

Sul concetto di “giustizia”. Prospettive platoniche e aristoteliche

Emmanuele Vimercati

Pontificia Università Lateranense
e.vimercati@pul.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-25

Sommario

Il presente contributo sviluppa alcune riflessioni sul concetto di giustizia in Platone e in Aristotele, con alcune implicazioni attuali. Il contributo è articolato in tre parti: la prima parte discute la proposta di Trasimaco e di Glaucone nei primi due libri della Repubblica di Platone. Questa proposta — che è un importante esempio di realismo politico nell'antichità — intende la giustizia come un prodotto del potere e dell'interesse individuale, oppure come un contratto. In risposta a questa tesi, la seconda parte del contributo introduce alcune coordinate sulla giustizia nei libri centrali della Repubblica, a partire dall'associazione platonica tra l'anima umana e l'organizzazione politica. Per Platone solo questa associazione assicura l'unità dello Stato e il bene comune. Infine, la terza parte presenta la risposta di Aristotele tanto a Trasimaco, quanto a Platone. Distinguendo più significati di giustizia, Aristotele fonda la giustizia politica sull'amicizia, cioè sull'uguaglianza e la reciprocità. Ciò garantisce sia il bene comune — essenzialmente, la concordia sociale — sia la felicità individuale — cioè la realizzazione della vita umana. Per raggiungere questo obiettivo, per Aristotele, così come per Platone, è necessaria un'educazione (paideia) adeguata.

Parole chiave: Giustizia, utilità, legge, potere, realismo politico, anima, amicizia, concordia, felicità, educazione

Abstract

This contribution provides some remarks on the notion of justice in Plato and Aristotle, with some current implications. The paper is divided into three parts: the first part tackles Thrasymachus' and Glaucon's argument in Books I and II of Plato's Republic respectively. This argument — which is a remarkable case of political realism in antiquity — presents justice as a product of power and individual interest, or as a contract. As a reply to this proposal, the second part of this paper will introduce some coordinates on Plato's notion of justice in his Republic, which is based on the association between human soul and political organization. For Plato, only this association

ensures the pursuit of the unity of the State and the common good. Finally, in the third part Aristotle's reply to both Thrasymachus and Plato will be considered. By distinguishing different meanings of justice, Aristotle grounds political justice in friendship, that is in equality and reciprocity. This provides both the common good — basically, social concord — and individual happiness — that is, the fulfillment of human life. In order to reach this goal, for Aristotle, as well as for Plato, a proper education (paideia) is required.

Keywords: *Justice, utility, law, power, political realism, soul, friendship, concord, happiness, education.*

INDICE

1	Introduzione: storia e attualità di un concetto	404
2	La Sofistica (nella <i>Repubblica</i>): un “manifesto” del realismo politico	405
3	Platone (e dintorni): psicologia, bene comune e unità dello Stato	409
4	Aristotele: amicizia, concordia e felicità	411
5	Conclusioni: sul valore della <i>paideia</i>	415
	Note	415

1 INTRODUZIONE: STORIA E ATTUALITÀ DI UN CONCETTO¹

Come recita il titolo, l’oggetto di questo contributo è la nozione di giustizia. Oltre ad essere un capitolo fondamentale nella storia del pensiero etico e politico, questo concetto si ripropone oggi con una rinnovata attualità, nel dibattito filosofico come nella vita ordinaria. Da un lato, infatti, i tentativi di (ri)definire la giustizia non sono certo mancati nei decenni più recenti, in sede sia storica che teorica, anche in rapporto al mutare della comprensione della natura umana e delle relazioni tra gli individui². Dall’altro lato, è persino inutile rievocare l’insistenza con cui le cronache quotidiane ci invitano a riflettere su questo tema, in un tempo di rapide e profonde trasformazioni nel contesto sociale, politico ed economico di tutti i giorni³. Alla luce di queste osservazioni, in questa sede mi propongo di sviluppare un percorso interpretativo del concetto giustizia alla luce di alcune prospettive del passato che reputo utili anche nel contesto filosofico e quotidiano di oggi. Lo farò a partire da un dibattito antico, quello che si dipana tra il V e il IV secolo a.C., quando la crisi delle *poleis* greche esortò i maggiori filosofi del tempo a interrogarsi sulla natura della giustizia e dell’ingiustizia e su quali fossero le conseguenze politiche di un agire improntato all’una o all’altra condotta. Come cercherò di mostrare, questo antico dibattito non è relegato a un lontano passato, ma è quanto di più urgente si possa immaginare anche oggi. Per

introdurre questo tema mi servirò di alcuni spunti provocatori che ci provengono dalla Sofistica, la quale — attraverso alcuni dei suoi più noti esponenti — portò alle sue estreme conseguenze il confronto su giustizia e ingiustizia, con ripercussioni non limitate alla sfera teorica, ma tragicamente sperimentate dalla città di Atene con la Guerra del Peloponneso, la tirannia dei Trenta e la condanna a morte di Socrate. Per rispondere alle sollecitazioni della Sofistica mi avvarrò poi di due validi alleati, seppur molto diversi tra loro, cioè Platone e Aristotele. Mostrerò prima alcune risposte formulate da Platone nei confronti della tesi di Trasimaco e, poi, mi soffermerò sugli aspetti della nozione aristotelica di giustizia che sembrano rispondere più efficacemente al dibattito pregresso. Pertanto, articolerò questo contributo in tre parti: nella prima parte introdurrò alcune coordinate del dibattito sofistico nella *Repubblica* di Platone; nella seconda parte illustrerò alcuni aspetti della risposta platonica nei libri centrali della *Repubblica*; infine, nella terza parte mostrerò come la soluzione aristotelica, specialmente nell'*Etica Nicomachea*, offra alcuni spunti utili ad arginare le derive della Sofistica e, insieme, a moderare alcuni inconvenienti a cui la proposta platonica nella *Repubblica* rischiava di esporsi⁴.

2 LA SOFISTICA (NELLA *REPUBBLICA*): UN “MANIFESTO” DEL REALISMO POLITICO

I primi due libri della *Repubblica* di Platone contengono un dibattito di grande importanza nella storia del pensiero politico, i cui principali protagonisti — Trasimaco, Glaucone e Adimanto — si fanno portavoce di una disinvolta giustificazione del potere costituito, a garanzia degli interessi del più forte e dell'asservimento dei più deboli. Insieme ad alcune pagine della *Guerra del Peloponneso* di Tucide — in particolare il celebre dialogo tra gli Ateniesi e i Meli⁵ — l'introduzione alla *Repubblica* rappresenta una sorta di “manifesto” del realismo politico antico⁶. La rilevanza di questo dibattito non tardò ad emergere nell'antichità, per poi lasciare traccia ancora nella prima età moderna — specialmente in Niccolò Machiavelli e in Thomas Hobbes⁷ — e, più tardi, nel Novecento — in autori quali Hans Kelsen, Leo Strauss ed Eric Voegelin⁸.

Come è noto, nel primo libro della *Repubblica* compaiono alcune proposte di definizione della giustizia, la quale rappresenta l'oggetto specifico del dialogo. Dopo gli interventi introduttivi di Cefalo (I, 328c-331d) e di Polemarco (I, 331d-336a), interviene nel dibattito Trasimaco, un Sofista⁹, il quale formula due tesi distinte, che in questa sede considererò nella loro continuità¹⁰. La prima tesi è così espressa: «Io affermo che il giusto (τὸ δίκαιον) non è altro se non l'utile del più forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον; I, 338c2-3)»¹¹. Trasimaco argomenta questa tesi con lucidità: secondo l'opinione comune, la “giustizia” è l'espressione della

legge, ovvero di un complesso di norme. Le persone, infatti, sono ritenute giuste o ingiuste a seconda che rispettino le norme costituite, oppure no. Ma le leggi sono promulgate da coloro che governano le città, cioè da coloro che detengono il potere di formulare prescrizioni. Ora, poiché coloro che detengono il potere promulgano leggi anzitutto in favore proprio — cioè per conservare il potere, e non certo per perderlo —, è evidente che la giustizia non è altro che una funzione o un'espressione del potere, cioè della volontà di chi governa.

L'efficacia della tesi di Trasimaco consiste anzitutto nel fatto che, a prima vista, essa non formula una deontologia della giustizia, cioè *non* dice come le cose *debbono andare*, proponendosi a sua volta come norma di condotta; viceversa, essa si limita a descrivere come le cose *realmente vanno*, almeno secondo Trasimaco. Questi intende così esprimere la realtà dei fatti, ossia lo stato di cose in cui consistono le relazioni tra i cittadini e il governo degli Stati. "Giustizia", pertanto, non è altro se non la condizione che regola i rapporti umani, i quali sono sempre rapporti di potere che esprimono la prevaricazione del più forte e l'asservimento dei più deboli. In breve, la giustizia è così definita secondo rapporti di forza, ai quali essa è strumentale.

Occorre notare che Trasimaco giunge a questa conclusione assumendo che la giustizia coincida con la legalità, cioè con il mero rispetto delle norme costituite. A ben vedere, si tratta di un assunto tutt'oggi presente nel panorama giuridico, e gravido di conseguenze. Infatti, se la giustizia è unicamente o anzitutto espressione della legge, la legge sarà anteposta alla giustizia; ma, poiché le leggi sono ogni volta diverse, anche la giustizia dovrà esserlo. Trasimaco intende così rigettare ogni presupposto universale o sovranaturale della giustizia, la quale non è un principio inscritto nella natura e, tantomeno, è un dono divino, ma è piuttosto una costruzione contingente: quanti sono gli uomini, altrettante saranno le leggi e, con esse, *le* giustizie — al plurale. D'altronde, anche coloro che assumono l'esistenza di una legge divina o sovranaturale, devono poi fare i conti con le sue interpretazioni, che sono daccapo contingenti — cioè, le leggi positive che esprimono in modo diverso, e a volte contraddittorio, la giustizia che si vuole divina. In tal modo, legge e giustizia divengono un prodotto umano o, per meglio dire, un prodotto tecnico. Esse sono cioè manipolabili, a patto che se ne possenga l'arte di costruirle o di modificarle secondo la propria convenienza. Il "più forte" (*κρείττων*) di cui parla Trasimaco è precisamente colui che detiene l'arte di conquistare il potere e di mantenerlo con l'ausilio dell'apparato legislativo che gli convenga.

Tuttavia, sebbene Trasimaco sia stato effettivamente accostato a una forma di "positivismo giuridico" — e ciò non senza buone ragioni, come si è detto¹² —, a ben vedere la sua prospettiva non manca di esprimere una costante nelle relazioni umane. Infatti, affermando che la giustizia è l'utile del più forte, egli intende dire che, al di là delle fluttuazioni negli ordinamenti giuridici, questi sono sempre

funzionali all’interesse del potere costituito. Quali che siano le leggi, cioè, i più forti prevalgono *sempre* sui più deboli. Questa viene presentata come una costante che soggiace ad ogni sistema legislativo e a chiunque se ne faccia interprete. In tal senso, se Trasimaco riconosce che la legislazione dipende da circostanze contingenti — assecondando così l’idea di un relativismo giuridico —, egli afferma al contempo che ogni legislazione tutela gli interessi del più forte e danneggia quelli del più debole — reintroducendo così un principio comune ad ogni sistema legislativo¹³. D’altronde, un positivista coerente faticherebbe a concedere che la giustizia sia *sempre* l’utile del più forte, poiché l’esperienza può riportare evidenze contrarie. Il presupposto positivista di Trasimaco andrebbe dunque prudentemente temperato con la sua asserzione di un principio fondativo universale — per quanto opinabile — di ogni ordinamento giuridico.

Ma, se la “giustizia” consiste nella prevaricazione da parte dei più forti, che cosa dovremmo dire dell’asservimento (δούλωσις) a cui sono sottoposti i più deboli? Trasimaco lo illustra nella sua seconda tesi, la quale recita così: «[...] la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui [ἀλλότριον ἀγαθόν] — l’utile di chi è più forte e ha il potere [τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος] —, ma invece un danno proprio di chi obbedisce ed è asservito [οἰκεία δὲ τοῦ πειθόμενου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη]; al contrario, l’ingiustizia comanda sulla vera dabbennaggine dei giusti, e i suoi sudditi fanno l’utile di quello che è più forte, e servendolo rendono felice lui, ma non certamente se stessi (I, 343c2-d1)». Trasimaco assume qui che la giustizia — intesa come l’ingenuo rispetto delle leggi da parte dei cittadini — procuri il vantaggio di chi le promulga e il danno di chi le rispetta. Questa tesi non sembra in contraddizione con quella precedente, poiché, mentre nel primo caso Trasimaco ragiona dal punto di vista di chi detiene il potere (“del potere costituito”, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον; I, 339a1-2), in questo caso egli si pone dal punto di vista di chi lo subisce. Ciò che tra gli uomini ha nome di “giustizia” è l’utile del più forte e il danno dei più deboli¹⁴. Ci troviamo così di fronte al paradosso per cui la vita secondo virtù — il rispetto della legge, in cui consiste la giustizia — non garantisce affatto la felicità di chi la pratica, ma l’esatto contrario. Tra l’utile individuale e il bene comune viene così sancito un conflitto insanabile, che traspare nella conclusione del primo libro della *Repubblica*, in cui Socrate dichiara la propria ignoranza circa la natura della giustizia¹⁵. Questa dichiarazione differisce però dalla consueta affermazione socratica di non-sapere, perché, mentre il non-sapere funge da premessa ideale al conseguimento dell’autentico sapere tramite la maieutica, l’ignoranza qui dichiarata da Socrate è il risultato di una discussione che non ha prodotto risultati soddisfacenti.

Sulla scorta di questo dibattito, nel secondo libro dell’opera il conflitto tra utile individuale e bene comune viene così precisato da Glaucone. Secondo le sue parole, infatti, egli intende «rinnovare da capo il discorso di Trasimaco» (ἐπανα-νεώσομαι τὸν Θρασυμάχου λόγον; II, 358b8), che viene riproposto sotto le vesti i)

di un'indagine sull'origine della giustizia tra gli uomini e 2) di un elogio dell'ingiustizia e dell'uomo ingiusto (II, 358c-d). Nel promuovere questa indagine, Glaucone esplicita così l'assunto — in verità non argomentato — secondo cui il motore comune dell'agire umano non sarebbe il perseguimento del bene della città, ma il soddisfacimento dell'avidità o della prevaricazione individuale (la *πλεονεξία*; II, 359c4)¹⁶.

Livellando le differenze tra i giusti e gli ingiusti, che sarebbero mossi dal medesimo desiderio (*ἐπιθυμία*; II, 359c3), Glaucone arriva così a sostenere che, in presenza di condizioni favorevoli, chiunque arreca ingiustizia a proprio vantaggio (II, 360c-e). Il celebre mito dell'anello di Gige rappresenta un'icastica conferma dell'argomento di Glaucone: se esistesse un anello capace di renderci invisibili, chiunque si comporterebbe come il pastore Gige, che, entratone in possesso, lo sfruttò per conquistare il potere (*τὴν ἀρχὴν κατασχεῖν*; II, 360b2-3). Da questo mito Glaucone trae due conseguenze: anzitutto, che «nessuno è giusto per sua volontà (*οὐδείς ἐκὼν δίκαιος*), bensì perché soggetto a costrizione (*ἀναγκαζόμενος*; II, 360c6-7)» e, inoltre, che la giustizia è il risultato non di una disposizione naturale, ma di un contratto (*συνθήκη*; II, 359a3), a cui ambiscono soprattutto i più deboli, che non sono in grado di difendersi dai più forti¹⁷. In tal senso, la giustizia, e le leggi che la tutelano, non sono altro che un compromesso (*μεταξύ*; II, 359a5) tra la condizione migliore (commettere ingiustizia senza essere scoperti e puniti) e la condizione peggiore (subire ingiustizia senza potersi vendicare). Pertanto, la giustizia non sarebbe un bene in sé, ma solo in ragione dei vantaggi che essa può procurare¹⁸. Così formulata, la tesi di Glaucone presenta affinità con quella di Trasimaco — la constatazione della prevaricazione dei più forti sui più deboli come cifra distintiva delle relazioni umane —, ma anche alcune differenze — a cominciare dal ruolo della legge, che, se per Trasimaco è lo strumento di tutela degli interessi dei più forti, per Glaucone è un intralcio alla pratica naturale dell'ingiustizia.

A ben vedere, il convenzionalismo giuridico propugnato da Glaucone — la giustizia, cioè, come contratto inevitabile, ma non auspicabile — non è privo di implicazioni attuali, se pensiamo che, in molti casi, la forza militare tende a prevalere sulla diplomazia come strumento di risoluzione delle controversie internazionali. La diplomazia, infatti, consente ai più deboli di sedere al tavolo delle trattative accanto ai più forti, condividendo quelle decisioni che, in contesti differenti, essi sarebbero costretti ad accettare o a subire¹⁹. In questa cornice, si comprende che lo scopo dell'azione politica non può essere quello di perseguire il bene comune — ammesso che questo esista e che differisca dall'interesse dei più forti —, ma, semmai, quello di limitare il male che gli uomini possono arrecarsi. Ed è qui superfluo ricordare la fortuna di cui questa visione antropologica e politica ha goduto ancora agli albori dell'età moderna²⁰. A conclusione di questa prima parte, osservo che la proposta sofistica nei primi due libri della *Repubbli-*

ca rappresenta il rovesciamento di tre note tesi socratiche, secondo le quali: 1) la vita secondo virtù favorisce o garantisce la felicità; 2) nessuno compie il male volontariamente; 3) subire ingiustizia è meglio che commetterla²¹. Rispetto a queste tesi, nel dettato della *Repubblica* riscontriamo invece che: 1) il rispetto della legge comporta il proprio danno; 2) nessuno compie il bene volontariamente; 3) commettere ingiustizia è meglio che subirla. La sfida al magistero socratico non poteva essere più radicale.

3 PLATONE (E DINTORNI): PSICOLOGIA, BENE COMUNE E UNITÀ DELLO STATO

Un noto passo di Agostino può essere utile a condensare le perplessità che parte del mondo antico nutrì nei confronti della proposta sofistica all'esordio della *Repubblica*. Agostino, infatti, afferma: «Una volta che si è rinunciato alla giustizia, che cosa sono gli Stati, se non una grossa accozzaglia di malfattori? Anche i malfattori, del resto, non formano dei piccoli Stati (*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*)? Si tratta infatti di un gruppo di uomini comandati da un capo, tenuti assieme da un patto comune e che si spartiscono un bottino secondo una legge tacita (*imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur*). Se questo male si allarga sempre più a uomini scellerati, se occupa una regione, fissa una sede, conquista città e soggioga popoli, assume più apertamente il nome di regno, che non gli viene dalla rinuncia alla cupidigia, ma dal conseguimento dell'impunità (*non adempta cupiditas, sed addita impunitas*). Questa la risposta, vera e opportuna, che un pirata catturato diede ad Alessandro Magno. Avendogli domandato perché gli sembrasse giusto infestare i mari, quello, con spregiudicata fierezza, rispose, “Per lo stesso motivo per cui tu infesti la terra; ma, poiché io lo faccio con una barca insignificante, mi chiamano malfattore, e poiché tu lo fai con una flotta eccezionale, ti chiamano imperatore»²².

L'attualità di questo passo è testimoniata dalla sua esplicita ripresa in un breve volume di Joseph Ratzinger, intitolato *Wendezeit für Europa? (Svolta per l'Europa?, 1991)* e pubblicato all'indomani della caduta del Muro di Berlino. Facendo una riflessione sulla natura del potere politico alla luce dei passi che abbiamo considerato, Ratzinger si domandava che cosa distinguesse uno Stato da un'associazione a delinquere ben organizzata: perché mai, cioè, ci sentiamo moralmente obbligati a pagare le tasse (o dovremmo esserlo), ma non ci sentiamo obbligati a consegnare a un ladro quanto egli ci estorce con la forza? Osserva Ratzinger: «Sono essenzialmente dei criteri di giudizio esclusivamente pragmatici — e perciò necessariamente di parte, dipendenti dall'uno o dall'altro gruppo — l'elemento costitutivo delle formazioni criminali organizzate. Qualcosa di effettivamente di-

verso da queste — cioè da aggregazioni, anche estese, che si regolano unicamente a seconda degli obiettivi che perseguono — si dà soltanto quando entra in gioco una giustizia che non si misura sugli interessi di parte, bensì in base ad un criterio di valutazione universale. Solo questo chiamiamo quella “giustizia” che dà forma ad uno Stato»²³.

Se teniamo conto che la proposta di Trasimaco e di Glaucone muoveva da due assunti, cioè che la giustizia coincide con il rispetto della legge positiva e che l'agire umano è mosso dalla sola *πλεονεξία*, le osservazioni di Ratzinger possono venirci in soccorso. Il Cardinale osserva infatti che Platone ebbe il merito di ancorare la politica all'antropologia, cioè alla natura degli esseri umani *rettamente intesa*. Il ripensamento platonico della giustizia, infatti, poggia su una revisione dell'antropologia sofistica e, prima ancora, su un rovesciamento della loro ontologia. Per essere “giusta”, la città dovrà essere unita, cioè dovrà superare le divisioni che subentrano nel corpo civico quando i cittadini agiscono unicamente in vista del proprio personale interesse. Dice Platone: «Possiamo allora indicare un male maggiore per la città di ciò che la spezza facendone di una molte? O un bene maggiore per la città di ciò che la lega insieme e la rende una? [...] E non accade tutto ciò per questo solo motivo — quando nella città non si pronunciano all'unisono espressioni come “il mio” e “il non mio”, e lo stesso non vale per l’“altrui”?»²⁴. Secondo Platone, una unità di intenti tra i cittadini è possibile solo se ogni individuo rispecchia la città nella sua interezza, essendone organicamente inserito. Poiché l'essere umano non si riduce alla sua facoltà concupiscibile — come sembravano assumere Trasimaco e Glaucone —, ma è un complesso di funzioni regolate dalla ragione e ordinate alla virtù, la città deve riprodurre l'articolata psicologia umana e il primato del *λόγος*. Lo Stato platonico nella *Repubblica* intende così riflettere l'anima dell'uomo, essendone un suo allargamento. A ciascuna delle tre facoltà dell'anima dovrà corrispondere una precisa funzione e una gerarchica suddivisione dei ruoli all'interno della città. Come le facoltà dell'anima umana, secondo Platone, sono tre — quella razionale, quella irascibile e quella concupiscibile —, così tre saranno le classi dello Stato ideale, la cosiddetta *kallipolis*. La ragione ha il compito dialettico di cogliere la verità, cioè la giustizia ideale, e di declinarla nella contingenza politica, cioè nella storia. L'impeto ha il compito di suscitare il coraggio nella difesa della città e la determinazione nel perseguire il Bene. Gli appetiti animeranno piuttosto la condotta degli uomini d'affari nel produrre il sostentamento per la città. In qualche modo, la definizione platonica di giustizia come il “fare le cose proprie” (*οἰκαιοπραγία ο τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*)²⁵, cioè le cose che competono per natura a ciascuno individuo, è un modo per collocare l'uomo giusto al posto giusto: al filosofo compete il governo dello Stato; al guerriero compete la sua difesa; al produttore compete il suo sostentamento. Così facendo, Platone prospetta il superamento della frammentazione della città, a cui andava fatalmente incontro la concezione trasimachea. Compattare il corpo civico si-

gnificava infatti evitare le occasioni di guerra, a cui una società come quella di Trasimaco era esposta e della quale, anzi, era sostanziata. Quella di Trasimaco è una città in guerra, ovvero è un contesto in cui i cittadini si rapportano da nemici l'uno con l'altro²⁶. Per tutelare i cittadini dalla guerra civile (la *στάσις*) e lo Stato dal suo collasso, Platone assume una posizione distante da quella sofistica. Anzitutto, la giustizia non sarà molteplice, cioè diversa a seconda delle circostanze, ma sarà una e semplice, cioè un' Idea o una Forma capace di trascendere le contingenze storiche e di fungere da modello (*παράδειγμα*; V, 472c4) per la condotta individuale²⁷. E, poi, lo Stato sarà a tal punto coeso da rispecchiare l'unità della psiche umana o l'armonia di una famiglia, dove tutto sarà in comune²⁸. Uno Stato del genere sarà giusto, perché ogni cittadino assolve alle funzioni che gli competono per natura. E non farà questo, anzitutto, per il vantaggio proprio, ma per il bene comune, cioè per la sopravvivenza e la virtù dello Stato, dalla quale proverrà anche il bene dei singoli. La virtù individuale — e non il rispetto delle leggi positive — concorrerà così all'integrità del corpo civico e alla giustizia dello Stato.

Questo affascinante progetto platonico mirava così a cementificare la città, assimilando il particolare all'universale, il proprio al comune, il privato al pubblico, il singolo alla comunità. Sotto la pressione delle forze disgreganti la coesione politica cittadina — a livello sia teorico, con la Sofistica, sia concreto, con la crisi delle *poleis* nella prima metà del IV secolo a.C. —, Platone propose dunque un modello fortemente centripeto, al prezzo, forse, di anteporre i bisogni della città a quelli dei suoi singoli cittadini²⁹. A prescindere dalla realizzabilità storica di questo «paradigma celeste»³⁰, Platone si espose così a un pericolo contrario, quello cioè di assimilare le dinamiche dello Stato a quelle della famiglia o dell'anima umana — che, per quanto cellule costitutive della città, seguono logiche differenti. Pertanto, se il progetto platonico nella *Repubblica* contribuiva ad arginare la deriva sofistica, si trattava ora di garantire al singolo cittadino la possibilità di vivere una vita buona e felice — cioè compiuta — in conformità con la propria natura umana e individuale, nel rispetto delle prerogative che le competono³¹. A questo compito si rivolse Aristotele, il quale, discostandosi tanto dalla Sofistica, quanto da Platone, avanzò una proposta che ambiva a contemperare le esigenze della città con quelle dei suoi singoli cittadini. Ciò significò anche proporre una diversa definizione della giustizia.

4 ARISTOTELE: AMICIZIA, CONCORDIA E FELICITÀ

Come in altri ambiti, anche in quello politico la polemica antiplatonica rappresenta un'occasione a partire dalla quale Aristotele sviluppa la sua proposta filosofica, in questo caso a proposito della nozione di giustizia. Il principale capo di impu-

tazione che Aristotele rivolge contro il progetto platonico della *Repubblica* è così formulato, nel secondo libro della *Politica*: «Ammetto che l'unità di tutta una città (τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν) è il suo sommo bene (e anche Socrate assume questo principio)³², per quanto sia evidente che essa, diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità (πλῆθος γὰρ τὴν φύσιν ἔστιν ἡ πόλις) e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia. Sicché, se fosse possibile, questo processo non andrebbe intrapreso, perché distruggerebbe (ἀναιρήσει) la città. Non solo la città è costituita da una pluralità di uomini, ma anche da uomini diversi specificamente (ἐξ ἕδαι διαφερόντων), perché non nasce una città da uomini simili (ἐξ ὁμοίων)»³³. Inoltre: «È evidente pertanto da ciò che si è detto che per natura non esiste una città che abbia un'unità così stretta quale alcuni vogliono riscontrare in essa, e che ciò che è presentato come il massimo bene delle città distrugge le città stesse in quanto tali, mentre il bene dovrebbe salvaguardare ciò di cui è bene»³⁴.

In breve, se il progetto sofistico disgregava la città in un senso, facendone l'oggetto della *pleonexia* dei più forti, secondo Aristotele la proposta platonica nella *Repubblica* la dissolve in senso contrario, sottraendole la natura plurale che compete ad ogni contesto politico. Proprio la pluralità di soggetti differenti, ovvero l'interazione fra individui liberi e "altri" fra loro, rappresenta per Aristotele il presupposto dell'agire politico e, in questo senso, di una definizione politica della giustizia³⁵.

Come altri concetti, infatti, secondo Aristotele anche la giustizia «si dice in molti modi»³⁶. Nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* lo Stagirita introduce così una tripartizione della giustizia a seconda dei suoi contesti applicativi: egli parla di una giustizia padronale (δεσποτικὸν δίκαιον) e di una giustizia paterna (πατρικὸν δίκαιον), che sono fra loro simili; di una giustizia familiare o domestica (οἰκονομικὸν δίκαιον); e di una giustizia politica (πολιτικὸν δίκαιον)³⁷. A questo proposito, egli precisa che, fra le cose che costituiscono un nostro possesso, non vi può essere giustizia e ingiustizia, perché nessuno sceglie deliberatamente di danneggiare se stesso; pertanto, poiché lo schiavo e i figli sono «come una parte di noi (ὡσπερ μέρος αὐτοῦ)»³⁸, nei loro confronti non vi può essere giustizia politica. Quest'ultima, infatti, presuppone una legge, la quale si dà soltanto fra coloro ai quali «compete uguaglianza nel governare e nell'essere governati». Pertanto, fra padroni e schiavi, padri e figli, marito e moglie, non c'è giustizia politica: la proprietà e la famiglia, infatti, esulano dal contesto politico o, per meglio dire, lo precedono³⁹.

Per comprendere le ragioni di questa classificazione, bisogna chiedersi che cosa, secondo Aristotele, caratterizzi la comunità politica rispetto agli altri rapporti sociali. Una risposta in tal senso è contenuta nell'ottavo libro dell'*Etica Nico-*

machea, che, com'è noto, affronta il tema dell'amicizia (*φιλία*). A conclusione di questo libro Aristotele introduce le diverse forme di costituzione, motivando questa scelta in modo emblematico: «Sembra che in ogni comunità (*κοινωνία*) vi sia una certa giustizia e un'amicizia»⁴⁰ e, inoltre, «tutte le comunità sono manifestamente parti di quella politica, e le specie particolari di amicizia corrisponderanno (*ἀκολουθήσουσι*) alle specie particolari di comunità»⁴¹. Aristotele instaura così un duplice rapporto di implicazione, rispettivamente fra amicizia e giustizia, e fra comunità e amicizia. Quindi, ogni forma di amicizia implica una forma di giustizia, e ogni forma di comunità implica una forma di amicizia. Proprio questa implicazione fra amicizia, giustizia e comunità garantisce, secondo Aristotele, la possibilità per una città di avere una costituzione e, insieme, di conseguire la concordia politica (*ὁμόνοια*)⁴². Infatti, osserva l'autore, «è manifesto che in ciascun tipo di costituzione c'è amicizia nella misura in cui c'è anche giustizia»⁴³. Proprio attraverso la giustizia, che connota parimenti l'amicizia e la comunità politica, la città riproduce un vincolo di amicizia allargato, poiché, come l'amicizia persegue la concordia naturalmente, così la città lo fa attraverso la costituzione, cioè mediante le leggi⁴⁴. Osserva infatti Aristotele: «Sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme (*συνέχειν*) le città, e i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia: infatti, la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia»⁴⁵. Seppur a diverso titolo, secondo Aristotele l'amicizia e la società sono forme di comunità⁴⁶, la cui conservazione è garantita dalla giustizia, ma, ancor più, dalla concordia. Questa infatti, in quanto simile all'amicizia, è un bene persino più prezioso della giustizia, poiché riduce le occasioni di conflitto cittadino (*στάσις*), assicurando il perdurare della comunità politica e, insieme, delle condizioni per la vita buona e felice⁴⁷. In qualche modo, con riferimento alla giustizia, la concordia sembra rivestire in ambito politico un ruolo affine a quello che l'equità (*ἐπιείκεια*) riveste in ambito etico, cioè quello di garantire un equilibrio nell'assegnazione delle parti. Come l'equità è «una forma di giustizia che oltrepassa la legge scritta (*ἔστιν δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον*)»⁴⁸, garantendo un'armonica proporzione tra il bene comune e gli interessi individuali, così la concordia assicura un'armonia tra i cittadini pari a quella che l'amicizia assicura agli individui che ne partecipano. Sia l'equità che la concordia, infatti, manifestano un'attenzione ai casi concreti della convivenza sociale che la sola giustizia — specie se idealizzata nella forma platonica — difficilmente può contemplare.

Per comprendere quali siano i fondamenti della comunità politica si rende ora necessario indagare i principi che, su scala inferiore, regolano l'amicizia secondo Aristotele. Come si è visto, nel secondo libro della *Politica* questi aveva rimarcato il carattere plurale della condizione cittadina, cioè la differenza tra l'organica coesione di un individuo, la coabitazione domestica di una famiglia e la convivenza sociale di una comunità politica. Quest'ultima — aveva osservato Aristotele —

«è per sua natura una pluralità». Proprio la natura plurale è all'origine di alcuni tratti distintivi dell'amicizia, sui quali conviene ora soffermarsi. L'uguaglianza è il primo di essi. Infatti, «l'eguaglianza e la somiglianza costituiscono l'amicizia»⁴⁹, ovvero un rapporto di proporzione (*ἀναλογία*) che compensi eventuali differenze tra gli amici⁵⁰. Analogamente, presupposto della giustizia politica — e della stessa comunità — è l'esistenza di un rapporto paritario fra i cittadini. Noi non obbediamo all'autorità politica e alle sue leggi perché essa detiene un potere, ma perché ci rappresenta tutti. In campo politico, infatti, la garanzia della giustizia non è il rispetto delle differenze antropologiche o di *status* sociale — come riteneva invece Platone e che Aristotele non nega di certo —, ma, piuttosto, è il rispetto delle somiglianze, ovvero il fatto di essere tutti membri di una stessa comunità. Ciò presuppone una responsabilità condivisa, perché i cittadini sono accomunati tutti dall'essere ζῶα πολιτικά, esseri socievoli. Solo fra eguali, infatti, esiste una legge, la quale è «una sorta di giustizia», a condizione che essa presieda al bene dell'intera comunità politica⁵¹.

In secondo luogo, l'amicizia presuppone reciprocità. Ciò significa che lo scopo dell'amico non è quello di provvedere soltanto all'utile proprio, ma anche a quello dell'altro, in virtù di una qualche mutua fiducia; la stessa fiducia con cui si delega qualcun altro a governarci. In tal senso, la giustizia è la virtù che, più di ogni altra, ha per oggetto la relazione di ciascuno con il prossimo, ossia è la virtù che oltrepassa noi stessi per completarci negli altri. Pertanto, essa è il compimento di sé nel prossimo, considerato come “un altro se stesso” — proprio come l'amico⁵². È proprio in virtù della reciprocità che Aristotele definisce la giustizia come un «bene altrui»⁵³, ma in un senso ben diverso da come aveva fatto Trasimaco, secondo cui il vantaggio dell'azione politica non è certo condiviso, ma è appannaggio del più forte, che si fa tiranno⁵⁴.

Infine, a un'amicizia autentica e, con essa, a una compiuta comunità politica, appartiene la comunione di interessi⁵⁵. In assenza di questa comunione, prevale l'utile di parte, che è sempre quello del più forte contro quello del più debole. In tal senso, l'attività padronale e quella politica non sono la stessa cosa, poiché fra loro divergono gli scopi, a seconda che il vantaggio sia di uno solo o di tutti⁵⁶. Da questo punto di vista, la proposta di Aristotele diverge sia da quella di Trasimaco, sia da quella di Platone, alle quali, secondo lo Stagirita, mancano alcuni connotati propri di una comunità politica. Nel fare ciò, Aristotele si propone di ridisegnare la categoria stessa del “politico”, che non è un affare privato dei più forti, e nemmeno un compito riservato anzitutto ai più sapienti in base a una naturale predisposizione antropologica, ma, piuttosto, è una responsabilità comune dei cittadini uguali tra loro⁵⁷.

5 CONCLUSIONI: SUL VALORE DELLA *PAIDEIA*

Giungo così ad alcune conclusioni. In quanto il governo ricade — direttamente o indirettamente — su tutti i cittadini, è comprensibile che nell’agire politico il ruolo dell’educazione sia fondamentale. Nella *Repubblica* la *paideia* rappresenta il fondamento del progetto platonico, che intende proporre un’educazione dei cittadini finalizzata al compattamento del corpo civico e al perseguimento del Bene per la città⁵⁸. In Aristotele, poi, la questione educativa non è meno urgente, perché il governo della città è affidato a una responsabilità condivisa. La *paideia* diviene così strumento di edificazione alla virtù e di convivenza politica tra i cittadini. Edificando la virtù, la *paideia* contribuisce a renderci liberi, emancipandoci dalle nostre passioni; educandoci alla vita in comune, poi, essa ci consente di vivere una vita compiuta, poiché il nostro fine ultimo è più comprensivo della nostra realizzazione individuale. In questa vita compiuta — la virtù praticata nel contesto politico — consiste appunto la nostra autentica felicità⁵⁹.

In conclusione, può essere utile richiamare un passo citato da Ratzinger nel suo volume *Svolta per l’Europa?*: «La costruzione della struttura politica del potere deve procedere di pari passo con l’edificazione interiore, voglio dire con l’educazione, certo non al servizio dello Stato (in questo modo verrebbe invertito l’ordine tra fondamento e istituzione), bensì l’educazione al servizio dell’uomo”. Senza l’ininterrotta preoccupazione per il consenso morale dell’*ethos* umano, non c’è alcuna rilevanza pubblica del momento morale, e senza quest’ultima alcuna riuscita convivenza tra gli uomini. [...] Questo oggi significa per ogni singolo Stato che esso deve subordinare il suo particolare bene comune, su scala nazionale, al bene complessivo dell’intero genere umano»⁶⁰. In questa prospettiva, il bene individuale sfocia armonicamente nel bene politico e, a sua volta, il bene politico si realizza nel bene “universale”, cioè del prossimo in quanto egli è un altro noi stessi.

NOTE

1. Il presente contributo è la versione rielaborata della relazione tenuta in occasione della Festa della Facoltà di Filosofia nella Pontificia Università della Santa Croce (26 novembre 2018, ricorrenza di S. Caterina d’Alessandria). Sono grato al prof. Ignacio Yarza, Decano della Facoltà di Filosofia, per l’invito a tenere la relazione orale, e al prof. Gennaro Luise, per la proposta di presentare questo contributo scritto.
2. Segnalo, tra i molti spunti di riflessione, A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 69-145; A.K. Sen, *The Idea of Justice*, Allen Lane, London 2009, che propone una revisione critica di J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1971; D.

- Schmidtz, *Elements of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; rispetto al contenuto del presente contributo potranno essere utili W.D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930 (rist. 2002, Edited by Ph. Stratton-Lake); S. Lukes, *Power: A Radical View*, Blackwell, Oxford 1986²; T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford 2007-2009, in partic. vol. I, capp. 5-9.
3. Tra i molti riferimenti, segnalo il messaggio in occasione della Seconda Giornata Mondiale dei Poveri (18 novembre 2018), nel quale Jorge Mario Bergoglio (Papa Francesco) ha osservato che «la povertà non è cercata, ma è creata dall'egoismo, dalla superbia, dall'avidità e dall'ingiustizia».
 4. Alcune tesi espresse in questo contributo, specialmente nel par. 4, sono state anticipate in C. Bearzot, E. Vimercati (a cura di), *La giustizia dei Greci tra riflessione teorica e prassi giudiziaria*, Vita e Pensiero, Milano 2013 (cfr., in particolare, E. Vimercati, *È "giusto" rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù*, pp. 49-62).
 5. Cfr. Tucidide, *Guerra del Peloponneso* V, 84-116.
 6. Cfr., per tutti, *Platone, La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, 7 voll., Bibliopolis, Napoli 1998-2007 (in partic. il vol. 1, con relativa bibliografia); M. Bonazzi, *I sofisti*, Carocci, Roma 2010, pp. 83-114 (con relativa bibliografia); E. Vimercati, *La legge del più forte. Il dibattito su utilità e giustizia in Tucidide V, 84-116 e Platone, Repubblica I-II. Un confronto*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 100 (2008), pp. 463-503.
 7. Per Machiavelli si vedano soprattutto *Il principe* (in partic. i capp. XV-XXI) e i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (in partic. il primo I); per Hobbes si veda soprattutto il *Leviatano* (in partic. parte II, capp. XVII-XXXI). Cfr. inoltre M. Vegetti, M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli 1999; M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma - Bari, 2007⁴; M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2016; P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Laterza, Roma - Bari 1999; sull'eredità del dibattito platonico in Carneade, Panezio e Cicerone cfr. F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli 1994, pp. 104-129; E. Vimercati, *L'etica di Panezio e la tradizione classica*, «Philosophia» 40 (2010), pp. 338-371; circa la ricezione in Agostino, cfr. qui di seguito.
 8. Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Deuticke, Wien 1960, ed. it. a cura di M.G. Losano, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1975³ pp. 57-63; L. Strauss, *The City and the Man*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1964, ed. it. a cura di C. Altini, *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide, Marietti 1820*, Genova - Milano 2010; E. Voegelin, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, edited with an Introduction by Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia - London 2000, ed. it. a cura di N. Scotti, *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, Vita e Pensiero, Milano 2015; cfr. inoltre N. Chomsky, M. Foucault, *La natura umana: giustizia contro potere*, Castelvecchi, Roma 2013; L. Strauss, A. Kojève, *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010.
 9. La figura storica di Trasimaco ci è poco nota (cfr. *I sofisti*, a cura di M. Bonazzi, prefazione di F. Trabattoni, Rizzoli (BUR), Milano 2008², pp. 263-279). La testimonianza di Platone nel primo libro della *Repubblica* è per noi tra le più importanti, anche se non è facile stabilire fino a che punto le tesi poste in bocca a Trasimaco corrispondano effettivamente al pensiero del Trasimaco storico.

10. Sulla continuità delle due tesi di Trasimaco segnalò F. Trabattoni, *Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da República?*, in D.G. Xavier, G. Cornelli (orgs.), *A República de Platão. Outros olhares*, Edições Loyola, São Paulo 2011, pp. 87-98; ulteriore bibliografia (anche con orientamenti diversi) è contenuta in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, pp. 233-256 e in A. Macé, *Thrasymaque*, in J.-F. Pradeau (a cura di), *Les sophistes*, Flammarion, Paris 2009, vol. II, pp. 159-162.
11. La traduzione dei passi della *Repubblica* è tratta da Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli (BUR), Milano 2006 (talora con modifiche, anche nei passi che seguono).
12. Cfr., ad esempio, Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. I, pp. 240-242; Bonazzi, *I sofisti*, pp. 98-102.
13. Cfr., ad esempio, E. Vimercati, *È “giusto” rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù*, p. 52.
14. O, se si preferisce, i più forti presentano il proprio personale tornaconto come un bene per l'intera comunità, senza che i più deboli riescano ad accorgersi dell'inganno. Proprio il tema dell'inganno, infatti, è al centro dell'argomentazione di Glaucone e di Adimanto, nel secondo libro della *Repubblica*: Glaucone afferma che «l'estrema ingiustizia consiste nel sembrare giusti senza esserlo» (δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα; II, 361a4-5), mentre Adimanto richiama l'illusoria fama di virtù della quale l'ingiusto si circonda (II, 365c3-4). Proprio questa forma di inganno, infatti, consente all'ingiusto di «sopraffare senza renderne giustizia» (II, 365d5-6).
15. Cfr. Platone, *Repubblica* I, 354b9-c3: «[...] mi accade a questo punto della discussione di non sapere più nulla (ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μὴδὲν εἰδέναι). Finché infatti non so che cosa sia il giusto (ὅποτε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἔστιν), tanto meno potrò sapere se si trovi a essere una virtù oppure no, e se chi lo possiede sia infelice o felice».
16. Come è noto, il termine *πλεονεξία* compare significativamente nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, per connotare un tratto distintivo della natura umana o, più specificamente, il carattere della politica ateniese durante il V secolo a.C.; cfr., ad esempio, I, 37, 4; 77, 3; III, 45, 4; 82, 6; IV, 21, 2; 61, 4; 65, 1; VI, 24, 4.
17. Sul mito dell'anello di Gige segnalò, di recente, T. Paytas, N.R. Baima, *Intrinsic Valuing and the Limits of Justice: Why the Ring of Gyges Matters*, «Phronesis», 64 (2018), pp. 1-9.
18. Così rispetto alla triplice ripartizione dei beni proposta da Glaucone all'inizio del secondo libro della *Repubblica* (II, 357b-d).
19. In questo senso, il dialogo tucidideo tra gli Ateniesi e Meli — a cui si è fatto cenno — è emblematico. Un'indagine sull'eredità del dibattito classico sulla giustizia (natura, legge e diritto) nel pensiero politico contemporaneo è contenuta in D. Boucher, *The Limits of Ethics in International Relations. Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2009.
20. Si è fatto cenno a Machiavelli e ad Hobbes, tra gli altri.
21. Cfr., ad esempio, Platone, *Apologia di Socrate* 30a-b; *Critone* 49b-c.
22. Cfr. Agostino, *De civitate Dei* IV, 4 (tr. da Aurelio Agostino, *La città di Dio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di L. Alici, Bompiani, Milano, 2004²); cfr. anche Cicerone, *De republica* III, 14, 24. Con qualche differenza, l'immagine della banda di briganti compare effettivamente in Platone, *Repubblica* I, 352b-d, dove Socrate sostiene

- ne che anche le persone “ingiuste” sono malvagie “solo a metà” (ἡμιμόχθηροι). Infatti, se fossero interamente malvagie (παμπόνηροι), esse non potrebbero godere dei frutti del proprio malaffare, perché si aggredirebbero a vicenda. Socrate intende così dimostrare che la nozione di “giustizia” è in qualche misura innata negli individui e che non dipende anzitutto dalle leggi positive.
23. Cfr. J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, pp. 106-107.
 24. Cfr. Platone, *Repubblica* IV, 462a-c.
 25. Cfr. Platone, *Repubblica* IV, 433e-434c.
 26. Cfr. Vimercati, *È “giusto” rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù*, pp. 57-58.
 27. Cfr. Platone, *Repubblica* V, 472b-d.
 28. Cfr. Platone, *Repubblica* V, 458c-d; 464b-c.
 29. Non è infatti casuale l'attenzione che Platone dedica alla “costrizione” nell'esercizio delle funzioni che sono proprie di ciascuno (cfr. *Repubblica* VII, 520e).
 30. Su cui si può vedere il cenno che Platone fa in *Repubblica* VI, 499b-d.
 31. Cfr., tra gli altri, E. Peroli, *Il giusto e il bene. La critica di Aristotele a Platone nel secondo libro della Politica*, in Bearzot, Vimercati (a cura di), *La giustizia dei Greci*, pp. 63-83, in partic. pp. 65-68; Id., *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 7-40, in partic. p. 36: «[...] Aristotele inizia osservando che il progetto della *Repubblica* è irrealizzabile e che, in ogni caso, i mezzi suggeriti da Platone sono del tutto inadeguati per raggiungere il fine che egli si propone. In effetti, che tutti dicano “mio” delle stesse cose appare a prima vista “bello, ma è impossibile” (cfr. Aristotele, *Politica* II, 3, 1261b31)».
 32. Aristotele si riferisce qui a Platone, *Repubblica* V, 462a-b.
 33. Cfr. Aristotele, *Politica* II, 2, 1261a14-24 (tr. da *Politica e Costituzione degli Ateniesi di Aristotele*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1992, con modifiche, anche qui di seguito; osservo qui a margine che, in *Repubblica* VI, 494a, Platone ritiene impossibile che la moltitudine (πληθος) diventi filosofa, capace così di governare la città.
 34. Cfr. Aristotele, *Politica* II, 2, 1261b6-9. Su questi passi aristotelici sono intervenuto, con un approccio storico-politico, in E. Vimercati, *Ethnos e polis in Aristotele*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia delle Scienze. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», 136 (2002), pp. 155-176. Osservo qui a margine che, in questi passi, Aristotele considera anzitutto il progetto platonico della *Repubblica*, facendone un obiettivo polemico; è superfluo ricordare, tuttavia, che nelle *Leggi* Platone ha formulato una diversa proposta politica, più aderente alle concrete possibilità di realizzazione storica.
 35. Un'indagine del concetto aristotelico di “giustizia” rispetto al convenzionalismo sofistico e al progetto platonico è condotta da S. Weber, *Herrschaft und Recht bei Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin - Boston 2015, pp. 109-115, 136-150; sulla definizione aristotelica di giustizia politica cfr. M. Zingano, *Natural, ethical, and political justice*, in M. Deslauriers, P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2013, pp. 199-222; Ch. Horn, *Law, governance, and political obligation*, *ibi*, pp. 223-246.

36. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 2, 1129a26-27; un'utile introduzione etico-giuridica al concetto aristotelico di “giustizia” è contenuta in G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.
37. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 6, 1134b8 ss.
38. Cfr. anche Aristotele, *Politica* I, 6, 1255b11.
39. Cfr. anche G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alberg, Freiburg - München 1973, tr. it. di M.L. Violante, *La filosofia politica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 285 ss., 325-329.
40. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 9, 1159b27-28.
41. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 9, 1160a30-31.
42. Cfr. *Aristotle, Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Translated with a Commentary by M. Pakaluk, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 99-117.
43. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 11, 1161a10-11.
44. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 1, 1155a26-27.
45. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 1, 1155a22-25.
46. Cfr. Aristotele, *Politica* I, 1; III, 6.
47. La precedenza dell'amicizia e della concordia sulla giustizia sembra un richiamo polemico allo Stato platonico della *Repubblica*, che vorrebbe riprodurre tra gli uomini il paradigma celeste della Giustizia, considerato come la principale garanzia della coesione cittadina.
48. Cfr. Aristotele, *Retorica* I, 13, 1374a25-27.
49. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 8, 1159b3-4.
50. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 7, 1158b23 ss.
51. Cfr., rispettivamente, Aristotele, *Politica* I, 5, 1255a22-23; II, 2, 1261a32 ss.; III, 13, 1283b42-1284a3 e 1284a11-15; *Etica Nicomachea* V, 3, 1129b11-19.
52. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* IX, 9, 1169b6-7; *Grande Etica* II, 15, 1213a23.
53. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 3, 1130a3.
54. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 6, 1134b1-8. Su questi passi segnalo M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 181-205.
55. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VIII, 9, 1159b31-32; *Politica* III, 7, 1278b19 ss.
56. Cfr. Aristotele, *Politica* I, 7, 1255b16 ss.
57. Per meglio dire, Aristotele definisce la nozione di “politica”, perché, a suo dire, il rapporto padronale e quello familiare sono contesti pre-politici e, dunque, a-politici; cfr. Aristotele, *Economico* I, 1, 1343a15: «Di conseguenza è chiaro che l'amministrazione domestica è, per origine, anteriore alla politica».
58. Su questo segnale, di recente, F. Trabattoni, *Platone: filosofia come educazione del desiderio*, in A. Acerbi, F.F. Labastida, G. Luise (a cura di), *La filosofia come paideia. Contributi sul ruolo educativo degli studi filosofici*, Armando, Roma 2016 pp. 12-26; G. Cambiano, *L'educazione nella Repubblica di Platone*, in P. Manganaro, E. Vimercati (a cura di), *Formare e tras-formare l'uomo. Per una storia della filosofia come paideia*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 51-65.
59. Cfr. D. Torrijos-Castrillejo, *La dimensione comunitaria della formazione filosofica secondo Aristotele*, in Acerbi, Labastida, Luise (a cura di), *La filosofia come paideia*, pp. 27-34; M.S. Vaccarezza, *Educazione alla felicità. La paideia aristotelica ieri e oggi*, in Manganaro, Vimercati (a cura di), *Formare e tras-formare l'uomo*, pp. 67-80.

60. Cfr. Ratzinger, *Svolta per l'Europa?*, pp. 111-113 (citazione da Helmut Kuhn).

© 2019 Emmanuele Vimercati & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) [Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)