

Thomas Casadei - Gianfrancesco Zanetti

# **Manuale multimediale di Filosofia del diritto**



**Giappichelli**

## Premessa

Un progetto di Manuale porta inevitabilmente con sé, è bene esserne consapevoli, alcuni tratti di *paradossalità*.

Esso mira a dare una forma orientata a un complesso di saperi, a stabilizzare acquisizioni consolidate; in qualche modo opera dentro un canone o comunque con un canone – o una serie di canoni – fa i conti.

D'altra parte, se si assume un approccio critico – come la filosofia e, in particolare, la filosofia del diritto possono suggerire – un canone non è mai dato una volta per tutte. Qualche aspetto concettuale o categoria, qualche autore/autrice, qualche contesto resta fuori o ai margini del quadro che si tenta di raffigurare. La segnalazione di lacune, di aspetti non debitamente trattati, la sollecitazione a produrre aggiornamenti e aggiustamenti è, da questo punto di vista, non l'eccezione ma la regola.

A questa regola non abbiamo dunque potuto e voluto sottrarci. Avevamo acquisito questo tipo di consapevolezza leggendo negli anni altri manuali e cimentandoci, insieme e nei rispettivi percorsi di ricerca, con siffatte problematiche.

Dopo la prima edizione e l'edizione (2019) rivista e aggiornata di questo Manuale (2020), siamo così giunti a elaborare e definire una serie di nuovi materiali.

Sin dalle prime presentazioni e discussioni dell'opera, del resto, si è palesata l'esigenza di colmare almeno alcune delle lacune che inevitabilmente finiscono per caratterizzare un testo come questo che mira a trattare, in modo per quanto possibile, comprensivo, un lungo arco temporale: grazie al confronto con colleghi e colleghe abbiamo dunque scritto alcuni nuovi capitoli e focus. Siamo grati, in tal senso, per l'attenzione riservata al testo e per i loro suggerimenti a Maria Borrello, Francesco Cerrato, Joaquín Garrido Martín, Federica Martiny, Costanza Margiotta Broglio, Federico Oliveri, Stefano Pietropaoli, Andrea Porciello, Enrica Rigo, Carlo Sabbatini, Michele Saporiti.

Il testo non poteva però non essere messo al vaglio dei suoi primi destinatari e destinatarie, ossia studenti e studentesse dei nostri corsi di Filosofia del diritto e Philosophy of Law al primo anno di Giurisprudenza.

Sin da quando è stata ideata quest'opera si è posta l'obiettivo di essere da loro compresa e, per quanto possibile, apprezzata.

Gli anni del *lockdown*, della cosiddetta "didattica a distanza", "mista", "integrata", con le sue fatiche e le sue tante variabili, ma anche le nuove modalità e i nuovi strumenti di apprendimento, *in primis* dei giovani (ma non solo), ci hanno portato a mettere a punto una serie di strumenti e materiali che caratterizzano in modo peculiare questa nuova versione *multimediale* del Manuale.

Resta imprescindibile sfogliare le pagine del testo, sentire in modo del tutto personale e soggettivo il peso e la fatica dei concetti ma anche il fascino che può avvolgere il

pensiero rispetto a taluni temi, respirando l'odore della carta, ma sarà possibile anche, *in aggiunta*, accompagnare lo studio visionando le immagini di autori e autrici trattati, i loro luoghi, nonché mettere alla prova le conoscenze acquisite durante le lezioni e le attività di studio individuale con test di autoverifica e mappe concettuali.

Si tratta ormai di strumenti che fanno parte della vita quotidiana di studenti e studentesse, modulati e "praticati" in molti modi e forme, a seconda anche del grado di familiarità con le tecnologie nonché degli ambienti nei quali matura e si svolge la propria formazione. Per questo ci è parso giusto non sottrarci a questo tipo di nuova sfida, nella consapevolezza che la riflessione giusfilosofica oltre a non potersi esimere dall'interrogarsi sull'impatto delle tecnologie deve saper trovare i suoi modi per orientarne l'utilità.

Non sarebbe stato possibile mettere a punto questo tipo di materiali senza il dialogo e lo scambio che caratterizzano da anni, presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, il lavoro del CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità e, in particolare, alcune sue articolazioni interne come l'Officina Informatica "Diritto Etica Tecnologie" e l'Archivio storico-giuridico "Anselmo Cassani".

Ringraziamo pertanto, insieme all'amico e collega Gianluigi Fioriglio che condivide con noi quotidianamente, l'esperienza della didattica, della ricerca e anche della cosiddetta "terza missione", Edoardo Buffagni, Casimiro Coniglione, Gianluca Gasparini, Leonardo Pierini, Rosaria Piroso, Benedetta Rossi che con il loro lavoro ci hanno consentito non solo di mettere a punto i materiali di supporto allo studio per studenti e studentesse ma anche di continuare ad interrogarci su come rendere la filosofia del diritto una disciplina *prossima*, capace di misurarsi con la "fangosità dei fatti", mutuando un'espressione di un grande giurista come Paolo Grossi, e al contempo di indagare le problematiche che, nei diversi tempi e luoghi, l'"esperienza giuridica" pone dinanzi ai nostri occhi.

Modena, luglio 2022

Thomas Casadei e Gianfrancesco Zanetti \*

\* *La struttura del volume, la scelta delle figure e delle categorie trattate, nonché quella degli argomenti oggetto dei focus di approfondimento, sono state concordate insieme dagli autori.*

*Sono opera di Gianfrancesco Zanetti i capitoli su Antigone; Platone; Aristotele; Cicerone; Agostino d'Ippona; Tommaso d'Aquino; Dante; Machiavelli; Hobbes; Spinoza; Hume; Vico; Burke; Nietzsche; Hart; nonché i seguenti focus: L'eredità di Atene e Gerusalemme; Uno sguardo verso la Cina; La mezzaluna islamica; Il repubblicanesimo italiano: una tradizione sui generis.*

*Sono opera di Thomas Casadei i capitoli su Marsilio da Padova; Grozio; Locke; Montesquieu; Rousseau; Kant; Paine; de Gouges; Hegel; Marx; Tocqueville; J.S. Mill; Austin; Jhering; Schmitt; Kelsen; Dewey e Ross; Arendt; Radbruch; Fuller; nonché i seguenti focus: Indie/America; Schiavitù e colonialismo; Le origini del femminismo giuridico; Le guerre mondiali, i totalitarismi e la difficile sfida dei diritti umani; Corpi, soggetti, reti: una mappa (sommaria) delle sfide nel presente.*

*Sono stati scritti congiuntamente, oltre a questa Premessa, l'Introduzione e il capitolo "Dopo Hart".*

## Introduzione

1. Questo testo ha origini lontane e, al tempo stesso, è anche il frutto, per così dire, di interrogativi affrontati in anni recenti.

Le riflessioni che stanno alla sua base hanno attraversato varie fasi di un lungo dialogo da noi condotto, in forme diversificate, con temi e problemi di filosofia del diritto, con opere di autori, con categorie teoriche e contesti storici ma anche con metodi e prospettive d'indagine che sono stati elaborati nell'ambito più esteso della "filosofia pratica", ossia di quel particolare indirizzo che tende a individuare e a tenere ben fermi legami e connessioni tra diritto, politica, morale.

L'avvio di questo dialogo potrebbe essere ricondotto ad un corso di Filosofia del diritto svoltosi nell'a.a. 1995-1996 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna; esso si è poi sviluppato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia anche grazie a quello che è diventato il "Seminario permanente di Teoria del diritto e Filosofia pratica", giunto al suo XXX ciclo.

Più recentemente, il lavoro per la realizzazione della sezione "History of Philosophy of Law and Social Philosophy" (ed. by Gianfrancesco Zanetti) nell'ambito della *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy* (eds. M. Sellers, S. Kirste, Dordrecht, Springer), ha offerto l'opportunità di riconsiderare antiche questioni di metodo ma anche di fare i conti con inediti dilemmi.

Le pagine che seguono costituiscono un esito di queste esperienze e soprattutto riflettono, inevitabilmente, un certo modo di intendere la "filosofia del diritto", sicuramente parziale, discutibile e criticabile, ma animato da quelle che riteniamo precise intenzioni. In primo luogo, sottoporre alla discussione scientifica una modalità di approccio ad una disciplina da sempre "di confine". In secondo luogo, offrire uno strumento – per quanto possibile utile – a studenti e studentesse al primo anno dei corsi di laurea in Giurisprudenza ma anche a cittadini e cittadine interessati ad un complesso di riflessioni che sovente hanno un impatto diretto sul funzionamento delle istituzioni, sui modi di intendere le relazioni tra diritto e morale, nonché i rapporti tra culture, identità, stili di vita, e ancora sulle modalità con le quali affrontare le sfide poste dalle nuove tecnologie e dalla loro capillare diffusione.

2. Si è detto "un certo modo di intendere la filosofia del diritto": è un'espressione che va motivata. Le motivazioni possono essere schematicamente riassunte con riferimento ad un esplicito "criterio di rilevanza", ossia a ciò che, a nostro avviso, rileva, "conta".

*I contesti contano.* Le dottrine e le categorie giuridiche non crescono in un *vacuum*, e il loro senso non è indipendente da vari fattori di tipo contestuale, sia di tipo teorico e dottrinale sia di tipo istituzionale, politico e culturale. Esse fanno poi riferimento ad alcune figure-chiave o, in alcuni casi, a movimenti (ciò spiega già, in prima battuta, la scelta del sottotitolo di quest'opera).

Siffatta consapevolezza rinvia ad una concezione del diritto che non può prescindere dalla dimensione storica e sociologica: "il diritto" – come affermava John Dewey negli anni Venti del Novecento – "è un fenomeno sociale, sociale nella sua origine, nel suo intento o fine, nella sua applicazione".

L'indagine filosofica su un fenomeno di questo tipo apre immediatamente una serie di problemi, che sono stati, e ancora sono, materia di dibattito per lo statuto della disciplina (celebre è la distinzione tra "filosofia del diritto dei giuristi" e "filosofia del diritto dei filosofi"), ma che soprattutto generano risposte diverse le quali, a loro volta, orientano la realizzazione di progetti editoriali quali sono quelli di "manuali" che si propongono come tali per una disciplina. Scrivere un manuale implica sempre un "mettere in forma" contenuti, approcci, questioni e, dunque, l'utilizzare criteri di selezione, di organizzazione, di costruzione della materia.

Se si ritiene rilevante la dimensione storica, come si è accennato, è inevitabile che un testo come questo sia *anche* un testo di "storia della filosofia del diritto" in cui rilevanti sono i contesti e gli eventi della storia, o meglio il loro modo di plasmare le categorie e i concetti.

Se però può essere chiaro quale è "il cuore della storia della filosofia del diritto", "non sempre son chiari la testa e la coda"; la testa, l'origine mitica della disciplina, è talvolta opera di una ricostruzione interessata, come dire "ideologica", che seleziona materiali e li ordina in vista di una posizione teorica assunta come prioritaria. La decisione di escludere la tragedia o Platone da una storia della filosofia del diritto, tuttavia, sarebbe tanto arbitraria quanto quella di includerla, perché il processo di elaborazione di una sequenza storica è in quanto tale anch'essa *non neutrale*.

Tale aspetto problematico si scorge, tipicamente, nelle *actiones finium regundorum*, cioè dai vari, e anche meritori, tentativi di fare chiarezza sulle grandi categorie che permettono di riordinare figure e dottrine di una storia della filosofia del diritto, la quale presuppone o genera un sistema di definizioni, di distinzioni concettuali, di opposizioni fra opzioni teoriche.

Questo tipo di costruzione, intendasi queste strutture di grandi opposizioni che permettono di catalogare il materiale storico, si può presentare come neutrale, cioè puramente teorico: ma è proprio questa neutralità che va, appunto, considerata come fortemente problematica.

Siffatta problematicità dipende naturalmente dal fatto che l'orizzonte delle nostre distinzioni e delle opposizioni risente dei nostri orientamenti e delle nostre assunzioni di sfondo, delle nostre convinzioni e preferenze, del nostro modo di guardare il mondo, le persone, le cose.

Naturalmente gli interpreti hanno ogni diritto di estrapolare modelli e di servirsi liberamente dei materiali testuali che controllano, e di altrettanto liberamente attingere al "serbatoio categoriale" che preferiscono. Non è detto, tuttavia, che una modellistica

geometrica approfondisca, per forza in modo decisivo, la comprensione di chi la padroneggi. Dal nostro punto di vista, Aristotele può essere considerato un “giusnaturalista”: ovviamente però egli si guarda bene dal definirsi tale, o anche solo dall’identificare la questione come rilevante. Non erano questi i termini del suo problema. Può servire l’“etichetta”, ma non si va molto avanti nella comprensione della filosofia dello Stagirita se ci si ferma a quell’aspetto.

Nello scrivere le pagine che seguono non si è mirato ad un progetto di questo tipo, quanto piuttosto ad individuare non soltanto una serie di figure che offrono risposte magari diversissime ad alcune domande fondamentali, alcune delle quali da tutti condivise, ma anche figure che talora formulano domande diversissime come “rilevanti”, e nessuna di queste è condivisa da tutti gli autori sino ad allora ritenuti centrali.

Non solo i contesti, ma anche le “*narrative*” contano. Ciò spiega perché quest’opera va oltre i confini di una “*storia della filosofia del diritto*”: il che significa prendere in esame – per quanto in modo sintetico e sommario – temi e problemi del dibattito giusfilosofico degli ultimi decenni e pure di quello che caratterizza il nostro presente, nonché cercare di mettere a fuoco il rilievo sociale, l’impatto delle categorie e delle teorie elaborate dai vari autori presi in esame.

Un esercizio di questo tipo implica il fare i conti con un aspetto che riteniamo specifico della filosofia del diritto e che va oltre l’analisi filologica e sistematica dell’opera dei vari autori.

Ricorrendo ad un esempio tra i tanti, è perfettamente possibile sostenere che David Hume non abbia mai voluto annunciare la distinzione fra “*is and ought*” divenuta così cara ai giuspositivisti di scuola analitica: ma ciò non toglie che la “*legge di Hume*”, a torto o a ragione identificata in quel celebre luogo del *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), sia stata alla base di una cospicua stagione di riflessioni filosofiche estranee, se non ostili, al giusnaturalismo.

Dunque *contano anche le interpretazioni*: le interpretazioni del pensiero degli autori, delle loro opere e delle singole categorie in esse elaborate; l’essere consapevoli di questo certamente complica il quadro e riduce la possibilità di compattare percorsi, tradizioni dottrinali e singoli autori, entro grandi schemi, magari dicotomici e rassicuranti poiché generano ordine, ma consente, d’altro canto, di mantenere il diritto – e la riflessione sul diritto – vicino all’*esperienza*, a stretto contatto con essa, di comprendere le ragioni per le quali il diritto, in una determinata epoca, è quello che è (e, al tempo stesso, perché su quel particolare tipo di diritto si esercitano determinate critiche).

Se contano le interpretazioni contano anche i *soggetti*, le posizioni, da cui esse scaturiscono: guardare al diritto, all’esperienza giuridica, ma anche alla riflessione giusfilosofica, con gli occhi, per esempio, delle donne, degli indigeni sottoposti alla colonizzazione, degli schiavi fuggitivi, delle masse proletarie, degli stranieri, dei popoli ‘diversi’, delle persone ritenute prive di capacità giuridica, di coloro che sono stati (o ancora sono) tenuti fuori dal perimetro della cittadinanza o dell’umanità restituisce rappresentazioni certamente – e spesso radicalmente – diverse rispetto a quelle illustrate secondo i canoni consolidati e, come tali, a lungo tramandati.

Le teorie critiche del diritto, da questo punto di vista, fanno parte a pieno titolo della filosofia del diritto: un’affermazione che è possibile fare oggi alla luce di elaborazioni dot-

trinali maturate nel corso del Novecento ma che hanno spesso radici ben più antiche.

Sulla base di questi presupposti – se cioè “contano” i contesti, le narrative, le interpretazioni, i soggetti e le loro posizioni rispetto all’ordinamento e al sistema giuridico – non solo la storia della filosofia del diritto, come si è rilevato in altra sede, ma anche, più in generale, la filosofia del diritto non possono aspirare alla perfetta trasparenza e alla purezza: del resto, “nell’acqua troppo pulita i pesci non vivono”.

3. Si è accennato al fatto che quest’opera si rivolge, prima di tutto, agli studenti e alle studentesse del primo anno dei corsi di Giurisprudenza ma, in seconda battuta, anche a persone interessate ad alcune questioni che emergono nel dibattito pubblico. Questo secondo aspetto è comunque collegato a quanto sin qui argomentato.

Non siamo favorevoli ad una filosofia del diritto “per iniziati”, rinchiusa in fantomatiche torri d’avorio che peraltro hanno perso ormai i loro (presunti) presupposti di esistenza, o in aule alle quali possono accedere esclusivamente coloro che hanno maturato un determinato curriculum, magari di “studi classici” – caratterizzati dallo studio del latino e del greco – come si diceva un tempo. L’università è molto cambiata negli ultimi decenni, così come, per alcuni versi, gli studi in Giurisprudenza; quel che ci pare doveroso è continuare a stimolare la riflessione critica, favorire la curiosità verso autori ritenuti “classici” (o comunque importanti) e, al contempo, verso mondi o narrazioni poco conosciuti o, ancora, conosciuti secondo schemi di analisi tramandati in modo semplicistico o, peggio ancora, fuorviante.

Questi intenti spiegano l’architettura complessiva del volume che segue una struttura storica e che è basata, anche ai fini di una consapevole semplificazione, su alcune figure di autori: selezionarle è costata molta fatica, siamo consapevoli di lacune e omissioni ma l’obiettivo di quest’opera non è, appunto, enciclopedico.

Per ogni *autore* si fa riferimento alle categorie-chiave della sua elaborazione (sottolineando, come anticipato, quelle che sono state poi recepite nelle epoche successive o che sono state significativamente rielaborate da altri autori e interpreti) e alcuni *elementi di contesto*. Riteniamo, per inciso, che questo tipo di approccio – uno tra i tanti possibili – consenta di focalizzare in maniera efficace i nessi tra diritto, filosofia e storia, nonché le relazioni tra potere, società e soggetti.

In tal modo è possibile far emergere un congruo numero di concetti basilari della teoria generale del diritto e della riflessione giusfilosofica mediante gli autori e i loro testi, a partire da un determinato e preciso contesto che è quello sostanzialmente europeo e occidentale.

Ogni capitolo contiene alcune citazioni dirette o brevi brani tratti dalle opere più significative degli autori esaminati per consentire un contatto diretto, per quanto essenziale, con la loro trattazione.

Allo stesso tempo, in ogni capitolo sono presenti richiami ad altre figure, collegate all’autore principale preso in esame, o altri concetti rilevanti nel contesto intellettuale in cui quest’ultimo ha operato, così come sono contenuti cenni agli interpreti contemporanei.

Nei riferimenti bibliografici, alla fine di ogni capitolo, sono segnalate le opere fondamentali dell’autore trattato e indicate le principali opere monografiche della letteratu-

ra critica (privilegiando le più recenti): queste ultime, ben lungi anche qui da pretese di esaustività, possono valere come “letture consigliate”.

L’architettura del volume oltre agli autori comprende anche otto *focus di approfondimento* basati o su alcuni specifici contesti culturali o su alcune fasi e processi storici ritenuti cruciali: Atene e Gerusalemme; il mondo islamico (con riferimenti al *Corano* e alla *Shari’a*); la riflessione che viene da “oriente” di Confucio e Laozi; l’epoca della conquista del “nuovo mondo”; il colonialismo e la schiavitù; la genesi del femminismo; l’epoca dei totalitarismi.

In alcuni casi, si tratta di riferimenti a culture e modelli alternativi allo sviluppo del pensiero che si suole definire “europeo” e “occidentale”: vi si accenna per una forma di rispetto e nella piena consapevolezza che la storia dell’umanità è caratterizzata da periodi di dialogo e di scambio, ma anche di controversie e di duri conflitti. In altri casi, si fa riferimento a contesti e periodi storici in cui sono definite questioni particolarmente rilevanti per la riflessione giusfilosofica: si pensi alla nozione di “guerra giusta” o alle nuove configurazioni dell’istituto giuridico della “schiavitù” all’epoca della conquista e della successiva colonizzazione, alle diverse forme di discriminazione e pregiudizio che hanno subito le donne, gli schiavi, i cosiddetti “ceti subalterni” o ancora alle teorizzazioni dei diritti umani così come definiti nella Dichiarazione universale del 1948 dopo le tragedie dei totalitarismi e dei campi di sterminio.

L’ultimo *focus*, che segue il capitolo dedicato al “dopo Hart” e dunque al dibattito degli ultimi decenni del Novecento, riguarda temi e problemi del nostro presente, ossia degli anni duemila, e tende inevitabilmente a confrontarsi con quella che Guido Fassò (1915-1974) – il padre della storia della filosofia del diritto italiana (a dire il vero non solo italiana) – al termine della sua magistrale intrapresa, dovendo affrontare la riflessione contemporanea, definisce la “cronaca”, che è cosa diversa dalla storia. Per quanto sommaria, una trattazione dei nodi della discussione dei nostri giorni ci pareva non dover mancare in un’opera che, radicata nella storia, non rinuncia a confrontarsi con le sfide emergenti nelle varie epoche, e dunque anche nella *nostra* epoca.

**4.** La riflessione giusfilosofica e, più in generale, l’attività intellettuale sono per noi prima di tutto, oltre che sforzo individuale, *esercizio di dialogo*.

Ogni singolo capitolo è stato letto da uno o più specialisti, ai quali va il nostro più sentito ringraziamento: Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Federico Arcos Ramírez, Albert Ascoli, Luca Baccelli, Francesco Belvisi, Orsetta Giolo, Tommaso Greco, Marina Lalatta Costerbosa, Massimo La Torre, Fernando H. Llano Alonso, Valeria Marzocco, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Susanna Pozzolo, Lucia Re, Enrica Rigo, Aldo Schiavello, Francesco Viola, Maria Zanichelli. Essi sono stati inoltre negli anni, insieme a Enrico Pattaro e a Carla Faralli, studiosi e studiosi sempre pronti al dialogo e a fornire utili suggerimenti, nonché persone con le quali confrontarsi in maniera profonda su questioni attinenti la riflessione giusfilosofica.

Roberto Gatti, Lorenzo Greco, Giuseppe Moscati, Alberto Pirni, Giorgio Scichilone, Stefano Simonetta, Piero Venturelli, Gianmaria Zamagni hanno rappresentato nel tempo preziosi interlocutori per figure “di confine” che richiedono, per essere affrontate, di attingere a discipline contigue con la filosofia del diritto, come la filosofia poli-

tica, la filosofia morale, la storia delle dottrine politiche e la storia delle religioni.

Andrea Bosi, Vittorio Colomba, Amina Crisma, Alessandra Grompi, Marisa Iannucci ci hanno fornito indicazioni assai utili su tematiche e contesti specifici piuttosto eccentrici rispetto ai nostri abituali percorsi di studio e di ricerca.

Nel concludere queste notazioni introduttive ci fa piacere rivolgere un pensiero a studiosi che, a vario titolo e in modi diversi, hanno influenzato il nostro modo di rapportarci con l'attività accademica e il nostro modo di lavorare: Anselmo Cassani, Giuliano Marini, Nicola Matteucci.

Il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Modena e Reggio Emilia, sotto la direzione prima di Vincenzo Pacillo e poi di Carmelo Elio Tavilla, ha rappresentato e rappresenta il contesto ideale per portare avanti le nostre ricerche; così come il CRID – Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità costituisce un luogo di sperimentazione per la didassi, nonché per la tematizzazione di possibili nuovi approcci ad antiche questioni. Anche per queste ragioni rivolgiamo un ringraziamento ai giovani studiosi che ne seguono, con noi, le attività in ambito giuridico: Francesco De Vanna, Alessandro Di Rosa, Michele Ferrazzano, Gianluigi Fioriglio, Serena Vantin.

Modena, luglio 2019

*Thomas Casadei e Gianfrancesco Zanetti*

## Il mito di Antigone. Le radici del “diritto naturale”

1. Il principio è sempre un momento delicato. Noi sappiamo con certezza che Dizzy Gillespie suona musica jazz, ma la questione delle origini del jazz è destinata a rimanere controversa. Questo schema vale anche per la filosofia del diritto: sappiamo che è un filosofo del diritto chi ha insegnato e scritto sulla materia, ma ci sono molti modi, difendibili con argomenti ragionevoli e tuttavia fra loro incompatibili, di affrontare il **problema delle origini della filosofia del diritto**.

Per esempio, sarebbe folle basarsi sulla consapevolezza del problema in quanto tale, sulla deliberata produzione di un documento o di un testo filosofico-giuridico. Platone scrive dialoghi sulla giustizia e su altre virtù, ha il suo programma e i suoi problemi: siamo noi che ci rendiamo conto della valenza filosofico-giuridica dei suoi scritti.

Un testo classico che viene spesso menzionato, e con ottime ragioni, è l'opera del poeta tragico Sofocle, *Antigone* (il dramma fu rappresentato per la prima volta nel 442 a.C.). L'idea che un'opera teatrale si presti a costituire un argomento di riflessione per filosofi del diritto o aspiranti giuristi può sembrare curiosa, ma si tratta di un equivoco. Se scriviamo una storia del teatro possiamo ben cominciare con i classici greci, passare per le commedie di Carlo Goldoni, e approdare al musical off-Broadway. La sequenza nasconderebbe più di quanto non potrebbe rivelare, perché la tragedia antica non era uno spettacolo ricreazionale per i Greci, ma un momento di intensa e terribile riflessione esistenziale: non si assisteva a un dramma di Eschilo per distrarsi un poco, magari al termine di una giornata difficile. C'era poco di più impegnativo e di più terribilmente serio, in Grecia, bensì quelle storie portentose che interrogavano gli Elleni sulla condizione umana e i suoi dilemmi (come è spiegato con grande incisività in opere come quelle di Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet [*Mito e tragedia nell'Antica Grecia. La tragedia come fenomeno sociale, estetico e psicologico* (1972), Torino, Einaudi, 1976], e di Christian Meier [*L'arte politica della tragedia greca* (1988), Torino, Einaudi, 2000]).

Sofocle non discute di filosofia del diritto: non è un giurista bensì un poeta, e scrive in versi. Ma la sua tragedia, come altre, rileva per la riflessione filosofico-giuridica al punto che non è arbitrario far partire un esame critico di tale riflessione proprio da essa.

La tragedia di Sofocle rileva per il modo col quale è stata interpretata, per le idee che ha suscitato nei suoi lettori. Gli antichisti di professione, i filologi (studiosi molto seri spesso di difficile carattere), possono aiutare il ricercatore volenteroso a capire il vero e autentico senso dell'opera, ma la sua valenza filosofico-giuridica sta nel modo nel quale, nel corso dei secoli, essa è stata letta, *rectius* nei modi nei quali è stata letta, tanto che si è parlato di *Antigoni*, al plurale.

Questa è una caratteristica della storia della filosofia del diritto: possiamo ritenere che un'interpretazione tradizionale di un testo sia filologicamente e storicamente inaccurata, ma se essa ha influenzato il funzionamento di ordinamenti normativi reali, allora essa rileva per la disciplina. Una storia della teologia islamica può anche prescindere dai "bignami" del Corano preparati ad uso e consumo dei *foreign fighters*, ma quello stesso materiale, privo di qualsiasi valore filosofico o teologico in quanto tale, è rilevante quando si studi la struttura motivazionale di alcuni gruppi terroristici. Egualmente, non rileva tanto in questo caso sapere quali fossero gli stati mentali e le intenzioni storiche del poeta Sofocle, quanto mettere a fuoco il ruolo che la sua tragedia ha avuto ed ha nella riflessione filosofica giuridica.

La trama del dramma è abbastanza semplice. Edipo, il solutore dell'enigma della Sfinge, non può sfuggire alla maledizione che opprime la sua stirpe, e senza saperlo prende in moglie la sua stessa madre, Giocasta, e diventa re di Tebe. Quando, al termine di terribili vicende, l'incesto viene svelato, Giocasta si uccide e Edipo si acceca, soverchiato dalla terribilità del fatto.

Nasce un problema di successione dinastica, perché entrambi i figli di Edipo, Eteocle e Polinice, ambiscono alla corona. Polinice, frustrato nelle sue ambizioni, raduna un esercito e con valorosi guerrieri muove all'attacco di Tebe e di re Eteocle (può essere il caso di ricordare che i due fratelli si erano messi d'accordo per regnare ad anni alterni e che, al termine del primo anno, Eteocle si rifiuta di cedere il trono a Polinice, violando così il patto). I due fratelli finiscono con l'uccidersi l'un l'altro, ma l'esercito invasore è sconfitto. Creonte, fratello di Giocasta, prende allora le redini, e la corona, della città di Tebe.

Il nuovo re di Tebe deve subito fronteggiare un problema non da poco, perché i due erano fratelli e sicuramente anche Polinice aveva sostenitori in città: deve stabilire con un atto pubblico chi era l'amico di Tebe, a prescindere dai legami famigliari, e chi il nemico. Ordina perciò che Eteocle sia seppellito con tutti gli onori, ma vieta la celebrazione di esequie per Polinice, il cui corpo giacerà abbandonato. Questo decreto di Creonte infrange (impone di infrangere) una norma molto radicata concernente gli obblighi fondamentali nei confronti dei defunti, obblighi particolarmente stringenti per i parenti.

Le due sorelle di Eteocle e Polinice, Ismene e l'eroina del dramma, Antigone, ritengono entrambe che il **decreto di Creonte** sia ingiusto e inumano, ma mentre Ismene ritiene che non vi sia altro da fare che chinare il capo, Antigone si dichiara pronta a disubbidire, e a dare sepoltura al fratello.

Creonte pronuncia una specie di discorso della corona, ma una guardia gli annuncia che il suo ordine è stato disatteso da uno sconosciuto. Il colpevole, anzi la colpevole, viene poi trovata, e portata innanzi al tiranno, col quale avviene un memorabile scontro. L'esito di un tale scontro è la condanna a morte di Antigone.

Il figlio di Creonte, Emone, che è anche il fidanzato di Antigone, cerca di piegare il cuore del padre, ma il suo tentativo non ha buon esito. Anche l'indovino cieco, Tiresia, ammonisce Creonte dell'enormità del suo comportamento, ma inutilmente. Il tiranno intravede i suoi errori solo quando è troppo tardi. D'accordo con il Coro prudente degli anziani di Tebe, revoca il suo ordine: ma Antigone si è già uccisa impiccandosi, Emone si è trafitto a morte, e Creonte rimane solo sulla scena.

2. Prima di tutto va notato che un tema fondamentale che innerva la tragedia è il tema dell'amicizia, anzi della *philia*: il termine greco, che ricorre in molti composti italiani, ha un significato più ampio ed esteso di quello inerente alla parola "amicizia" nell'italiano contemporaneo. C'è una *philia* per i genitori, per i fratelli, per gli alleati politici; al contrario, l'amicizia in quanto tale rimanda in italiano a un fenomeno che impreziosisce la vita privata. I nostri amici sono le persone con le quali ci confidiamo, e con le quali trascorriamo lietamente il tempo libero: fratelli e alleati, sposi e soci d'affari non sono "amici" fra loro.

Ora il termine *philia*, anche a una semplice analisi meccanica del testo, ricorre quasi ossessivamente nella tragedia. Ismene e Antigone riassumono fin dal principio il problema lamentandosi che la sorte dei nemici ricada sugli amici (il trattamento che Creonte riserba al caro Polinice). C'è una confusione fra chi è amico e chi è nemico, e Creonte deve tracciare una linea sulla sabbia: Eteocle è l'amico di Tebe, Polinice il nemico pubblico che ha marciato contro le sue mura dalle sette porte al comando di un esercito.

Creonte chiarisce così il proprio pensiero ed il senso che attribuisce al suo decreto:

Chi poi mette l'amico al di sopra della patria (*anti tes autou patras philon*) costui io dico che non è degno di esistere [...] né amico (*philon*) sarei mai di un uomo nemico (*cthonos*) della mia patria [...]. E se questa nave guideremo per la giusta rotta, da ogni parte incontro ci verranno gli amici (*philous*). Tali norme perseguendo, eleverò la *polis* (*Antigone*, 183-191).

Portata al cospetto di Creonte, lo scontro ha il suo culmine quando l'eroina, posta di fronte alle sue responsabilità, dichiara recisamente che ella è nata per amare, non per odiare: *ouch'echthranein alla symphilein ephyn*.

Il verbo qui reso con "odiare" ha la radice di *ecthos*, nemico, mentre "amare" è traduzione di un verbo composta da *syn*, con, e *philein*, essere amico. Antigone sembra dire che la *ratio* che spiega le sue azioni non si basa sull'identificazione di

un nemico politico, ma sull'identificazione dell'amico su un piano esistenziale. A questa nobile presa di posizione, assunta da una donna ben consapevole che la sua stessa vita è in gioco (e, a tal proposito, non sono mancate affascinanti interpretazioni femministe di questo gesto), Creonte risponde che un nemico non è amico neppure da morto.

Da un lato c'è una logica di separazione e di ordine: è necessario distinguere l'amico dal nemico sul piano politico; dall'altro c'è la logica inclusiva della *philia*, che può comportare paradossi dolorosi, come onorare un fratello che ha marciato in armi contro un altro fratello. L'amicizia, insomma, è il nome di un problema: le sue varie declinazioni generano un conflitto doloroso.

Sia Antigone sia Creonte appaiono come caratteri duri, inflessibili, incapaci di comprendere le posizioni del proprio interlocutore, in certo modo tracotanti; sembrano latori di istanze normative diverse e incompatibili. Antigone sembra rappresentare la famiglia, Creonte la città-stato; Antigone sembra incarnare il rapporto di sangue, quasi tribale, mentre Creonte declina una fondamentale razionalità politica; Antigone sembra avere in mente valori religiosi e universali, mentre il suo antagonista ha di fronte il problema molto concreto rappresentato da Polinice e dalla guerra appena terminata (che ha quasi il sapore di una guerra civile, dato che i due duci nemici erano fratelli – è quasi superfluo ricordare che le guerre civili non sono soltanto quelle tra fratelli).

I personaggi che ruotano intorno a questa coppia di caratteri estremi sembrano tutti infusi di debolezze e di dubbi assai umani e terrestri. Ismene ama e ammira la sorella ed è pronta a morire con lei, ma d'istinto non vuole agire contro i decreti di Creonte; il Coro degli anziani assiste allo svolgersi della tragedia senza riuscire a modificarne il terribile epilogo; il giovane Emone vorrebbe solo salvare la donna che ama da una morte atroce. Nella cordiale vulnerabilità di queste figure c'è una specie di ragionevolezza, di umanità, che non può albergare nei cuori implacabili dei due personaggi principali, che si confrontano sulla scena senza tentennamenti o sfumature.

**3.** Il volto col quale si presentano le **ragioni dell'ordine politico** non è un volto gentile: Creonte non è figura che desti simpatia. Viene quasi naturale prendere posizione per questa donna sventurata e coraggiosa, che non teme di morire per quello che ritiene giusto, per i suoi affetti.

Antigone è diventata il simbolo della **resistenza alla legge ingiusta**, dell'essere umano libero che non si piega all'ordine del tiranno, della **disobbedienza civile** e dell'**obiezione di coscienza** (anche se i due concetti, come hanno mostrato, tra gli altri, gli studi di Bruno Montanari e di Eugenio Ripepe, di Francesco Biondo e di Michele Saporiti, non sono sovrapponibili). È molto improbabile che Sofocle potesse avere in mente qualcosa di questo genere, ma fa parte della storia del testo

una secolare sollecitazione da parte di lettori e interpreti, con momenti filosofici apicali (come il trattamento che Hegel ne fece nella *Fenomenologia dello spirito* e, in sintesi, nelle *Lezioni di filosofia della religione*).

Una sollecitazione importante che il testo permette è data dal modo col quale Antigone difende le sue ragioni davanti a Creonte. Il tiranno le chiede se ella era a conoscenza del suo editto, del decreto, col quale aveva bandito e proibito il seppellimento di Polinice. La sventurata figlia di Edipo risponde che sì, sapeva del decreto, ma certo non riteneva che norme del genere potessero prevalere sulle leggi non scritte e assolute che non da ieri o da oggi sono in vigore ma che esistono da sempre:

CREONTE (a ANTIGONE). E tu rispondimi, ma senza molte parole. Conoscevi il mio ordine, il mio divieto?

ANTIGONE. Lo conoscevo. Potevo mai ignorarlo? Esso era noto e chiaro a tutti.

CREONTE. E tu hai osato sovvertire queste leggi?

ANTIGONE. Sì perché non fu Zeus a impormele. Né la Giustizia, che siede laggiù tra gli dei sotterranei, ha stabilito queste leggi per gli uomini. Io non credevo, poi, che i tuoi divieti fossero tanto forti da permettere a un mortale di sovvertire le leggi non scritte, inalterabili, fisse degli dei: quelle che non da oggi, non da ieri vivono, ma eterne: quelle che nessuno sa quando comparvero (*Antigone*, 447-457).

Questa è un'occorrenza importante, e primitiva, di una nozione destinata ad avere molta fortuna. Accanto alle norme umane, volute dall'autorità civile, ci sono norme di altro tipo, egualmente anzi maggiormente vincolanti, "non scritte e assolute". È importante notare che si tratta di una nozione controversa fin dal principio: Creonte non è affatto convinto. È egualmente importante ricordare, di nuovo, che Sofocle non intendeva scrivere un testo sulla giustizia o sul diritto – siamo noi che percepiamo l'emergere decisivo del tema dai suoi tetrametri poetici.

4. La nozione alla quale si è fatta allusione è quella di **diritto naturale**; le dottrine che ammettono l'esistenza di un diritto naturale accanto a quello ordinario rientrano nell'ambito del **giusnaturalismo**. Non c'è traduzione inglese a calco del termine, le dottrine giusnaturalistiche, nei paesi anglosassoni, vengono dette *natural law theories*, "dottrine del diritto naturale".

Questa idea del diritto naturale ha preso molte forme: si tratta di un tema che si presta a semplificazioni quasi grottesche. Qui basta, in via preliminare, notare alcuni spunti.

La norma che ha in mente Antigone è universale: rispetto per i congiunti, sempre, in via universale, anche se erano nemici di altri congiunti; seppellimento dei morti, specie se famigliari, sempre, anche se hanno marciato in armi contro la patria. La norma che ha in mente Creonte è un decreto specifico: è vietato seppellire Polinice, una persona concreta, in un determinato luogo e momento, qui e ora.

Una caratteristica del diritto naturale è infatti la sua relativa impervietà ai mu-

tamenti storici (mutamenti nel tempo) e geografici (mutamenti nello spazio). Il diritto ordinario è caratterizzato, invece, da una specifica mutabilità su entrambi i versanti.

La norma che ha in mente Antigone è non scritta e assoluta; non risulta che Creonte avesse scritto il suo decreto, ma avrebbe certo potuto farlo. L'idea è invece che le leggi che ha in mente la protagonista sono consultabili in altro modo: forse scrutando il proprio "cuore", la "propria coscienza"; forse ascoltando la "volontà degli dei"; forse percependo, semplicemente, gli "obblighi che promanano dal sangue".

Un criterio importante col quale si distingue il diritto naturale è costituito dalla modalità del suo apprendimento: tramite promulgazione (Creonte enuncia il suo decreto) o tramite modalità alternative (per esempio usando la umana ragione, il *lumen rationis*).

Non c'è dubbio sul fatto che Antigone menzioni la divinità in collegamento con queste norme. Sono gli dei di Ade i garanti di queste norme assolute, e questo conferisce un carattere religioso, e sovrumano, agli obblighi e ai divieti che esse comportano. È una volontà numinosa e ancestrale, che si esprime in un richiamo a divinità terribili. L'idea che alla base del diritto naturale ci possa essere anche, o primariamente, una volontà, una **volontà divina**, avrà una lunga e tortuosa fortuna.

L'elemento ancestrale, tuttavia, è declinato nel testo anche in modo differente: è il richiamo atavico dell'**obbligo del sangue**, dei doveri verso la nostra stirpe, verso coloro ai quali ci uniscono i nostri corpi stessi, la natura fisica e organica collegata all'essere progenie condivisa – la famiglia, il clan, la tribù, sono gruppi con i quali è spesso possibile identificarsi per via del richiamo del sangue. Anche questa idea, che in qualche modo dal nostro corpo fisico, dalla nostra natura organica, possano promanare norme di divieto o di obbligo, avrà una sua ambigua fortuna – ma va detto finora che si tratta di una tradizione relativamente screditata, per via di quello che verrà appunto chiamato l'"argomento della fallacia naturalistica".

La maggior fortuna avrà tuttavia l'idea di un diritto naturale collegato alla **ragione umana** in quanto tale. Ancorché quest'idea verrà declinata in modi diversissimi fra loro, non c'è alcun dubbio che Antigone argomenti e discuta in faccia al tiranno dal quale dipende la sua vita: non è una discussione fine a se stessa, anche se l'eroina è disillusa e si aspetta di, e quasi desidera, morire. Antigone consulta la sua coscienza, che certamente è plasmata da determinate credenze religiose e da determinati sentimenti famigliari, da paure ancestrali e dalla consapevolezza di appartenere alla sventurata stirpe dei Labdacidi – e lei è insieme figlia e sorella di Edipo. Questa idea di un diritto che si fa disponibile attraverso l'introspezione, il ragionamento, l'indagine razionale, l'ascolto ragionevole della natura delle cose umane, e così via, costituirà una delle tradizioni più importanti della filosofia del diritto occidentale. È del tutto improbabile che Sofocle potesse avere in mente qualcosa di questo genere: ma la tragedia appartiene non solo ai filologi, bensì an-

che alle generazioni di cittadini e di cittadine che si sono piegati sui suoi versi per riflettere sulla condizione umana e sulla complessità degli orizzonti normativi e istituzionali che ad essa danno forma.

5. Antigone disobbedisce e articola, motivandola, la sua disobbedienza: non si limita quindi a disobbedire a una norma (magari per un impulso egoistico, per una pulsione o un appetito), ma pretende per la sua disobbedienza una giustificazione. L'esito di questa posizione è una compressione del potere del diritto ordinario, del decreto di Creonte, che rimane in qualche modo relativizzato e posto in discussione.

Questa è un'altra caratteristica del diritto naturale: esso non si traduce necessariamente in una serie di leggi scolpite nella pietra, comandamenti immutabili voluti da volontà trascendenti, norme perenni sulle quali fondare l'ordine politico e la vita associata degli uomini e delle donne. Esso può anche ripresentarsi come una **categoria critica**, come la perenne possibilità di mettere in discussione gli assetti normativi dati invocando una più alta istanza, e ammantando quest'istanza di qualsiasi nozione possa in quel dato contesto rendere più efficace e convincente l'argomento: la natura delle cose, la volontà di Dio, la Ragione umana.

Il giusnaturalismo, dunque, proprio a partire da *Antigone*, non genera *solo* l'idea di norme di altro genere rispetto al diritto ordinario, assiologicamente a questo superiori per via della loro connessione alla Ragione, alla Natura, o alla volontà di Dio. Questa è una nozione fondativa di diritto naturale, che permette la costruzione di imponenti cattedrali normative, l'elaborazione in positivo di una struttura di obblighi e divieti validi.

Il giusnaturalismo, invece, proprio a partire da *Antigone*, genera *anche* l'idea della auspicabile, feconda vulnerabilità del diritto ordinario alla critica, una critica che può essere condotta a partire da ordinamenti normativi alternativi a quello giuridico: l'ordinamento religioso, quello morale, e così via. Questa è una nozione critica di diritto naturale, che permette la messa in discussione delle norme del diritto ordinario, l'elaborazione in negativo di argomenti per l'abrogazione, la modifica, o la riforma di determinate norme.

I due approcci possono perfettamente convivere entro uno stesso impianto dottrinale. Essi non sono necessariamente disponibili alla consapevolezza dei vari autori.

Il mondo antico, l'universo della *polis*, condivise più o meno sempre un qualche senso di diritto naturale. Sarebbe sbagliato, però, affermare con troppa baldanza che Sofocle e Antigone (o Platone, o Aristotele) "erano giusnaturalisti". Il senso contemporaneo della parola "giusnaturalista" si fa comprensibile solo nella sua opposizione alle altre grandi opzioni teoriche oggi disponibili: l'opposizione più classica è quella fra **giusnaturalismo** e **giuspositivismo**, dove per "giuspositivismo" si intende una posizione filosofica che ritenga che il diritto che fin qui è sta-

to detto ordinario, il diritto *positivo* perché posto in essere da un’ autorità, costituisca *tutto* il diritto – il diritto naturale, insomma, o non esiste o è giuridicamente irrilevante. Si tratta di una posizione che emerge, con un grande cambio di paradigma, in epoca moderna. Ma allora affermare che Sofocle “è giusnaturalista” non ha senso, perché nel suo orizzonte categoriale l’opzione giuspositivista che determina per opposizione il senso dell’opzione giusnaturalista non è affatto disponibile. Non esiste il termine “giusnaturalismo” in greco antico.

La nozione di diritto naturale, a partire da *Antigone*, rimane tuttavia una nozione di grande potenza, e come tutte le cose di grande potenza si presta ad abusi. È facile far dire al diritto naturale quelle che sono semplicemente le convinzioni radicate di un’epoca, di un gruppo, di una persona o di un cittadino.

Antigone è una fanciulla, una donna: dunque una parte della *polis* senza neppure la piena cittadinanza, a onta della stirpe regale dalla quale discende. La critica all’ordinamento giuridico proviene, a volte, dai membri vulnerabili e sottoposti a forme di dominio oppressivo dell’ordinamento stesso: nelle società storiche alle quali gli esseri umani danno vita, o nella poesia di un grande artista.

## Riferimenti bibliografici

Sofocle, *Antigone*, trad. it. di L. Biondetti, Milano, Feltrinelli, 1987.

Andronico A., *Sulla dismisura. Una lettura dell’Antigone di Sofocle*, in “Diritto a questioni pubbliche”, 2, 2018, pp. 155-187.

Ascarelli T., *Antigone e Porzia*, in Id., *Problemi giuridici*, tomo I, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 3-15.

Ciaramelli F., *Il dilemma di Antigone*, Torino, Giappichelli, 2017.

Molinari C., *Storia di Antigone da Sofocle al Living Theatre. Un mito nel teatro occidentale*, Bari, De Donato, 1977.

Montanari B., *Ordine e sapienza: la solitudine di Creonte*, in Id. (a cura di), *La norma subita*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 27-54.

Montani P. (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001.

Punzi A., *Ragione senza argomentazione? Il silenzio di Antigone*, in Id., *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Torino, Giappichelli, 2009, pp. 157-171.

Rabaglietti M., *Diritto e legge nell’intramontabile mito di Antigone e Creonte*, Torino, Giappichelli, 2000.

Ripepe E., *Ricominciare da Antigone o ricominciare dall’Antigone? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del diritto*, in *Scritti in onore di Antonio Cristiani*, Torino, Giappichelli, 2001, pp. 677-718.

Rossanda R., *Antigone ricorrente*, in Sofocle, *Antigone*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 5-60.

Steiner G., *Le Antigoni* (1979), Milano, Garzanti, 2003.

Zagrebelsky G., *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in I. Dionigi (a cura di), *La legge sovrana*, Milano, Bur, 2006, pp. 19-51.

## L'utile e il giusto: Platone

1. Platone (428/427-348/347 a.C.) è stato allievo di Socrate, ma Socrate non ha lasciato nulla di scritto. Accusato ingiustamente di una serie di crimini, secondo la tradizione Socrate avrebbe potuto fuggire, ma rifiutò l'opportunità: aveva troppo rispetto per le leggi della sua città. Accettò la condanna a morte e bevve il veleno di cicuta, dopo aver trascorso la notte, calmo e senza timore, a discutere di immortalità dell'anima con i suoi discepoli: una morte filosofica, evento tutto sommato abbastanza raro.

Mentre Socrate era figlio di uno scultore e di una levatrice, Platone era di nobili origini. La forma letteraria che scelse sono i *Dialoghi* filosofici, in un greco mirabile, anche se è molto probabile che esistessero delle dottrine non scritte. Leggere Platone in Greco è un piacere intellettuale molto intenso, che da solo giustificerebbe l'apprendimento della lingua. Per capire l'importanza di Platone, si consideri che ci fu chi disse che la filosofia occidentale non è stato altro che una serie di note a piè di pagina ai suoi dialoghi.

Se si visitano le Stanze Vaticane, a Roma, non si può non notare l'affresco di Raffaello che raffigura la *Scuola di Atene*, con tutti i principali filosofi dell'Ellade. Al centro ci sono due figure, Platone e Aristotele. Il primo ha le fattezze di Leonardo da Vinci, e col braccio piegato e l'indice indica il cielo: un gesto caro al grande pittore, che in Platone è giustificato dal fatto che è tradizionalmente considerato un filosofo "idealista", che identifica una realtà separata alta e ideale, superiore e celeste. Si riesce a leggere il titolo del libro che tiene con l'altro braccio: è il *Timeo*, una delle principali opere di Platone insieme alla *Repubblica*.

2. La *Repubblica* è un dialogo della maturità di Platone che ha per argomento la **giustizia**: il protagonista è Socrate, che enuncia un importante principio. Secondo questo principio, la *polis*, la città-stato greca, è come un uomo scritto a lettere maiuscole, cioè più grande; quindi se si cerca la giustizia nella *polis* la si trova anche nell'uomo, ma presumibilmente (essendo più grande) si fa meno fatica a cercarla nella *polis*. Questo significa concepire la *polis*, l'ordinamento giuridico-politico, come un organismo (organicismo), la qual cosa non è affatto un'in-

nocente opzione teorica. In un organismo, infatti, le parti sono per forza differenziate: il cuore è più importante dei piedi; i capelli non sono essenziali ma non si può vivere senza polmoni.

Quella di Socrate-Platone è, quindi, fundamentalmente una **premessa anti-galitaria**: la *polis* si compone di varie parti, ma alcune saranno più vitali e nobili di altre. L'individualismo, invece, assume che gli individui, in quanto tali, siano fundamentalmente eguali: per esempio un principio individualistico è "una testa un voto", a prescindere da intelligenza, forza, coraggio, ricchezza, o saggezza. La legge è eguale per tutti è un altro principio in senso lato individualistico, perché quei tutti sono individui, mentre se la norma che si riferisce a un soggetto appartenente a un dato gruppo (per esempio il membro di una casta in India, o un aristocratico nella Vecchia Europa) è diversa dalla norma che disciplina, per la stessa fattispecie o comportamento, il soggetto appartenente a un gruppo diverso, allora l'individualismo è attenuato.

La giustizia di Platone risente molto di questo principio. Le quattro virtù cardinali sono naturalmente sapienza, coraggio, temperanza e giustizia. Nella *polis* ideale ci saranno tre classi fondamentali: i **filosofi**, che devono governare, dotati naturalmente, per via della loro anima aurea, della virtù della sapienza; i **guardiani guerrieri**, che devono combattere e proteggere, dotati naturalmente, per via della loro anima argentea, della virtù del coraggio; e infine gli **artigiani** e i **contadini**, che devono lavorare e obbedire, richiesti dalla loro anima bronzea o ferrea di esercitare la virtù della temperanza. La giustizia non caratterizza alcuna classe in particolare; la giustizia riguarda la *polis* in quanto tale e si realizza quando i filosofi fanno il loro mestiere, cioè regnano con sapienza, i soldati combattono con coraggio, e non usurpano il governo, e tutti gli altri obbediscono alle prime due classi. Adempiere al proprio ruolo, stare al proprio posto, a ciascuno il suo: *ta heautou prattein*. Questa è la giustizia nella *polis*.

A questo corrisponde una giustizia nell'uomo, come si era detto: entro lo *anthropos* ci sono vari strati. In ogni uomo c'è un elemento concupiscibile, una specie di mostro policefalo, che è perennemente desiderante e che va tenuto sotto controllo con la temperanza; c'è un elemento animoso, un giovane leone, che si indigna di fronte all'ingiustizia e che genera coraggio; c'è, infine, un elemento razionale, una specie di uomo in miniatura dentro l'uomo nel suo complesso, che ci permette di ragionare correttamente. La giustizia è che i due elementi superiori (il razionale e l'animoso), alleati, tengano sotto controllo l'elemento inferiore (il concupiscibile).

Va notato che anche nell'uomo giustizia è il corretto funzionamento, e la corretta gerarchia, delle parti. E va notato che una parte gerarchicamente sovraordinata, la "classe" degli uomini (e delle donne: Platone è chiaro sull'argomento) aurei dotati di sapienza ha una natura superiore che la rende atta al comando e al governo. Questo significa che la cosa più importante non sarà decidere quali sia-

no le leggi giuste, bensì identificare i governanti giusti, quelli con l'anima aurea: si tratta di un **governo dell'uomo**, non della legge, come invece sarà in Aristotele.

Va notato che si tratta della prima proposta di governo tecnico della storia, di intellettuali al potere, almeno come proposta – solo che qui gli intellettuali sono i “filosofi-re”.

### 3. La sapienza della quale sono dotati questi governanti mette però in gioco un'altra nozione.

L'elemento razionale collegato alla sapienza significa che il reggitore ha una conoscenza delle cose simile alla geometria: un triangolo è per forza trilatero, e ogni punto della circonferenza ha la stessa distanza dal centro. La struttura della *polis* è “quella”, cioè le tre classi così disposte. L'ordinamento giuridico politico, la città-stato, deve seguire un **modello**, un preciso ideale.

Proprio come, ogni volta che tracciamo un triangolo, teniamo d'occhio in realtà l'idea di triangolo, il triangolo “celeste” che si trova per così dire nel cielo iperuranio, così c'è anche il modello di *polis* ideale, che è quello che ha di mira Platone. Il famoso “mito della caverna”, che anticipa il film *Matrix* di circa due millenni e mezzo (e del resto l'ideale è un paradigma persistente di tutta la cultura occidentale, una sua “essenza”: cfr., ad ultimo, S. Chiodo, *Che cos'è un ideale: da Platone alla filosofia contemporanea*, Roma, Carocci, 2016), mostra uomini legati al fondo di una caverna, dove vedono solo le ombre proiettate sul fondo da oggetti trasportati dietro a un muro illuminato da un fuoco, e credono che le ombre siano l'unica realtà. Chi si riesce a liberare vede per la prima volta gli oggetti reali, esce dalla caverna e vede infine il sole, il grande *analogon* dell'idea del bene, dell'*Agathon*.

“Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso?” – Certo, rispose (*Repubblica*, I, 514a).

I governanti-re di Platone devono poter vedere “le cose come sono”, la “verità”, la “natura delle cose”. Il consenso, la volontà dei governati, non costituiscono fattori legittimanti primari. È la natura delle cose che legittima la giustizia, cioè l'unico assetto corretto di una *polis*, di quello che per noi è un ordinamento giuridico-politico.

È importante comprendere questo punto: c'è un'unica giustizia, ed è quella descritta nella *Repubblica*. Altri dati molto noti agli studiosi, come la mancanza di proprietà privata fra i Guardiani, o lo status della donna che poteva assurgere ai ranghi più alti, non sono l'aspetto decisivo. L'aspetto decisivo è che vi è una struttura ideale della *polis*, che può essere "vista", e compresa, e replicata, più o meno perfettamente, sulla terra, o almeno in Grecia. Ogni allontanamento da quel modello è un'imperfezione più o meno grave.

Dato che la *polis* che viene plasmata sul modello ideale è comunque una copia, cioè qualcosa di fenomenico e concreto, è inevitabile che prima o poi venga commesso un errore anche minimo – per esempio un errore nel "numero nuziale".

Poiché la struttura ontologica della città-stato è così solida e compatta, è anche fragile in un modo molto caratteristico. Se in una villa in campagna si lasciano gli stivali fuori dalla porta, non sarà propriamente un fatto estetico, ma non cambia nulla. Se in un appartamento razionalista tutto spazi vuoti comunicanti e algidi specchi si lascia una pantofola fuori posto l'effetto complessivo è già in pericolo.

Si sviluppa nel sistema platonico una specie di "effetto butterfly", ovvero "gran fiamma segue picciol favilla": commesso il minimo errore, la generazione successiva non sarà più di filosofi completamente disinteressati, che governano per senso del dovere, bensì di figure certo nobili e disinteressate al potere e alle ricchezze, e che tuttavia gradiscono il riconoscimento del loro status. Questi governanti sono specificamente sensibili all'onore, alla *time*: e Platone chiama questa forma di governo (praticamente un unicum nella storia delle dottrine politiche) "timocrazia". La generazione successiva, però, sarà un po' peggiore, e non si accontenterà più del riconoscimento e dell'onore, e troverà invece ragionevole che insieme all'onore seguano potere e ricchezze, ben meritate: questa è la "oligarchia". Un altro giro della giostra generazionale e le cose precipitano: i governati mettono in discussione i governanti, e chiedono sempre più libertà, che i loro signori versano loro nel modo criminale col quale i baristi dei pub e delle discoteche non rifiutano l'alcol a ragazzi già visibilmente "brilli" e in pericolo. Questo è il terribile quadro della "democrazia", che nella *Repubblica* di Platone è una brutta parola. Ma la sequenza non ha raggiunto ancora il vertice dell'orrore, il nadir dell'ordine giuridico-politico, perché, con frase famosa, in mezzo a tanta licenza "nasce una mala pianta: la tirannide". La "tirannide" è il punto più distante al quale si può giungere a partire dalla *polis* bene ordinata descritta da Platone.

I dettagli sono meravigliosi e affascinanti, ma il punto che qui occorre sottolineare da un punto di vista filosofico-giuridico è un altro. È come se Platone ci dicesse: la temperatura ideale di un corpo umano è trentasei gradi centigradi e mezzo. Se il termometro segna trentasette, bisogna controllarsi bene perché ci potrebbe essere una lieve "alterazione timocratica", forse un sintomo di un processo infettivo in atto. Trentasette e mezzo è una temperatura che indica con certezza un problema di piccole, "oligarchiche dimensioni", che se cresce verso tren-

tutto può fare però molto danno. Da trentanove in poi la situazione è a tutti gli effetti gravi, è una “temperatura democratica”, e quando si supera i quaranta il paziente e l’ordinamento politico-giuridico potrebbe soccombere all’“entropia tirannica”.

Allo stesso modo, il modello platonico permette di giudicare le *poleis* storiche. Se una *polis* è una tirannide disordinata allora merita una valutazione più severa di un’altra *polis*, stabilmente oligarchica. L’idea di un’unica giustizia permette questa modalità di pensiero e di riflessione, di incontestabile potenza, della quale spesso siamo eredi inconsapevoli. Se due più due fa quattro, la risposta cinque sarà sbagliata, ma più vicina al vero rispetto ventisette. C’è un’unica verità e molte falsità (più o meno sbagliate) e c’è un’unica giustizia e molte forme di ingiustizia (più o meno sbagliate).

**4.** L’operazione compiuta da Platone rende letteralmente possibile la filosofia del diritto normativa, anche se ne ipotoca pesantemente l’orizzonte categoriale. Per chiarire questo aspetto è necessario ritornare al punto di partenza dell’opera, *l’incipit* del grande dialogo in dieci libri sulla *Repubblica*.

Il dialogo prende le mosse da una conversazione a cena. Uno dei protagonisti, **Trasimaco**, potrebbe essere identificato con il sofista Trasimaco di Calcedonia; certamente sostiene tesi sintoniche con l’orizzonte argomentativo di parte della Sofistica.

Credi davvero, Socrate, che i pastori mirino al bene delle pecore e dei buoi? Che li nutrano e li ingrassino e li curino per uno scopo diverso da quello dei padroni e del loro proprio? E allo stesso modo pensi che i governanti ignorino il loro profitto? La giustizia! La giustizia è un bene utile a chi è più forte e governa, ma è un danno per chi obbedisce e serve. I sudditi fanno il bene del padrone e lo rendono felice servendolo, ma non riusciranno mai a rendere felici loro stessi. La tirannide porta via i beni altrui, sacri, profani, pubblici, privati. A coloro che si macchiano di simili misfatti di solito si dà il nome di sacrileghi, di schiavisti, di rapinatori, di ladri ... e invece quando uno, oltre che delle sostanze dei loro cittadini, si impadronisce anche delle loro persone e se ne serve come di schiavi facendosi tiranno, ecco che viene dato il nome di felice e beato, nonostante abbia realizzato l’ingiustizia assoluta. Ecco, l’ingiustizia è assai più degna di un uomo libero di quanto lo sia la giustizia (*Repubblica*, I, 338e-339a).

La tesi di Trasimaco è che **la giustizia è “l’utile del più forte”**; che il più forte è colui (o coloro) che è (che sono) al governo; e che chi governa fa leggi secondo il proprio utile e vantaggio, dopo di che afferma che quello è il giusto e punisce i trasgressori non solo per aver trasgredito la norma ma anche per aver trasgredito il “giusto”. Questo significa che tutte le forme di governo, tutti gli ordinamenti normativi si equivalgono sul piano valoriale: non c’è nessuna differenza, la giusti-

zia è sempre la stessa cosa, “l'utile del più forte”, e infatti le aristocrazie fanno leggi aristocratiche e le tirannidi fanno leggi tiranniche. L'ingiustizia, invece, è il “proprio utile”: per esempio non pagare le tasse, o diventare tiranni con i pieni poteri. Insomma, giustizia e ingiustizia non sono altro che nomi di forme di utile, e chi raggiunge una posizione di forza la può consolidare con la retorica della giustizia, proclamando che il proprio vantaggio è “il giusto”.

Sulle tesi di Trasimaco si sono versati i proverbiali fiumi di inchiostro, ma quello che qui rileva è che se Trasimaco ha ragione la filosofia del diritto è impossibile. Che senso ha parlare di giustizia, di norme, di leggi, quando queste nozioni non sono che voci vuote, nomi pudichi e anzi ipocriti che nascondono una realtà di poteri contrapposti e di utili incompatibili – ma comunque egoisticamente strutturati? Non ha alcun senso. Trasimaco nega le condizioni di possibilità di una riflessione critica sul diritto e sulla giustizia. Confutare Trasimaco è l'atto di nascita stesso della filosofia del diritto: e ogni volta che le tesi di Trasimaco riemergono, è necessario di nuovo confutarle.

Le tesi di Trasimaco aspirano all'universalità: *tutte* le forme di governo sono una forma di utile, la giustizia è *sempre* l'utile del più forte ecc. Questo significa che per confutare Trasimaco è in fondo sufficiente produrre un controesempio. La *Repubblica* di Platone è tale controesempio: essa è un ordinamento dove la giustizia è oggettiva, perché espressione di una verità ideale che l'uomo può contemplare. Il dialogo sulla *Repubblica*, nella sua interezza, è la confutazione di Trasimaco.

Per assicurare oggettività alla sua elaborazione Platone non esita a ricorrere a saperi che noi consideriamo distinti: una metafisica, un'antropologia, un'epistemologia, una teologia. Ma l'idea è sempre la stessa: esiste una **verità oggettiva** che può guidare la nostra riflessione sulla giustizia e sul diritto. Platone ricorre spesso a miti e narrazioni, per meglio spiegare il suo punto, e nel decimo libro della *Repubblica*, cioè alla fine, egli non indietreggia di fronte a un mito che riguarda il destino ultraterreno dell'anima umana.

Si tratta del celebre “mito di Er”, un soldato l'anima del quale, per cosmico accidente, ha la ventura di staccarsi dal corpo, e di poter quindi vedere cosa avviene dopo la morte. Dopo ricompense e punizioni, si può scegliere un'altra vita fra molte a disposizione. La vita passata influenza la scelta della vita futura, tanto è vero che Aiace, ancora irato con gli uomini per essere stato onorato meno di Ulisse, preferisce addirittura incarnarsi in un leone. Un'anima che ha la ventura di decidere per ultima afferma che avrebbe optato per la stessa vita anche se avesse potuto avere la prima scelta: prende una vita da tutti negletta, la vita tranquilla di un privato che spende la sua esistenza vicino al focolare domestico. È l'anima di Ulisse, che evidentemente (al contrario della sua controparte dantesca) è sazio di avventure. Una figura divina annuncia la legge: non è un dio che sceglie la vita, ma ciascuno si sceglie la propria. Il dio è senza colpa.

La virtù è senza padroni, e ciascuna ne ha tanta quanta ne esercita.

La virtù è senza padroni, *arete de adespoton*: ogni scelta è sospesa fra il passato che la influenza e il futuro che plasmerà. Ma mentre alcune scelte sono collegate a beni più o meno fuori dal nostro controllo (come i nobili natali, o la salute) la virtù è un bene che è completamente sotto il nostro controllo: ciascuno ha tanta virtù quanta ne esercita. Platone non esita a collegare il suo pensiero a una concezione esistenziale fondamentale della condizione umana: un'antropologia complessa, dove l'agente responsabile è in grado di orientare il suo comportamento verso il Bene. Perfino le condizioni di partenza non sono una scusa: dipendono da scelte del passato. È quindi effettivamente possibile costruire la città buona, quella che si modella secondo un ideale di perfezione oggettiva e che sfugge alle accuse di Trasimaco. La filosofia del diritto, in senso lato, è quindi giustificata.

## 5. Parimenti giustificata è l'azione normativa, l'azione di riforma politica sul materiale esistente.

Platone narra un racconto delle origini della *polis dal principio*, *ex arches*. Al principio gli esseri umani si uniscono sostanzialmente spinti dalle loro necessità e dai loro bisogni. Vivono una vita semplice e sobria, certamente "spartana". Mangiano cibi semplici e cantano inni religiosi.

Questa città viene chiamata da uno dei partecipanti al dialogo una "città di porci", una *huon polis*, perché il maiale è un animale che si accontenta di poco, e mangia di tutto. Socrate, che è come si ricorderà il personaggio chiave del Dialogo, acconsente allora a far crescere la città, ad abbellirla, a renderne la vita raffinata, anche se il prezzo di questo progresso, se progresso si può chiamare, saranno frequenti guerre, per ottenere quelle ricchezze che servono a questa esistenza cittadina più elevata. Questa città febbricitante di attività è per sua natura instabile, ed è quindi necessario un'opera di purificazione da parte di chi ha la saggezza necessaria per farlo, per giungere alla bella città, la *kallipolis*.

È evidente che nel primo stadio prevale la virtù della temperanza, dove contadini sobri conducono, con parca gioia, una vita modesta. Il secondo stadio mette in gioco un set di virtù differenti, fra le quali il necessario coraggio guerriero, che tuttavia produce conseguenze instabili senza essere controllato dalla saggezza. La saggezza interviene al terzo stadio, quando chi è sapiente può applicare la filosofia platonica per portare la città vicino alla saggezza e alla perfezione.

Anche il racconto dell'origine della *polis ex arches*, dal principio, mette in gioco una struttura triadica: dopo i metalli dell'anima, le componenti dell'anima umana, le classi sociali, le virtù riferibili ai gruppi, si assiste in questo caso all'espressione non sincronica (le classi sociali) ma diacronica (gli stadi di sviluppo) dell'ordinamento giuridico-politico. La compattezza della soluzione platonica è anche l'esito letterario di un grande artista.

6. Karl Popper (1902-1994), il grande epistemologo contemporaneo certamente tra i grandi *modern enemies* di Platone, lo considerò un “totalitario”: il suo schema non prevede diritti soggettivi dell'individuo, non prevede diritti delle minoranze, consenso come base della legittimazione, nulla di tutto questo. Come osservò Klaus Held, potrebbe essere difficile convincere chi appartiene alla classe bronzea che i “filosofi-re” governano (a malincuore oltretutto, perché preferirebbero rimanere a contemplare il mondo delle idee) sulla sola base della saggezza accessibile alla loro superiore anima (cfr. K. Held, *Per la riabilitazione della doxa politica*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1988). Il divino Platone sembra per molti versi incompatibile con i fondamenti stessi degli ordinamenti liberaldemocratici contemporanei.

Ma va anche notato che Platone è il primo pensatore che osa criticare lo *status quo* su base filosofica. Omero era stato il grande Maestro dell'Ellade, ma se i racconti che riguardano gli dei non sono appropriati, Platone non esita a invocarne la censura. Contro ogni comune sentire greco, egli non esita a immaginare la possibilità di donne dotate della virtù più alta, di sapienza: e ci fu chi si chiese dove un Ateniese del IV secolo a.C. avrebbe mai potuto trovare quest'idea. La dea che proteggeva la sua città, Pallade Atena, era una dea sapiente (un busto di Atena Minerva era spesso nelle biblioteche) e guerriera (senza madre, Atena era stata partorita già in armi dalla testa di Zeus).

Il fatto infine che nel nucleo della *Repubblica* sia l'idea che i mali dell'uomo mai termineranno finché i filosofi (o le filosofe) non regneranno o i re non filosofeggeranno rappresenta un atto di nascita, dotato di un certo grado di consapevolezza, della filosofia politica e della filosofia del diritto: le decisioni normative non possono essere lasciate alla tradizione, che a volte deve essere radicalmente riformata, né alla pura determinazione dei rapporti di potere.

La **riflessione razionale e critica sul diritto e sullo stato** era cominciata, e non si sarebbe mai più interrotta in Occidente.

## Riferimenti bibliografici

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991.

Annas J., *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

Biral A., *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

Cambiano G., *Platone e le tecniche* (1971), Roma-Bari, Laterza, 1991.

Cavarero A., *Dialettica e politica in Platone*, Padova, Cedam, 1976.

→, *Platone*, a cura di O. Guaraldo, Milano, Raffaello Cortina, 2018.

Centrone B., *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma, Carocci, 2021.

Ferrari F., *Introduzione a Platone*, Bologna, Il Mulino, 2018.

- Moro P., *Socrate avvocato: introduzione all'Apologia di Socrate di Platone*, Pordenone, Libreria al Segno, 2018.
- Popper K., *La società aperta e i suoi nemici* (1945), vol. I: "Platone totalitario", Roma, Armando, 1973.
- Reinhardt K., *I miti di Platone* (1927), a cura di S. Mati, Genova, Il Melangolo, 2015.
- Seifert J.L., *Ritornare a Platone. In appendice: un inedito di Adolf Reinach*, a cura di G. Girgenti, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- Trabattoni F., *Platone*, Roma, Carocci, 2009.
- Vegetti M., *Guida alla lettura della "Repubblica" di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- , *Un paradigma in cielo: Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci, 2016.
- Voegelin E., *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* (1957), a cura di Gf. Zanetti, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Wild J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1953.

## Comunità e amicizia. Aristotele e il governo della legge

1 • Il più importante discepolo di Platone fu Aristotele (384-322 a.C.). La sua influenza sul nostro modo di pensare è stata ed è immensa. Egli si è occupato, come Platone, di quasi tutti i campi dello scibile umano, e le cose che ha scritto sul giusto e sulla legge sono state decisive.

Aristotele era consapevole dell'importanza dei problemi della **giustizia**. Nell'affresco di Raffaello, il libro che egli tiene sotto il braccio è il suo capolavoro di filosofia pratica (cioè non teoretica): l'*Etica Nicomachea*. In questo testo, Aristotele discute delle varie virtù dell'uomo, ma alla giustizia riserva una trattazione più lunga e approfondita che a qualsiasi altra virtù: tutto il libro V.

Ogni virtù ha delle caratteristiche speciali, e la caratteristica della giustizia è di essere una virtù *sociale*, cioè tale da presupporre una **comunità**. Intuitivamente, si può essere coraggiosi anche in solitudine, su un'isola deserta (non temendo la morte, o il dolore), ma non si può essere giusti in solitudine. La giustizia ha quindi a che fare con la vita associata dell'uomo. E la giustizia ha una base nella natura stessa dell'uomo e delle cose perché la socievolezza umana esiste per natura. Perciò, se l'uomo è per natura un animale sociale, allora le comunità alle quali dà origine esistono per natura anch'esse, sono "naturali", e quindi infine la giustizia, che in esse prende necessariamente forma, è anch'essa un fatto di natura.

Anche Aristotele, come Platone, offre un racconto delle origini della *polis ex arches*, dall'inizio. Nel secondo capitolo del libro I della *Politica* di Aristotele in principio ci sono delle relazioni, quella fra maschio e femmina in vista della procreazione e quella fra padrone e schiavo in vista della conservazione (quest'ultima può apparire più controversa, e va qui tenuto presente che la schiavitù era, in epoca aristotelica, un'istituzione universale, fundamentalmente non contestata da alcuna filosofia o religione).

L'unione di queste due relazioni produce lo *hoikos*, come dire la casa, la famiglia, ma non si deve pensare a una famiglia mononucleare moderna. Lo *hoikos* è un potente nucleo comunitario, che può estendersi in direzioni molto diverse da quelle previste dall'odierno sentire in tema di rapporti familiari. Ci sono, tuttavia, necessità che la casa-famiglia non riesce a soddisfare, e questo porta le famiglie a unirsi in una seconda figura, quella del villaggio. I villaggi, *komai*, sono

strutture più complesse capaci di prendersi cura di molteplici esigenze, ma non di tutte: per esempio sono deboli nell'autodifesa in armi. I villaggi, dunque, si uniscono a loro volta e danno origine alla “città-stato”, alla *polis*. Quest'ultima è perfetta non nel senso che non ha difetti, ma nel senso che è compiuta in se stessa: non ha bisogno di evolversi ulteriormente. È autosufficiente:

La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero “privo di fratria, di leggi, di focolare”: tale è per natura costui e, insieme anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio (*Politica*, 1252b-1253a).

Va notato che Aristotele sapeva perfettamente che una *polis* può avere origini diverse da questa: per esempio può essere sorta per deduzione di una colonia (come avvenne per molte gloriose città del Sud Italia, la cosiddetta “Magna Grecia”). Ma il racconto aristotelico delle origini della *polis ex arches* ci informa di come noi *dovremmo* concepire la città-stato.

Sembra un racconto per così dire abbastanza innocente, ma non è così. Tanto per cominciare, come si è notato, gli elementi iniziali non sono individui, bensì

relazioni. Quindi gli esseri umani coinvolti sono già intensamente determinati: sono donne, schiavi, padroni, figli e così via. La *polis* è infatti un *holon*, cioè un intero organico, e un intero organico dove la somma delle parti non costituisce il tutto, si compone per forza di elementi diversi e di diverso valore.

Gli esseri umani, poi, al contrario degli animali che sono dotati solo di *phone*, di voce, con la quale esprimere il piacere e il dolore, sono dotati di *logos*, una parola che si può tradurre in latino sia come *ratio* sia come *oratio*: il *logos* è la ragione (una ragione fondamentalmente discorsiva) e il discorso insieme. Con il *logos* non si discorre poi solo di piacevole e di doloroso, bensì di giusto e ingiusto, e questo comporta che dalla casa-famiglia al villaggio, fino alla *polis*, la “città-stato”, gli esseri umani *ragionino e discorrono* di giustizia, cosicché questo **idem sentire** sul giusto che si forma fin dalle prime, pre-politiche formazioni sociali, si cristallizza poi in norme e istituti.

Le norme e gli istituti, a loro volta, rinforzeranno l'*idem sentire*: per esempio una norma che proibisce l'adulterio implementerà la virtù della temperanza, mentre una norma che punisce con la morte chi fugge in battaglia implementerà la virtù del coraggio. C'è quindi una specie di percorso in due direzioni: quello che noi chiameremmo “comune sentire morale” influenza norme e istituzioni, che a loro volta implementano e validano quei valori. È uno schema molto diverso da quello delle liberaldemocrazie moderne, che si basano in genere su una separazione di qualche tipo fra diritto e morale. Qui non c'è neppure una vera e propria connessione fra diritto e morale, perché per connettere due entità devo prima concepirle come separate e indipendenti, mentre lo schema aristotelico non permette una concezione di questo tipo.

Un'intera visione della vita delle istituzioni giuridiche e normative, dunque, nonché della vita associata e politica degli esseri umani, è implicita nell'apparentemente semplice e innocuo racconto aristotelico a tre stadi.

2. È interessante confrontare il racconto *ex arches* di Platone e quello di Aristotele. Il punto di partenza di Platone, la città (nel suo primo stadio, la cosiddetta “città dei porci”), è il punto di arrivo di Aristotele: si perviene a una *polis* da stadi precedenti. Ma al termine di questo processo, invece che indicare una città ideale alla quale tendere, Aristotele offre qualche definizione, non proprio perspicua, relativa, in specifico, al tema della giustizia e del giusto.

Sia Platone sia Aristotele concepiscono la *polis* come un *holon*, come un intero organico; sia Platone sia Aristotele non concepiscono diritti soggettivi individuali; spesso si parla di “modello platonico-aristotelico”. Nonostante ciò, nella storia della filosofia del diritto, la rispettosa critica di Aristotele a Platone è uno dei momenti decisivi.

La *polis* esiste per natura, quindi si compone di alcuni elementi indispensabili:

come il territorio, l'esercito, il culto religioso, e naturalmente un modo per risolvere le controversie, cioè il diritto.

Il giusto della *polis*, quindi, ha un aspetto naturale: un po' come la natura della strada impone al codice di imporre *una* mano obbligatoria, che in Italia è a destra e in Inghilterra o in Giappone è invece a sinistra. Naturalmente c'è anche un aspetto puramente giuridico, legale, tecnico: perché se dal punto di vista della natura della strada, del "come la strada è fatta e funziona", vanno bene entrambe le mani, dal punto di vista legale bisogna poi sceglierne una sola, e il fatto che si scelga, per esempio, la destra, non è naturale ma "legale". Le regole del sacrificio religioso hanno un aspetto "naturale" (perché il culto religioso è un elemento indispensabile implicito nella natura della *polis*, quindi in qualche modo va regolato), ma che si debba sacrificare una capra o due pecore è un fatto puramente "legale". La norma che prescrive il sacrificio ha quindi due aspetti: quello naturale e quello legale. Aristotele non offre mai esempi di "diritto naturale" come elenco di norme scritte nelle stelle, o dal dito di Dio: non è questa la sua cifra di studioso. L'aspetto naturale può prendere diversi aspetti, può declinarsi in modi diversi – questo è il punto.

Le conseguenze sono notevoli. Per esempio: fa parte della natura della *polis* che chi governa debba governare sia nell'interesse dei governanti sia nell'interesse dei governati; se chi governa tiene di mira solo il proprio interesse, la forma di governo risultante non sarà retta. Perciò sia il "governo di uno", sia il "governo di pochi", sia il "governo di molti", possono essere forme di governo rette, se chi governa tiene di mira l'interesse e l'utile sia dei governanti sia dei governati. Non esiste quindi un'unica forma di governo retta, magari quella descritta nella *Repubblica*.

Un'altra applicazione di questo schema è il seguente: è chiaro che ogni *polis* presuppone un *idem sentire* sul giusto e sull'ingiusto, determinato dal *logos* umano. Ma non è detto che l'*idem sentire* sia il medesimo ovunque: e le città "vanno a caccia della felicità" in modi diversi. Il giusto di Sparta sarà fortemente legato al valore militare, al coraggio del soldato, alla primazia valoriale delle virtù guerresche. Il giusto di Atene sarà diverso. Non c'è nessun relativismo, perché Aristotele non mette mai ogni soluzione sullo stesso piano, e argomenta preferenze. Il punto decisivo, tuttavia, è che sono possibili diverse soluzioni, cioè *diverse forme di giustizia*, tutte dotate di (non necessariamente eguale) valore (un aspetto questo messo a fuoco, nella letteratura critica del primo Novecento, anche da un filosofo del diritto assai controverso come Adolfo Ravà [1879-1957], *Le varie specie di giustizia secondo Aristotele*, 1910, negli stessi anni in cui anche il filosofo del diritto modenese Benvenuto Donati [1883-1950] si cimentava sullo stesso tema).

Proprio come una sfera è fatta di una forma (sferica) e di materia (pietra da scolpire, oro da fondere), così una *polis*, un ordinamento giuridico politico ha una sua "forma" che può realizzarsi più o meno bene, ma certamente in modi diversi. Platone aveva permesso la riflessione critica e normativa sul giusto, ma aveva suggerito l'esistenza di un'unica forma di giustizia, ancorata a una verità metafisica e

ideale. Aristotele consegna alla riflessione occidentale il primo spunto critico in direzione del **pluralismo**.

Il gusto dello Stagirita per le distinzioni e le tassonomie ha determinato un lessico famoso: per esempio la distinzione fra **giustizia distributiva** (che ripartisce gli onori secondo un criterio, e quindi si affida a una proporzione “geometrica”) e la **giustizia commutativa** (che per esempio prevede sanzioni per i comportamenti, e quindi si affida a una proporzione “aritmetica”).

Ma il punto decisivo è il collegamento fra la natura dell’uomo “animale sociale”, e il diritto: l’altra faccia della giustizia è infatti per Aristotele l’**amicizia**.

**3.** A nessun altro argomento Aristotele dedica tanto spazio come l’**amicizia**: due libri dell’*Etica Nicomachea*, l’ottavo e il nono. Platone, nel capitolo XVI del *Liside*, aveva riportato tutte le amicizie all’unica vera amicizia, quella per il *Proton Philon*, il Primo Amico, il Dio, mentre i Sofisti avevano ridotto i rapporti di amicizia all’utile. Aristotele afferma, invece, che ci sono diverse forme di amicizia:

Coloro che ritengono che n’è una sola specie perché ammettono il più e il meno, credono in una prova non sufficiente: infatti ammettono il più e il meno anche le cose che sono differenti per la specie (*Etica Nicomachea*, 1155b 12-15).

Le forme di amicizia sono tutte degne di questo nome (anche quella basata sull’utile, anche quella basata sul piacevole); purtuttavia ve ne sono alcune (quelle basate sulla virtù) che sono migliori delle altre.

Anche in questo caso Aristotele non cede alla tentazione di ridurre una realtà complessa a una nozione unica ed esclusiva. Anche l’amicizia è una nozione plurale. Ogni comunità ha la sua forma di amicizia, e i legislatori, egli afferma, si occupano in primo luogo di amicizia.

Poiché ogni comunità ha la sua forma di amicizia, anche la comunità politica – la *polis*, l’ordinamento giuridico-politico – avrà la sua specifica e caratterizzante amicizia. Si tratta della **concordia**, della *polike philia*: in greco *homonoia* (un tema sul quale ha riportato di recente l’attenzione Francesco Viola: *La concordia come concetto politico. Da Aristotele a Rawls e ritorno*, in “Filosofia politica”, 1, 2018, pp. 11-28).

Questa nozione si presta molto ad essere interpretata come il primato dei valori condivisi, di una comune narrazione valoriale. Gli esempi che Aristotele offre, però, ineriscono tutti a decisioni ufficiali: perché in Aristotele l’elemento che noi concettualizziamo come etico-morale è sempre pronto a convertirsi in un momento istituzionale, giuridico o politico.

Certamente una città ha bisogno della sua concordia, della sua *homonoia*, ma non c’è un solo tipo di amicizia politica: ogni *polis*, verosimilmente, ha la sua. La

critica di Aristotele a Platone avviene nel corso di una generazione, ma è uno dei momenti più significativi, e decisivi, nella storia della filosofia del diritto, perché molto si gioca in questo contesto.

Per esempio, Platone aveva concepito la *polis* come un intero organico, e Aristotele, si è notato, non è da meno: egli afferma infatti che una *polis* non si compone di parti eguali, *ex homoion*. Una *polis* si compone di cittadini, di schiavi, di stranieri residenti, di donne, di bambini, e così via. Nello stesso tempo una *polis*, per sopravvivere, ha bisogno di una qualche forma di **eguaglianza**: *homoioites*.

4. Questa forma di eguaglianza è quella che esiste fra cittadini. I cittadini sono liberi: maschi, adulti, in genere proprietari terrieri e padroni di schiavi. Hanno una serie di diritti che non aumentano o diminuiscono al variare di altre qualità, magari importanti: il voto di un eroe conta quanto il voto di un soldato facile a impaurirsi, e un uomo bellissimo come Alcibiade può prendere la parola in pubblico proprio come un uomo brutto e dall'aspetto di un Sileno, come Socrate. La **cittadinanza** aristotelica è come una specie di cerchio magico, all'interno del perimetro del quale le differenze non rilevano.

Non è che le differenze scompaiano: Alcibiade e Socrate rimangono diversi. Ma quelle loro differenze *non rilevano* (non devono rilevare; non rilevano normativamente). L'eguaglianza nasce già come categoria normativa, non come una categoria descrittiva. Fuori dal perimetro della cittadinanza c'è poi il regno della diseguaglianza: gli schiavi non sono cittadini e possono essere venduti; le donne non sono cittadine, non possono essere vendute, ma non possono votare; i meteci hanno alcuni diritti ma non altri, e così via.

Alla fine, i cittadini sono quei pochi che adeguano una serie di caratteristiche molto precise: altro che "coronata di viole democratica Atene" – dal punto di vista dei "moderni" quella ateniese è una brutale oligarchia. L'eguaglianza riguarda pochissimi.

Eppure questa piccola concessione alla **logica dell'eguaglianza normativa** cambierà per sempre i termini del problema. L'impostazione aristotelica dei problemi dell'eguaglianza farà sì che coloro che desiderano l'eguaglianza, oppressi dalla discriminazione, cercheranno di saltare dentro quel perimetro magico della piena cittadinanza ove le differenze, per incantesimo normativo, cessano di essere giuridicamente rilevanti.

Le *suffragettes* che si gettarono sotto gli zoccoli dei cavalli di Ascot urlando *Vote for Women!* non intendevano diventare maschi: volevano invece che la differenza fra uomini e donne cessasse di essere rilevante nella sfera dei diritti politici.

I migranti stranieri che giungono in Europa alla ricerca di una vita migliore, "moderni meteci" di un Occidente ripiegato sulle complessità e contraddizioni delle liberaldemocrazie contemporanee, non chiedono di "diventare occidentali":

chiedono che le loro differenze di colore della pelle, di religione, di provenienza etnica e così via, non scompaiano ma diventino irrilevanti quanto a diritti fondamentali. Questa impostazione, a più di due millenni dall'*Etica Nicomachea*, dipende concettualmente dalla critica di Aristotele a Platone, e dalla concezione greca dell'eguaglianza come *isonomia*: eguaglianza di fronte alla legge.

5. L'eguaglianza aristotelica permette una specificità della *polis* come ordinamento giuridico-politico. La città-stato non è più un "grande uomo", un *makroanthropos*, o una grande famiglia. Ha una sua specificità.

Anche i "poteri" di conseguenza possono essere distinti facilmente uno dall'altro: il **potere paterno** viene usato nell'interesse di chi viene comandato (il padre ha di mira il bene del figlio); il **potere dispotico** ha di mira l'interesse di chi comanda (il padrone ha di mira l'interesse proprio, non certo quello dello schiavo); il **potere politico** ha di mira sia l'interesse di chi comanda sia l'interesse di chi viene comandato, cioè il bene comune – è questa la sua logica. Il governo dei pochi deve valorizzare sia gli interessi degli *aristoi*, dei migliori, rispettandone alcuni tradizionali privilegi, sia gli interessi dei molti, *oi polloi*, il *demos*. Una democrazia non degenerata, una *politeia*, deve interessarsi al bene dei molti (che in genere sono anche poveri), sia all'interesse dei pochi (che in genere sono ricchi).

Questa logica specifica del potere politico fa sì che in Aristotele abbia un ruolo importante il momento istituzionale: egli distingue varie forme di democrazia, commenta vari tipi di legge. Nella *Repubblica* di Platone vige il governo dell'uomo, non della legge (l'importante è che governi l'uomo giusto, il filosofo); nella *polis* di Aristotele vige, invece, il **governo della legge**, del *nomos*, non dell'uomo (un paradigma che continua ad interrogare, nei secoli, fino al nostro presente: cfr., a titolo esemplificativo, P. Moro, *Alle origini del nómos nella Grecia classica: una prospettiva della legge per il presente*, Milano, Franco Angeli, 2014).

L'aspetto olistico della *polis* di Aristotele comporta, tuttavia, radicali differenze fra i componenti della *polis*.

La **schiaivù** viene giustificata con argomenti di vario tipo (si veda, da ultimo, A. Fermani, *Modelli esplicativi della schiaivù in Aristotele*, in *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*, a cura di E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 77-92): quasi profeticamente vien detto che ci saranno schiavi finché i telai non batteranno da soli, quasi una visionaria profezia della rivoluzione industriale e delle libertà che i lavoratori conquisteranno sulla base dei nuovi "modi di produzione". Ma è significativo che Aristotele si ponga il problema: ancorché la giustifichi, egli percepisce la schiaivù come qualcosa che appunto va giustificato, a un certo livello come un problema, e questo nonostante fosse, come si è detto, un'istituzione universale e universalmente accettata nel mondo nel quale viveva.

Aristotele considera la **donna** inferiore all'uomo. Il problema è sempre la natura, cioè l'antropologia, la concezione dell'essere umano (anche sul problema della schiavitù, Aristotele percepisce il fascino di una nozione di "schiavo per natura", ma è abbastanza realista da vedere che ci sono schiavi di guerra, nonché schiavi dall'intelligenza e dal portamento superiori al loro padrone).

Una leggenda fece giustizia del pregiudizio di Aristotele sulle donne, e narrò della cortigiana Fillide, della quale l'arcigno e anziano filosofo si era perdutamente innamorato, e che volle capricciosamente cavalcarlo come un quadrupede – umiliazione al quale il Filosofo non si sottrasse, emblema di quella stessa *akrasia*, mancanza della forza di animo per praticare la virtù, della quale aveva discusso nelle sue opere.

6. Aristotele non affascina come Platone, anche perché delle sue opere ci sono rimasti, praticamente, solo gli appunti delle sue lezioni, e non opere stilisticamente perfette come i *Dialoghi*: il grande dialogo *Sulla giustizia* che compare nel catalogo delle sue opere redatto da Diogene Laerzio è perduto. Egli non ha neppure la carica ideale e visionaria di Platone, il suo gusto per i miti; nell'affresco di Raffaello nelle Stanze Vaticane, il palmo della sua mano ha di mira la terra, non il cielo – cioè il rispetto dei fenomeni come si presentano. Aristotele sembra insomma ai nostri occhi il canto del cigno della *polis* attica: egli categorizza, legittima e giustifica la città-stato e la sua logica giuridica, facendola passare per il collo di bottiglia della sua filosofia pratica, una delle più potenti costruzioni intellettuali mai prodotte dal genere umano, e tuttavia, anzi forse proprio per questo, così collegata all'orizzonte culturale, al contesto, nel quale essa è sorta.

Il mondo della *polis*, tuttavia, era giunto al suo termine. Aristotele criticò garbatamente Platone, ma non fu un filosofo a criticare Aristotele. Aristotele fu il più brillante allievo di Platone, ma non fu un filosofo il più brillante allievo di Aristotele. Il successore di Aristotele nella sua Scuola, nel Peripato, si chiamò Teofrasto (371-287 a.C.): ed è un nome noto invero solo agli specialisti.

Il più brillante allievo di Aristotele fu un uomo di armi e un re: Alessandro Magno (356-323 a.C.), figlio di Filippo II di Macedonia (382-336 a.C.). Il geniale condottiero, che cambiò il corso della storia occidentale con un misto di coraggio e di audacia, di geniale intelligenza politica e di pressoché ineguagliato genio militare, ebbe Aristotele come Maestro. Si dice che così entusiasta fu Alessandro della cultura greca da dormire tenendo sotto il cuscino un'edizione, redatta da Aristotele, dell'*Iliade* di Omero.

Alessandro non criticò Aristotele da un punto di vista intellettuale. Alessandro è il mondo che non può più essere interpretato con categorie puramente aristoteliche: la *polis* sopravvivrà, ma non rappresenterà più l'argomento decisivo della riflessione filosofico-giuridica.

Nel racconto sull'origine *ex arches*, dal principio, della *polis*, Aristotele passa, come si è visto, dalle relazioni umane alla casa-famiglia, dalla casa-famiglia ai villaggi, dai villaggi alla *polis*: e la casa, i villaggi, la *polis*, sono entità che hanno tutte una loro omogeneità anche normativa, e un *idem sentire* assicurato dal *logos*.

L'Impero, però, non è semplicemente un "quarto passo" non previsto da Aristotele, come se le *poleis* per natura tendessero a ulteriormente aggregarsi. L'Impero non è una *polis* aristotelica "più grande", proprio come la *polis* aristotelica non era più platonicamente un uomo o una famiglia "più grande". L'Impero è anzi, per definizione, composto di popoli diversi per colore della pelle, per usi e costumi, per religioni e leggi. Si tratta di una differenza qualitativa radicale, e Alessandro stesso sposò una donna non greca, Rossane.

Nell'Impero i problemi del giusto e del diritto erano destinati a declinarsi necessariamente in modi diversi. Il mondo della *polis* era al tramonto, e il diritto romano avrebbe conquistato autonomia dalle categorie elleniche di matrice platonico-aristotelica; infine, un altro Impero diverso da quello di Alessandro, quello dei Cesari, avrebbe dato all'Occidente **il suo primo Codice**.

## Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Opere*, 11 voll., Roma-Bari, Laterza, 1982-1984.

Baracchi C., *L'architettura dell'umano: Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Milano, Vita e Pensiero, 2014.

Berti E., *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979.

–, *Le ragioni di Aristotele*, Roma, Laterza, 1989.

–, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

–, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

Bien G., *La filosofia politica di Aristotele* (1973), Bologna, Il Mulino, 1985.

Calabi F., *La città dell'oikos. La politica di Aristotele*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1984.

Cambiano G., *Come nave in tempesta: il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

D'Agostino F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, Giuffrè, 1973.

Donati B., *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Modena, A.F. Formiggini, 1911.

Grecchi L. (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Pistoia, Petite Plaisance, 2018.

Jagannathan D., *Aristotle*, in *Encyclopedia of Philosophy of Law and Social Philosophy*, edited by M. Sellers, S. Kirste, Dordrecht, Springer, 2019.

Kullmann W., *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini, 1992.

MacIntyre A., *Aristotele on Justice*, in Id., *Whose Justice?, Which Rationality?*, London, Gerald Duckworth and Co., 1988, pp. 103-123.

Miller F.D. Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Nussbaum M.C., *Una concezione aristotelica della socialdemocrazia* (1990), in Ead., *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. 103-192.

Zanetti Gf., *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993.

–, *Ragion pratica e diritto. Un percorso aristotelico*, Milano, Giuffrè, 2001.

–, *Aristotele e le forme della democrazia*, in B. Henry, A. Loretoni, A. Pirni, M. Solinas (a cura di), *Filosofia politica*, Milano, Mondadori, 2020, pp. 16-26.