

ALTERITA E BENE NELLA GIUSTIZIA NOTE SULLA *DIKAIOSUNE* NELL' *ETICA* *NICOMACHEA*

STEFANO FUSELLI

Dipartimento di Diritto Privato e di Critica del Diritto

Università di Padova

stefano.fuselli@unipd.it

ABSTRACT

In delineating the notion of general or legal justice in Book V of *Nicomachean Ethics*, Aristotle seems to attribute to the relationship with other people a decisive role. Even virtues, such as liberality, amiability in conversation, or friendship, imply a relationship with others. However, justice seems to be the only virtue for which being exercised towards other people (*pros heteron*) is something constitutive and distinctive. The article aims to focus on the specific way in which justice is directed to others, both in relation to the subjects towards whom it is exercised and in relation to the object, i.e. the good it aims at. It will also consider the specific way in which justice achieves what characterizes every ethical virtue, namely being a mean state.

KEYWORDS

Aristotle's general justice, justice and intersubjectivity, justice and mean, justice and proportion.

0. INTRODUZIONE

Uno degli attributi che più comunemente si associano alla giustizia è quello della bilancia. Da quanto ne sappiamo, le radici iconografiche risalgono al *Libro dei morti* egizio, collocabile nel tardo Nuovo Regno. Vi è rappresentata la dea Ma'at che pesa l'anima del defunto, in modo da stabilirne le colpe. Al di là delle variazioni e degli ulteriori simboli di cui si è via via arricchita, quali la spada e la benda¹, nella *koine* mediterranea la figura della giustizia sembra dunque fare la sua prima comparsa in associazione ad un rituale strutturato in una serie di elementi. Vi si prevedono un soggetto destinatario, una autorità esecutrice, una regola, uno strumento specifico, un procedimento di attuazione e un esito con conseguenze definitive². La bilancia e la pesatura suppongono un ordine – cosmico, 'oggettivo', definitivo – che ha una portata eccedente la vita terrena, la quale su di esso va commisurata.

¹ Prosperi 2008.

² Garapon 2007.

Rituale, regola, procedura, giudizio: sono nozioni che rientrano nell'area semantica dei termini con cui anche la cultura greca arcaica indicava ciò che noi oggi associamo alla nozione di diritto e di giustizia. Tuttavia è opportuna una precisazione. Come noto, per indicare la giustizia la lingua greca impiega due diversi termini, *themis* e *dike*. La differenza è importante, perché, mentre la prima «indica la giustizia che si esercita all'interno del gruppo familiare», con la seconda, invece, si intende la giustizia «che regola i rapporti tra famiglie»³ e che, pertanto, assume progressivamente anche il senso tecnico di azione giudiziaria, di causa, promossa per vedere soddisfatti determinati tipi di pretese⁴.

Le rispettive radici etimologiche – «**dhē-* porre, mettere, stabilire»⁵, da un lato, e **deik*, «mostrare» o anche «dire»⁶ – attestano che nella cultura greca la nozione di giustizia è dunque legata anzitutto ad una dimensione 'oggettiva', 'esteriore', sia essa un assetto di regole o una procedura di assegnazione.

Tuttavia, nel corso della loro storia i Greci hanno saputo aprire anche ad una diversa accezione di giustizia, riguardante non più regole o procedure esteriori, non più una 'cosa giusta', *to dikaion*, bensì un atteggiamento soggettivo o una disposizione interiore, in una parola, una virtù. Quanto questo progressivo cammino dell'idea di giustizia come virtù sia stato complesso, quale rivoluzione esso abbia costituito, quali attrezzature concettuali abbia richiesto, trova la sua plastica espressione nell'introduzione, solo a partire dal quinto secolo, del termine *dikaiosune*⁷. In questa prospettiva, una delle più profonde analisi di queste trasformazioni la si trova forse nella *Repubblica* di Platone, dove le preoccupazioni di Cefalo di dover pagare il fio – *diken didonai* – per le ingiustizie commesse – *adikein* – diventano l'occasione di avvio per la ricerca su cosa sia la virtù della giustizia – *dikaiosune*⁸.

In questo processo di interiorizzazione e, al contempo, di concettualizzazione della nozione di *dike* e della sua declinazione come *dikaiosune* vi è tuttavia qualcosa su cui vale la pena di soffermarsi.

Come si ricordava poc'anzi, il termine *dike* designava quel complesso di regole destinate a organizzare i rapporti con le *altre* famiglie della tribù, in opposizione a quelle regole che invece concernevano la *propria* famiglia, riconducibili al termine *themis*. Pare cioè assodato il fatto che l'area di competenza della giustizia intesa come *dike* implichi l'avere a che fare con qualcuno che è un estraneo, che non può essere ricondotto alla propria cerchia di parentele, benché permanga un orizzonte comune che consente di risolvere, secondo una certa procedura ritualizzata, le contese che eventualmente insorgono.

³ Benveniste 2001, II:363.

⁴ Gernet 2000; 2007. Sul tema anche Bearzot 2008, 15-29.

⁵ Benveniste 2001, II:359.

⁶ Benveniste 2001, II:363.

⁷ Havelock 1983; Jellamo 2005.

⁸ Plato 1900, *Resp.* I, 331 c 5-d 3.

Si tratta ora di capire se e in che modo questo carattere distintivo della giustizia come *dike* si mantenga anche laddove dal piano degli assetti esteriori si passa a quello delle disposizioni interiori, ovvero si vada da 'quella cosa che è giusta', il *dikaion*, alla virtù dell'essere giusto, la *dikaiosune*.

Per farlo, mi pare che un'ottima guida sia fornita dal quinto libro dell'*Etica Nicomachea* dedicato da Aristotele proprio alla giustizia. Proverò dunque mettere a fuoco alcuni aspetti della giustizia in quanto virtù, *dikaiosune*, senza prendere in considerazione quei profili della trattazione che concernono più specificamente il giusto 'oggettivo', *to dikaion*⁹, ma, al contempo, senza nemmeno trascurare il fatto che la virtù della giustizia (*dikaiosune*) è pur sempre la disposizione a compiere e a volere le cose giuste (*ta dikaia*)¹⁰.

1. GIUSTIZIA E VIRTÙ

Un'indagine sulla virtù della giustizia non può prescindere dalla visione che, in generale, Aristotele ha dell'etica. Anzitutto, l'etica è una scienza pratica¹¹ e come tale è volta alla conoscenza dell'agire, delle sue modalità e delle sue cause. In modo più specifico, i problemi di etica rientrano nel più ampio orizzonte della scienza politica¹² in quanto il suo oggetto, cioè il bene, è oggetto anche della scienza architettonica per eccellenza, ossia la politica¹³. Ciò vale anche, e per certi versi a maggior ragione, per la giustizia (*dikaiosune*), la quale è la virtù propria della città¹⁴, quella che, consentendo di giudicare ciò che è giusto, assicura l'ordine della comunità politica¹⁵ ed è pertanto virtù sociale¹⁶.

Nel contesto della trattazione aristotelica, la giustizia è una virtù etica, cioè una virtù della parte appetitiva dell'anima, che è capace di una regola anche senza possederla¹⁷. In generale, le virtù etiche concernono il carattere e, come tali, derivano dall'abitudine¹⁸, da un processo di educazione e dalla ripetizione di determinate azioni che consente di acquisire una certa disposizione ad agire in modo consapevole e deliberato¹⁹.

⁹ Sulla distinzione Riondato 1978.

¹⁰ Aristoteles 1960, *EN* 1129 a 8-9.

¹¹ Zanatta 1986.

¹² Pacchiani 2001.

¹³ *EN* I, 1094 a 27.

¹⁴ *Pol.* I, 2, 1357 a 37.

¹⁵ *Pol.* I, 2, 1253 a 38-39. Sul tema Rosen 1975. Per una discussione della distinzione fra *dike* e *dikaiosune* proprio nell'orizzonte della *polis* e per ulteriori indicazioni bibliografiche, resta un importante punto di riferimento Zanetti 1993, in part. pp.87-92.

¹⁶ *Pol.* 1283 a 38-39.

¹⁷ *EN* I, 1102 b 13-14.

¹⁸ *EN* II, 1103 a 17-18.

¹⁹ Zanatta 1986, 34.

La virtù, infatti, consiste in quella condizione in cui l'azione si attua senza eccessi e senza difetti, bensì realizzando quella misura che è intermedia fra i due estremi che sono invece disposizioni viziose²⁰. La medietà della virtù non è predeterminabile né calcolabile in modo automatico²¹: essa, infatti, è sempre relativa all'individuo agente, alle circostanze concrete in cui si trova ad operare, in modo tale da realizzare al meglio le sue possibilità. Per questo l'azione virtuosa richiede la capacità di deliberare²².

Anche la giustizia, come virtù, richiede che l'azione giusta sia compiuta con una scelta deliberata²³ e anch'essa costituisce una disposizione ad agire secondo una certa medietà tra eccesso e difetto²⁴. Tuttavia, il tipo di medietà che la caratterizza ne individua un elemento distintivo rispetto alle altre virtù etiche, su cui torneremo più avanti²⁵.

2. TIPI E AMBITO DELLA GIUSTIZIA

Aprendo il libro V, dedicato alla giustizia (*dikaïosune*) e all'ingiustizia (*adikia*), Aristotele delinea le coordinate generali dell'indagine. Anzitutto determina l'oggetto della trattazione, cioè: 1) che tipo di azioni concernono; 2) che tipo di medietà è in gioco; 3) rispetto a cosa il giusto è via di mezzo²⁶. Chiarisce poi che il metodo seguito resta il medesimo utilizzato sin qua, ossia discutere dialetticamente gli *endoxa*.

L'*endoxon* da cui prende avvio è quello che ascrive la giustizia (e l'ingiustizia) all'ambito delle disposizioni (*hexis*). Aristotele lo accoglie perché è proprio di una disposizione, in generale, di non presiedere ad entrambi i contrari, come fanno invece la scienza (*episteme*) o la potenza (*dunamis*): la disposizione ad agire giustamente non è la stessa che porta ad agire ingiustamente, mentre una sola è la scienza che si occupa del moto e della quiete.

Sempre guardando al piano dell'esperienza comune, Aristotele constata che tanto la giustizia quanto l'ingiustizia hanno una pluralità di significati, vengono dette in molti modi che, però, non sono così distanti l'uno dall'altro. Perciò è necessario portare ad evidenza quelle differenze che, altrimenti, rischiano di essere trascurate o ignorate.

Il punto di partenza dell'osservazione è sempre quello dei comportamenti concreti, delle azioni che vengono compiute. Se infatti la virtù etica è una disposizione che è affinata attraverso l'abitudine, si potrà comprendere che cosa è la giustizia

²⁰ *EN* II, 1106 b 34-33.

²¹ *EN* II, 1106 b 5-7.

²² *EN* II, 1106 b 36-1107 a 3.

²³ *EN* V, 1134 a 1-2.

²⁴ *EN* V, 1133 b 32-33.

²⁵ Zanatta 1986, 561. Su questo le critiche di Kelsen 1960.

²⁶ *EN*, V, 1229 a 3-5.

guardando alle scelte concrete che di volta in volta vengono fatte. Dal momento che da un contrario se ne può ricavare l'altro, Aristotele comincia proprio a determinare in quali sensi si possa dire che un uomo è ingiusto a partire dal considerare i comportamenti osservabili che egli tiene.

Sulla scorta dell'opinione corrente, si dice ingiusto sia chi viola la legge (*paranomos*) sia chi non rispetta il criterio di uguaglianza (*anisos*) *in quanto*²⁷ vuole di più di quanto gli spetta (*pleonektes*).

Le conseguenze che Aristotele ne trae sono almeno di due tipi.

La prima è di potere indicare come uomo giusto colui che osserva la legge (*nomimos*) e rispetta l'uguaglianza (*isos*)²⁸.

La seconda è di potere dare una prima determinazione dell'ambito in cui questi comportamenti sono osservabili. Tale ambito è, da un lato, quello definito dalla cornice delle leggi, dall'altro quello dei beni (*tagatha*) che a) sono soggetti alla buona o alla cattiva sorte, b) sono in se stessi, cioè in senso assoluto, sempre dei beni, ma c) non lo sono sempre per chiunque in ogni contesto e d) sono ciò per cui si prega e ciò che si cerca di conseguire. Per questo, l'uomo ingiusto non sempre vuole di più, ma può volere anche di meno, come nel caso di cose che sono un male²⁹.

Ecco allora che, a questo punto, si dispiegano due coordinate essenziali della trattazione aristotelica: la distinzione fra due forme della giustizia, quella che concerne il rispetto delle leggi e quella che concerne il rispetto dell'eguaglianza, e l'ambito entro cui esse si esercitano.

Vorrei concentrarmi ora sulla prima forma di giustizia, quella che tradizionalmente viene indicata come universale o legale³⁰.

3. LA GIUSTIZIA UNIVERSALE

Nell'ancorare la giustizia al rispetto delle leggi, Aristotele la riconduce inevitabilmente all'orizzonte della *polis*, di una comunità retta da leggi o, se si vuole, da un insieme di principi e regole comuni e condivisi³¹ che consentono quel tipo di

²⁷ Do questa lettura per il fatto che poi le due modalità vengono riassorbite nel rispetto dell'uguaglianza.

²⁸ ENV, 1129 a 33-34. Sulla funzione della nozione di uguaglianza per il significato di giustizia, cfr. Saint-Arnaud 1984.

²⁹ ENV, 1129 b 1-8.

³⁰ Che è anche quella a cui la tradizione che si richiama ad Aristotele ha prestato minore attenzione; cfr. su questo Ancona 2018. Per un inquadramento generale delle questioni interpretative si veda Gordon 2007, 51-81.

³¹ Pol. I, 2, 1253 a 14-18.

organizzazione che è orientata a realizzare il bene supremo³², ciò in cui consiste in senso proprio il vivere bene³³.

In tanto osservare le leggi è fare la cosa giusta, in quanto le leggi sono funzionali ad individuare e determinare, in ogni ambito, ciò che è l'utile comune³⁴, ossia tutto quanto è funzionale a produrre o a conservare l'*eudaimonia* della comunità politica o delle sue parti e tutto ciò che concorre a realizzarla³⁵.

Dopo di che, Aristotele procede in una serie di passaggi alquanto rapidi in cui qualifica la giustizia così intesa come virtù perfetta (*teleia*) e chiarisce le ragioni, e le condizioni, di questa perfezione³⁶.

Anzitutto, specifica che la giustizia è la virtù perfetta non in generale o in senso assoluto, ma in relazione agli altri³⁷. Aggiunge poi che essa è perfetta al più alto grado perché³⁸ non è solo una mera disposizione, ma è un impiego attivo, un esercizio concreto, è l'uso della virtù perfetta³⁹. Di conseguenza, la giustizia è la virtù perfetta perché chi la possiede la usa anche verso gli altri e non solo verso di sé⁴⁰.

Questo rapporto con l'alterità determina anche – nella visione comune – la peculiarità della giustizia rispetto alle altre virtù, in quanto essa è l'unica fra le virtù ad essere un bene all'altro⁴¹. In altri termini, la virtù (in generale) e la giustizia differiscono proprio per il fatto che questa soltanto implica *necessariamente* rapporti con gli altri⁴².

Per questa suo concreto esercitarsi nei rapporti con gli altri la giustizia non solo è la virtù più efficace di tutte⁴³, ben più meravigliosa delle stelle⁴⁴, ma in essa – come dice anche il proverbio – tutte si raccolgono in una⁴⁵, cosicché questa giustizia non è una parte della virtù, ma è l'intera virtù⁴⁶.

³² *Pol.* I, 1, 1252 a 4-5.

³³ *Pol.*, I, 2, 1252 b 30.

³⁴ *EN*, V, 1129 b 15.

³⁵ Zanatta, nelle note a Aristotele 1986, 533 rinvia espressamente a *Rhet.* I, 5, 1360 b 19-26.

³⁶ *EN*, V, 1129 b 25 – 1130 a 13. Come noto, questa linea interpretativa è contestata da Fossheim 2011, secondo il quale la giustizia universale non è una virtù etica.

³⁷ *EN*, V, 1129 b 25-28.

³⁸ Non così secondo Gauthier e Jolif 1959, 1:342. Sul punto, però, si veda l'osservazione di Zanatta in Aristotele 1986, 534-35.

³⁹ *EN*, V, 1129 b 30-31.

⁴⁰ *EN*, V, 1129 b 31-33.

⁴¹ *EN*, V, 1130 a 3-4.

⁴² *EN*, V, 1130 a 12-13.

⁴³ *EN*, V, 1129 b 27-28.

⁴⁴ *EN*, V, 1129 b 29.

⁴⁵ *EN*, V, 1129 b 29-30.

⁴⁶ *EN*, V, 1130 a 8-9.

4. LINEE DI INDAGINE

Quindi, riassumendo, la prima forma di giustizia, quella generale, consiste nel mettere in atto quei comportamenti che, secondo le indicazioni del legislatore, sono funzionali alla felicità della *polis*. Si tratta di una forma di giustizia che è perfetta in quanto a) comporta un esercizio attivo della disposizione nei confronti degli altri e b) raccoglie in sé l'intera virtù.

Di questi passaggi, così densi e ricchi di rimandi, vorrei focalizzare alcuni aspetti, in particolare quello che concerne il riferimento all'alterità e quello che concerne il rapporto tra questa forma di giustizia e le altre virtù. Vorrei partire proprio da quest'ultimo punto.

4.1. *La giustizia e le altre virtù*

Aristotele declina quel rapporto in tre passaggi. Nel primo ricorda il proverbio secondo il quale nella giustizia si raccolgono tutte le altre virtù; nel secondo afferma che questa forma (generale) di giustizia non è parte (*meros*) della virtù ma è l'intera virtù⁴⁷; nel terzo dichiara che vi è una differenza *essenziale* – cioè concernente il loro essere (*to d'ainai ou to auto*) – fra la virtù e questa forma di giustizia, dato proprio dalla sua relazione all'alterità⁴⁸.

Apparentemente, queste enunciazioni sono distoniche, se non contraddittorie: se da un lato nella giustizia si raccolgono tutte le virtù, in modo da costituire una totalità, dall'altro resta una differenza essenziale tra la giustizia e le altre virtù, data proprio dal rapporto con l'alterità⁴⁹.

Credo che un buon modo per sciogliere questa apparente distonia sia quello indicato da Dirlmeier, il quale – nel suo commento⁵⁰ – legge queste pagine in diretta correlazione con la *Repubblica* di Platone. Dirlmeier sostiene che anche in Platone la giustizia è il rispetto delle condizioni che fanno fiorire e preservano la città secondo quanto stabilito dalle leggi; tuttavia, mentre in Platone la giustizia si sviluppava in una direzione interiore, come attività rivolta all'interno, *entos praxis*,

⁴⁷ Mi pare che questo aspetto non sia preso nella dovuta considerazione da O'Connor 1991 che riduce la distinzione fra virtù in generale e giustizia in generale ad una differenza di prospettiva nella trattazione.

⁴⁸ Come noto, Gauthier e Jolif 1959, 1:344 riconducono questa distinzione al piano categoriale della relazione.

⁴⁹ Per questo, mi pare che il rapporto fra la giustizia intera e tutte le altre virtù non sia quello fra il tutto e le *parti*, come invece sembra intendere Masi 2019, 108. Né mi pare si possa accogliere la tesi di Curzer 1995 secondo cui la giustizia generale è una virtù di secondo ordine nel senso che raccoglie in sé tutte le altre virtù, che lui chiama del primo ordine, per quegli aspetti per cui esse implicano un rapporto con l'altro: verrebbe meno, infatti, il carattere essenzialmente distintivo del riferimento all'alterità e la giustizia risulterebbe essere in un certo qual modo residuale (l'elevazione a costitutivo di ciò che nelle altre è eventuale) rispetto alle altre.

⁵⁰ Aristoteles 1964.

all'armonia dell'anima, in Aristotele invece la giustizia si riferisce all'altro, e si realizza quindi in una attività rivolta all'esterno, *exo praxis*⁵¹. Vorrei riprendere questo spunto con una curvatura un po' diversa.

Anche Platone aveva fatto della giustizia la virtù che tutte le raccoglie in sé, non perché essa riassume in sé i caratteri delle altre, né sia una sorta di genere comune, ma perché costituisce la condizione di possibilità affinché le altre virtù siano esercitate al meglio, quella che consente loro di svilupparsi e di conservarsi⁵², creando quell'armonia che lega tutte assieme sia le componenti della città sia le componenti dell'animo.

In modo analogo, la giustizia legale di Aristotele è l'intera virtù non perché ne rappresenti un genere comune, o perché sia il risultato del loro concorso⁵³, ma perché è, per così dire, l'intero della virtù, ossia ciò grazie a cui ogni virtù può svilupparsi e conservarsi. Se, infatti, questa forma di giustizia è quella che si esercita concretamente in quei comportamenti che sono funzionali alla felicità della *polis* e a quanto la preserva, allora essa è proprio quella virtù che crea le condizioni perché tutte le virtù etiche siano acquisibili ed esercitabili, ossia il darsi di una comunità politica⁵⁴, all'interno della quale, soltanto, l'uomo è pienamente se stesso e può aspirare alla felicità.

La giustizia non può essere compiuta, perfetta, se non come disposizione attiva a dare concreta attuazione alle regole che consentono il costituirsi e il preservarsi della dimensione più propriamente umana, ossia la comunità politica.

4.2. *Giustizia e alterità*

Si è visto che la compiutezza di questa forma di giustizia è indissolubile sia dal suo essere attuata in concreto sia, soprattutto, dal suo essere esercitata nei confronti di un altro, *pros heteron*, al punto tale che è modo di pensare corrente che la giustizia sia l'unica virtù a costituire un bene all'altro. Inoltre, proprio questo riferimento all'alterità costituisce la differenza essenziale tra la giustizia e le virtù⁵⁵.

⁵¹ Cfr. la nota 97,5 in Aristoteles 1964, 401. Il riferimento è a *Resp.*, IV, 443 c-443 d.

⁵² *Resp.* V, 433 b 6-10.

⁵³ Questo mi sembra sia il senso in cui l'intende chi pensa a questa *sullebde*, questa sintesi, nei termini di una somma, come mi pare faccia Susan Collins quando afferma: «General justice as lawfulness is complete virtue, understood as the sum of all the virtues directed toward the good of another», Collins 2006, 68. Condivido pertanto la notazione di Fermani 2012, 40, secondo cui si tratta di un *holon* e non di un *pan*, e quindi non è un semplice ammasso di parti, ma si configura piuttosto come una unità che precede e trascende le parti di cui si compone.

⁵⁴ *Pol.* I, 2, 1253, a 37.

⁵⁵ «La giustizia universale si differenzia dalle altre virtù grazie al suo costitutivo rapportarsi all'*altro*: essa rappresenta dunque il fondamento intersoggettivo della virtù», Zanetti 1993, 21.

Si tratta di un punto che merita di essere approfondito, almeno per il fatto che, tra le virtù, non è solo la giustizia ad implicare un rapporto con l'alterità⁵⁶.

4.2.1. *L'alterità in differenti virtù*

Notoriamente, il rapporto con l'altro si ritrova anche nella liberalità (*eleutheriotes*), dal momento che è proprio dell'uomo liberale «dare a coloro ai quali si deve»⁵⁷, più che astenersi dal prendere da chi non si deve, che invece è proprio della giustizia. Così come destinate ad altri sono le distribuzioni di beni materiali che caratterizzano la magnificenza (*megaloprepeis*) che possono avere come destinatari tanto gli dei, quanto l'interesse pubblico, sia nelle feste o negli spettacoli, sia nelle dotazioni militari, sia nei confronti degli ospiti stranieri: chi è magnifico, non distribuisce per se stesso «ma per gli interessi comuni, e i suoi doni hanno qualcosa in comune con le offerte votive»⁵⁸.

Il rapporto con l'altro non è presente solo nelle virtù che hanno a che fare con beni materiali e ricchezze. Ad esempio, lo si ritrova necessariamente in chi si comporta amabilmente, con garbo, nelle relazioni sociali (*homilias*)⁵⁹. Questa virtù, per la quale non vi è un nome, è una forma di urbanità che si distingue tanto dalla compiacenza quanto dalla petulanza litigiosa; sia nell'intimità sia nell'intrattenere rapporti comuni con parole o fatti, essa «ci fa accogliere (*apodexetai*) le cose che si devono (*ta dei*) e come si devono (*hos dei*)»⁶⁰. Se, per certi versi, tale virtù è assimilabile all'amicizia, essa tuttavia non implica, come l'amicizia, che vi sia un qualche legame affettivo: piuttosto richiede il distacco necessario per adottare il comportamento adeguato nei confronti di qualsiasi persona con cui abbiamo a che fare, sia un conoscente o uno sconosciuto, un familiare o un estraneo. Colui che tiene questo tipo di condotta lo fa in vista della bellezza morale (*kalon*) e dell'utile (*sumpheron*)⁶¹, nell'ambito di ciò che attiene al piacere e al dolore che hanno luogo nelle relazioni con gli altri.

Ancor più il rapporto con l'altro lo si ritrova nell'amicizia (*philia*), nella quale non c'è solo mutua benevolenza⁶², ma ciascuno vuole ciò che è bene dell'altro in

⁵⁶ Secondo Natali 2017, 101, questo punto non è chiaro. Per certi versi, mi pare che Fossheim 2011, 258, abbia ragione nel sostenere che «all the established ethical virtues have an other-regarding side to them, although this differs in degree from one virtue to another», ma che, non abbia approfondito il diverso modo in cui il rapporto con l'altro è esperito nella giustizia e nelle altre virtù, riducendolo, appunto, ad una differenza di grado.

⁵⁷ *EN*, IV, 1220 a 10-11, trad. it. Aristotele 1986, 257.

⁵⁸ *EN*, IV, 1123 a 4-5, trad. it. Aristotele 1986, 277.

⁵⁹ *EN*, IV, 1126 b 11. Vale anche per quella virtù anonima che è la veridicità disinteressata, *EN*, IV, 13, 1127 a 13-14.

⁶⁰ *EN*, IV, 1126 b 18-19, trad. it. Aristotele 1986, 303.

⁶¹ *EN*, IV, 1126 b 29.

⁶² *EN*, VIII, 1155 b 31-34.

modo aperto⁶³. Non solo, ma l'amicizia può avere luogo sia su base paritetica sia, in un certo qual modo, laddove vi è una qualche forma di subordinazione, come quella dei figli verso il padre o della moglie verso il marito o di chi comanda verso chi è comandato⁶⁴. Proprio per questo, infatti, è possibile istituire una correlazione fra l'amicizia e il giusto (*to dikaion*)⁶⁵, perché sembra che attengano agli stessi oggetti e coinvolgano gli stessi soggetti: entrambi infatti implicano una qualche forma di comunità e laddove vi è comunità vi è tanto una qualche forma di amicizia, tanto un qualche criterio di giustizia (*ti dikaion*). Anzi, al variare del tipo di comunità, quella tra fratelli e amici e quella fra estranei, varieranno anche i rapporti che concernono il giusto e l'ingiusto, per cui sarà tanto più grave derubare un amico che uno sconosciuto.

4.2.2. *L'alterità dell'altro*

Tentando una prima sintesi, mi pare che si possano evidenziare alcune peculiarità del modo in cui queste virtù contemplano l'alterità.

Nel caso della liberalità, l'altro non è uno qualsiasi, chiunque capiti (*tois tuchousi*)⁶⁶, ma è qualcuno che si trova in una determinata relazione con l'agente, per cui vi è una qualche forma di aspettativa – suggerita dall'uso del verbo *dei*, che indica che qualcosa è dovuto⁶⁷ – come può esserlo ad esempio un amico di cui si va in aiuto. Nel caso della magnificenza, l'altro assume una pluralità di determinazioni che arrivano, per così dire, fino all'impersonale: non si elargisce infatti solo agli dei o agli ospiti stranieri, ma anche alla città⁶⁸, perché si tratta di adempiere a un qualche obbligo in un certo modo. In entrambi i casi, ciò mediante cui si esercita la virtù è ciò che può essere monetizzato: per essere liberali, e tanto più per esser magnifici, è necessario disporre di un certo patrimonio.

Nel caso di quella che abbiamo chiamato urbanità, l'altro compare primariamente come un interlocutore o, più in generale, come qualcuno con cui interagiamo per le ragioni più disparate che, però, può esserci sia estraneo sia familiare. Da un lato, non conta, *chi* l'altro sia, perché ciò che rileva è l'istanza di cui si fa portatore. Si tratta di accogliere o respingere le sue istanze, evitando il più possibile di causargli un dolore inutile e mirando a produrgli un piacere. D'altro canto, ciò fa sì che la modalità concreta di esercizio possa variare proprio in ragione dell'interlocutore, dei sentimenti che nutriamo per lui o del particolare rango che occupa. È quindi un rapporto diretto che si modula a seconda del tipo di interlocutore.

⁶³ *EN*, VIII, 1156 a 3-5.

⁶⁴ *EN* VIII, 1158 b 11-14.

⁶⁵ *EN*, VIII, 1159 b 25-29.

⁶⁶ *EN*, IV, 1120 a 3.

⁶⁷ *EN* IV, 1120 a 10.

⁶⁸ *EN*, IV, 1122, 23.

Nel caso dell'amicizia, l'alterità implica una qualche forma di reciprocità: che sia rispetto al piacere, all'utile o anche per il puro desiderio del bene, che sia fra uguali o disuguali, l'altro è il termine di un rapporto reciproco di carattere personale.

In maniera forse un po' rozza, mi pare che l'aspetto su cui focalizzare l'attenzione sia proprio il fatto che in ciascuna di queste determinazioni il destinatario dell'azione virtuosa sia tale *in quanto* caratterizzato da un *aspetto particolare*⁶⁹. Esso compare nella relazione *in quanto* qualcosa gli è dovuto o no, *in quanto* è l'occasione per adempiere a un qualche obbligo, *in quanto* ci impegna in uno scambio, verbale o prammatico, *in quanto* siamo legati da un rapporto personale basato sulla reciprocità.

Per contro, l'alterità, nella trattazione della giustizia, si presenta, almeno in prima battuta, senza alcuna connotazione particolare: la giustizia è l'uso concreto della virtù in relazione agli altri *in quanto tali*, dei quali si mira a realizzare il bene, non perché si adempia un qualche tipo di obbligo, non perché si sia in un rapporto personale con loro, non perché vi sia già un legame di reciprocità.

Da questo punto di vista, la giustizia in tanto può realizzarsi in forma compiuta (*teleia*) soltanto in quanto è capace di fare spazio all'*altro in quanto altro*. Può darsi giustizia solo dove è accolta – e preservata nel realizzare il suo bene – l'alterità dell'altro. In quanto è una disposizione, *hexis*, la giustizia richiede, come sua concreta condizione di esercizio, che via sia una attuale capacità di guardare all'altro in quanto tale e di riconoscerlo come tale.

Certo, si può ben obiettare che in realtà una connotazione ben specifica di questi altri/altro Aristotele la dà proprio là dove chiarisce che essa mira all'utile di colui che comanda o di un membro della *polis*⁷⁰. L'altro è, sin dall'inizio, cioè, inteso come il (con-)cittadino⁷¹. Ma questo mi pare che, più che restringere ad un caso particolare, renda l'alterità che è qui in gioco, ben più concreta nella sua generalità.

Essere membro di una *polis*, di una comunità politica, infatti, è ciò che distingue l'uomo da ogni altro vivente⁷², è l'unica dimensione nella quale l'uomo può mirare a quel bene che è *prakteon*, cioè effettivamente realizzabile, che consiste nella vita piena, nella felicità (*eudaimonia*).

Da questo punto di vista, allora, il fatto che la giustizia sia indirizzata al bene di chi è membro della comunità politica implica che essa accoglie e preserva, nella specificità che è propria dei *nomoi* di una certa comunità⁷³, quell'alterità nella quale

⁶⁹ Il termine dell'azione è, per così dire, l'occasione per compiere qualcosa che ha altrove, rispetto all'atto eseguito, la sua ragion d'essere: adempiere a qualcosa che è in certo qual modo precostituito, o perché il destinatario è *già* in un rapporto personale tale per cui è cosa conveniente adottare un dato comportamento, o perché si soddisfano determinate aspettative.

⁷⁰ *EN*, V, 1130 a 5.

⁷¹ Su questo Masi 2019, 107n.

⁷² Sul punto Pacchiani 2001, 40–41.

⁷³ In questo senso, mi pare si possa intendere la distinzione tra il giusto in senso assoluto (*to haplos dikaion*) e il giusto politico (*to politikon dikaion*), cioè quel giusto che caratterizza una

l'uomo è restituito pienamente a se stesso, quella forma dell'alterità nella quale l'uomo è riconosciuto, accolto e preservato nel suo essere animale politico, nella sua umanità⁷⁴.

5. GIUSTIZIA E BENE

La giustizia, dunque, nel suo aspetto generale è quella virtù che ha di mira il bene dell'altro in quanto questi è colto nel suo aspetto più propriamente umano, ha di mira il bene dell'altro in quanto egli è uomo fra gli uomini. Da qui, mi pare, venga anche una indicazione circa lo statuto del *bene altrui* di cui la giustizia è compiuto esercizio.

In generale, come si è visto, si tratta di quei beni per i quali gli uomini «chiedono nelle loro preghiere» e perseguono, e sono soggetti alla buona e alla cattiva sorte⁷⁵.

Da un lato, non vi dubbio che questi beni sono riconducibili alla categoria dell'utile, cioè, di ciò che è funzionale-a (*ta sumpheronta*)⁷⁶.

Al contempo però, questa utilità, almeno a livello della giustizia generale, non si limita né all'ambito dei beni monetizzabili, come nel caso della liberalità o della

determinata forma di comunità di liberi e uguali che può essere o secondo proporzione (*kat'analogian*) o secondo il numero (*kat'arithmon*), *EN*, V, 10, 1134 a 26-28. Cfr. Bearzot 2016, 101. Giustamente Gastaldi 2016, che pure tende a vedere in continuità *l'haplos dikaion* e il *politikon dikaion*, sottolinea che il *politikon dikaion* non si riferisce alla dimensione individuale, come la *dikaiosune*, ma a quella intersoggettiva del rapporto tra concittadini, pur restando la *polis* il luogo in cui quella si manifesta. Allo stesso modo, mi pare si possa intendere quella duplicazione del giusto politico in un aspetto naturale (*phusikon*) e in uno legale (*nomikon*): il primo infatti attiene a ciò che è proprio di ogni comunità politica come tale, che non può sussistere se non laddove vi è una comunanza di vita che implica che vi siano certe regole; il secondo, invece, alla specificità delle norme positive che distinguono una comunità politica da un'altra. Per questo, la posizione di Pacchiani 2001, 30, secondo cui «il giusto (*dikaion*) è sempre *politikon*, è sempre relativo ad una determinata formazione politica» mi pare alquanto restrittiva: che non vi sia giustizia se non nella politicità non significa che la giustizia sia legata a una *determinata* formazione politica, ma che la giustizia è ciò che connota la politicità in quanto tale. In questo senso mi pare anche Gastaldi 2016, 116-17 e Zanetti 1993, 67-68. Per ulteriori approfondimenti, anche bibliografici, si veda Poddighe 2016, che legge l'articolazione *to haplos dikaion*, *to pusikon dikaion* e *to nomikon dikaion* come specificazioni del *politikon dikaion*.

⁷⁴ A tal punto la giustizia implica la preservazione dell'alterità, che la c.d. giustizia/ingiustizia verso se stessi può avere un valore metaforico solo nel senso di un rapporto verso le parti di un uomo, sia che queste siano intese come i suoi beni di padrone e capofamiglia (*EN*, V, 1134 b 8-17), sia che siano intese come le parti dell'anima (*EN*, V, 1138 b 5-13).

⁷⁵ *ENV*, 1129 b 2-6.

⁷⁶ L'utile qui è ciò che preserva la possibilità dell'*eudaimonia* della *polis* (*EN*, V, 1129 b 17-19), cosicché l'utile particolare è al contempo anche l'utile del tutto; sul tema cfr. Zanetti 1993, in part. pp. 106-16. Sul perché Aristotele non stia proponendo una forma di utilitarismo, nemmeno nelle declinazioni della giustizia particolare cfr. Weinrib 1989, che ne fa anche un argomento per polemizzare contro l'interpretazione data da Kelsen 1960. Per una critica all'interpretazione di Kelsen cfr. anche Prado 2019.

magnificenza, né all'alternativa piacere/dolore, come nel caso dell'urbanità, né è connotato da una particolare reciprocità (di tornaconto o affettiva), come nell'amicizia.

L'unità della polis non è monolitica, richiede molteplicità e differenziazione⁷⁷. Allora, se quanto visto fino ad ora ha un senso plausibile, quell'utile può intendersi come ciò che, preservando l'altro nella sua alterità, al contempo preserva anche quel quadro di relazioni – stabilizzato nella *polis* – nelle quali soltanto egli può realizzare propriamente la sua umanità e, quindi, la sua propria *eudaimonia*. Al contempo, nel preservarne la costitutiva politicità, ne preserva anche le condizioni concrete per la sua realizzazione piena.

Ciò riguarda non solo i beni che di volta in volta sono in gioco, ma anche il modo in cui vengono regolati i rapporti che attorno a questi beni si intessono. È in quest'ottica che si dispiega la funzione propriamente politica della giustizia particolare⁷⁸, come proverò ora a illustrare.

6. GIUSTIZIA E MEDIETÀ

Le virtù etiche costituiscono una medietà rispetto agli opposti vizi che si determinano l'uno per eccesso, l'altro per difetto. Così, ad esempio, il coraggio è medio rispetto alla temerarietà o alla codardia⁷⁹.

Tuttavia, la medietà delle virtù etiche non concerne dati esterni, oggettivi, ma si determina «in relazione a noi», *pros hemas*⁸⁰, cioè in rapporto all'agente o a quei soggetti che di volta in volta sono coinvolti. Ciò ha una conseguenza importante. Se si guarda alla cosa oggettiva, infatti, il medio si identifica con «il punto che dista egualmente da ciascuno dei due estremi» e, come tale, «è unico e identico per tutti»⁸¹. Il medio è ciò che supera l'un estremo ed è superato dall'altro estremo da una quantità eguale, secondo un rapporto che Aristotele – seguendo la terminologia del tempo – chiama proporzione aritmetica. Se si guarda al *per noi*, invece, il medio non è «né unico né identico per tutti»⁸², dal momento che esso si determina in relazione ai soggetti che di volta in volta sono in gioco, cosicché ciò che per qualcuno può costituire una corretta misura, per altri può essere un eccesso o un difetto, come accade nel caso di un dato regime alimentare. Il criterio di individuazione del

⁷⁷ *Pol.*, II, 2, 1261 a 18-24.

⁷⁸ Per una ricognizione sulla nozione di giustizia particolare, cfr. Williams 1980; Masi 2019, 104 intende espressamente la relazione fra giustizia universale e giustizia particolare nei termini di genere e specie.

⁷⁹ *EN*, IV, 1107 a 33-b 1.

⁸⁰ *EN*, II, 1106 a 31, trad. it. Aristotele 1986, 163.

⁸¹ *EN*, II, 1106 a 30-31, trad. it. Aristotele 1986, 163.

⁸² *EN*, II, 1106 a 32, trad. it. Aristotele 1986, 163.

medio è quindi diverso da individuo a individuo o da situazione a situazione, e sapere agire con virtù costa dura fatica⁸³.

La *dikaiosune* è, come tutte le altre virtù etiche, una via di mezzo, una *mesotes*. Ma, a differenza delle altre virtù che sono una via di mezzo *tra* due vizi opposti, l'uno per eccesso e l'altro per difetto, la giustizia non è il medio fra due vizi, ma è essa stessa *del mezzo* (*mesou*), mentre l'ingiustizia è propria degli estremi (*ton akron*)⁸⁴. È parimenti ingiusto dare o pretendere troppo o troppo poco: in entrambi i casi si va contro ad una adeguata proporzione, si agisce in modo sproporzionato, *para to analogon*⁸⁵.

Come noto, quell'aspetto per cui la giustizia consiste nel rispettare l'eguaglianza senza incorrere in eccessi o difetti costituisce l'ambito proprio della giustizia particolare (*kata meros dikaiosune*)⁸⁶. Tale rispetto può essere esercitato in due diverse forme. La prima, consiste nel «distribuire onore e ricchezze o quanti altri beni possono essere divisi tra i membri della comunità politica», la seconda, invece, consiste nel «portare riparaione nelle relazioni»⁸⁷, siano esse derivanti da rapporti volontari, come ad esempio si ha con il contratto, siano esse invece derivanti da atti subiti involontariamente, come con l'omicidio o le lesioni personali.

Entrambe le forme di giustizia particolare richiedono che, per non incorrere in eccessi o difetti, o per ricostituire equilibri infranti, si ricorra ad una proporzione, a una *analogia*. La proporzione che caratterizza la prima forma di giustizia è quella che – secondo l'uso del tempo – Aristotele chiama proporzione geometrica, mentre la seconda forma di giustizia si serve della proporzione che Aristotele chiama aritmetica⁸⁸.

⁸³ *EN*, II, 1109 a 24.

⁸⁴ *EN*, V, 9, 1133 b 33-1134 a 1.

⁸⁵ *EN*, V, 1134 a 8.

⁸⁶ *EN*, V, 1130 b 30.

⁸⁷ *EN*, V, 1130 b 31-1131 a 1, trad. it. Aristotele 1986, 333.

⁸⁸ La prima è una proporzione discontinua, cioè di quattro termini (*EN*, V, 1131 a 32-33): $A:B=C:D$, tale per cui saranno possibili permutazioni del tipo $A:C=B:D$ o composizioni del tipo $(A+C):(B+D)=A:C$, dove «la somma sta alla somma come un singolo termine sta ad un singolo termine» (*EN*, V, 1131 b 13-15, trad. it. Aristotele 1986, 339). Così, ad esempio dati i valori $3:4=6:8$, si ha che $3:6=4:8$ e $(3+6):(4+8)=3:4$. Cfr. Gauthier e Jolif 1959, 1:355. La seconda è invece una proporzione continua, in cui il medio compare due volte, come secondo e come terzo termine, conformemente allo schema $A:B=B:C$ (*EN*, V, 1131 a 33-1131 b 3), cosicché, in termini di quantità, esso supera il primo estremo di quanto è superato dal secondo (ad es. $3:5=5:7$). Ne consegue che, per riportare la parità in una situazione di indebito vantaggio – in questo caso lo scarto fra 7 e 3 – il medio è ciò che si ottiene dividendo per due la somma degli estremi – in questo caso 5 – il quale determina poi la differenza – in questo caso 2 – che deve essere tolta all'uno e data all'altro per ristabilire l'eguaglianza. Sulla medietà propria della proporzione aritmetica, di derivazione pitagorica, cfr. Teone di Smirne 2012, 241; 245-46; 434-37.

Al di là delle loro differenze, preme qui ricordare alcuni tratti del modo in cui Aristotele definisce e usa la nozione di proporzione o *analogia*⁸⁹.

Anzitutto, l'*analogia* – che secondo Aristotele implica sempre la presenza di almeno quattro termini⁹⁰ – è una uguaglianza (*isotes*) non dei termini o degli elementi, ma dei loro *rapporti* (*logoi*).

Tali rapporti, poi, possono essere del carattere più disparato. Ad esempio, in ambito biologico, possono indicare la stessa funzione assolta da organi diversi in organismi diversi, come le spine e le ossa, o la parte analoga al busto umano⁹¹ o, nella fisica, comprendere anche il rapporto tra sostrato e forma⁹².

Proprio per questo, l'*analogia* è capace di produrre il tipo di unità più estensivo di tutti, superando anche le differenze fra i generi⁹³; permette perciò anche di comprendere in che senso le cause e i principi delle cose sono gli stessi⁹⁴, pur senza fare venire meno le differenze fra quanto è irriducibile. Dal punto di vista epistemologico, dunque, essa consente di condurre l'indagine e il processo di innalzamento all'universale – l'*epagoge* – anche oltre l'orizzonte della definizione guadagnato analiticamente, fino a quel colpo d'occhio (*sunorao*) che permette la comprensione dei concetti di potenza e atto⁹⁵ o di spiegare in che senso il bene è uno pur non essendo unico⁹⁶.

Riassuntivamente, dunque, l'*analogia* preserva la differenza fra i rapportati nel momento stesso in cui li connette, senza produrre omogeneità, omologazione. Per questo essa è la regola di esercizio della giustizia laddove si tratta di gestire i rapporti fra i consociati in relazione ai beni che desiderano, si attendono, reclamano: come la giustizia, l'*analogia* richiede non solo il darsi della alterità, ma che questa stessa venga mantenuta tale anche laddove si ricostituisce l'unità.

Anche nelle sue forme particolari, dunque, giustizia è la disposizione grazie alla quale si costituisce una unità in cui ogni elemento viene preservato nella sua specificità, realizzando nella concretezza del caso specifico, non solo la propria *eudaimonia*, ma soprattutto l'*eudaimonia* della città⁹⁷.

⁸⁹ Su quanto segue si vedano Fiedler 1978; Rapp 1992; Melchiorre 1993; Berti 2022.

⁹⁰ *EN*, V, 1131 a 31-32.

⁹¹ *Hist. An.*, 497 b 32.

⁹² *Phys.*, A, 7, 191 a 7.

⁹³ *Met.*, V, 5, 1016 b 31-1017 a 3.

⁹⁴ *Met.*, XII, 4, 1070 a 31-33.

⁹⁵ *Met.*, VIII, 6, 1048 a 35-37.

⁹⁶ *EN*, I, 1096 b 27-28.

⁹⁷ Come noto, Platone attribuisce all'analogia la realizzazione della più bella di tutte le forme di connessione (*desmon de kallistos*) in quanto consente che tutti e quattro i diversi elementi costitutivi del cosmo siano condotti a unità, a formare un intero unitario (*en panta*), senza che ciascuno di essi perda la propria specificità, la propria costitutiva differenza. Questo esito è reso possibile dal fatto che l'elemento di connessione, il legame, si fa tutt'uno con le cose legate, con gli estremi. E il modo in cui lo fa è proprio quello di istituire una proporzionalità tale per cui ciascuno degli estremi assume via via la funzione di termine medio, diventando così di volta in volta l'intera relazione. Nella

BIBLIOGRAFIA

Ancona, Elvio. 2018. «Katà tòn orthòn lógon. Linee per una rilettura della tradizione aristotelica sulla giustizia». *Ragion pratica*, fasc. 1, 211–34.

Aristotele. 1986. *Etica Nicomachea*. A cura di Marcello Zanatta. 2 voll. Milano: Rizzoli.

Aristoteles. 1960. *Aristotelis Opera*. A cura di Immanuel Bekker. 4 voll. Berolini: Academia regia Borussica.

———. 1964. *Nikomachische Ethik; übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier*. Hrsg. v. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag.

Bearzot, Cinzia. 2008. *La giustizia nella Grecia antica*. Roma: Carocci.

———. 2016. «Aristotele, EN V: tra prassi politica e giudiziaria e riflessione teorica». *Antiquorum philosophia: an international journal*, 93–107.

Benveniste, Émile. 2001. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*. Torino: Einaudi.

Berti, Enrico. 2022. «L'analogia in Aristotele». *Aristotelica* 1:5–27.

Collins, Susan D. 2006. «Justice as a Virtue». In *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, 67–90. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498633.005>.

Curzer, Howard J. 1995. «Aristotle's Account of the Virtue of Justice». *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 28 (3): 207–38. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1995.28.3.207>.

Fermani, Arianna. 2012. «Giustizia e giustizie». In *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, 37–72. Brescia: Morcelliana.

Fiedler, W. 1978. *Analogiemodelle bei Aristoteles: Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*. Amsterdam: Grüner.

proporzione si realizza una forma di mediazione in cui ogni estremo assume il ruolo di medio, per cui non vi è più, a rigore, nessun estremo, ma tutti e ciascuno sono reciprocamente un mezzo dell'intera relazione. «Ma non è possibile che due sole cose si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunga entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una sola cosa di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo. Perché quando di tre numeri o masse o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo al medio, e d'altra parte ancora il medio sta al primo, come l'ultimo al medio, allora il medio divenendo primo e ultimo, e l'ultimo e il primo divenendo a loro volta medi ambedue, così di necessità accadrà che tutti siano gli stessi, e divenuti gli stessi fra loro, saranno tutti una cosa sola», Plato 1900, *Tim.* 31 b 8–32 a 7, trad. it. Platone 1987, 6:371. Sarebbe bello poter collegare queste pagine aristoteliche al ruolo svolto dall'*analogia* nel *Timeo*. Alla luce di questo passo, l'affermazione di Aristotele secondo la quale la giustizia è *tou mesou* acquisterebbe infatti un senso ulteriore rispetto a quello sopra ricordato: la giustizia diverrebbe la disposizione grazie alla quale ogni elemento della relazione, ogni "altro", è capace di farsi "tutto". Purtroppo, però, non solo nell'*Etica Nicomachea* non c'è nulla che autorizzi questo rinvio, ma nel complesso Aristotele si esprime in termini piuttosto critici nei confronti della trattazione platonica della *analogia* già a partire dal piano formale, dal momento che contesta la tesi che essa possa coinvolgere solo tre termini.

Fossheim, Hallvard. 2011. «Justice in the Nicomachean Ethics Book V». In *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, a cura di Zitztrain Miller Jon, 254–75. Cambridge: Cambridge University Press.

Garapon, Antoine. 2007. *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario*. Tradotto da Daniela Bifulco. Milano: Cortina.

Gastaldi, Silvia. 2016. «Aristotele e il giusto politico: tra legge e natura». *Antiquorum philosophia : an international journal* 10:109–22. <https://doi.org/10.19272/201630201007>.

Gauthier, René Antoine, et Jean Yves Jolif. 1959. *L'Éthique a Nicomaque. Commentaire*. Vol. 1. 2 voll. Louvain- Paris: Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice-Nauwelart.

Gernet, Louis. 2000. *Diritto e civiltà in Grecia antica*. A cura di Andrea Taddei. Milano: La Nuova Italia.

———. 2007. *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*. A cura di Davide De Sanctis. Torino: Giappichelli.

Gordon, John-Stewart. 2007. *Aristotele über Gerechtigkeit. Das V. Buch der Nikomachischen Ethik*. Freiburg-München: Karl Alber.

Havelock, Eric A. 1983. *Dike. La nascita della coscienza*. A cura di Manfredi Piccolomini. Roma-Bari: Laterza.

Jellamo, Anna. 2005. *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*. Roma: Donzelli.

Kelsen, Hans. 1960. «Aristotle's Theoy of Justice». In *What is Justice: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, 110–36. Berkeley: University of California Press.

Masi, Francesca. 2019. «Giustizia universale e giustizia particolare». In *Êthikê theôria : studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, a cura di Francesca Masi, Stefano Maso, e Cristina Viano, 101–22. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Melchiorre, Virgilio. 1993. «L'analogia in Aristotele». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 85 (2/4): 230–55.

Natali, Carlo. 2017. *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

O'Connor, David K. 1991. «The Aetiology of Justice». In *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, ed. by Carnes Lord and David K. O'Connor, 136–64. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Pacchiani, Claudio. 2001. «Aristotele: la giustizia virtù politica». *Filosofia politica* 15 (1): 29–50.

Plato. 1900. *Platonis Opera*. Ed. by Ioannes Burnet. I–V voll. Oxford: Oxford University Press.

Platone. 1987. *Timeo*. Tradotto da C. Giarratano. Vol. 6. Opere complete. Roma-Bari: Laterza.

Poddighe, Elisabetta. 2016. «Giustizia e costituzione: scienza politica e intelligibilità della storia secondo Aristotele (“EN”, V, 1134a 25–1135a 8)». *Gerión. Revista de Historia Antigua* 34:77–101. https://doi.org/10.5209/rev_GERI.2016.v34.53736.

Prado, Arthur Cristóvão. 2019. «A reply to Kelsen's critique of Aristotle's concept of justice». *Praxis Filosófica* 48:53–67. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i48.7303>.

Prosperi, Adriano. 2008. *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*. Torino: Einaudi.

Rapp, Christof. 1992. «Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46 (4), 526–44.

Riondato, Ezio. 1978. «Storicità del dirsi del “giusto”. Alcune note al V dell’“Etica Nicomachea”». *Verifiche* 7 (3–4): 293–304.

Rosen, Frederick. 1975. «The political context of Aristotle’s categories of justice». *Phronesis*, 228–40.

Saint-Arnaud, Jocelyne. 1984. «Les définitions aristotéliennes de la justice: leurs rapports à la notion d’égalité». *Philosophiques* 11 (1): 157–73.

Teone di Smirne. 2012. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Introduzione, traduzione, commento*. A cura di Federico M. Petrucci. Sankt Augustin: Akademie.

Weinrib, Ernest J. 1989. «Aristotle’s Forms of Justice». *Ratio Juris* 2 (3): 211–26. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.1989.tb00039.x>.

Williams, Bernard. 1980. «Justice as a Virtue». In *Essays on Aristotle’s Ethics*, a cura di Amelie Oksenberg Rorty, 189–99. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Zanatta, Marcello. 1986. «Introduzione». In Aristotele. 1986. *Etica Nicomachea*. A cura di Marcello Zanatta. 2 voll. Milano: Rizzoli, 1:5–74. Milano: BUR.

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