare violenza, e quelle di chi è mite, come non insultare né picchiare, e anche in relazione a tutte le altre virtù e a tutti gli altri vizi la legge prescrive le prime e proibisce le seconde²⁹.

Quello che si guadagna da questa lettura è molto importante, dato che permette di capire come il νόμος di cui si è appena parlato sia lo stesso che Aristotele intende quando si riferisce al δίκαιον come νόμιμον: la δικαιοσύνη come rispetto delle leggi indica il rispetto di tutte quelle norme (di nuovo, tradizione e consuetudini) da cui la πόλις è intessuta, che vanno ad abbracciare qualsiasi comportamento si trovi al suo interno³⁰.

Ma, come si sarà capito, c'è di più: riferendoci sempre a *Eth. Nic. V*, se Aristotele chiama la giustizia non solo la virtù del giusto totale, ma, citando Teognide³¹, dice che «nella giustizia si riassume ogni virtù (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἔνι)»³², lo fa perché essa prevede l'esercizio delle singole virtù (il coraggio, la temperanza, la mitezza, etc.) in tutte le situazioni che le prevedono, presentandosi come la loro somma, che non può essere paragonata né alla stella del mattino né a quella della sera, ossia, Venere³³.

Per comprendere questo, bisogna capire come la δικαιοσύνη sia l'unica vera e propria virtù πρὸς ἕτερον (tommasianamente³⁴, *ad alterum*), cosa che ha poi portato a leggerla come “il fondamento intersoggettivo della virtù”³⁵,

²⁹ *Eth. Nic. V* 1, 1129 b 14-25, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. di A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008, pp. 431-993.

³⁰ Per rimarcare la diversità dalla concezione moderna, che, essendo tutta imperniata sulla formalità della stessa, potrebbe invalidare il portato di questa stessa affermazione, si tenga conto che «pur designando il *nomos* tanto la legge scritta quanto l'uso e il costume, sono proprio questi ultimi elementi che ne costituiscono il componente primario e fondamentale» (D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 80).

³¹ TEOGNIDE, fr. 147.

³² Cfr. *Eth. Nic. V* 2, 1129 b 25-1130 a.

³³ È proprio da qui che le deriva la sua superiorità su tutte le altre virtù: «Justice is perfect virtue, not simply, but insofar it is directed toward others... It is the other-oriented nature of justice that causes it to be regarded as the “chief” (*kratiste*) virtue» (A. TESSITORE, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996, p. 36).

³⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. I, *Libri 1-5*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1998.

³⁵ G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 21. Oltre a essere sottolineato anche da A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 37 e C. BARACCHI, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 155, cfr. C. NATALI, *Note*, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001, n. 419, p. 488: «Tutte le virtù riguardano i comportamenti in relazione agli altri e la giustizia, in particolare, consiste specificamente nella relazione all'altro».

dato che si propone come la ricomprensione di ogni virtù nell'ottica del συμφέρον (utile) della πόλις.

Sempre facendo riferimento al cittadino, lo stesso Stagirita dice:

L'uomo peggiore in assoluto, dal canto suo, è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso altri, mentre quello migliore in assoluto è colui che esercita la sua virtù non in relazione a se stesso ma verso il prossimo (ἄριστος δὲ οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον)³⁶.

Se succede questo, è perché tutte le altre virtù prese di per sé si concentrano esclusivamente sul singolo, mentre è proprio la giustizia che apre a questo orizzonte "transindividuale"³⁷, che, con un termine più aristotelico, è ciò che rende la stessa l'unica κοινωνική ἀρετή (virtù comunitaria)³⁸: tenendo conto di come una virtù presa da sola consiste nel fare il meglio nella situazione in cui ci si ritrova, nell'ottica della πόλις corrisponde proprio a essere δίκαιος. Dato che la giustizia va a tutelare lo stesso ordine della πόλις, il δίκαιος è colui che fa quello che gli viene richiesto in tutti gli aspetti della vita cittadina, contribuendo, quindi, al suo benessere.

A questo punto, si può capire finalmente perché "ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν", dato che essa si esercita, si pensa e si attua solo all'interno di una πόλις, visto che contribuisce alla sua stessa sussistenza: oltre a non precederle³⁹, una giustizia che trascende questa accezione del politico non si dà, essendo che essa prende proprio corpo dal tessuto relazionale della stessa, che poi i cittadini devono sempre riuscire ad incarnare⁴⁰.

A riprova di ciò, in un celeberrimo passo sempre di *Eth. Nic. V*, che è uno dei più complicati dell'opera, vi è proprio la questione del φυσικόν δίκαιον (giusto naturale)⁴¹, che non è da intendersi come un giusto che si dà a prescindere dalla comunità politica alla maniera delle leggi di natura del

³⁶ *Eth. Nic. V* 1, 1130 a 5-9 (traduzione leggermente modificata).

³⁷ Per l'utilizzo di questo termine sicuramente moderno, cfr. E. BALIBAR, V. MORFINO (eds.), *Il transindividuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

³⁸ *Pol. III* 13, 1283 a 20.

³⁹ Il riferimento è sempre all'οἶκος, che, essendo comunque una parte della πόλις, non è a essa totalmente estraneo.

⁴⁰ Oltre a rimandare a R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *Commentaire*, in ARISTOTELE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice-Nauwelaerts, Paris 1970, p. 386, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., 2009, p. 51: «Dev'essere ribadito che il giusto è sempre *politikon*: per lo Stagirita esso esiste, si dà infatti solo nell'ordinamento istituzionale di una *polis*. Si può quindi affermare che per il filosofo giusto e politicità, ovvero l'ambito in cui può darsi giustizia e lo spazio propriamente politico, sono perfettamente coincidenti».

⁴¹ Cfr. *Eth. Nic. V* 10, 1134 b 18-31.

giusnaturalismo⁴², ma come una parte integrante del giusto della πόλις nel suo complesso: esso corrisponde alle leggi fondamentali su cui ogni comunità politica si basa, che possono cambiare solo se si prendono in considerazione ampi lassi temporali o luoghi distanti geograficamente tra loro⁴³.

Senza che ciò costituisca una smentita al nostro ragionamento, il giusto naturale corrisponde, in altre parole, a quei νόμοι più radicati, che ci sono da così tanto tempo in un determinato luogo da essere considerati naturali, anche se, come dimostra, indirettamente, la stessa critica a Ippodamo di Mileto⁴⁴, Aristotele non esclude che possano cambiare.

Il punto è che, fuori da questo orizzonte relazionale tra i cittadini, nessuna giustizia è permessa, dato che non avrebbe nemmeno senso: per questo, “la giustizia è cosa che ha a che fare con la città”, in qualsiasi modo la si assuma.

2. Ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν

Sullo sfondo di quanto è stato già evidenziato, si devono ora analizzare le ultime due proposizioni, che in realtà sono strettamente collegate proprio per il riferimento iniziale alla δίκη: in un certo senso, si potrebbe dire che esse sono due facce diverse della stessa medaglia, proprio perché approfondiscono il medesimo tema.

Ad ogni modo, prendendo per il momento in considerazione solo “ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν”, sono già necessarie un paio di precisazioni: innanzitutto, per quanto il termine “δίκη” venga spesso tradotto con “diritto”⁴⁵, è essenziale capire come esso sia qualcosa di diverso da ciò che, oggigiorno, si può intendere con questa parola, dato che, nel contesto

⁴² Rimandiamo sempre a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che tiene ben ferma questa distinzione.

⁴³ Ovviamente, anche qui si è al di fuori di ogni trascendenza: oltre a rimandare a P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25/1980, p. 154, cfr. C. PACCHIANI, *Che cos'è la filosofia politica?*, in D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 31: «se dunque la giustizia può trovare effettiva realizzazione solo nelle leggi della polis e in nessun altro luogo, ne deriva che non esiste giustizia né in natura, né in Dio, e inoltre che non ha senso prospettare un ordine di leggi che, inteso come in sé giusto, possa essere distinto o addirittura contrapposto a quello politico».

⁴⁴ Cfr. *Pol. II 8*.

⁴⁵ Per una prima problematizzazione di questo termine nel contesto antico, cfr. É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001, pp. 363-366.

aristotelico, va a formare l'ordinamento concreto di una associazione, cioè, la sua *πολιτεία*⁴⁶.

Inoltre, come si intuisce fin dall'incipit di *Pol. I*⁴⁷, deve essere chiaro che quando Aristotele parla di *κοινωνία πολιτική*⁴⁸ si riferisce, di nuovo, alla *πόλις*: tenendo conto di come nel capitolo precedente si è già fatta valere questa "sinonimia"⁴⁹, bisogna capire che, per quanto esistano vari tipi di comunità, l'unica comunità politica propriamente detta è solo quest'ultima, che, teleologicamente⁵⁰, ricomprende poi tutte le altre che si danno portandole a compimento⁵¹.

Detto questo, per passare al significato della proposizione in esame, è utile aprire una rapida parentesi sulla diversità tra le forme di governo nel moderno e le forme di *ἀρχή* nell'antica Grecia, parentesi che forse è un po' scolastica nel senso odierno del termine, ma che è necessaria proprio perché permette di mettere meglio a fuoco l'intera questione: dato che la posta in palio è proprio capire perché la *δίκη* entri in maniera decisiva nella *τάξις* della *κοινωνία πολιτική*, se non si spendessero due parole sull'ordinamento *tout-court* di quest'ultima si rischierebbe di fraintendere la questione.

Infatti, recuperando le ricerche di storia concettuale della scuola padovana, a cui negli anni hanno contribuito tantissimæ studiosæ⁵², quello che ci interessa è che, quando nel moderno si parla della distinzione tra le varie forme di governo, si fa riferimento a una distinzione fittizia: nel momento in cui si

⁴⁶ Per questa questione, rimandiamo sempre a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che, nella sua interezza, mette ottimamente a fuoco questo problema.

⁴⁷ Cfr. *Pol. I 1*.

⁴⁸ Oltre al riferimento diretto ai testi di Aristotele, per la specificità della *κοινωνία* greca, che è diversa dalla *communitas* latina, si rimanda a R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

⁴⁹ Non utilizziamo il termine in senso tecnico.

⁵⁰ Per la questione del *τέλος* in Aristotele, che è fondamentale perché, come dice lui in *Pol. I 2*, 1252 b 31-32, «la natura è il fine (*ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν*)» (e viceversa), cfr. E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39-67.

⁵¹ Rimandando a É. BENVENISTE, *Due modelli linguistici di città*, in Id., *Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 147-154 per una introduzione di questa tematica (dove si insiste, a ragione, sullo scarto tra la *πόλις* greca e la *civitas* romana), per la sua trattazione più specifica in Aristotele cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.

⁵² Oltre a quelle che verranno citate più avanti, per quanto riguarda le opere più rappresentative di questa scuola, cfr. G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998 e Id. (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004. Per la stessa questione, è fondamentale A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, presentazione di G. Duso, a cura di M. Bernardi, Il Prato, Padova 2012, che si concentra specificamente sullo Stagiritico nella sua alterità dalla concettualità moderna.

pone alla base della costruzione politica un popolo formato da *individui liberi e uguali*, la cui volontà (la volontà generale) deve essere solo rappresentata, è ovvio che le forme di governo che si possono avere non consistono in nient'altro che nei diversi esecutivi che la possono portare a compimento.

In questo senso, per quanto paradossale, ognuna delle tre forme di governo canoniche con cui tradizionalmente si tratta questo tema (la democrazia, l'aristocrazia e la monarchia) ha alla sua base questa idea di volontà generale, presentandosi come una opzione più efficace proprio per realizzarla: posto che il popolo, che è sempre composto da *individui liberi e uguali*, ha voce grazie al potere legislativo, i governi sono semplicemente chiamati ad attuare ciò⁵³.

Tenendo conto di questa situazione, ciò che è importante è che nell'antica Grecia si intende l'ἄρχή in maniera totalmente diversa, anche perché si ha una concezione di "popolo" totalmente altra: ammesso e non concesso che si possa parlare di "popolo", ciò che conta è che la cittadinanza (che, di nuovo, è composta solo dai maschi liberi) è data dall'insieme delle varie cerchie della popolazione, dove un uomo appartiene a essa solo attraverso la mediazione con uno di questi gruppi più particolari⁵⁴.

Tra l'altro, com'è risaputo, la stessa parola δῆμος, da cui, per l'appunto, *democrazia*, non va a indicare il popolo nel suo complesso, ma proprio la parte più povera e/o numerosa dei cittadini maschi liberi – c'è questa indecisione tutt'altro che casuale in Aristotele –, cioè, di nuovo, un gruppo particolare in mezzo ad altri gruppi particolari⁵⁵.

⁵³ Vi è ovviamente una forte diversità dal moderno, dato che in Aristotele *non* si possono assolutamente trovare le istanze che qui sono icasticamente sottolineate: «l'uguaglianza di tutti gli individui nell'essere uomini titolari di diritti fondamentali ed inalienabili; il diritto come prodotto della singola volontà della *persona ficta* autorizzata da tutti a rappresentare la volontà generale, il quale diritto, proprio per tale motivo, obbliga tutti allo stesso modo; l'irrelevanza politica (e quindi giudiziaria) di ogni qualificazione ed appartenenza sociali proprie di ciascun uomo in quanto egli è pensato sempre come astratto individuo: ovvero astratto dalle strutture comunitarie e da quell'insieme di legami e rapporti sociali determinati in cui è inserito ed in cui si dispiega la sua vita concreta, ossia astratto dalle differenze che, distinguendo la cerchia cui egli appartiene, lo denotano nella sua concreta condizione sociale» (D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 67).

⁵⁴ Anche se questa non è la sede per approfondire questo aspetto, il tutto non è casuale, dato che la diversità da cui è formata, pur a vari livelli, la πόλις, è strettamente funzionale per la sua autarchia.

⁵⁵ Rispetto a quanto si dirà sulla democrazia, si tenga ben presente questo: «Il *demos* non indica allora la totalità dei singoli compresi in una città, e nemmeno di tutti i liberi, ma piuttosto quella parte di liberi che sono poveri: perciò "si ha la democrazia quando stanno al governo uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza". Non mi pare allora si possa ravvisare in Aristotele una tendenza ad identificare il *demos* con la totalità. Infatti, anche quando egli parla di quella forma di democrazia che è basata sull'uguaglianza e non stabilisce una supremazia dei poveri sui ricchi, ma una parità tra i due gruppi, anche in questo caso

In questo senso, quando si parla delle varie forme di ἀρχή, si fa riferimento ai diversi governi cui una parte della cittadinanza – che, appunto, è a sua volta una parte di quella che oggi sarebbe la “popolazione” –, può dare luogo, dove ovviamente, quando è al governo una di queste parti, la stessa cercherà di fare il bene del gruppo che rappresenta.

Ecco che ora si può tornare ad Aristotele, dato che per lui le varie forme di ἀρχή si differenziano proprio per una diversa idea di δίκαιον che hanno alla base: tenendo conto di come il δίκαιον si concretizzi in una δίκη ben precisa, qualsiasi ἀρχή è l'espressione di questo rapporto, dato che è la δίκη che, di volta in volta, stabilisce in quale τάξις devono trovarsi le varie parti della πόλις, senza che un δίκαιον definitivo possa mai aver luogo proprio perché ogni governo è, per sua natura, *parziale*⁵⁶.

Oltre al fatto che qui ritorna la distinzione tra la proporzione geometrica e la proporzione aritmetica⁵⁷ – che, se è alla base della distinzione tra giustizia distributiva e giustizia correttiva, non è assolutamente un caso⁵⁸ –, per mettere meglio a fuoco la questione è necessaria quest'altra citazione:

Prima di tutto bisogna assumere come punto di partenza che, se sono sorte molte costituzioni, lo si deve al fatto che, nonostante l'universale condivisione del principio del giusto e dell'uguaglianza proporzionale (ὅτι πολλὰι γεγένηται πολιτείαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον), questo non è stato rettamente applicato, come si è già detto. Infatti, la democrazia si è formata quando si è passati, dalla convinzione che tutti sono uguali per certi aspetti, all'idea che tutti sono uguali per tutti gli aspetti (δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὅτιοῦν ὄντας οἴεσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι) (siccome tutti sono parimenti liberi, tutti si credono assolutamente uguali); per contro, l'oligarchia ha tratto origine dal fatto che, dall'essere alcuni diversi per un certo aspetto, credono di esserlo per ogni aspetto (ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἔν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν) (poiché certi sono disuguali nella ricchezza, sono convinti di esserlo in ogni senso). Ecco allora che gli uni, ritenendosi uguali, si arrogano il diritto di partecipare in uguale misura a tutti i beni; e invece gli altri, convinti

egli non intende il popolo come totalità, ma sempre come parte [...]. Democrazia comporta dunque ancora supremazia di quella parte che è costituita dal popolo o *demos*. Anche se si pensa ad una uguaglianza tra le varie parti e tutti partecipano al governo non si giunge a negare le parti per una totalità indifferenziata, e il termine di democrazia come forma di governo implica la sovraordinazione di una parte all'interno della *polis*» (G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 90-91).

⁵⁶ *Parziale*, nel senso di rappresentare gli interessi di una parte ben precisa.

⁵⁷ Cfr. sempre *Eth. Nic.* V 3-4.

⁵⁸ Qui, infatti, abbiamo una sua assunzione a un livello maggiore, cioè, a livello costituzionale.

della loro diversità, pretendono per sé sempre di più, essendo appunto quel “di più” il segno di questa diversità⁵⁹.

Parafrasando il brano, per Aristotele le forme di governo canoniche dell’antica Grecia, cioè, la democrazia e l’oligarchia, sono sì due differenti forme di governo, ma esse si distinguono proprio perché sono una diversa espressione del giusto, che è ciò che ci offre l’esempio di cui si stava andando in cerca chiamando direttamente in causa il problema della *πολιτεία*, cioè, della costituzione materiale⁶¹.

Assumendo l’uguaglianza sempre e solo come un dato di partenza che poi si infrange nello stesso momento in cui la si riconnette all’*ἀρχή*, si può dire questo: tenendo sempre conto di come la condizione necessaria, ma non sufficiente, per essere un vero e proprio *πολίτης* sia quella di essere un maschio libero, la democrazia corrisponde nel ritenere come giusto che tutti i liberi esercitino attivamente l’*ἀρχή*, dato che, essendo tali tutti quelli che si trovano all’interno della *πόλις*, non possono subire delle differenziazioni a livello governativo ed essere estromessi dal governo. In questo caso, la democrazia prende come pietra di paragone l’uguaglianza assoluta data dalla libertà, cosa che porta poi tutti i liberi a essere riconosciuti come cittadini in grado di praticare l’*ἀρχή*, essendo che, in base a questo criterio, nessuno all’interno della *πόλις* può essere di fatti escluso⁶².

⁵⁹ *Pol. V 1*, 1301 a 25-35, trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, traduzione di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2006, pp. 53-342.

⁶⁰ Si veda anche il seguente passo: «Ora bisogna determinare quali caratteristiche sono attribuite all’oligarchia e quali alla democrazia e che cosa sia la giustizia per l’oligarchia, che cosa per la democrazia (καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν). Tutte e due arrivano a una qualche giustizia, ma a una giustizia parziale, essendo entrambe incapaci di determinare che cosa sia giusto in ogni caso e in senso pieno (πάντες γὰρ ἄπτονται δίκαιον τινός, ἀλλὰ μέχρι τινός προέρχονται, καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον). Per esempio si direbbe che la giustizia è costituita dall’uguaglianza; il che è vero, però non sempre, solo quando si tratta di rapporti tra uguali. Pare che la giustizia consista anche nell’ineguaglianza; e anche questo è vero, ma non per tutti, bensì solo per quei casi in cui si abbiamo rapporti tra ineguali. Alcuni prescindono dalle persone che entrano in rapporto e però giudicano male. Gli è che il giudizio verte su loro stessi e in genere si è cattivi giudici quando si è parte in causa. Tuttavia, poiché il giusto è relativo alle persone, come abbiamo già detto nelle trattazioni dedicate all’etica, si ammette in genere come un suo requisito l’uguaglianza delle cose, ma non quella delle persone, soprattutto per la ragione testé detta: cioè perché si giudica male quando si è parte in causa e perché, affermando una pretesa parziale, gli antagonisti credono di affermare il giusto nella sua totalità (ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινός ἐκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἀπλῶς). Infatti gli uni, che si distinguono sotto certi aspetti, per esempio nelle ricchezze, credono di essere totalmente diversi dagli altri, mentre gli altri, che sono uguali al resto dei cittadini sotto qualche aspetto, per esempio nella libertà, credono di esserlo in tutto» (*Pol. III 9*, 1280 a 7-26, trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, cit.).

⁶¹ Nel senso della *Verfassung* tedesca.

⁶² Ricordiamoci di come, a livello esemplificativo, Aristotele faccia qua valere la massima contrapposizione possibile, che poi a livello pratico si infrange per le numerosissime

Invece, in quella πόλις che è oligarchica si ha un'altra particolare concezione di giusto, che, non ritenendo sufficiente quel criterio dato dalla libertà, consiste nel far valere la virtù, la nobiltà delle origini e/o la ricchezza proprio per poter accedere alle cariche del governo. I governanti sono classificati all'insegna di questo attributo, con la conseguenza che chi lo possiede può esercitare l'ἀρχή, chi ne è privo dovrà solo subirlo. Non basta essere liberi, ma servono dei criteri più selettivi per poter accedere alle cariche governative. Tenendo conto di come questo si ripercuota sull'ἀρχή, la virtù, la nobiltà delle origini e/o la ricchezza sarebbero proprio i criteri richiesti, cioè, il giusto che nell'oligarchia si vuole far valere.

A questo punto, si può capire perché la δίκη sia la τάξις della κοινωνία πολιτική dato che stabilisce, nelle varie forme di governo, quello che è l'ordine con cui le varie parti della πόλις si trovano assieme, oltre alla loro gerarchia: essa stabilisce la τάξις della πόλις perché, di volta in volta, definisce quello che è il criterio con cui una parte può prevalere sull'altra, sempre presupponendo una popolazione di maschi liberi divisa in cerchie, che ha sempre bisogno di un riconoscimento.

Come abbiamo accennato all'inizio, questa δίκη non è qualcosa di astratto, ma, ogni volta, indica l'ordinamento concreto di una πόλις: di nuovo, la πολιτεία.

3. Ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις

Essendo che i termini di cui stiamo trattando sono strettamente collegati, vien da sé che quanto finora detto ci permetterà di capire più agilmente il senso dell'ultima frase, cioè, “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”.

Ad ogni modo, è necessaria una premessa in relazione ai codici, dato che, se le varie edizioni concordano sulla prima e sulla seconda proposizione sopra analizzate, sulla terza vi è una vera e propria discordanza: l'edizione Bekker riporta “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”, mentre quelle successive (Reiske, Thurot e Ross) “ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις”⁶³, dove ovviamente il pomo della discordia lo si ha in quel “ἡ δὲ δικαιοσύνη” che va a sostituire l'”ἡ δὲ δίκη”.

costituzioni miste che anche lui ha osservato.

⁶³ Sulla stessa linea, ma scegliendo un'altra opzione, H. Richards ha sostituito la prima occorrenza del termine alla riga 37 con “τὸ γὰρ δίκαιον”.

Limitandoci al nostro contesto, se quasi tutte le edizioni italiane⁶⁴ della *Politica* si basano su questa scelta operata, soprattutto, dall'edizione Ross⁶⁵, è interessante come l'unica che vada in controtendenza sia l'edizione critica di *Pol. I* a cura di G. Besso e M. Curnis⁶⁶, dove ἄ curatorᾶ non vedono alcun motivo nell'operare questa sostituzione proprio perché, al di là del problema del “δέ” che non è anticipato da nessun elemento, essa sarebbe giustificata solo da una sorta di cacofonia data dalla ripetizione di “δίκη” che compare nella proposizione immediatamente precedente.

Proprio perché nessun'altra motivazione filologicamente valida è stata mai adottata a questo cambio, qui si è tenuta valida la formulazione dell'edizione Bekker, anche se c'è da dire che, dato lo stretto legame tra i termini, il ragionamento portato avanti sarebbe stato molto simile.

Detto questo, si può già cercare di capirne il senso.

Infatti, recuperando quanto si è affermato nel capitolo precedente sulla δίκη, si è anche spiegato il senso di questa terza proposizione, proprio perché la δίκη è il discernimento del δίκαιον⁶⁷, dato che all'interno di una πόλις possono essere fatti valere vari tipi di δίκαιον, ma, perché si abbia una τάξις, c'è bisogno di una δίκη ben precisa, che, appunto, si configura come una segmentazione del δίκαιον.

Ritornando all'esempio di prima, per quanto la democrazia e l'oligarchia si differenzino proprio per la δίκη che fanno valere, esse rimangono una certa espressione del δίκαιον, visto che senza un giusto non si può ordinare quella molteplicità rappresentata dalla πόλις: pur essendo accumulati dall'essere maschi liberi, sia l'ordinamento cui danno luogo i democratici, sia quello cui danno luogo gli oligarchici, si richiamano a un δίκαιον che, tuttavia, non

⁶⁴ Così come la maggior parte di quelle internazionali.

⁶⁵ Per questa questione, cfr. G. BESSO, M. CURNIS, *Commento*, in ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, cit., pp. 219-220: «Non si è ritenuto opportuno accettare qui la correzione dei moderni editori [...], che hanno visto nella ripetizione di δίκη un errore nella tradizione del testo, peraltro concorde; fa certo qualche difficoltà la presenza del secondo δέ, che non appare in alcun modo correlato. Nessuna delle correzioni infatti sembra chiarire in maniera decisiva il testo, che ruota intorno al significato dei tre termini δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον: il primo periodo spiega che la giustizia è una virtù propria della polis, che si regge su di essa, e trova un'ulteriore esplicazione nella frase successiva [...]; chiarito in che modo diritto e comunità politica sono legati, Aristotele ritiene infine opportuno offrire precisazioni anche sull'altro elemento della frase precedente, il diritto, e lo indica quindi [...] in termini di capacità di distinguere il giusto».

⁶⁶ Riportiamo qui le maggiori edizioni italiane della *Politica* che accettano questa sostituzione: ARISTOTELE, *Politica*, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, cit., Id., *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2011 e Id., *Politica. Volume I (libri I-IV)*, introduzioni di L. Canfora, R. Kraut, traduzione di R. Radice, T. Gargiulo, commento di T. J. Saunders, R. Robinson, Mondadori, Milano 2014.

⁶⁷ Per una formulazione molto simile, cfr. *Eth. Nic.* V 10, 1134 a 32.

potrà mai essere il giusto “universale” proprio perché, in questo caso, questo stesso aggettivo è impensabile .

Tra l'altro, questo accade per tutti gli altri possibili regimi, dato che tutti sono l'espressione di una parte della “popolazione” che, in base alla sue prerogative, vuole dare l'ordine alla città nel suo complesso.

Infatti, quando si dice che la δίκη è κρίσις (“discernimento”, ma anche “taglio”, “spezzettamento”, “segmentazione”, etc.⁶⁸) del δίκαιον, si deve capire che un δίκαιον perfetto non si può mai realizzare, ma, allo stesso tempo, che ogni δίκη è una realizzazione particolare di questo δίκαιον: proprio perché sono vari i giusti che possono essere messi in campo, ogni δίκη ne incarna solo uno.

Al contempo, in linea con l'idea successiva della *concordia discors*, è importante che questa δίκη non tendi all'assolutizzazione, ma che cerchi di rispettare anche la prerogativa delle altre parti che pure non trovano espressione diretta nell'ἀρχή che si è venuta a concretizzare: proprio perché Aristotele è ben consapevole che questo ordine perfetto non può esistere (di nuovo, non è sufficiente l'essere maschi liberi), solo se si tenta di riconoscere i giusti che, di volta in volta, possono essere fatti valere, la città potrà vivere in una relativa stabilità.

A sostegno di quanto detto, vi è la questione della στάσις (guerra civile)⁶⁹ che si origina proprio per un fraintendimento sul δίκαιον, dato che, quando si verifica, è perché almeno una delle parti della πόλις, non trovandosi adeguatamente rappresentata, pretende che venga istaurata un'altra δίκη: nella città, ogni parte (quindi, tanto i democratici quanto gli oligarchici) ha le sue ragioni per far valere il suo giusto, ma, nel momento in cui lo assolutizza, dà luogo a una costituzione deviata, gettando la città nella guerra civile proprio perché, così facendo, non rispetta le prerogative della controparte⁷⁰.

⁶⁸ Per una prima panoramica, cfr. sempre P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, cit., pp. 584-585.

⁶⁹ Rimandando a *Pol. V* per la trattazione di questo tema in Aristotele, per una interpretazione più generale cfr. N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 e G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Einaudi Torino 2015, che, pur accentuando questo aspetto, hanno l'innegabile pregio di metterlo al centro della loro lettura, facendocene capire la rilevanza.

⁷⁰ Oltre a rimandare a G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016 per un inquadramento di questo tema, cfr. C. PACCHIANI, *Democrazia e costituzione. La lezione di Aristotele*, in G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia*, cit., p. 64: «Il limite degli oligarchici sta nel ritenere che la disuguaglianza nella proprietà e nelle ricchezze debba implicare anche una differenza nel godimento dei diritti politici. I democratici, invece, pretendono, per il fatto di essere uguali agli altri cittadini nello status di liberi, di esserlo in tutto, quindi anche nel diritto di governare. Quando questi due principi vengono radicalizzati si verifica il rischio della guerra civile. Per evitarla la scienza politica deve considerare in modo più ampio l'essenza del giusto, senza parteggiare né per gli

In altri termini, ci sono vari giusti che bisogna sempre prendere in considerazione per governare, essendo che il compito di qualsiasi ἀρχή è armonizzare le varie differenze, senza poterle mai annullare per la loro stessa natura, dato che senza queste differenze la πόλις stessa non esisterebbe⁷¹.

Conclusione

Con quest'ultima osservazione, abbiamo concluso l'analisi di *Pol. I 2*, 1253 a 37-38, analisi che, senza addentrarsi in divagazioni a esso estranee, ha voluto spiegare esclusivamente il legame tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον nei termini in cui li viene posto: speriamo che la letteratura non abbia solo trovato una interpretazione precisa del brano, ma anche una forte contestualizzazione nel mondo dell'antica Grecia, senza cui si sarebbe travisato il tutto con la proiezione di problemi alieni alla speculazione aristotelica.

Ad ogni modo, dato che ogni conclusione che si rispetti *apre*, cercheremo di aprirla in maniera un po' particolare, cioè, facendo un passo indietro per riferirci alla stessa questione che la precede: come ricordato all'inizio, le proposizioni che abbiamo analizzato chiudono la famosa sezione dedicata all'uomo come ζῷον πολιτικόν, su cui, appunto, ἡ criticῆ si sono sempre concentrate.

Per fare questo, prenderemo in considerazione le righe 30-37, che sono fondamentali per comprendere uno dei molti sensi della politicità umana:

[...] se l'uomo, nella sua piena realizzazione, è il migliore degli animali (ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν), quando è avulso dalla legge e dalla giustizia è certo il peggiore di tutti (οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων). La cosa più grave è l'ingiustizia allorché ha dalla sua la forza delle armi (χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα). In verità l'uomo per sua natura dispone delle armi in vista della saggezza e della virtù, ma di esse può fare un uso totalmente contrario. Ecco allora che un *singolo* senza virtù diviene l'essere di gran lunga più empio e selvaggio, assolutamente spregevole perché votato ai piaceri del sesso e del cibo⁷².

oligarchici, né per i democratici, ma mostrando in che senso ed entro che limiti gli uni e gli altri hanno in un certo modo ragione».

⁷¹ Oltre al condensarsi nello stesso senso dell'"autarchia" aristotelica (l'uomo, infatti, non è un "coltello di Delfi"...), questo è lo stesso *leitmotiv* della critica che lo Stagirita muove alla *Repubblica* e alle *Leggi* di Platone in *Pol. II*, dove si proporrebbe questa unità indifferenziata che alla fine non fa altro che distruggere, alla radice, lo stesso raggruppamento.

⁷² *Pol. I 2*, 1253 a 30-37 (traduzione leggermente modificata).

Permettendoci, di nuovo, di rimandare ad altri studi per un approfondimento di questo aspetto⁷³, ciò che, a livello generale, è importante capire è che la politicità umana non indica come l'uomo sia il migliore di tutti gli animali, ma come, per esserlo, debba essere giusto, proprio perché, se non lo fosse, distruggerebbe quella stessa associazione in cui solo può darsi.

Da una parte, ricollegandoci alla prima proposizione, “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, essa ci fa comprendere come tutti gli uomini debbano essere virtuosi per permettere alla stessa comunità politica di sussistere: in un contesto come quello greco, se ogni uomo non svolgesse il suo compito, che è ciò che le leggi prevedono, lo stesso tessuto etico che innerva la πόλις svanirebbe, dato che la πόλις, come insieme variegato, sussiste proprio grazie a quei comportamenti che, ogni giorno, si danno. Il rispetto delle leggi è concreto e riguarda ogni aspetto della vita della πόλις, per cui non si può prescindervi.

Da qui, la stessa importanza della παιδεία su cui tant'è hanno sempre insistito⁷⁴, che deriva anche dal fatto che, come dice lo stesso Stagirita, la virtù non nasce negli uomini per natura: tra l'altro, è proprio per questo che il legislatore deve porre particolare attenzione alla stessa, dato che è la παιδεία che forma, fin da subito, i membri della κοινωμία.

Oltre a ciò, riprendendo le ultime due proposizioni, “ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωμίας τάξις ἐστίν” e “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”, si dovrebbe anche capire come, a livello più generale, la stessa ἀρχή della πόλις dipenda dagli uomini, dato che sono gli uomini che di volta in volta stabiliscono quello che è il δίκαιον da far valere: per avere una comunità, è necessaria una buona δίκη, che tenga conto di tutte le parti della comunità politica⁷⁵.

⁷³ Cfr., sempre, G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, cit.

⁷⁴ Tenendo conto di come questo aspetto sia quello centrale nell'opera ormai classica W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione di L. Emery, A. Setti, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003, oltre che agli ultimi due libri della *Politica*, per una sua trattazione in Aristotele rimandiamo ad A. FERMANI, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018.

⁷⁵ A questo proposito, cfr. G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, cit., p. 73: «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'eutaxia deve intervenire l'azione umana in senso ora compiutamente politico, il suo discernimento del giusto e dell'ingiusto».

In questo senso, se l'uomo può essere il migliore di tutti gli animali, può essere anche il peggiore se non si danno questi requisiti, cosa che farebbe catapultare la stessa πόλις in una situazione di disordine⁷⁶, visto che la struttura da cui è intessuta non sarebbe attualizzata.

Proprio per questo il discorso sulla δικαιοσύνη, sul δίκαιον e sulla δίκη, che Aristotele qui accenna solo, è fondamentale per ogni studioso che si concentra sulla politicità umana, dato che, senza questi elementi, l'uomo sarebbe sì un animale politico per natura, ma questa stessa politicità umana si risolverebbe in un nulla di fatto, dato che verrebbe costantemente dissolta per la mancanza di un ordine stabile.

Bibliografia

- P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986
- G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Einaudi Torino 2015
- G. ANGELINI, *L'isola di Filottete*, in A. DIGNÖS (ed.), *Koiné. Tempi Covid Moderni*, Petite Plaisance, Pistoia 2021, pp. 139-154
- G. ANGELINI, *La "nuda vita" in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio rerum», 3, 6/2019, pp. 323-346
- G. ANGELINI, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58/2018, pp. 131-154
- ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice- Nauwelaerts, Paris 1970
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, trad. it. A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008, pp. 2-430
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, cit., pp. 431-993
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001
- ARISTOTELE, *Il libro della giustizia: Etica Nicomachea V*, a cura di R. Laurenti, Adriatica, Bari 1977

⁷⁶ Di nuovo, il rischio è quello della στάσις.

- ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2011
- ARISTOTELE, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, traduzione di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2006, pp. 53-342
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2011
- ARISTOTELE, *Politica. Volume I (libri I-IV)*, introduzioni di L. Canfora, R. Kraut, traduzione di R. Radice, T. Gargiulo, commento di T. J. Saunders, R. Robinson, Mondadori, Milano 2014
- ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 2001
- ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, a cura di M. Vegetti, in Id., *La vita*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, aggiornamenti e integrazioni di G. Girgenti, Milano 2018, pp. 1-871
- P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25/1980, pp. 147-158
- E. BALIBAR, V. MORFINO (eds.), *Il transindividuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014
- R. BAMBROUGH, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, in G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan, London 1967, pp. 159-174
- C. BARACCHI, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014
- É. BENVENISTE, *Due modelli linguistici di città*, in Id., *Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 147-154
- É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001
- E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39-67
- A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, presentazione di G. Duso, a cura di M. Bernardi, Il Prato, Padova 2012
- G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016
- S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo 1997

- S. CAMPESE, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968
- L. COULOUBARITSIS, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice. Mélanges offerts à Robert Legros*, Editions de l'Université, Bruxelles 1985
- G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Editrice Studium, Roma 1959
- G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007
- G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004
- G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998
- M.-P. EDMOND, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Payot, Paris 2000
- R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998
- A. FERMANI, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018
- A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017
- W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione di L. Emery, A. Setti, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003
- N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006
- F. MASI, *La virtù etica della giustizia distributiva e la sua rilevanza politica*, in G. ANGELINI (ed.), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Petite Plaisance, Pistoia 2021 (in corso di pubblicazione).
- C. PACCHIANI, *La questione delle virtù dianoetiche secondo "Etica Nicomachea" VI, 3*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», Volume CVI, 1993-1994, pp. 103-112
- PLATONE, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2009

- PLATONE, *Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2005
- M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963
- J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983
- TEOGNIDE, *Elegie*, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1989
- A. TESSITORE, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. I, *Libri 1-5*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1998
- P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staats-philosophie*, de Gruyter, Berlin 1955
- M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979
- D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009
- F. WOERTHER, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Vrin, Paris 2007
- G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993