

# Giustizia e costituzione: scienza politica e intelligibilità della storia secondo Aristotele (*EN*, V, 1134a 25-1135a 8)

Elisabetta PODDIGHE  
Università degli Studi di Cagliari  
poddighe@unica.it

Recibido: 1 de julio de 2015

Aceptado: 17 de septiembre de 2015

## RIASSUNTO

Nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele definisce la condizione necessaria perché una particolare specie di giustizia, il giusto politico (*politikon dikaion*), trovi attuazione: è l'esistenza di un ordine politico formalmente definito (*politeia*). Al centro della riflessione aristotelica sul giusto politico è il rapporto che passa tra questa particolare modalità di configurazione della giustizia e la *politeia* reale. È infatti la comprensione di quel rapporto a rendere intelligibili i fattori politici "indipendenti" (indipendenti cioè dalla natura, dalla necessità o dal caso) che condizionano la storia delle comunità politiche e che costituiscono l'oggetto di studio proprio della scienza politica. Attraverso la comparazione con la *politeia* Aristotele riflette sull'intelligibilità del giusto politico: in quanto si discosta dalla nozione assoluta di giustizia, come la *politeia* reale si discosta da quella ideale, il giusto politico diventa intelligibile.

**Parole chiave:** Aristotele. Giusto politico. Costituzione. Legge. Intelligibilità.

## Justice and Constitution: Aristotle's Political Science and the Intelligibility of History (Arist. *EN*, V, 1134a 25-1135a 8)

## ABSTRACT

In *NE* Book V Aristotle recognizes the condition required for the implementation of a particular kind of justice, namely, political justice (*politikon dikaion*): that condition is a form of government (*politeia*). Central to the point of Aristotle's comparing *politeia* and political justice is the intelligibility of political justice (and of *politeia*): political justice becomes intelligible in that it departs from absolute justice, in the same way as forms of government deviate from the ideal one i.e. the best form.

**Keywords:** Aristotle. Political justice. Constitution. Law. Intelligibility.

**Sommario:** 1. Il giusto politico: il fine e i mezzi. 2. Il fine del giusto politico: il giusto in assoluto. 3. Giusto naturale e giusto legale: il fondamento del giusto politico è l'opinione. 4. Giusto politico e *politeia*: l'intelligibilità è nel discostamento dal fine universale.

Nei capitoli centrali del quinto libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele riserva alcuni paragrafi (1134a 25-1135a 8)<sup>1</sup> alla definizione delle qualità del giusto politico (τὸ πολιτικὸν δίκαιον).<sup>2</sup> Del giusto politico Aristotele “cerca” il carattere che ne fa un oggetto di studio proprio della scienza politica. Perciò la sua riflessione si sofferma sulle specificazioni del giusto politico<sup>3</sup> che è conveniente considerare nell’ambito di una ricerca concernente il “sapere pratico”, mentre sorvola sulle parti del giusto politico meno rilevanti nel contesto di una ricerca di questo tipo. Poiché la scienza politica studia tipicamente gli artefatti che sono il prodotto di determinazioni, scelte, deliberazioni<sup>4</sup> e che non esistono “per sé, al modo di un ente o di una sostanza”,<sup>5</sup> è naturale che Aristotele imposti la sua trattazione del giusto politico a partire dallo studio delle azioni compiute (*praxeis*), che sono molte e diverse, invece che dalla considerazione del fine (*telos*), che è uno solo.<sup>6</sup> Il fine universale al quale tendono le comunità politiche –la felicità dei cittadini–<sup>7</sup> non è infatti un oggetto di studio proprio della scienza politica in quanto su di esso non si delibera (*EN* 1112b 34):<sup>8</sup> come “un medico non delibera se guarire, né un retore se persuadere, né un politico se fare buone leggi” ma “posto il fine, indagano come lo si realizza” (*EN* 1112b 13-16), anche il ricercatore

<sup>1</sup> La numerazione per capitoli (o sezioni) varia a seconda delle edizioni. I paragrafi in questione sono compresi nei capitoli sesto e settimo se si fa riferimento all’edizione di I. Bywater per la *Bibliotheca Oxoniensis* (*Aristotelis, Ethica Nicomachea*, Recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Bywater, Oxford 1894), nel capitolo decimo se invece l’edizione di riferimento è quella curata da F. Susemihl e rivista da O. Apelt per la *Bibliotheca Teubneriana* (*Aristotelis, Ethica Nicomachea*, Recognovit F. Susemihl, editio tertia curavit O. Apelt, Lipsiae 1912). Cf. NATALI 1999, VII-VIII.

<sup>2</sup> La trattazione aristotelica del giusto politico è al centro di molti studi. Tra i più utili sono i contributi di: HAMBURGER 1951, 59-79; KELSEN 1957, 112-134; STRAUSS 1971, 156-164; ROSEN 1975, 228-240; SCHROEDER 1981, 17-31; VON LEYDEN 1985; WEINRIB 1987a, 133-171; KEYT 1991, 238-278; MILLER 1991, 279-306 (*Id.* 1995, 67-86, e 2007, 90-99); HEYMAN 1992, 851-863; YACK 1993, 56-62, 135-136; ZANETTI 1993, 93-129; VERGNIÈRES 1995, 198-219; BODÉÛS 1996; DESTRÉE 2000, 220-239; PACCHIANI 2001, 29-50; KRAUT 2002, 98-177; LOCKWOOD 2003, 1-21 (e 2006, 29-48); FRANK 2005, 81-111; ROBERTS 2005, 344-365; COLLINS 2006, 82ss; YOUNG 2006, 179-197 (e 2009, 457-470); SANCHO ROCHER 2007, 143-184; VEGA 2010; VENTURA 2009; ZINGANO 2013, 199-222.

<sup>3</sup> Si tratta di specificazioni del giusto politico, non di “ulteriori specie di giusto” (VENTURA 2009, 50-51). Sulla variabilità del lessico impiegato dagli studiosi (parts, kinds, forms) cf. VEGA 2010, 4, n. 3.

<sup>4</sup> Per questo carattere della scienza politica cf. HÖFFE 1971; AUBENQUE 1980; SALKEVER 1981 e 2005; BERTI 1990; YACK 1990; RODRIGO 1998; PACCHIANI 2001; SALKEVER 2005; CAMMACK 2013.

<sup>5</sup> PACCHIANI 2001, 31.

<sup>6</sup> Sul fine (*telos*) che è “because of itself” e perciò distinto dalla *praxis* –che è “what results from decision”– cf. REEVE 1992, 99ss. Il *telos* in quanto “given by nature” e “beyond the power of individuals to decide” è discusso a lungo anche da CAMMACK 2013, 233ss. Sull’unicità del fine cf. REEVE 1992, 99-138; *Id.* 2006, 204-205; CAMMACK 2013.

<sup>7</sup> Per una discussione dei passi in cui Aristotele identifica il fine ultimo delle *praxeis* col “vivere bene” e col massimo bene dei cittadini cf. REEVE 1992, 110-111, 113; *Id.* 2006, 204-205; CAMMACK 2013, 239ss.

<sup>8</sup> Cf. CAMMACK 2013, 228-248 e Poddighe 2014, 14ss, 64-66. La riflessione di Aristotele sul ruolo del fine universale nell’ambito della scienza politica va distinta dalla trattazione che si svolge nella *Politica*, dove Aristotele considera che ad ogni forma (*eidōs*) costituzionale corrisponde un *telos* particolare (cf. 1289a 15-18) che di volta in volta identifica le concezioni di giustizia elaborate dalle diverse comunità politiche (BATES 2013, 60-62) o da una stessa comunità nel corso della sua storia (PODDIGHE 2014, 139-154). Questo *telos* è espressione di determinazioni relative a un’idea di convenienza immediata ed è esso stesso uno strumento per arrivare al massimo bene. Per la distinzione tra il fine come “utile immediato” e il fine “che si estende all’intera vita” cf. *infra* n. 23.

che studia i prodotti della politica vorrà capire –una volta posto il fine che è il bene della comunità politica– come esso si realizza.<sup>9</sup>

A fare del giusto politico un oggetto di studio proprio della scienza politica è il fatto che questo concerne le azioni compiute, gli atti “particolari” nei loro rapporti con il fine “universale”.<sup>10</sup> Ed è perciò la considerazione della distinzione tra le azioni della giustizia, che in quanto compiute sono molte e particolari, e il loro fine ultimo –che in quanto universale è uno e ovunque lo stesso– a chiudere la sezione dedicata da Aristotele alla definizione del giusto politico (EN 1135a 6-8). Questa considerazione conclusiva dà senso<sup>11</sup> a una trattazione articolata dei caratteri costitutivi del giusto politico che vengono definiti e messi in rilievo attraverso la considerazione delle sue specificazioni o parti ovvero, secondo l’ordine espositivo, il giusto in senso “assoluto” (τὸ ἀπλῶς δίκαιον), quello “naturale” (τὸ φυσικὸν δίκαιον) e quello “legale” (τὸ νομικὸν δίκαιον).

Attraverso le riflessioni che la ‘scomposizione’ del giusto politico sviluppa e ordina, Aristotele riconosce il suo carattere essenziale: il fatto che il fondamento del giusto politico è rappresentato da convenzioni stabilite secondo un principio di convenienza intelligibile e relativamente determinato all’interno di una data comunità politica.<sup>12</sup>

A rivelare l’essenza del giusto politico concorre una serie di definizioni che Aristotele riferisce ora al giusto politico in tutte le sue specificazioni (assoluto, naturale e legale) ora soltanto alla sua “parte” più intelligibile, il giusto legale. Queste sono le definizioni: il fondamento del giusto politico è la determinazione (κρίσις) collettiva dell’idea di giusto decisa in una data comunità politica (1134a 25-33); il giusto politico dipende dall’opinione, dal fatto cioè che una cosa può sembrare (δοκεῖν) in un modo o nell’altro (1134b 20); il giusto politico esiste solo quando viene stabilito ovvero posto in modo formale (ὅταν δὲ θῶνται) e dunque se non è stabilito non esiste (1134b 21). Una volta che il giusto politico diviene intelligibile, quando cioè si è definita una determinazione collettiva al riguardo e si sono realizzati degli atti particolari conformi a quella determinazione di giustizia (i *dikaia*), esso funziona come le unità di misura negli scambi: rivela quali determinazioni ne siano a fondamento. Per la sua funzione di “indicatore” delle decisioni (κρίσεις) attraverso le quali le comunità politiche hanno definito e realizzato una certa idea di giustizia, il giusto politico è assimilabile alla *politeia* che, laddove assume una forma storica intelligibile, è sempre diversa, mentre rimane unica e la stessa quando è nella sua forma ideale e conforme a natura (1134b 35-1135a 6). In definitiva, il carattere essenziale del giusto politico è il fatto di costituire il prodotto delle scelte dell’uomo che vive in società, di essere un artefatto del razioincio umano, come sono le leggi e la *politeia* – s’intende, quella che si dà nella storia.

<sup>9</sup> Cf. JAEGER 1957, 55; LLOYD 1968, 69-70 e n. 8; SALKEVER 2005, 45-46; Poddighe 2014, 65-66.

<sup>10</sup> Cf. REEVE 1992, 102: tutte le *praxeis* sono in relazione con il *telos* (*Metaph.* 1048b 18ss).

<sup>11</sup> Diversamente NATALI 1999, 496, n. 502, secondo il quale questa osservazione di Aristotele appare “isolata nel contesto del capitolo”.

<sup>12</sup> Per l’impossibilità di conoscere le forme di giustizia realizzate nelle comunità prepolitiche cf. GASTALDI 2012, 131-134; ZINGANO 2013, 205; Poddighe 2014, 51.

Ora, i paragrafi riservati da Aristotele alla definizione delle qualità del giusto politico (1134a 25-1135a 8) sono da sempre oggetto del massimo impegno critico. Lo stesso autore dei *Magna Moralia* pseudo aristotelici – forse il più antico dei “commentatori” di Aristotele<sup>13</sup> ha riservato alcuni paragrafi del primo libro (*MM* 1194b 30-1195a 7) alla spiegazione degli esempi impiegati nell’*Etica Nicomachea* per definire il carattere proprio del giusto politico, particolarmente rispetto al suo rapporto con il giusto naturale. Quest’ultimo del resto è il tema che maggiormente ha occupato la riflessione di alcuni tra i massimi interpreti del pensiero aristotelico da Tommaso d’Aquino a Marsilio da Padova, da Strauss a Gadamer.<sup>14</sup> Tale riflessione, soprattutto impegnata a valutare la possibilità di riconoscere in Aristotele un teorico del diritto naturale, ha determinato l’avvio di un ampio dibattito del quale è impossibile dare conto in modo esaustivo. Basti qui osservare che ad animare quella discussione sono essenzialmente due problemi: il primo posto dall’esigenza di comprendere le qualità del giusto naturale come componente del giusto politico – sia in rapporto ai temi della variabilità e stabilità sia, più in generale, nell’ambito del pensiero giuridico di Aristotele;<sup>15</sup> il secondo determinato dalla difficoltà di interpretare la funzione che assume la costituzione ideale, quella secondo natura, nel quadro più ampio della riflessione aristotelica sulle costituzioni (si tratta in questo caso di dare un senso alla comparazione tra giustizia e *politeia* in rapporto alle finalità della scienza politica).<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Per questa definizione cf. ADORNO 1996, 35.

<sup>14</sup> Rassegna e discussione degli studi in MILLER 1991, 279-305; YACK 1993, 59, 141-147; ZANETTI 1993, 9-81; BURNS 1998 (e 2011); TOSI 1998; DESTREE 2000, 220-239; PERKAMS 2008; VEGA 2010, 1-31; HOBUSS 2009.

<sup>15</sup> La divisione è relativa all’interpretazione dell’affermazione aristotelica che il giusto naturale, come quello legale, è variabile. Secondo l’interpretazione risalente a San Tommaso, quell’affermazione aristotelica andrebbe valutata nel contesto degli altri riferimenti fatti da Aristotele – soprattutto nella *Retorica* (cf. 1373b 6-18; 1375a 32) – alla condizione dell’immutabilità del giusto naturale. In quel contesto più ampio l’enunciazione dell’*Etica Nicomachea* parrebbe da interpretare in senso restrittivo: nel senso cioè che a cambiare sono le regole particolari, mentre i principi del diritto naturale (da cui derivano le regole particolare) sarebbero immutabili. Alla visione tomistica, ampiamente illustrata dagli studiosi che si sono occupati della trattazione aristotelica del giusto naturale STRAUSS 1971, 157ss; YACK 1990; *Id.* 1993, 54, 141-147; BURNS 1998; DESTREE 2000; VEGA 2010; HOBUSS 2011), si contrappone quella “storicista” secondo la quale il diritto naturale è parte integrante di quello politico ed è perciò mutevole. Il giusto naturale rappresenterebbe, secondo questa visione, quella che Bernard Yack ha definito “intrinsically correct standard of judgement” (YACK 1993, 145), variabile, e tale da assumere “solo una funzione critica” rispetto alla determinazione e definizione del giusto (STRAUSS 1971, 157-164; AUBENQUE 1980; GADAMER 1983, 372; ZANETTI 1993, 48-81, 132; BODÉUS 1996 (e 1999); PACCHIANI 2001; VENTURA 2009; VEGA 2010; *contra* YACK 1993, 145). Secondo la definizione offerta da DESTREE (2000, 236, n. 26) – e ricavata da BODÉUS 1999, 69-103 – ad essere definito come naturale sarebbe “toute disposition de droit positif permettant de réaliser le bien commun d’une cite ayant tel ou tel regime politique”. In tale contesto appare generalmente ridimensionato il significato dei cenni fatti nella *Retorica* al tema dell’immutabilità del giusto naturale in quanto collocati nel contesto di un ragionamento sulla retorica giudiziaria (cf. VON LEYDEN 1985, 84; YACK 1990, 225-229; *Id.* 1993, 146-147). A parte si collocano le posizioni di quanti interpretano la riflessione di Aristotele sulla variabilità del giusto naturale nel quadro di una concezione che ora riconosce l’immutabilità e l’autonomia del giusto naturale e la variabilità delle interpretazioni che di esso danno gli uomini (cf. DESTREE 2000, 234), le quali possono distorcerne per errore il significato (ROBERTS 2005, 347, 357), ora, al contrario, leggono la riflessione aristotelica sulla variabilità del giusto naturale in diretto rapporto col ruolo essenziale che assume l’opinione per decidere e giudicare le componenti (legale e naturale) del giusto politico (YACK 1993, 144-145).

<sup>16</sup> La discussione riguarda soprattutto la valutazione del carattere della *politeia* migliore “secondo natura”: se cioè essa sia la stessa in ogni luogo e in ogni tempo (PACCHIANI 2001, 39) o invece cambino le

All'interno di questo dibattito manca una considerazione del tema della intelligibilità del giusto politico (così come della *politeia*) ed è questo il contributo che si vorrebbe dare a una discussione già molto ricca: valorizzare un tema rilevante della riflessione aristotelica che è presente in questa sezione dell'*Etica Nicomachea*. Il fine è riflettere sul senso che assume nella riflessione aristotelica lo studio delle costituzioni, delle leggi e dei *dikaia* per la conoscenza della storia politica.<sup>17</sup>

## 1. Il giusto politico: il fine e i mezzi

Per definire la nozione di giusto politico Aristotele comincia con l'identificare le sue specificazioni o parti: ciò che nel giusto politico può essere definito giusto in senso "assoluto", "naturale" e "legale".

Il contesto nel quale Aristotele colloca la scomposizione del giusto politico è quello della riflessione sulle *praxeis* (le azioni compiute) e sulle loro relazioni con il fine. Si tratta della sezione dedicata alla considerazione delle azioni giuste e ingiuste che sono tali per "scelta" (*EN* 1134a 14-1137a 31). Qui Aristotele considera le qualità delle azioni giuste e ingiuste secondo una preesistente nozione di giustizia o ingiustizia che possono essere definite volontarie in quanto dipendono unicamente dalla scelta dell'uomo: sono le azioni "che uno compie consapevolmente delle cose che dipendono da lui" e che non si fanno "per natura" e nemmeno per caso (*EN* 1135a 16-1135b 6). Del resto, osserva altrove Aristotele, la stessa idea di giusto dà l'impressione di esistere solamente nell'opinione generale e non in natura.<sup>18</sup>

I riferimenti alle azioni giuste e ingiuste che si devono alla scelta dell'uomo possono essere meglio intesi considerando quanto Aristotele ha osservato con riguardo alle azioni volontarie nel terzo libro dell'*Etica Nicomachea*, dove la scelta appare definita come ciò che "sembra vertere intorno alle cose che sono in nostro potere" (1111b 24-31),<sup>19</sup> che è diverso dalle cose che accadono per necessità o per caso (1112a 11-1113a 12),<sup>20</sup> e che concerne i mezzi piuttosto che i fini (1111b 26-27).

Nel libro quinto le azioni commesse "per scelta" sono valutate in rapporto al tema della giustizia, dunque come azioni volontarie giuste e ingiuste secondo una preesistente e condivisa nozione in questo senso.<sup>21</sup> Ed è nel contesto di quella riflessione che si svolge la trattazione relativa alle qualità costitutive del giusto politico: (1) il

---

sue declinazioni concrete e, in questo secondo caso, se le differenze siano da spiegare o meno in rapporto alla diversa "natura" dei popoli (MULHERN 1972; AUBENQUE 1980; TOSI 1998, 49). Sul ruolo della natura rispetto alla varietà e variabilità delle costituzioni cf. *infra* n. 84.

<sup>17</sup> Molto diversa è l'impostazione che alcuni interpreti moderni del pensiero aristotelico hanno dato alla riflessione sul tema della intelligibilità, valutando cioè la possibilità di riconoscere alle nozioni di legge (KELSEN 1957, 110-137; WEINRIB 1987b) e di giustizia (WEINRIB 1987a) – così come definite da Aristotele – la conformità a principi universalmente riconosciuti come propri della legge e della giustizia.

<sup>18</sup> Cf. *EN* 1094b 14-17: "le cose belle e giuste, su cui indaga la politica, hanno tanta varietà e mutevolezza da sembrare tali solo per convenzione e non per natura".

<sup>19</sup> Cf. anche *EN* 1110a 1.

<sup>20</sup> Cf. anche Arist. *Rhet.* 1369a 32-1369b 9.

<sup>21</sup> Cf. in particolare *EN* 1134a 16-23: le azioni sono ingiuste secondo una qualunque specie di ingiustizia purché il principio dell'azione dipenda da una scelta; *ibidem* 1135a 7-23: solo le azioni compiute e compiute

fatto che concerne azioni e scelte che hanno un fine e riguardano gli altri; (2) il fatto che dipende interamente dall'opinione; (3) il fatto che questa modalità di giustizia trova attuazione solo se esiste un ordine politico formalmente definito (*politeia*).

Il fondamento teorico che sostiene questa articolata trattazione è la distinzione tra il fine universale che la comunità politica naturalmente tende a realizzare (la felicità e l'autosufficienza dei suoi membri) e i mezzi attraverso i quali si manifesta una data determinazione del giusto politico. È secondo tale distinzione che si svolge la trattazione delle diverse modalità di giusto politico: il giusto "in assoluto", che si specifica in rapporto al fine inteso come il massimo bene della comunità politica, e il giusto naturale e legale, riguardanti invece la sfera delle *praxeis* e che pertanto dipendono, sebbene in misura diversa, dall'opinione.

## 2. Il fine del giusto politico: il giusto in assoluto

Tra le qualità del giusto politico che Aristotele mette a fuoco è il fatto che questo concerne azioni compiute per scelta (con un fine) e che riguardano gli altri. Per fare emergere queste qualità del giusto politico Aristotele considera innanzitutto la sua specificazione in rapporto al fine: il giusto "in senso assoluto" (τὸ ἀπλῶς δίκαιον).

Aristotele dà avvio alla sua trattazione osservando "bisogna che non ci sfugga che ciò che ricerchiamo è sia il giusto in senso assoluto sia il giusto politico" (EN 1134a 25-26).<sup>22</sup> Ragionevolmente in questa fase della sua riflessione Aristotele intende riflettere sull'interazione tra il fine dell'agire politico e le azioni compiute in rapporto al fine, tra l'unicità e l'identità del primo, da un lato, e la molteplicità e la varietà delle seconde, dall'altro. È indicativo infatti che a introdurre la riflessione sul giusto politico (e sul giusto in assoluto) sia la definizione della condizione necessaria perché un'azione possa essere definita come ingiusta (o giusta) secondo una qualunque specie di ingiustizia (o giustizia): la condizione è che tale azione sia stata compiuta "per scelta" ovvero con un fine (EN 1134a 14-23).

Tra le azioni e determinazioni del giusto che dipendono interamente dalla scelta dell'uomo e sono funzionali al raggiungimento del massimo bene di una data comunità politica (*polis*) è la *politeia*, l'ordine politico (*taxis*) o costituzione della *polis*. Anche le costituzioni o *politeiai*, che sono molte e diverse, hanno fini riconoscibili che sono espressione del giusto politico,<sup>23</sup> ma solo nel caso delle costituzioni rette il fine può dirsi conforme al giusto "in senso assoluto" ed è uno solo (il bene comune). In tale caso per Aristotele è possibile affermare che giusto politico e giusto in senso assoluto sono coincidenti. A riguardo Aristotele si esprime in modo chiaro nel terzo

---

volontariamente possono essere definite giuste o ingiuste e di queste saranno noti l'oggetto dell'azione, lo strumento dell'azione e il suo fine.

<sup>22</sup> EN 1134a 25-26: τὸ ζητούμενόν ἐστιν καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. CAMMACK (2013, 232) sottolinea che Aristotele ricorre al verbo ζητέω quando la sua riflessione è impegnata a distinguere il fine dai mezzi.

<sup>23</sup> Occorre distinguere tra fine universale (*telos*) della comunità politica (*polis*), che è conforme a natura e che realizza la felicità dei suoi membri, e fine specifico al quale mirano le diverse *politeiai*. Cf. *supra* n. 8.

libro della *Politica* dove la riflessione appare rivolta ai regimi politici (*politeiai*) che possono essere definiti “retti”. Questi regimi –dice Aristotele– sono retti “secondo ciò che è giusto in assoluto” in quanto hanno di mira il bene comune.<sup>24</sup> Dunque, con riguardo alla nozione di giusto politicamente declinato dalle costituzioni “rette”, Aristotele afferma che il giusto politico è in relazione con il giusto in senso assoluto rispetto al fine –il bene comune– che le costituzioni rette si propongono di raggiungere.<sup>25</sup> Tale condizione si realizza solo nei regimi “retti”, perciò non sempre e non necessariamente,<sup>26</sup> perché non tutte le costituzioni sono conformi al giusto assoluto, solo quelle rette,<sup>27</sup> mentre le altre realizzano differenti forme di giustizia.<sup>28</sup> In questo quadro, si dovrà ammettere che Aristotele riflette sul giusto in senso assoluto in quanto realizzabile nell’ambito del giusto politico –è il fine delle costituzioni rette– ma non afferma che vi è sempre e necessariamente un’identità tra il giusto politico e il giusto in assoluto.<sup>29</sup> Questi anzi possono e devono essere distinti in quanto il giusto in senso assoluto è ravvisabile con riferimento al fine mentre sono i mezzi, le azioni a rendere intelligibile il giusto politico. Sono i mezzi a ‘rivelare’ le determinazioni assunte in seno a una data comunità politica, ed è perciò naturale che, nel contesto di una ricerca politica, Aristotele scelga di riservare la maggiore attenzione al giusto politico invece che al giusto in senso assoluto.<sup>30</sup> Di quest’ultimo Aristotele non ritiene neppure di dover “cercare” una definizione capace di rivelarne il carattere costitutivo, a parte la considerazione del fatto che esso si realizza nell’ambito della polis, dunque nell’ambito del giusto politico.<sup>31</sup> Il rapporto che Aristotele stabilisce

<sup>24</sup> *Pol.* 1279a 17-21 “è quindi evidente che le costituzioni che mirano al bene comune sono rette secondo ciò che è giusto in assoluto”. Cf. MILLER 1995, 80; ROBERTS 2005, 356; ROWE 2005, 378; YOUNG 2006, 189; *Id.* 2009, 462-463; BODÉÜS 2004, 255, n. 1; VENTURA 2009, 95-99.

<sup>25</sup> VEGA 2010, 24-25: “As a political institution, it does tend not only to achieve the end of common coexistence but also that of the good life or “life according to virtue [bion ton kat’ areten]” (*Pol.* III, 9, 1281a6; III, 13, 1284a2; IV, 2, 1289a30ff.; VII, 1, 1323a14ff.)”. Si tratta del fine che nella stessa *Etica Nicomachea* (1160a 21-22). Aristotele definisce “non l’utile immediato ma quello che si estende all’intera vita”. Su questo fine cf. REEVE 1992, 99ss; YACK 1993, 76, 169-170; ROBERTS 2005, 353; CAMMACK 2013, 239ss.

<sup>26</sup> Cf. ZANETTI 1993, 100-101.

<sup>27</sup> In cui giusto politico e giusto in senso assoluto coincidono: ROWE 2005, 378; YOUNG 2006, 189-190; *Id.* 2009, 463; VENTURA 2009, 97.

<sup>28</sup> Cf. MILLER 1995, 69: “In a deviant constitution, the just (qua lawful) promotes the advantage of the ruling class, for examples by protecting the property of the wealthy class in an oligarchy”. Cf. anche ZANETTI 1993, 99.

<sup>29</sup> In questo senso, è corretto affermare che il giusto in senso assoluto non è metapolitico (VENTURA 2009, 51) e al contrario trova la sua esclusiva realizzazione nell’ambito della polis (HEYMAN 1992, 862, n. 89; ZANETTI 1993, 98-102; NATALI 1999, 495, n. 489; BODÉÜS 2004, 255, n. 1; YOUNG 2006, 189; SANCHO ROCHER 2007, 150 e n. 14), ma occorre altresì tenere conto del fatto che il giusto in senso assoluto è ravvisabile con riguardo al fine (*telos*) invece che alle azioni (*praxeis*). Diversamente MILLER (1995, 74, 84-86) il quale ritiene che il giusto “without qualification” sia ravvisabile “in any sort of community, whereas political justice is found only in a political community”. Aristotele però osserva, nella stessa *Etica Nicomachea*, che non si dà ingiustizia (e quindi giustizia) “in senso assoluto” fuori dalle relazioni proprie di una comunità politica (1134b 9-17; cf. HEYMAN 1992, 862-863; YACK 1993, 41, 57, 133-135; LOCKWOOD 2003, 10; BODÉÜS 2004, 258-259; YOUNG 2006, 189; SANCHO ROCHER 2007, 150 e n. 14).

<sup>30</sup> Riguardo ai fini che si danno le comunità politiche, Aristotele sa di poter contare su una “gerarchia universalmente valida”, mentre per le azioni non esistono “regole universalmente valide”: STRAUSS 1971, 161.

<sup>31</sup> Cf. HEYMAN (1992, 862, n. 89) il quale rileva che Aristotele non dà una definizione del giusto in senso assoluto perché questa coincide con quello politico e pertanto non necessita di una definizione autonoma.

in *EN 1134a 25-26* tra giusto in senso assoluto e giusto politico andrà dunque inteso superando la divisione tra gli editori e i commentatori dell'*Etica Nicomachea* i quali propongono ora di leggere un'identità totale nel rapporto tra giusto in senso assoluto e giusto politico –nel senso che il giusto in senso assoluto è il giusto politico–<sup>32</sup> ora invece argomentano la separatezza delle due specie di giusto in ragione del presunto carattere non politico del giusto in senso assoluto.<sup>33</sup> Si deve riconoscere la relazione fondamentale che passa tra il giusto politico e il giusto in senso assoluto ma occorre altresì riconoscere la volontà di Aristotele di mantenere ferma la loro distinzione. Una distinzione che del resto Aristotele ravvisa tutte le volte che la sua riflessione contempla la “versione” assoluta e quella declinata politicamente di nozioni quali la virtù e la giustizia: basti pensare alla dicotomia tra virtù assoluta (dell'uomo giusto) e virtù politica (del cittadino) –la prima una sola e la seconda mutevole–<sup>34</sup> o a quella che Aristotele riconosce tra la giustizia totale, che è assoluta e “una”, e la giustizia politica che, essendo particolare, si manifesta in rapporto agli altri ed è mutevole.<sup>35</sup>

Anche in *EN 1134a 25-26* l'interazione al centro della riflessione di Aristotele è quella tra l'uno e il molteplice, tra il fine che è uno e le azioni che sono molte, tra il

<sup>32</sup> Si deve considerare che la maggior parte degli interpreti moderni intende quel rapporto in termini di identità. Cf. HEYMAN 1992, 862, n. 89, il quale propone di intendere “the phrase in question as equating justice in the unqualified sense with political justice”. NATALI (1999, 495, n. 489) constata che non tutti i manoscritti registrano le due congiunzioni e che i commentatori antichi perciò identificavano le due nozioni di giustizia. Si vedano anche: ROSEN 1975; KEYT 1991; YACK 1993, 133ss; KRAUT 2002; YOUNG 2006; *Id.* 2009; VENTURA 2009.

<sup>33</sup> Alcuni studiosi ritengono che la nozione di giusto “in assoluto” qui evocata coincida con quella che altrove Aristotele ha definito come “la giustizia corrispondente all'intera virtù” (*EN 1130b 18-19*). Costoro giudicano che l'evocazione di una forma di giustizia fondata sulla virtù totale e perciò assoluta sia funzionale, nella riflessione aristotelica, a far emergere, per differenza, i caratteri distintivi del giusto politico che costituisce il principale oggetto della sua riflessione (HAMBURGER 1951, 57; TRUDE 1955, 156; DIRLMEIER 1964, 417). Aristotele, in effetti, afferma, nello stesso quinto libro, a proposito della “giustizia corrispondente all'intera virtù”, di voler “lasciar da parte temporaneamente” quel tema (cf. *EN 1130b 18ss*), perché ad intendere i rapporti interni alla comunità politica vale prioritariamente quella forma di giustizia particolare (della quale è espressione il giusto politico) che consiste nella distribuzione di onori, ricchezze e altri beni divisibili tra coloro che fanno parte della comunità dei cittadini (*EN 1130b 30-34*). In *EN 1134a 24-27*, secondo l'interpretazione dei suddetti studiosi, Aristotele non farebbe che ribadire il punto: poiché la dimensione politica della giustizia è l'oggetto principale della riflessione occorre lasciare da parte ogni nozione generale e assoluta di giusto della quale si è trattato in precedenza (ad es. in *EN 1134a 16*: cf. BURNET 1900, 232, n. 4).

<sup>34</sup> Quando la riflessione aristotelica si sofferma sulla giustizia fondata sulla virtù assoluta, tale forma di giustizia –laddove disponibile e riconoscibile– non si identifica con il giusto realizzato dalla comunità politica. Lo si ricava dal passo in cui, nello stesso quinto libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che la virtù totale, sulla quale dovrebbe essere ordinata la giustizia in senso assoluto, non è necessariamente una virtù propria del cittadino (*EN 1130b 7-30*). Il concetto è ribadito nella *Politica* laddove Aristotele riflette sulla differenza tra virtù assoluta e virtù politica (1276b 16-1277b 32). Cf. ROBINSON 2014, 426ss. In questo frangente peraltro Aristotele afferma che la virtù del cittadino non coincide con la virtù dell'uomo buono, perché quest'ultima è universale dunque unica per tutti, mentre la virtù politica è diversa secondo le funzioni dei cittadini, trattandosi di una virtù relativa al tipo di costituzione propria della città di appartenenza (YACK 1993, 262-263; ROBERTS 2005, 355-356, 358; VIANO 2008, 240-241, n. 19; ACCATTINO 2013, 159ss).

<sup>35</sup> In quanto forma di giustizia particolare, Aristotele ha riconosciuto, al principio del quinto libro, l'essenza che distingue la nozione di giusto politico dal giusto in senso totale e corrispondente all'intera virtù: è il fatto di costituire una forma di giustizia che si manifesta in rapporto agli altri e dipende dal riconoscimento degli altri, è il fatto di non rappresentare una disposizione che si esaurisce in sé, una finalità universalmente valida che coincide con la giustizia totale (*EN 1130a 9-14*). Cf. YACK 1993, 161-164.



fine che si colloca in una “gerarchia universalmente valida”, e le azioni per le quali invece non si può contare su “regole universalmente valide”.<sup>36</sup> È quell’interazione che indicativamente conclude la trattazione del giusto politico (*EN* 1135a 6-8). Ed è quell’interazione che occorre tenere a mente per intendere la distinzione tra giusto in assoluto e giusto politico.

Del giusto in senso assoluto e del giusto politico Aristotele riconosce che sono entrambi rilevanti in quanto riguardano il fine e i mezzi dell’azione politica. È chiaro però che la riflessione sul primo è meno estesa nell’ambito di uno studio proprio della scienza politica dove le azioni contano più del fine. Perciò Aristotele procede con la ricerca dei caratteri costitutivi del giusto politico che ne rivelino l’essenza in rapporto alle azioni, alle scelte dell’uomo.

Tra le sue qualità distintive è il fatto che concerne azioni che riguardano gli altri e relazioni che rivelano la *ratio* dell’agire politico. Tale qualità spiega nel modo più chiaro perché la nozione di giusto politico è un oggetto di studio proprio della scienza politica: in quanto prodotto di una determinazione collettiva, la giustizia politica è intelligibile, quindi interpretabile, quindi descrivibile. Si tratta di un carattere che anticipa le qualità del giusto politico che saranno illustrate poco oltre, in particolare la variabilità (quest’ultimo un corollario del fatto che il giusto politico in quanto dipende dall’opinione è ovunque diverso).

Aristotele svolge riguardo al carattere dell’intelligibilità del giusto politico due considerazioni: la prima riguarda il fatto che il giusto politico esiste se c’è una determinazione (*krisis*) di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato (*EN* 1134a 24-32); la seconda circoscrive questa prima condizione nel modo seguente: il giusto politico esiste se questa determinazione si esprime come plurale, ovvero dentro a una comunità che ha già definito un’idea *propria* di comunanza e di uguaglianza (*EN* 1134a 26-34). Si tratta di qualità essenziali del giusto politico sulle quali indicativamente Aristotele ritorna nella *Politica* dove la sua riflessione si sofferma sul fatto che la *politeia* ha avuto origine (cioè è diventata intelligibile per lo storico) dopo l’emergenza di una nozione collettiva di giustizia: è solo quando la comunità politica si definisce e si dà una *politeia* che la virtù assoluta “cede il posto alla giustizia politica”,<sup>37</sup> rendendo visibili le idee (*eide*) di uguaglianza e di comunanza sulle quali si fonda.<sup>38</sup> In modo ugualmente circostanziato questo carattere del giusto politico viene definito nel quinto libro dell’*Etica Nicomachea*: “il giusto politico si presenta tra gli uomini che vivono in un aggregato sociale, per realizzare l’autosufficienza, e che sono liberi

<sup>36</sup> Cf. STRAUSS 1971, 161.

<sup>37</sup> VIANO 1992, 25-28: virtù assoluta e virtù politica coincidono solo nella costituzione migliore, quella nella quale sono cittadini quelli che posseggono la virtù assoluta. Fuori della costituzione ideale, nella quale la virtù assoluta domina tutti i fattori che intervengono nella comunità, la città assegna alla giustizia politica (ovvero alla nozione di utilità comune) il compito di comporre la molteplicità di fattori indipendenti che condizionano la città. Cf. *Pol.* 1293b 3-7, con REEVE 2014, 268, n. 382. Per l’idea aristotelica che “la concezione del giusto varia in ciascuna costituzione” cf. *Pol.* 1309a 37-39. Cf. anche *Pol.* 1253a 37-39; 1280a 7ss; 1282b 16ss; 1301a 25-28, 1301b 29ss; 1302a 24-31. STRAUSS 1964, 47-51; POLANSKY 1991, 327; MILLER 2005, 339; ROBERTS 2005, 355; COLLINS 2006, 69ss, 82, 135-136; SANCHO ROCHER 2007, 148ss; VIANO 2008, 29-33; VENTURA 2009, 99-104, 138, 153ss, 230ss.

<sup>38</sup> Cf. Poddighe 2014, 51ss.

ed uguali o secondo proporzione o secondo numero. Di conseguenza, per quanti non sussiste quella condizione, non si ha il giusto politico nei rapporti reciproci, bensì una sorta di giusto secondo somiglianza. Il giusto infatti esiste per coloro i cui rapporti sono regolati da una legge – e la legge si ha tra gli uomini fra i quali ci può essere ingiustizia, poiché la giustizia è capacità di distinzione fra giusto ed ingiusto” (1134a 32).

Dunque, il giusto politico è espressione di relazioni sociali che riguardano l'intera comunità e che non dipendono in alcun modo dalla natura, dalla sorte o dalla necessità.<sup>39</sup> Né una nozione di giusto politico è ravvisabile in assenza di una determinazione collettiva riguardo a ciò che è giusto ed ingiusto.

È segnatamente questa qualità del giusto politico che permette di riconoscere le sue “parti” (o specificazioni) legale e naturale. Ed è questa qualità che fa del giusto politico un oggetto di studio proprio della scienza politica la quale studia i mezzi invece che i fini. Tra il fine e i mezzi che servono alla sua realizzazione stanno le azioni compiute (*praxeis*) dagli individui che agiscono dentro alla comunità politica, stanno le loro scelte, le loro determinazioni.<sup>40</sup> Quelle *praxeis* possono essere indagate con metodo storico,<sup>41</sup> diversamente dal fine che –essendo ovunque lo stesso (la felicità e l'indipendenza della comunità politica)<sup>42</sup> e non essendo oggetto di deliberazione<sup>43</sup> è “supra historical”.<sup>44</sup>

### 3. Giusto naturale e giusto legale: il fondamento del giusto politico è l'opinione

Nella prospettiva di arrivare a una definizione del giusto politico capace di esprimerne l'essenza, il ragionamento di Aristotele prosegue con la considerazione delle componenti naturale e legale del giusto politico. Anche in questo caso la giustapposizione, come già avvenuto per il confronto tra giusto in assoluto e giusto politico, trova il suo senso se valutata in rapporto alle finalità proprie della ricerca aristotelica in questa sezione del libro quinto dell'*Etica Nicomachea*: “cercare” ciò che dipende essenzialmente dalla determinazione dell'uomo. È rispetto a questa condizione –la

<sup>39</sup> Fuori dalle relazioni politiche non si può parlare di giustizia in senso proprio: è il caso delle relazioni che passano tra schiavo e padrone (EN 1134b 9-17; cf. LOCKWOOD 2003, 16; BODÉÛS 2004, 258-259; YOUNG 2009, 464) oppure tra i membri di una stessa famiglia (cf. HEYMAN 1992, 862-863; ZANETTI 1993, 104ss; YOUNG 2009, 463).

<sup>40</sup> STRAUSS 1971, 156-164; YACK 1993, 140.

<sup>41</sup> Cf. Arist. *Rhet.* 1359b 30-1360a 5. Cf. Poddighe 2014, 67.

<sup>42</sup> Cf. JOACHIM 1951, 156: “The ideal aimed at is one and the same, but the actual enactments in which it gets expression, or which endeavour to give effect to it and to secure it, have to be accommodated to the special circumstances of time and place, and therefore deviate from the ideal in various degree and vary from one to another”. E a proposito di EN 1135a 5-8: “This leads Aristotle to point out that the same relationship (as that between, e.g., the ideally best politeia or constitution and the actual historical embodiments of it or approximations to it, or between the single ideal of τὸ πολιτικὸν δίκαιον and its varying and imperfect embodiments in positive laws and enactments of this and that State) obtains also between each enactment, each legally embodied right or duty, and the many single actions which more or less imperfectly fulfil it”.

<sup>43</sup> Cf. SALKEVER 2005, 45-46; CAMMACK 2013; Poddighe 2014, 64-66.

<sup>44</sup> STRAUSS 1971, 156-164; VEGA 2010, 1-31.

capacità di rivelare ciò che dipende dall'uomo— che Aristotele distingue le qualità delle due componenti (naturale e legale) del giusto politico. Ciò che distingue essenzialmente il giusto naturale da quello legale è infatti la diversa misura che assume l'opinione in quanto carattere costitutivo delle due componenti: l'opinione rivela il fondamento del giusto legale, ma non rivela il fondamento del giusto naturale.<sup>45</sup> Queste le parole di Aristotele: “del giusto politico, una parte è di origine naturale, un'altra si fonda sulla legge. Naturale è quel giusto che in ogni luogo ha la stessa potenza e non dipende dall'avere, oppure no, un'opinione; fondato sulla legge è quello invece, di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o tal'altre, ma una volta che l'abbiamo stabilito,<sup>46</sup> comporta una differenza” (EN 1134b 18-21). Riguardo alla componente legale del giusto politico gli esempi citati da Aristotele sono i contenuti di alcuni decreti: “ad esempio, che si debba pagare una mina per il riscatto, oppure sacrificare una capra e non due pecore; e così tutte le disposizioni che vengono emanate per i casi particolari: es. il scarificare a Brasida”.<sup>47</sup> È quella differenza, che si determina nel momento in cui una data norma del diritto è stata stabilita, che Aristotele giudica interessante, perché essa rivela ciò che è proprio del modo di pensare di chi è giunto a quella determinazione su qualcosa che prima non era stato determinato nello stesso modo o in alcun modo. Per questo Aristotele riflette sul giusto legale assai più che sul giusto naturale:<sup>48</sup> perché solo il diritto legale dipende *interamente* dall'uomo.<sup>49</sup>

Considerare il ruolo diverso che assume l'opinione nella definizione del fondamento del giusto naturale e legale permette ad Aristotele di ripensare (precisandoli) i termini della tradizionale opposizione tra giusto naturale e giusto legale: un'opposizione fondata rispettivamente sui caratteri della variabilità del giusto legale e dell'immutabilità del giusto naturale.<sup>50</sup>

Il superamento della posizione tradizionale si ravvisa in particolare in EN 1134b 25-35,<sup>51</sup> dove Aristotele riconosce il limite delle qualità dell'immutabilità e della variabilità come caratteri costitutivi delle due modalità di giustizia. Qui Aristotele osserva: “Alcuni pensano che tutto il giusto politico sia di tipo legale, poiché vedono che ciò che è immutabile per natura possiede in ogni luogo la stessa disposizione, come

<sup>45</sup> BODÉÛS 1999, 69-103.

<sup>46</sup> È ciò che diventa regola dopo che è stato stabilito a seguito di un accordo o contratto: *Rhet.* 1376b 9-10; *Pol.* 1255a 6, 1280b 10-11. Cf. MILLER 2007, 83.

<sup>47</sup> EN 1134b 20-25. Sulla differenza che Aristotele riconosce in questo passo tra *nomoi* (generali e astratti) e *psephismata* (provvedimenti che regolano casi particolari) cf. BERTELLI 2000; BODÉÛS 2004, 260, n. 3; REEVE 2014, 267, n. 380. Più in generale, sul significato di questa distinzione nella riflessione aristotelica cf. WEXLER-IRVINE 2006, 116-127.

<sup>48</sup> Cf. STRAUSS 1971, 156.

<sup>49</sup> Cf. YACK 1990, 221.

<sup>50</sup> Aristotele critica in particolare la visione della corrente “naturalista” della sofistica che opponeva dicotomicamente il giusto naturale e quello legale a partire dalla presunta stabilità del giusto naturale. Tra gli esponenti di questa corrente erano Callicle (Plat. *Gorgia*, 482c 4-486d 1) e Antifonte (*Sulla verità*, D.K. 87 B 44): YACK 1993, 141, 144; MILLER 1995, 75ss; TOSI 1998, 63, n. 11; PACCHIANI 2001, 37ss. Più in generale, però, la critica aristotelica investe la tradizionale concezione del rapporto tra natura (*physis*) e legge (*nomos*) espressa dai poeti tragici e dagli storici. Cf. WALLACE 2007, 190ss. Il ruolo del rapporto *nomos/physis* nell'opera di Tucide è indagato a fondo da SAXONHOUSE 1978, 461-487.

<sup>51</sup> Sulle difficoltà che pone la ricostituzione del testo in questa sezione cf. DESTRÉE 2000, 230-231. Qui si segue il testo ricostruito da ROSS (1925) invece che quello proposto da JOACHIM (1951).

il fuoco arde sia qui che tra i Persiani, mentre vedono che la giustizia (τὰ δίκαια)<sup>52</sup> è mutevole. La cosa non è proprio così, bensì lo è solo in parte: infatti seppure forse per gli dei le cose andranno altrimenti, presso di noi esiste una forma di giusto naturale che è mutevole. Tuttavia alcune cose sono mutevoli per natura, altre non per natura. E per quanto entrambe siano mutevoli, è tuttavia facile distinguere quali delle cose suscettibili di mutarsi lo sono per natura, e quali invece non lo sono per natura, bensì per legge e per convenzione. Ed anche riguardo al resto sarà adatta la stessa definizione: per natura infatti la mano destra è superiore, per quanto sia possibile che tutti divengano ambidestri”.<sup>53</sup>

La posizione che Aristotele assume rispetto alla visione tradizionale dell’immutabilità del giusto naturale e della variabilità del giusto legale è chiara. Aristotele “cerca” una definizione del giusto politico che sia utile nel contesto più ampio della sua riflessione: cosa rivela i mezzi dell’azione dell’uomo che è parte di una società politicamente organizzata. In tale contesto, il filosofo riconosce i limiti dell’opinione tradizionalmente espressa riguardo alla definizione di ciò che distingue, nel giusto politico, la specie naturale e quella legale, senza tuttavia arrivare a rigettare completamente quella opinione e soprattutto senza volere pensare (né prospettare) il rapporto tra giusto naturale e giusto legale in termini di indipendenza, superiorità o precedenza del primo rispetto al secondo.<sup>54</sup> Inutile cercare in questo passo qualsiasi sforzo definitorio in questa direzione perché questa non è la preoccupazione di Aristotele: manca infatti in questi paragrafi una qualsiasi definizione del giusto naturale e anzi Aristotele è indicativamente rapido nel fare riferimento alle qualità di questa specie di giusto.<sup>55</sup> Né sembra opportuno cercare in questo passo il rifiuto da parte di Aristotele dell’idea che il giusto naturale abbia tendenzialmente un carattere di maggiore stabilità rispetto al giusto legale, perché su questa qualità del giusto naturale la posizione aristotelica si esprime in modo chiaro in altri luoghi della sua opera, in particolare nella *Retorica*.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> *Dikaia* è da intendere come “le determinazioni del giusto” delle quali poco oltre Aristotele afferma essere molte e diverse (EN 1135a 6-8).

<sup>53</sup> Diversa la traduzione offerta da NATALI 1999, 201: “Tra le cose che possono anche essere diversamente, quali sono per natura e quali no –ma sono per legge e convenzione– dato che entrambe sono mutevoli allo stesso modo? È chiaro pure che tale distinzione si applica anche agli altri casi, infatti per natura la destra è la migliore, eppure può capitare che tutti nascano ambidestri”. Di questa traduzione non appare condivisibile né la scelta di seguire la ricostruzione del testo di JOACHIM (*supra* n. 51) che pone in termini di domanda senza risposta la considerazione sulla possibilità di distinguere tra cose che esistono per natura e cose per esistono per convenzione, né la scelta di rendere *genesthai* come nascere invece che divenire, né infine il senso che se ne ricava: che “una cosa può essere *phusei* eppure non darsi sempre, e nemmeno per lo più” (NATALI 1999, 496, n. 500).

<sup>54</sup> STRAUSS 1971, 156-164; GADAMER 1983, 363ss; ZANETTI 1993, 48-81; AUBENQUE 1980; BRUNSCHWIG 1980, 540; YACK 1993, 141ss; BODÉÛS 1996; PACCHIANI 2001; VEGA 2010.

<sup>55</sup> Cf. AUBENQUE 1980, 148, 150; HEYMAN 1992, 863; PACCHIANI 2001, 34; MILLER 2007, 83. Giusto osservare che il confronto di quel passo non serve ad illuminare il rapporto tra giusto naturale e giusto legale (ZINGANO 2013, 213). Per una recente riconsiderazione del ruolo della legge “naturale” nella *Politica* cf. BATES 2013, 64-65.

<sup>56</sup> Sulla posizione che Aristotele esprime nella *Retorica* cf. HAMBURGER 1951, 65; VON LEYDEN 1985, 84; YACK 1993, 146-147; MILLER 2007, 97; FONSECA 2014.

Ciò che sembra occupare la riflessione di Aristotele in questa sezione dell'*Etica Nicomachea* è altro: nella prospettiva di trovare le qualità essenziali del giusto politico (e quindi delle sue specificazioni naturale e legale) occorre confrontarsi con la posizione dominante sul tema così da farne emergere l'elemento debole. Ad essere inaccettabile per Aristotele è l'opinione che ciò che è giusto per natura sia *sempre* immutabile e che a distinguere il giusto naturale da quello legale sia l'opposizione tra l'immutabilità *assoluta* dell'uno e la variabilità dell'altro.

È particolarmente importante comprendere il senso di questa sezione della trattazione aristotelica. Aristotele non nega la diversa misura che il carattere dell'immutabilità assume nelle diverse specie di giusto (quello naturale e quello legale) né rigetta *in toto* l'affermazione che il giusto naturale sia più stabile di quello legale.<sup>57</sup> Ad essere criticata è unicamente l'opinione che tale distinzione, tradizionalmente evocata quando si riflette sulle due specie di giusto, abbia valore assoluto. Così non è infatti, osserva Aristotele, se l'orizzonte di riferimento è quello umano: forse presso gli dei non avviene la stessa cosa (*EN* 1134b 28), ma presso di noi "ci sono cose che, pur avendo *anche* la caratteristica di essere per natura, cionostante sono del tutto mutevoli" (*EN* 1134b 28-29). La debolezza della posizione di quanti identificano nella condizione dell'immutabilità il carattere essenziale del giusto naturale viene argomentata attraverso il caso della mano destra in una possibile società di ambidestri: "le cose che sono per natura partecipano del mutamento: per esempio, intendo dire, se tutti ci esercitassimo a scagliare oggetti sempre con la mano sinistra, diventeremmo ambidestri" (*EN* 1134b 30-35). Si tratta di un esempio ripreso dall'autore dei *Magna Moralia* dove il suo impiego appare funzionale a chiarire la posizione espressa da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: "la mano sinistra è tale per natura e la destra è superiore alla sinistra per natura, per quanto facciamo ogni cosa con la sinistra come con la destra.<sup>58</sup> E neppure per il fatto che mutano, non sono per natura; ma che per lo più e per la maggior parte rimangono nella condizione che la sinistra è sinistra e la destra destra, è un fatto naturale. E così anche per le cose giuste per natura: forse che esse mutano per l'uso che ne facciamo, per questo non esiste un giusto naturale? Ma certo che esiste. Ciò che per lo più perdura è evidentemente giusto per natura" (*MM* 1194b 30-1195a 36).<sup>59</sup> La superiorità naturale della mano destra –che Aristotele non nega– potrebbe insomma non avere valore nel caso in cui una data comunità intendesse sviluppare con l'esercizio e l'abitudine l'uso prevalente della mano sinistra.<sup>60</sup> Perciò la condizione dell'immutabilità non può rappresentare il carattere costitutivo

<sup>57</sup> L'idea aristotelica è che le società umane possano interpretare sia "ciò che esiste per natura" sia "ciò che non è per natura" e che perciò tutto è "mutevole", ma che resta comunque distinguibile se ciò che è all'origine delle diverse determinazioni "è per natura oppure no" (*EN* 1134b 25-35). Cf. STRAUSS 1971, 157; BRUNSCHWIG 1980, 540; BURNS 1998, 156ss; PACCHIANI 2001, 38.

<sup>58</sup> Aristotele nelle opere biologiche giustifica la superiorità della mano destra con la considerazione che la mano destra è all'origine del movimento perché riceve un maggiore afflusso di sangue (cf. *IA* 705b 33-706b 16; *PA* 663b 28-29, 666b 35-667a 2). Rassegna di passi e discussione in MILLER 1995, 76-77; TOSI 1998, 64, n. 45.

<sup>59</sup> Cf. anche *Pol.* 1274b 12-13 e *HA* 497b 31-32. REEVE 2014, 268, n. 381.

<sup>60</sup> Cf. *Plat. Nom.* 794d-795d. CURNIS 2012, 407.

del giusto naturale: perché essa non ha –nel contesto di una riflessione sul giusto che gli uomini determinano– valore assoluto.

Dunque, il punto non è negare l'esistenza di un giusto naturale tendenzialmente più stabile, ma negare il valore assoluto di quella condizione, l'immutabilità, che perciò non può rappresentare il carattere che definisce l'essenza di quella nozione di giusto.

Del resto, nel contesto di una riflessione sul giusto che gli uomini determinano è naturale che Aristotele metta al centro la variabilità che è propria del giusto politico in tutte le sue specificazioni: naturale e legale.

Il carattere della variabilità si manifesta in misura molto diversa nel giusto naturale e in quello legale. Nel primo, la variabilità è una condizione possibile ma non essenziale, mentre nel secondo la variabilità è la condizione essenziale. La differenza tra queste due nozioni è dunque che mentre le norme legali cambiano sempre e in ogni luogo, le cose definite giuste “per natura” cambiano solo quando la regola naturale (uguale ovunque) viene diversamente applicata.

Il tema della variabilità del giusto politico (delle sue specificazioni naturale e legale) incrocia strettamente –in questa sezione dell'*Etica Nicomachea*– il tema dell'intelligibilità. Solo ciò che varia e si discosta dall'universale è intelligibile. In questo contesto è corretto osservare che il giusto naturale interessa Aristotele in quanto politico ovvero in quanto variamente interpretato e perciò intelligibile.<sup>61</sup> Vale la pena ribadire che nel caso del riferimento al giusto naturale Aristotele non mostra alcun interesse a riconoscere né a definire con precisione il suo carattere.<sup>62</sup> Ad Aristotele interessa considerare che il giusto politico mantiene in tutte le sue specificazioni la “caratteristica” che le è propria ovvero il fatto di essere il prodotto delle diverse convenzioni degli uomini e dunque che anche le sue specificazioni naturale e legale sono mutevoli perché entrambe “possono *anche* essere diversamente” (EN 1134b 31).<sup>63</sup>

La questione al centro della riflessione di Aristotele *non* è dunque se sia possibile distinguere all'interno del giusto politico la sua “parte” naturale,<sup>64</sup> ma sottolineare la maggiore rilevanza della “parte” legale: poiché il giusto legale funziona da unità di misura, è questo che occorre interpretare e descrivere in una ricerca sulla giustizia politica che è l'oggetto principale della ricerca. La parte del diritto politico che, in quanto naturale, potrebbe essere uguale anche altrove è meno rilevante in una ricerca di questo tipo (che dunque non si cura di indagarne a lungo lo status e il carattere, se non in rapporto a ciò che è comune al giusto legale). Allo stesso modo in cui, quando si vuole conoscere il carattere di un regime politico, si devono indagare i *nomoi* propri, quelli che (scritti e non scritti) ci parlano di un dato sistema politico, invece che quei *nomoi* universali che sono comuni ad altri ordinamenti politici.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Il giusto naturale esiste solo in quanto politico del quale è parte integrante. Cf. STRAUSS 1971, 156-159; AUBENQUE 1980, 149ss; BODÉUS 1999, 69-103; ZINGANO 2013, 212ss.

<sup>62</sup> Cf. STRAUSS 1971, 156.

<sup>63</sup> MM 1195a 1-4: “E così anche per le cose giuste: forse che se esse mutano per l'uso che ne facciamo, per questo motivo non esiste un giusto naturale? Ma certo che esiste. Ciò che per lo più perdura è evidentemente giusto per natura”.

<sup>64</sup> Cf. ZINGANO 2013, 212ss.

<sup>65</sup> Cf. STRAUSS 1968, 81; Poddighe 2014, 54-61.

La questione al centro della riflessione aristotelica è: quale nozione di giusto è meglio intelligibile? La risposta è che le norme legali rappresentano unità di misura meglio intelligibili perché ovunque e sempre (non solo episodicamente) rivelano la misura in cui dipendono dalla determinazione dell'uomo, essendo il loro fondamento l'opinione.<sup>66</sup> In questo senso quanto si afferma nei *Magna Moralia* –che cioè la giustizia politica “è per convenzione e non per natura” (1195a 7)– non solo non contraddice il passo dell'*Etica Nicomachea* sulle due componenti del giusto politico, ma ribadisce che delle due componenti del giusto politico (quella naturale e quella legale) la seconda è meglio intelligibile. Quando il diritto si fa interpretazione, quando cioè si può parlare di azioni giuste in base all'utile –che sono tali perché preesiste una determinazione umana della nozione di giustizia e di utilità– (EN 1134b 20-24) esse sono da considerare delle unità di misura, in nulla dissimili a quelle del vino e del grano le quali non sono ovunque le stesse e rivelano quali diverse determinazioni siano all'origine della loro diversità (EN 1134b 35-1135a 3).<sup>67</sup> La sezione si conclude indicativamente con la considerazione che le qualità che connotano in modo distintivo il giusto politico sono comuni anche alla *politeia*, o meglio alla *politeia* reale (quella che ha una forma storica riconoscibile): anch'essa è mutevole in ogni luogo e perciò distinta dalla *politeia* ideale che è uguale in ogni luogo come è uguale in ogni luogo il giusto in senso assoluto. L'intelligibilità del giusto politico che si manifesta attraverso la sua componente legale è la stessa della *politeia* che si discosta dal modello ideale e universale.

#### 4. Giusto politico e *politeia*: l'intelligibilità è nel discostamento dal fine universale

Dopo avere enfatizzato il dato che la nozione di giusto politico è meglio intelligibile relativamente alla sua componente legale, Aristotele ritorna sul tema servendosi però questa volta del rapporto tra giusto politico (nelle sue componenti legale e naturale) e *politeia*. Il confronto tra l'uno e l'altra si svolge in due momenti. Dapprima vengono assimilate le “norme del diritto che non esistono per natura, ma sono stabilite dagli uomini” –e che perciò “non sono le stesse in ogni luogo”– alle *politeiai* che come quelle norme sono mutevoli e relative (EN 1135a 4-5). Si tratta in questo caso di riconoscere l'identità tra il giusto legale e le *politeiai* reali, che vanno mantenute distinte da quella “migliore secondo natura”. Subito dopo però è quest'ultima *politeia* ad essere evocata laddove Aristotele considera che quelle relatività e instabilità proprie delle *politeiai* reali e del giusto legale non riguardano la costituzione “migliore secondo natura”, quella nella quale la polis realizza il suo fine, la quale è “una soltanto in ogni luogo” (EN 1135a 5-6).

<sup>66</sup> Osserva infatti Aristotele che il giusto fondato sulla legge è quello di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o tal'altre, bensì importa come esso sia una volta che sia sancito.

<sup>67</sup> Ogni decisione riguardante la definizione di pesi e misure si deve a leggi decise nell'interesse dei diversi regimi politici e perciò proprie delle singole *poleis*: cf. DE STE CROIX 2004, 328-348.

Qui il dato saliente della riflessione aristotelica è la constatazione che la *politeia* migliore “secondo natura” non può rappresentare l’unità intelligibile e unitaria di una data polis perché essa identifica *il fine di ogni polis*.<sup>68</sup> In quanto non ha bisogno di essere determinata da leggi positive (*Pol.* 1286a 15) quella costituzione non rappresenta infatti un tratto distintivo di alcuna polis,<sup>69</sup> perché ogni polis che dovesse realizzare la sua *politeia* migliore<sup>70</sup> sarebbe –se avesse posto nella storia–<sup>71</sup> uguale a tutte le altre che hanno realizzato la stessa condizione.<sup>72</sup> Da tale constatazione discendono due corollari: a) che la costituzione migliore non può costituire l’oggetto principale né l’unico di una ricerca politica (*Pol.* 1288b 21-29);<sup>73</sup> b) che Aristotele non intende evocare nel passo in questione la costituzione migliore “secondo natura” per definire il carattere proprio della scienza politica in quanto disciplina che studia ciò che non muta e che “non è legata al tempo e alla storia”, perciò in contrapposizione alla storia.<sup>74</sup> Per Aristotele, infatti la scienza politica deve innanzitutto studiare ciò che muta ed è instabile e che proprio per questo suo carattere è intelligibile. Per lo stesso ordine di ragioni, peraltro, Aristotele si sforza di conoscere il carattere di una *politeia* a partire dai *nomoi* particolari invece che da quelli universali: i primi infatti, quelli secondo i quali una *politeia* si regge (*Rhet.* 1368b 7-8), sono intelligibili in quanto propri di una data polis, mentre i secondi non sono distintivi di alcun ordine politico (*Rhet.* 1368b 8-9; 1375a 30-35).

Che la condizione dell’intelligibilità rappresenti il carattere essenziale della nozione di giusto politico –e della *politeia* che esprime quella nozione di giustizia– è sottolineato da Aristotele anche nella *Politica*, laddove riflette sulle origini della polis: origini che possono essere indagate e descritte solo a partire da quando la polis comincia ad essere regolata da leggi e ordinata da una *politeia* (1286b 11-22). La *politeia*, considera Aristotele, può operare come indicatore di una polis esclusivamente se la polis è già un organismo fondato sulla giustizia politica, mentre non può avere questa funzione in rapporto alla polis naturale<sup>75</sup> né in rapporto a una forma prepolitica di comunità umana. Stante infatti l’identità tra *politeia* e giustizia politica, è chiaro

<sup>68</sup> OBER 2005, 227.

<sup>69</sup> Cf. STRAUSS 1968, 82; Poddighe 2014, 63-66.

<sup>70</sup> Sul carattere distintivo della costituzione migliore per natura come equilibrio e proporzione tra le parti della città e i poteri (*Pol.* 1295a 35-b 5) cf. PELLEGRIN 1993, 18-20. Aristotele giudicava “contro natura” tutte le deviazioni dal modello delle costituzioni rette (*Pol.* 1287b 40-41).

<sup>71</sup> Aristotele sembra ritenere che la *politeia* “migliore” non fosse “mai esistita nel passato” (VIANO 2008, 27) e fosse un evento quasi impossibile (MILLER 1995, 76). Cf. *Pol.* 1288b 24-25: “poiché è quasi impossibile che molti possano attuare la migliore”, e anche 1295a 25-31, 1325b 33-40. Lo stesso afferma per la costituzione media che in quanto tale è vicino alla migliore per natura (*Pol.* 1296a 36-40). Per l’idea che la *politeia* migliore non ha spazio nella storia cf. anche DAY – CHAMBERS 1967, 53; VEGA 2010, 27.

<sup>72</sup> Cf. MURRAY 1993, 200.

<sup>73</sup> Diversamente PELLEGRIN 1993, 8, 12. Per l’idea che lo spazio da riservare alla *politeia* “migliore” sia stato ripensato nel corso della ricerca aristotelica cf. BODÉÜS 1993, 331-349. Nell’ordine attuale dei libri della *Politica*, sono gli ultimi due (VII-VIII) ad affrontare il tema della felicità che realizza la costituzione migliore, ma la trattazione che vi si svolge non considera la forma istituzionale di quel modello ideale (BATES 2014, 146; HANSEN 2013, 67-68).

<sup>74</sup> Così invece PACCHIANI 2001, 39. Cf. Poddighe 2014, 61-66.

<sup>75</sup> Diversa è l’interpretazione di MURRAY (1993, 203-204) per il quale l’identità tra polis e *politeia* vale in ragione del fatto che la polis è un prodotto naturale.



che la condizione indispensabile perché lo studio di una *politeia* risulti fecondo è che la polis abbia raggiunto lo stato di una comunità politica fondata sulla giustizia e sull'utilità comune<sup>76</sup> ovvero abbia superato lo stato di comunità che corrisponde alla naturale disposizione degli uomini alla vita associata.<sup>77</sup> È solo la nozione politica di giustizia a dare conto della molteplicità di fattori indipendenti che condizionano la città (fattori quali la ricchezza e la povertà). È l'interpretazione della giustizia che "compone" i fattori politici. È perciò a partire dal momento in cui quella nozione di giustizia politica appare intelligibile allo storico che diventa possibile studiare la *politeia*.<sup>78</sup>

È utile fare interagire le riflessioni sparse di Aristotele su questo tema. Da un lato Aristotele osserva che "il giusto politico si ha tra gli uomini che vivono in un aggregato sociale, per realizzare l'autosufficienza, e che sono liberi ed eguali o secondo proporzione o secondo numero" (*EN* 1134a 26-28), dall'altro, Aristotele riconosce che solo quando l'idea di giustizia contempla anche il giusto per gli altri, quando cioè la comunità condivide un'idea di legalità, l'ordine della polis diviene intelligibile.<sup>79</sup> Un carattere che si fa più manifesto mano a mano che le comunità diventano più grandi e il *pattern* della razionalità che presiede alla loro organizzazione diventa più chiaro.<sup>80</sup>

Si tratta di una constatazione che rende ben conto del carattere della riflessione aristotelica laddove –nella *Politica*– essa considera, per il mondo greco, il problema dell'emergenza dell'idea di giustizia politica e di comunanza.

Da un lato, infatti, Aristotele fissa l'"origine" della *politeia* nel momento in cui i membri di una comunità hanno per la prima volta ricondotto a sé la scelta di decidere ciò che deve essere comune, ovvero quando essi hanno deciso per la prima volta una certa idea di uguaglianza che è divenuta *necessariamente* incompatibile con l'accettazione del potere di un singolo individuo (*Pol.* 1286b 11-22).<sup>81</sup> Dall'altro, Aristotele si sforza di seguire il passaggio storico verso l'emergenza di una nozione di comunanza –un passaggio che non si è realizzato ovunque nello stesso modo e nello stesso momento–<sup>82</sup> a partire dalla considerazione di quei fattori storici che testimoniano la

<sup>76</sup> *EN* 1160a 9ss; *Pol.* 1282b 16-17. Cf. VIANO 2008, 28.

<sup>77</sup> *EN* 1162a 20ss.; Si tratta di uno stadio successivo a quello dell'insediamento sparso (*Pol.* 1252b 22-24; LORD 1991, 55-56) ma ancora prepolitico (*EN* 1162a 17ss). Contra KULLMANN (1991, 97; 1992, 39-45) il quale ritiene che l'intero processo si svolga a partire da una spinta biologica all'aggregazione. Cf. GASTALDI 2012, 131-134.

<sup>78</sup> VIANO 2008, 31. Cf. LISI 2001, 41; VENTURA 2009, 51, 99-100; GASTALDI 2012, 135. Cf. anche Plat. *Rep.* 369a. Per l'idea che Aristotele non abbia interesse per lo sviluppo storico cf. KULLMANN 1991, 105.

<sup>79</sup> Cf. in particolare ROSEN 1975, 233ss. e WEINRIB 1987a, 134-135.

<sup>80</sup> Cf. ROSEN 1975, 233.

<sup>81</sup> "quando sorsero più uomini simili tra loro per l'eccellenza della virtù, allora non sopportarono più un governo monarchico, ma cercarono qualcosa di comune e fondarono una costituzione" (*Pol.* 1286b 11-13; DAY – CHAMBERS 1967, 26). Anche altrove Aristotele riconduce a criteri di convenienza e giustizia politica il fatto che una comunità di uguali non ammetta "che uno solo imperi su tutti" (*Pol.* 1288a 1-3). Cf. anche *EN* 1161b 11-15 e 1134a 25-31, con LORD 1991, 62 "justice in the proper sense exists only among equals whose relations are regulated by law", e *Mot. An.* 703a, con DAY – CHAMBERS 1967, 54.

<sup>82</sup> Cf. LORD 1991, 60: "Aristotle suggests that political society, while indeed reflecting a natural impulse, comes into being through a discontinuous act, and one that evidently does not occur always and everywhere [...] political society for Aristotle is not a natural given, but a problem to be explained. And this is even truer

nuova diffusa aspirazione all'uguaglianza: il mutamento della struttura militare, l'aumento della popolazione e la crescita delle città (*Pol.* 1297b 16-28).<sup>83</sup> Vale la pena sottolineare che nessuna rilevanza appare ascritta in questo processo a fattori naturali come la disposizione naturale di determinati popoli rispetto a certi ordinamenti politici.<sup>84</sup> Non è ad esempio il carattere naturale degli Argivi o degli Spartani o degli Ateniesi ad avere condotto le città di Argo, Sparta o Atene a sperimentare a metà del VII secolo una forma di organizzazione politica che riconosceva la sovranità politica e l'uguaglianza di tutti quelli che potevano provvedere al proprio armamento.<sup>85</sup> E coerentemente, le diverse sperimentazioni condotte dalle poleis greche in tema di uguaglianza sono interpretate, quando possibile, a partire da ciò che di un dato modello politico rivelano le leggi particolari e le pratiche sociali vigenti in una data polis. Solo se ci sono leggi –anche non scritte– che rivelano il pronunciamento della comunità è possibile riconoscere la *politeia* (*Pol.* 1292a 32; cf. *EN* 1180a 34-b 2) e ciò deriva dal fatto che queste, così come le abitudini, non hanno a che fare con la natura, ma con le scelte (*EN* 1134b 18-1135a 6; 1103a 19-21).

Dunque, è solo in un contesto politico che la *politeia* può operare come unità intelligibile del molteplice e manifestare il suo *eidōs*: in quanto coincidente con la giustizia politica. In questo quadro, è possibile affermare che, nella riflessione aristotelica, la nozione di giustizia identifica la forma storicamente determinata di ognuno degli stadi di una *politeia*.<sup>86</sup>

La storia della polis è per Aristotele essenzialmente la storia delle sue *politeiai*, delle concezioni in tema di giustizia che rivelano il livello raggiunto dalle forze materiali. La *politeia* è la misura di tutte le cose non naturali. E i *nomoi*, che sono il prodotto di queste scelte, assumono così il ruolo di “unità di misura” attraverso cui guardare alla storia delle poleis.<sup>87</sup>

Come intendere allora il senso della osservazione aristotelica che la costituzione “migliore per natura” è “ovunque una soltanto” (*EN* 1135a 5-6)?

Questa considerazione di Aristotele ha un valore che va oltre i limiti del dibattito nel quale essa viene tradizionalmente collocata ovvero in rapporto alla possibilità di riconoscere nel pensiero aristotelico l'idea di un ordine naturale immanente.<sup>88</sup> La considerazione di Aristotele è indicativamente formulata nel contesto di una riflessio-

---

in the case of the polis as a specific type of political society, with its evident lack of universality and its deviation from the monarchic model of household governance”. Cf. anche MILLER 2003, 338: “although the city-state arises out of more primitive communities which are natural (*Pol.* 1252b 30-31), this is a necessary, not sufficient, condition for the justice of the city-state. For political justice is peculiar to a community of free and equal human beings aiming at the good life”. Così anche VENTURA 2009, 52.

<sup>83</sup> Cf. POLANSKY 1991, 329.

<sup>84</sup> Cf. MURRAY 1993, 201: “Aristotle does not make this the basis for a classification of constitutions”, e MOGGI 2012. Per un'interpretazione diversa cf. COSTA 2010. Per l'idea che Aristotele non impieghi il motivo naturale per spiegare la varietà dei regimi costituzionali cf. ACCATTINO 1978; POLANSKY 1991, 329; Poddighe 2014, 61-66. Cf. *supra* n. 16.

<sup>85</sup> Cf. VON LEYDEN 1985, 18-25; LINTOTT 1992, 118.

<sup>86</sup> Cf. STRAUSS 1964, 48. Analoghe le acquisizioni maturate sul tema da Platone: cf. Poddighe 2014, 53-54.

<sup>87</sup> Cf. LISI 2001, 37-53.

<sup>88</sup> Accurate ricostruzioni di questo dibattito in DESTREE 2000, 220-239, e VEGA 2010, 1-31.

ne sull'intelligibilità dei prodotti della politica, le leggi, i *dikaia* (e dunque la *politeia*) di cui è un corollario. Se infatti è vero che l'essenza della giustizia politica (dunque della *politeia*) è nel fatto di costituire il prodotto delle determinazioni di una data comunità politica (*polis*) già organizzata intorno a un'idea di legalità condivisa, a guisa di corollario ne discende che, ove la *politeia* non riveli le tracce delle determinazioni politiche espresse da una data *polis*, essa non possa identificare alcuna *polis* in particolare e perciò sia uguale in ogni luogo.

In questo quadro non è esagerato affermare che Aristotele con questa considerazione non faccia che riflettere su una delle conseguenze che discendono dal postulato che si legge nella *Politica* sulla *politeia* come 'identità' della *polis* (*Pol.* 1276b 10-11).<sup>89</sup> Se infatti, come afferma Aristotele, ogni *polis*, anzi ogni forma storicamente determinata di *polis*, è identificata da una precisa *politeia*, ne discende che la *politeia* che invece è uguale dappertutto –la “migliore per natura”– non identifica alcuna *polis* in particolare perché accomuna indistintamente tutte le *poleis* che dovessero raggiungere quella condizione.<sup>90</sup>

Della *politeia* Aristotele precisa che è intervenuta a un dato momento dell'evoluzione della *polis* (che non è lo stesso in ogni luogo) con la funzione di definire e realizzare una certa idea di comunanza e di giustizia. Se dunque la *polis* è un prodotto naturale, la sua intelligibilità è subordinata alla condizione di essere una comunità regolata dalla *politeia* che, non diversamente dalle leggi, non è un prodotto naturale ma è un prodotto della politica.<sup>91</sup> La *politeia* rappresenta in definitiva per Aristotele la categoria attraverso la quale conoscere e valutare tutto ciò che non è naturale nell'evoluzione di una *polis*. E proprio per questo interessa Aristotele.<sup>92</sup> Un ulteriore aspetto che appare chiarito è il seguente. Stabilita l'ovvia distinzione tra ciò che riguarda i fini dell'azione umana e ciò che riguarda le forme della loro realizzazione, ovvero i mezzi, gli strumenti, Aristotele riconosce che uno studio di tipo politico deve mettere al centro della ricerca i secondi e non i primi. L'interesse di Aristotele in uno studio di tipo politico è per le regole proprie di ogni comunità politica, per le forme della loro realizzazione, piuttosto che per le “costruzioni teoriche” o i “fini universalmente validi”,<sup>93</sup> e ciò perché quell'ordine concreto è intelligibile in quanto “resta” (*EN* 1112a 31).

In conclusione, il senso del confronto proposto tra giusto politico e *politeia* appare chiaro: la forma di giustizia che ogni comunità politica declina a suo modo (il giusto politico) come altri prodotti della politica (le leggi, la *politeia*) si discosta dal modello di giusto in assoluto –in quanto si manifesta diversamente nel tempo e nello spazio– ed è intelligibile proprio in ragione di questo discostamento, non diversamente da ciò che accade alla *politeia* che è ovunque diversa e solo nella sua forma

<sup>89</sup> Cf. Poddighe 2014, 39-46.

<sup>90</sup> Cf. Strauss 1968, 82; Murray 1993, 200; Poddighe 2014, 62.

<sup>91</sup> Cf. Lord 1991, 62.

<sup>92</sup> Cf. Poddighe 2014, 35-73.

<sup>93</sup> Cf. Aubenque 1980, 156. Lo stesso Aubenque considera contestualmente (1980, 150) che non è possibile rinvenire in Aristotele l'idea di un ordine immanente. Cf. anche Pacchiani 2009, 31, e Ventura 2009, 51.

“naturale” (ideale) è la stessa dappertutto.<sup>94</sup> Il contesto nel quale si svolge questa associazione è lo stesso che accoglie la considerazione dell’interazione tra giusto in assoluto –che è uno e ovunque lo stesso– e giusto politico che invece è mutevole in quanto mutevoli sono le sue componenti naturale e legale. Dunque, al centro della riflessione aristotelica continua ad essere il tema delle forme storiche della giustizia che sono intelligibili in quanto si discostano dai fini universali e dai modelli “unici”. Questo discostamento dal modello ideale (naturale) è riconosciuto anche in rapporto alla *politeia* con la stessa finalità: in una ricerca di tipo politico ciò che conta è trovare ciò che cambia, i *phenomena* nella loro variabilità e in quanto declinazione concreta di principi universali.<sup>95</sup> La relazione che passa tra giusto politico e *politeia* –lo si è visto– è chiaramente riconosciuta nell’opera aristotelica.<sup>96</sup> La *politeia* è la condizione necessaria perché la giustizia possa venire in qualche modo attuata e sono le *politeiai* a dare valore alle convenzioni umane,<sup>97</sup> perciò la *politeia* che ha spazio nella storia (dunque quella che *non* è universale e conforme a natura)<sup>98</sup> rappresenta un’unità di misura intelligibile completamente assimilabile agli “atti” della giustizia (i *dikaia*). È quella *politeia* che la scienza politica deve mettere al centro di una ricerca in quanto creazione politica che si modifica in ragione di fattori storici “indipendenti”. Il carattere e il mutamento del giusto politico, come quello della *politeia* e in generale di tutte le cose che si possono considerare “prodotti” della politica, non dipendono dalla natura né dalla necessità né dal caso. Dipendono invece dalle scelte, da ciò che gli uomini hanno deliberato sulle cose che sono in loro potere. Dipendono dal modo in cui, di volta in volta, ogni comunità politica ha deciso di realizzare il bene comune. E proprio perché queste realizzazioni sono sempre diverse, instabili, relative, esse sono l’oggetto di studio della scienza politica che si occupa prioritariamente di ciò che è instabile, di ciò che è mutevole, che studia i mezzi diversi con i quali le comunità politiche realizzano le loro idee di giustizia e così identifica le cause intelligibili del divenire del mondo.

## Bibliografia

ACCATTINO, P. (1978): “Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele”, *Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 112, 169-195.

ACCATTINO, P. – CURNIS, M. (CUR.), (2013): *Aristotele. La Politica, libro III*, Roma.

ADORNO, F. (1996): “Nota storica”, [in] L. Caiani (cur.), *Etiche di Aristotele*, Torino, 27-35.

<sup>94</sup> MILLER 1995, 67: la *politeia* ideale è quella che realizza il suo *telos* secondo natura ed è uguale dappertutto. Cf. anche OBER 2005.

<sup>95</sup> Aristotele vuole interpretare e descrivere i *phenomena* (AUBENQUE 1980), cercare i *prakta* (PACCHIANI 2001, 31). Per il metodo utilizzato cf. OWEN 1961, 83-103.

<sup>96</sup> Cf. Poddighe 2014, 46-61.

<sup>97</sup> Cf. Pacchiani 2001, 33ss.

<sup>98</sup> VEGA 2010, 27, n. 54: “Aristotle is himself rather critic as to any utopian ideal of regime hardly able to come to existence (see *Pol.*, iv, 11, 1295a 25ff)”. Cf. anche YACK 1993, 242-243, 263-264, e Poddighe 2014, 50 e n. 30.

AUBENQUE, P.

(1980): "La loi selon Aristote", *Archives de Philosophie du Droit* 25, 147-157.

(1995): "The twofold natural foundation of justice according to Aristotle", [in] Heinaman (ed.), 1995, 35-47.

AUBENQUE, P. – TORDESILLAS, A. (DIRS.), (1993): *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Paris.

BATES, JR., C. A.

(2013): "Law and the Rule of Law and Its Place Relative to Politeia in Aristotle's Politics", [in] L. Huppes-Cluysenaer – N. M. M. S. Coelho (eds.), *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, Dordrecht, 59-75.

(2014): "The centrality of politeia for Aristotle's Politics: Aristotle's continuing significance for social and political science", *Social Science Information* 53, 139-159 (<http://dx.doi.org/10.1177/0539018413510364>).

BERTELLI, L. (2000): "La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal Protreptico all'Etica Nicomachea", *Etica & Politica* II/2, rev. online (<http://www.openstars.units.it/dspace/handle/10077/5564>).

BERTI, E. (1990): *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, Napoli.

BODÉÛS, R.

(1993): "De quelques prémisses de la Politique", [in] Aubenque – Tordesillas (dirs.), 1993, 331-349.

(1996): *Aristote: La justice et la Cité*, Paris.

(1999): "The Natural Foundations of Right", [in] R. C. Bartlett – S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, 69-103.

(2004): *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris.

BRUNSCHWIG, J. (1980): "Du mouvement et de l'immobilité de la loi", *Revue Internationale de Philosophie* 133-134, 512-540.

BURNET, J. (1900): *The Ethics of Aristotle* (Introduction and Notes by John Burnet), London.

BURNS, T.

(1998): "Aristotle and natural law", *History of Political Thought* 19, 142-166.

(2011): *Aristotle and natural law*, London–New York.

CALABI, F. – GASTALDI, S. (EDS.), (2012): *Immagini delle origini: la nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico* (=Collegium politicum. Contributions to classical political thought 5), Sankt Augustin.

CAMMACK, D. (2013): "Aristotle's Denial of Deliberation about Ends", *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 30, 228-250.

COLLINS, S. D. (2006): *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge (<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511498633>).

COSTA, V. (2010): "«Le genti d'Asia non hanno coraggio». Popoli e culture a giudizio in Aristotele, *Politica* vii 1327b", [in] M. Polito – C. Talamo (eds.), *La politica di Aristotele e la storiografia locale*, Tivoli, 157-168.

CURNIS, M. – PEZZOLI, F. (CUR.), (2012): *Aristotele. La Politica, libro II*, Roma.

DAY, J. – CHAMBERS, M. (1967): *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam.

- DESTRIÉE, P. (2000): “Aristote et la question du droit naturel”, *Phronesis* 45, 220-239 (<http://dx.doi.org/10.1163/156852800510199>).
- DIRLMEIER, F. (1964): *Nikomachische Ethik. Obersetzungund kommentiert von F. Dirlmeier*, Darmstadt.
- FONSECA, T. SCHNEIDER DA (2013): “Aristóteles e o direito natural na Retórica”, *Kínesis* 5, 167-190 (<http://dx.doi.org/10.5555/k.v5i09.4523>).
- FRANK, J. (2005): *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago.
- GADAMER, H. G. (1983): *Verità e metodo*, Milano.
- GAUTHIER, R. A. – JOLIF, J.-Y. (1958): *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, Paris.
- HAMBURGER, M. (1951): *Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory*, New York.
- HANSEN, M. H. (2013): *Reflections on Aristotle's Politics*, Copenhagen.
- HEINAMAN, R. (ED.), (1995): *Aristotle and Moral Realism*, London.
- HEYMAN, S. J. (1992): “Aristotle on Political Justice”, *Iowa Law Review* 77, 851-863.
- HOBUSS, J. (2009): “Derecho natural y derecho legal en Aristóteles”, *Dianóia* 54, 133-155.
- HÖFFE, O. (1971): *Praktische philosophie: das modell des Aristoteles*, Oldenbourg.
- JAEGER, W. (1957): “Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics”, *The Journal of Hellenic Studies* 77, 54-61 (<http://dx.doi.org/10.2307/628634>).
- JOACHIM, H. H. (1951): *The Nicomachean Ethics [of Aristotle]: A Commentary*, Oxford.
- KELSEN, H. (1957): *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science: Collected Essays*, Union, New Jersey.
- KEYT, D. (1991): “Aristotle's theory of distributive justice”, [in] Keyt – Miller (eds.), 1991, 238-278.
- KEYT, D. – MILLER, F. D. (EDS.), (1991): *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford.
- KRAUT, R. (2002): *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford.
- KRAUT, R. (ED.), (2006): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford (<http://dx.doi.org/10.1002/9780470776513>).
- KRAUT, R. – SKULTETY, S. (EDS.), (2005): *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham.
- KULLMANN, W. (1991): “Man as a political animal in Aristotle”, [in] Keyt – Miller (eds.), 1991, 94-117.
- LEYDEN, W. VON (1985): *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, London.
- LINTOTT, A. (1992): “Aristotle and democracy”, *The Classical Quarterly (New Series)* 42, 114-128 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0009838800042622>).
- LISI, F. L. (2001): “The Concept of Law in Aristotle's Politics”, [in] J. J. Cleary – G. M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, 29-53.
- LLOYD, G. E. (1968): “The role of medical and biological analogies in Aristotle's ethics”, *Phronesis* 13, 68-83 (<http://dx.doi.org/10.1163/156852868X00047>).
- LOCKWOOD, T. C.  
 (2003): “Justice in Aristotle's household and city”, *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 20, 1-21 (<http://dx.doi.org/10.1163/20512996-90000048>).  
 (2006): “Ethical Justice and Political Justice”, *Phronesis* 51, 2006, 29-48 (<http://dx.doi.org/10.1163/156852806775435143>).

- LORD, C. (1991): "Aristotle's Anthropology", [in] C. Lord – D. O. Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, 459-478.
- MILLER, JR., F. D.  
 (1991): "Aristotle on Natural Law and Justice", [in] Keyt – Miller (eds.), 1991, 279-306.  
 (1995): *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford.  
 (2003): "Aristotle's Theory of Political Rights", [in] R. O. Brooks – J. B. Murphy (eds.), *Aristotle and Modern Law*, Ashgate, 309-350.  
 (2007): "Aristotle's philosophy of law", [in] F. D. Miller – C. A. Biondi (eds.), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht, 79-110.
- MOGGI, M. (2012): "Disomogeneità etniche e difficoltà di integrazione come cause di "stasis" (Aristotele, *Politica* v 3 1303a25-b3)", [in] M. Polito – C. Talamo (eds.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico*, Tivoli, 95-109.
- MULHERN, J. J. (1972): "Μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη (En 1135 a 5)", *Phronesis* 17, 260-268 (<http://dx.doi.org/10.2307/4181893>).
- MURRAY, O. (1993): "Polis and Politeia in Aristotle", [in] M. H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City States*, Copenhagen, 197-210.
- NATALI, C. (1999): *Aristotele, Etica Nicomachea (a cura di C. Natali)*, Roma-Bari.
- OBER, J. (2005): "Aristotle's Natural Democracy", [in] Kraut – Skultety (eds.), 2005, 223-243.
- OWEN, G. (1967): "Tithenai Ta Phainomena", [in] J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY, 168-176.
- PACCHIANI, C. (2001): "Aristotele: la giustizia virtù politica", *Filosofia politica* 15/1, 29-50 (<http://dx.doi.org/10.1416/11093>).
- PEDERSEN, T. E. (1995): "Justice at a distance-less foundation, more naturalistic", [in] Heina-man (ed.), 1995, 48-60.
- PELLEGRIN, P. (1993): "La Politique d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", [in] Aubenque – Tordesillas (dirs.), 1993, 3-34.
- PERKAMS, M. (2008): *Aquinas's Interpretation of the Aristotelian Virtue of Justice and his Doctrine of Natural Law*, Leiden-Boston.
- PODDIGHE, E. (2014): *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma.
- POLANSKY, R. (1991): "Aristotle on Political Change", [in] Keyt – Miller (eds.), 1991, 322-345.
- POLANSKY, R. (ED.), (2014): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- RACKHAM, H. (1926): *Aristotle The Nicomachean Ethics*, Cambridge (MA).
- REEVE, CH. D.  
 (1992): *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean ethics*, New York-Oxford.  
 (2006): "Aristotle on the Virtues of Thought", [in] Kraut (ed.), 2006, 198-217.  
 (2014): *Aristotle. Nicomachean ethics*, Indianapolis-Cambridge.
- ROBERTS, J. (2005): "Justice and the polis", [in] Rowe – Schofield (eds.), 2005, 344-365.
- ROBINSON, R. (2014): "Aristotele, *Politica*, commento al libro III", [in] R. Radice – T. Gargiulo (traduzione a cura di), *Aristotele, Politica, Volume I*, Milano, 424-446.

- RODRIGO, P. (1998): *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles.
- ROSEN, F. (1975): "The Political Context of Aristotle's Categories of Justice", *Phronesis* 20, 228-240 (<http://dx.doi.org/10.1163/156852875X00094>).
- ROSS, D. (1925): *Aristotle The Nicomachean Ethics*, Oxford.
- ROWE, CH. (2005): "Aristotelian constitutions", [in] Rowe – Schofield (eds.), 2005, 366-389.
- ROWE, CH. – SCHOFIELD, M. (EDS.), (2005): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- SALKEVER, S. G.  
 (1981): "Aristotle's Social Science", *Political Theory* 9, 479-508 (<http://dx.doi.org/10.1177/009059178100900402>).  
 (2005): "Aristotle's Social Science", [in] Kraut – Skultety (eds.), 2005, 27-64.
- SANCHO ROCHER, L. S. (2007): "Justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique", *Revue internationale des droits de l'antiquité* 54, 143-184.
- SAXONHOUSE, A. W. (1978): "Nature & Convention in Thucydides' History", *Polity* 10, 461-487.
- SCHROEDER, D. N. (1981): "Aristotle on law", *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 4, 17-31.
- STE. CROIX, G. DE (2004): "The metra in Aristotle, Eth. Nic. V vii 5 1134b 35-1135a 3", [in] D. Harvey – R. Parker (eds.), *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford, 328-348.
- STRAUSS, L.  
 (1964): *The city and man*, Chicago.  
 (1968): "Natural Law", [in] D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 80-85.  
 (1971): *Natural Right and History*, Chicago.
- TOSI, G. (1998): "Aristotele e il diritto naturale", *Problemata, Joao Pessoa* 1, 31-69.
- TRUDE, P. (1955): *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin.
- VEGA, J. (2010): "Aristotle's concept of law: Beyond positivism and natural law", *Journal of Ancient Philosophy* 4, 1-31 (<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v4i2p1-31>).
- VENTURA, D. (2009): *Giustizia e Costituzione in Aristotele. Che cos'è la "filosofia pratica"?*, Milano.
- VERGNIÈRES, S. (1995): *Éthique et politique chez Aristote: physis, êthos, nomos*, Paris.
- VIANO, C. A.  
 (1992): *Politica e Costituzione di Atene di Aristotele*, Torino.  
 (2008): *Aristotele, Politica*, Milano.
- WALLACE, R. W. (2007): "Law's Enemies in Ancient Athens", [in] E. Cantarella (cur.), *Symposium 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Salerno, 14-18 September 2005 (=Comunicazioni sul diritto greco ed ellenistico. Salerno, 14-18 Settembre 2005)*, Wien, 183-196.
- WEINRIB, E. J.  
 (1987a): "Aristotle's Forms of Justice", [in] S. Panagiotou (ed.), *Justice, law and method in Plato and Aristotle*, Edmonton, 133-171.



- (1987b): “The intelligibility of the rule of law”, [in] A. C. Hutchinson – P. J. Monahan (eds.), *The Rule of Law: Ideal or Ideology*, Toronto, 59-84.
- WEXLER, S. – IRVINE, A. (2006): “Aristotle on the Rule of Law”, *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 23,116-138.
- YACK, B.  
(1990): “Natural right and Aristotle’s understanding of justice”, *Political Theory* 18, 216-237.  
(1993): *The problems of a political animal: Community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley.
- YOUNG, M. C.  
(2006): “Aristotle’s Justice” [in] Kraut (ed.), 2006, 179-97.  
(2009): “Justice”, [in] G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, 457-470 (<http://dx.doi.org/10.1002/9781444305661.ch28>).
- ZANETTI, G. (1993): *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna.
- ZINGANO, M. (2013): “Natural, ethical, and political justice”, [in] M. Deslauriers – P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, 199-222 (<http://dx.doi.org/10.1017/CCO9780511791581.009>).