



Università degli Studi di Palermo

# FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia,  
Storia e Critica dei Saperi



1

Francesca Di Lorenzo Ajello  
La priorità della giustizia come ἐπιείκεια  
in Aristotele e Rawls \*

1. *Premessa*

«Se anche il bene è il medesimo (τὸν) per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande (μείζον) e di più perfetto (τελειότερον) perseguire e salvaguardare quello della città: infatti ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello (κάλλιον) e più divino (θειότερον) il bene di un popolo, cioè di intere città»<sup>1</sup>.

Che la programmatica dichiarazione di identità del bene del singolo e del bene della città, da Aristotele così formulata, non sia solo una concessione ad un qualche avversario individualista ed utilitarista quale il sofista, come potrebbe desumersi dalla struttura sintattica concessiva di questo suo periodare, e risponda piuttosto ad autentiche istanze di conciliazione tra particolare e universale, profondamente radicate nel suo pensiero, non ci pare possa essere solo sostenuto sulla base di quel leit-motiv dell'etica e della politica aristoteliche dato dal loro costante richiamo all'impossibilità per gli esseri umani di raggiungere la propria autorealizzazione in isolamento gli uni dagli altri e alla imprescindibile necessità per la loro autorealizzazione del rapporto con gli altri e perciò del vivere in comunità<sup>2</sup>. Un tale motivo, come è noto, attraversa sia la sua teoria della giustizia come «virtù perfetta (τελεία ἀρετή)» in quanto «virtù rivolta all'altro (ἄλλότριον ἀγαθόν)»<sup>3</sup> e perciò intrinsecamente «comunitaria»<sup>4</sup> sia la sua teoria dell'amicizia quale virtù «assolutamente necessaria alla vita»<sup>5</sup>. È il motivo centrale attorno a cui ruota la sua concezione antropologica in quanto incentrata sul riconoscimento della strutturale apertura dell'uomo in quanto tale all'altro uomo, ad agire considerando gli altri dotati dei nostri stessi diritti<sup>6</sup>. E può certamente render conto di come Aristotele giunga a dare risposta positiva al problema di una reale conciliazione tra bene del singolo e bene comune. Se al di fuori della πόλις l'uomo non può essere felice perché non potrebbe autorealizzarsi in quella dimensione politica che pur lo caratterizza in quanto

uomo rispetto agli animali, non può non essere letteralmente vero per Aristotele che non potrebbe esserci bene individuale al di fuori del bene della πόλις.

In realtà, però, quel su cui qui intendiamo soffermarci non è tanto il problema di quanto il bene individuale in Aristotele non possa non darsi all'interno della πόλις, di quanto esso non possa essere anche bene comune.

Si tratta piuttosto di verificare se in Aristotele non varrebbe anche l'inversa, in quanto, non potendo esistere la città se non come comunità di esseri umani, il suo bene non potrebbe non coincidere col bene dei cittadini. L'affermazione aristotelica della superiorità del bene collettivo sul bene del singolo esige infatti che si confuti, in modo specifico, il sospetto, che essa non può non indurre, che quel che essa sta esprimendo sia un'intenzione olistico-platoneggiante di fondo del suo pensiero, piuttosto che una semplice intenzione antirelativistica ed anticettica, di rafforzamento dell'idea di una ragione capace di unire gli uomini al di là dei loro interessi individuali.

L'ipotesi di lettura che intendiamo qui prospettare è che qui debba riconoscersi uno dei motivi di fondo più significativi della prospettiva etico-politica di Aristotele, che a noi pare sia dato dalla tensione a conciliare il diritto di ogni individuo a scegliere e realizzare il proprio piano di vita e perciò la propria felicità e un bene comune, che è il fine della politica e che egli identifica con la giustizia come «ciò che è utile alla comunità (τοῦτο δ'ἔστι τὸ κοινῆ συμφέρον)»<sup>7</sup>. Non è un caso, infatti, a nostro avviso, che siano la giustizia come «virtù comunitaria (κοινωνικὴ ἀρετὴ)» da cui «tutte le altre conseguono»<sup>8</sup>, senza la quale una città «non potrebbe reggersi bene»<sup>9</sup> e la capacità di «vivere in accordo con le proprie scelte pratiche (ζῆν κατὰ προαίρεσιν)»<sup>10</sup>, e cioè l'autonomia morale degli individui, le condizioni che Aristotele viene indicando come necessarie per la realizzazione di quello scopo fondamentale della città che egli indica nella felicità dei cittadini. Sono questi infatti, come è noto, i motivi che più direttamente lo pongono fuori dell'alternativa tra olistismo e individualismo. È contro l'olismo platonico che egli rivendica l'autonomia individuale e il diritto alla scelta (προαίρεσις) del proprio piano di vita da parte di ciascuno<sup>11</sup>. Mentre contro le fughe relativiste e scettiche dei sofisti egli rivendica l'importanza della giustizia<sup>12</sup> quale «virtù comunitaria (κοινωνικὴ ἀρετὴ)» e ἀλλότριον che lungi dall'essere riducibile all'utile individuale, è eguaglianza ed equità (ἐπιείκεια), capace di costituirsi, perciò, come criterio di correttezza della stessa legge.

L'interesse che qui ci induce a verificare una tale ipotesi di lettura si intreccia col proposito di mostrare le ragioni dell'autointerpretazione che in *A Theory of Justice* John Rawls ha fornito della sua teoria della giustizia come equità sostenendone l'accordo con la teoria aristotelica della giustizia come «astensione dalla πλεονεξία». Identificando correttamente «il senso specifico che Aristotele dà alla giustizia» con «quello di astenersi dalla πλεονεξία, cioè dall'ottenere per sé alcuni vantaggi appropriandosi di ciò che appartiene a un altro, i suoi beni, le sue ricompense, le sue cariche e simili, o dal negare a una

persona ciò che le è dovuto, il mantenimento di una promessa, il pagamento di un debito, il tributo di un giusto rispetto e così via»<sup>13</sup>, egli ha notato come «la definizione di Aristotele presuppone evidentemente una precisazione di ciò che appartiene a una persona e di ciò che le è dovuto»<sup>14</sup>.

La eventuale verifica della nostra ipotesi di lettura ci permetterebbe anche, perciò, di confermare l'ipotesi genealogica che già nella prospettiva etico-politica di Aristotele il problema fondamentale fosse proprio quello, che tanta centralità occupa nella rawlsiana *Theory of Justice*, di pensare una struttura sociale all'interno della quale la possibilità di vivere κατὰ προαίρεσιν, e cioè di scegliere autonomamente il proprio piano di vita, non precluda la possibilità di realizzare il bene comune.

## 2. Equità (ἐπιείκεια), giustizia come conformità alla legge (τὸ νόμιμον), giustizia come rispetto dell'eguaglianza (τὸ ἴσον) e astensione dalla πλεονεξία nell'etica aristotelica

Trattandosi qui di proporre una rilettura della prospettiva etico-politica di Aristotele capace di cogliervi l'autenticità della tensione da lui stessa espressa al superamento della contraddizione tra il vivere bene di ciascun individuo e il suo vivere giustamente all'interno di una comunità di molteplici altri singoli, dovremo verificare se si diano effettivamente nelle sue opere, al di là delle sue intenzioni programmatiche, le condizioni perché i vincoli imposti al soggetto dalla legge, la capacità, cioè, di quest'ultima di imporsi ai nostri impulsi, non diventi potere coercitivo tale da impedire la realizzazione di quella εὐδαιμονία che egli pone come fine della stessa πόλις.

Prospetteremo a tale scopo una analisi del V libro dell'*Ethica Nicomachea* per mostrare come il complesso modello di rapporto tra «giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον)», giusto come «astensione dalla pleonexia» e «rispetto dell'eguaglianza (τὸ ἴσον)» e giusto come «equità (ἐπιείκεια)», che in esso viene delineandosi, prefigurati da un lato un primato della giustizia come «equità (ἐπιείκεια)» rispetto al giusto legale e dall'altro, e perciò stesso, il carattere fondamentale, quasi naturale, del giusto come astensione dalla πλεονεξία e cioè come rispetto dell'eguaglianza, cui la stessa ἐπιείκεια non può non rinviare. Potremo infatti confutare, argomentando a favore della tesi della priorità della giustizia come ἐπιείκεια, l'interpretazione olistico-platoneggiante della teoria aristotelica della giustizia che, facendo leva sull'identificazione che Aristotele pure propone del «giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον)» con la «giustizia totale (ὅλε δικαιοσύνη)»<sup>15</sup>, tenterebbe di vanificare l'importanza del riconoscimento aristotelico della superiorità del giusto come ἐπιεικέες rispetto al giusto legale quale suo «correttivo (ἐπανόρθωμα)»<sup>16</sup>.

Presentando in termini aporetici la questione dell'ἐπιείκεια, in quanto «pur non essendo la stessa cosa del giusto, non ne differisce però di genere»<sup>17</sup> e pur sostenendo che equo e giusto sono entrambi buoni, Aristotele non esita però in pari tempo a dichiarare l'equo «superiore (βέλτιον)» e «di maggior valore

(κρείττον)» del giusto e a precisare che «esso non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale (οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ'ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου)»<sup>18</sup>. Ed egli indica la ragione dell'esistenza di un tale correttivo nel fatto che «la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente in universale (ἀξιον δ'ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πας, περὶ ἐνίων δ'οὐχ οἶόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν)»<sup>19</sup>.

Il richiamo al τὸ ἐπιεικὲς vi è inequivocabilmente connesso al riconoscimento dell'irriducibilità del particolare all'universale. Esso implica che per Aristotele il concreto non può esser sussunto sotto l'universale, ove è chiamato a dar voce proprio alle ragioni del particolare: «quando, dunque, la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientra nella norma universale, allora è legittimo – egli dichiara senz'altro – laddove il legislatore ha trascurato qualcosa e non ha colto nel segno, per aver parlato in generale, correggere (ἐπανορθοῦν) l'omissione e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione»<sup>20</sup>. Vi si implica che non è possibile, in nome dei maggiori benefici di altri, giustificare l'ingiustizia nei confronti di qualcuno e che non sarebbe legittima alcuna legge che risultasse ingiusta qualora il caso particolare da essa trascurato fosse stato presente al legislatore e nondimeno non incluso in essa.

E vi è altresì presente un diretto richiamo alla fallibilità e modificabilità delle leggi, ove esse siano ingiuste sia pur solo a causa della loro inevitabile universalità, che rinvia, oltre che alla priorità dell'ἐπιεικεία rispetto al giusto legale, anche ad un criterio di giustizia come imparzialità ed eguaglianza cui lo stesso uomo equo dovrebbe attenersi e che sembrerebbe prefigurarsi come lo stesso criterio cui anche il legislatore dovrebbe attenersi nel fare le leggi. È questo il significato più importante, nella nostra ipotesi di lettura, dell'affermazione aristotelica che «ciò che non rispetta l'eguaglianza è tutto contrario alla legge (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον)»<sup>21</sup>, che è una affermazione che non si limita a descrivere i requisiti di ciò che è contro la legge ma dice anche come essa deve essere, e cioè in definitiva che una legge giusta deve rispettare sempre l'eguaglianza.

È in una tale chiave di lettura che a noi pare assumano un giusto significato anche le puntualizzazioni aristoteliche sulla natura dell'«errore (ἀμάρτημα)» della legge, che l'ἐπιεικεία avrebbe il compito di correggere e che egli riconduce al fatto che la legge in quanto norma universale può solo prendere in considerazione quel che si verifica nella maggioranza dei casi. L'insistenza aristotelica sul fatto che un tale errore non starebbe né nella legge né nel legislatore, ma nella natura della cosa (πράγμα), giacché le azioni sono tali che di esse non può trattarsi correttamente in universale<sup>22</sup>, può infatti meglio essere compresa alla luce della considerazione che Aristotele sta parlando sulla base della presupposizione di una legge giusta, pur non essendo affatto esclusa nel suo orizzonte etico-politico, la riserva di fallibilità nei confronti delle leggi.

In tale prospettiva interpretativa i limiti che l'ἐπιεικεία comporta per l'iniziale identificazione del giusto con il rispetto della legge<sup>23</sup> non possono certo sorprendere visto che si tratta degli stessi limiti che Aristotele pone inequivocabilmente ad una tale identificazione nel dire che ciò che è conforme alla legge è giusto nella misura in cui la legge mira all'utile comune a tutti o che «in uno dei sensi in cui usiamo il termine (che non può che essere in questo contesto il senso del giusto come τὸ νόμιμον), chiamiamo giusto ciò che produce e custodisce per la comunità politica (πολιτικὴ κοινωνία) la felicità e le sue componenti»<sup>24</sup>. Il criterio cui anche il richiamo alla felicità della comunità politica rinvia sembra ancora poter essere lo stesso criterio di imparzialità e di eguaglianza cui lo stesso uomo equo sembrerebbe chiamato ad attenersi nel suo compito di correttore dell'inevitabile «errore (ἀμάρτημα)» della legge. Verrebbe così riconosciuta nell'etica aristotelica quella che con John Rawls potremmo chiamare «l'inviolabilità della persona fondata sulla giustizia su cui nemmeno il bene della società nel suo complesso potrebbe prevalere»<sup>25</sup>.

Anche per Aristotele, come per Rawls, sarebbe certamente vero che, al di là delle differenti concezioni della giustizia, tutti sarebbero d'accordo sul fatto che «le istituzioni sono giuste quando non viene fatta alcuna distinzione arbitraria tra le persone nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali e quando le norme determinano un appropriato equilibrio tra pretese contrastanti riguardo ai vantaggi della vita sociale»<sup>26</sup>. In tal senso ci pare acquisti il suo vero significato l'affermazione aristotelica che «il possesso comune» dei valori del giusto e dell'ingiusto «costituisce (ποιεῖ) la famiglia e la πόλις»<sup>27</sup>.

Riconoscendo con ciò agli uomini una concezione intuitiva di ciò che è giusto, di una corretta distribuzione dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale, Aristotele conferirebbe di fatto al principio dell'eguaglianza e dell'astensione dalla pleonexia il valore di una norma che ci pare possa identificarsi come una norma «costitutiva» da cui le relazioni reciproche tra persone sarebbero governate anche al di là della loro stessa consapevolezza e capace di proporsi come criterio per la giustezza delle leggi stesse<sup>28</sup>.

### 3. Diritti dell'individuale e giusto sistema di cooperazione nell'etica e nella politica di Aristotele

L'ipotesi di lettura, qui prospettata, di un esplicito riconoscimento da parte di Aristotele di un effettivo primato della giustizia come equità (ἐπιεικεία) rispetto al giusto legale (τὸ νόμιμον δίκαιον) e di un implicito rinvio, a tale riconoscimento connesso, al carattere «costitutivo» della norma della giustizia come eguaglianza ed «astensione dalla πλεονεξία», deve però ancora fare i conti con il rilevante problema, che esso apre nella prospettiva etico-politica di Aristotele, dell'estensione e dei limiti che di fatto Aristotele riconosce a quel ruolo correttivo dell'ἐπιεικεία nei confronti della legge su cui si fonderebbe la sua priorità. Nonostante le inequivocabili affermazioni aristoteliche in merito alla sua superiorità e al suo maggior valore non mancano infatti nei suoi testi

elementi che sembrano vanificarne il riconoscimento, e che perciò hanno dato luogo ad interpretazioni discordanti.

Ci riferiamo in particolare: (a) alla tesi aristotelica che la correzione della legge operata dall'uomo equo è quella che farebbe lo stesso legislatore qualora fosse presente e che egli stesso avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione<sup>29</sup>. Da tale tesi è stato infatti possibile a John Anton trarre la conclusione che «gli atti di rettificazione per essere giusti devono prendere la forma di decisioni di estendere, interpretare e lavorare entro lo schema delle norme di legge esistenti per coprire qualunque eccezione sia sotto mano o possa presentarsi in futuro»<sup>30</sup>; (b) ai dubbi e alle cautele da Aristotele espressi in merito alla questione, che egli propone in una formulazione d'altri, «se sia utile o dannoso per la città mutare le patrie leggi, qualora ce ne fossero di migliori»<sup>31</sup>. Sembra infatti voler limitare in modo decisivo il raggio d'azione dell'ἐπιείκεια ove mostrerebbe di condividere il punto di vista da cui egli ritiene si debba pure guardare alla questione, che è quello del «danno che si potrebbe arrecare introducendo l'abitudine di disobbedire ai governanti». «Tenuto conto – egli scrive – che la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza che il costume (ἦθος), il quale si forma con il trascorrere di un lungo periodo di tempo, [...] passare facilmente dalle leggi vigenti a leggi nuove finisce con l'indebolire la legge». Per cui egli scrive che quando il vantaggio di un eventuale mutamento è esiguo bisogna valutare con molta cautela la sua opportunità, tenuto conto che «è cattivo consiglio introdurre l'abitudine di abolire con facilità le leggi»<sup>32</sup>.

È possibile a nostro avviso controbattere all'obiezione (a) che essa, in apparenza letteralmente corretta, non tiene nel debito conto che lo stesso legislatore per Aristotele, per essere un buon legislatore, deve anch'egli attenersi al criterio della giustizia come eguaglianza, come astensione, cioè, dalla πλεονεξία o, potremmo anche dire, al «comune senso di giustizia», ovvero che le stesse leggi debbono essere ben stabilite per il bene comune. Potremmo anche dire, in altri termini, che l'uomo equo, che in Aristotele è colui che «pur avendo il conforto della legge, è portato a tenersi indietro e non è pignolo nell'applicare la giustizia fino al peggio»<sup>33</sup>, in tanto opera le stesse correzioni che opererebbe il legislatore in quanto come questi anch'egli si atterrebbe allo stesso criterio di giustizia come imparzialità. Mentre, per quel che riguarda l'obiezione (b), non si può non controbattere rilevando l'ovvietà delle cautele aristoteliche rispetto all'eventuale introduzione dell'abitudine a cambiare con facilità le leggi tanto più che egli sta solo prendendo in considerazione il caso in cui «il vantaggio del mutamento sarebbe esiguo». E non si potrebbe certo considerare nella prospettiva aristotelica un danno esiguo quello che si avrebbe ove fosse preclusa la possibilità alla legge stessa di realizzare il suo scopo, che è quello di consentire «di vivere in modo felice e bello (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς)» e non la semplice «convivenza (συνζῆν)»<sup>34</sup>. È legittimamente ipotizzabile, perciò, che la correzione della legge possa spingersi fino al suo cambiamento ove essa ostacoli la au-

tonomia individuale o ogni altra condizione atta a consentire «il vivere bene e l'agire bene (τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν)» di ogni cittadino.

E del resto grande rilievo a noi pare debba darsi alla sua ammissione sia dello scarso valore della fedeltà alla tradizione come tale («in generale tutti cercano il bene e non la fedeltà alla tradizione»<sup>35</sup>) sia dell'effettivo progresso delle leggi come anche delle scienze che si sono allontanate dalle pratiche tradizionali<sup>36</sup>. Non c'è dubbio, infatti, che è sinceramente disposto a dar ragione a coloro cui «potrebbe sembrare miglior partito introdurre dei cambiamenti» ove riconosce che «essi sono stati pure utili nelle altre scienze», come la medicina, la ginnastica e le altre arti e tecniche ove esse si sono allontanate dalle pratiche tradizionali e che perciò, essendo la politica tra queste, anche per essa un tale allontanamento possa essere necessario<sup>37</sup>.

#### 4. *La πόλις come pluralità di uomini «diversi specificamente (ἐξ εἶδει διαφερόντων)»*

Se questa linea di lettura è plausibile, diventa legittimo concludere, sulla base del primato dell'ἐπιείκεια nella sua teoria della giustizia, che Aristotele è ben lungi dal proporci un modello di normatività basato sull'assolutizzazione della legge: la giustizia particolare e concreta costituita dall'ἐπιείκεια rinvia infatti ad un comune senso di giustizia come imparzialità ed eguaglianza capace di proporsi come criterio atto a consentire la critica della legge stessa e cui l'uomo equo non può non attenersi nella sua correzione della legge. Contro il sospetto che Aristotele possa finire col proporci un'etica «formale» della legge che prescindendo dalla concretezza dei rapporti interpersonali tra gli esseri umani, si definiscono in modo nitido i contorni della sua etica come fondata sulla centralità dei rapporti interpersonali, e cioè sul riconoscimento dell'altro come dotato dei nostri stessi diritti.

E in quanto può così confutarsi il dubbio, da noi inizialmente avanzato sulla base della sua affermazione della superiorità del «bene comune» sul «bene del singolo», che in lui permanga un'opzione di fondo per un comunitarismo platoneggiante, possono anche acquistare tutto il loro peso le note obiezioni aristoteliche alla dimenticanza socratica delle differenze individuali nella πόλις ideale, la tesi, ad esempio, che egli ha rivolto all'ideale socratico dell'unità della πόλις che «essa è per natura una molteplicità» e cioè «non solo costituita da una pluralità di uomini, ma anche di uomini diversi specificamente, perché non nasce una città da uomini simili»<sup>38</sup>.

E con ciò a noi pare possa anche ormai risultare plausibile l'ipotesi che il richiamo alla «maggiore perfezione e grandezza del bene della città», prioritariamente volto contro un modello etico individualistico nel quale il singolo si propone come monade isolata capace di perseguire da solo i propri scopi, riesce di fatto a prefigurare nella prospettiva aristotelica un modello alternativo anche rispetto a quello olistico-comunitario nel quale invece il bene del tutto è più importante del bene delle parti. Vi acquisterebbe forza anche l'ipotesi

che in essa sia identificabile il momento genetico di quella linea della riflessione etico-politica contemporanea, che ha in John Rawls il suo principale protagonista, che a noi pare anch'essa tesa a pensare le basi sulle quali poter costruire una società capace di garantire a ciascuno la possibilità di scegliersi il proprio piano di vita, al di fuori di qualsivoglia spinta alla chiusura solipsistica nel perseguimento del proprio interesse personale e nella contemporanea salvaguardia dei principali principi di giustizia<sup>39</sup>.

\* Una prima formulazione di questo scritto è stata presentata e discussa ad uno degli incontri su "la cultura greco-latina e la crisi della modernità" promossi e coordinati da Giusto Picone a Palermo nel marzo 1999. Grazie a quell'occasione ho potuto raccogliere alcune delle idee che da tempo venivo discutendo nei miei corsi universitari di Storia della Filosofia morale sull'*Ethica Nicomachea* negli anni '90 in connessione sia con le tematiche di teoria dell'azione di John Searle sia con quelle più specificamente etiche di John Rawls.

<sup>1</sup> *Et. Nic.* I 1 1094b 9

<sup>2</sup> Cfr. *Pol.* I 2 1253a 2-4, 7-18, 26-29 («chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o una belva o un dio»), *Et. Eud.* VII 10 25-28 («l'uomo non è un essere solitario, ma tendente all'associazione con coloro che gli sono affini per natura»), *Et. Nic.* X 9 1169b 18. Sul carattere non strumentale della interdipendenza degli uomini così teorizzata da Aristotele sulla base dell'impossibilità per essi di raggiungere i loro scopi in isolamento gli uni dagli altri cfr. F. D. Miller Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford New York 1995, p. 376

<sup>3</sup> Aristotele espressamente motiva il suo particolare apprezzamento della δικαιοσύνη quale virtù che si esercita anche «verso l'altro (πρὸς ἕτερον)» e non solo «verso se stessi (οὐ μόνον καθ'αὐτόν)», certamente significativo dell'importanza che nel suo universo morale ha il sentimento di *affiliation* con gli altri esseri umani, con la sua "rarità": «Molti – egli scrive in *Ethica Nicomachea* (V 3 1129b 32-35) – sanno esercitare la virtù nelle loro cose personali, ma non sono capaci di esercitarla nei rapporti con gli altri (πολλοὶ γὰρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι, ἐν δὲ τοῖς πρὸς ἕτερον ἀδυνατοῦσιν). E per questo – egli aggiunge – sembra che abbia ragione il detto di Biante che il "potere rivelerà l'uomo": chi esercita il potere, infatti, è già per ciò stesso in rapporto e in comunità con gli altri».

<sup>4</sup> *Pol.* III 13 1283a 38-39.

<sup>5</sup> Per una recente rilettura della teoria aristotelica dell'amicizia e sul riconoscimento in essa implicito della priorità dei valori relazionali nell'etica di Aristotele rinviamo a A. Peratoner, *Valore dell'intersoggettività. Fenomenologia e dinamiche dell'amicizia nell'etica aristotelica*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 241-83.

<sup>6</sup> «Ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός – un amico è un altro se stesso» (*Et. Nic.* IX 4 1166a 31-32). E perciò l'uomo di valore non può che essere disposto verso gli amici come verso se stesso, non può, cioè, che basare il proprio rapporto con l'amico sulla reciprocità piuttosto che su un qualsivoglia tipo di dipendenza.

<sup>7</sup> *Ar. Pol.* II 11 1282b 18

<sup>8</sup> *Ivi.* II 12 1283b 38-39: «κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φάμεν τὴν δικαιοσύνην, ἢ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας».

<sup>9</sup> *Ivi.* II 12 1283a 20

<sup>10</sup> *Ivi.* II 9 1280a 32-34; sulla προαίρεσις quale *conditio sine qua* non della virtù cfr. *Ar. Et. Nic.*, III 4 1111b ss.

<sup>11</sup> Per l'identificazione dell'autonomia della scelta quale "punto" sul quale si gioca in modo decisivo la partita dell'allontanamento aristotelico dalle posizioni olistiche di Platone, rinviamo alle considerazioni di Martha Craven Nussbaum in *Shame, Separateness, and Political Unity; Aristotle's Criticism of Plato*, in A. O. Rorty (ed. by), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980, p. 122. «Platone – scrive la studiosa anglo-americana – mette l'accento sul bi-

sogno di controllo e di ordine, l'altro è disposto a tollerare una certa dose di disordine in nome dell'autonomia. La disputa parte da due analisi differenti della natura umana e dei bisogni. Aristotele insiste che gli esseri umani, che sono naturalmente dotati della capacità di ragion pratica, hanno bisogno di esercitare tale capacità. Condizioni sociali che non permettono il suo sviluppo e, con l'età adulta, il suo esercizio separato, non permettono una reale fioritura umana. [...] Platone, al contrario, sostiene che il nostro principale bisogno è che la nostra vita sia regolata da ragione e che le nostre anime siano poste in uno stato di armonia che risulti da questa regola. Non ha importanza, almeno non cruciale, come questa regola è assicurata».

<sup>12</sup> Sulla centralità della δικαιοσύνη nel codice morale collaborativo che nell'universo morale greco del IV secolo soppianta i valori utilitaristi e individualisti omerico-sofistici ci limitiamo a rinviare al noto studio dell'Adkins dal titolo *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford University Press, Oxford 1960; trad. it. a cura di A. Plebe in *La morale dei greci. Da Omero ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>13</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971; trad. it. a cura di S. Maffettone in *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Et. Nic.* V 5 1130b 10-18.

<sup>16</sup> Cfr. J. Anton, *Aristotle on Justice as Equity* (Ο Αριστοτέλης για τη δικαιοσύνη ως επείκεια), in AA. VV., *On Justice. Plato's and Aristotle's Conception of Justice in Relation to Modern and Contemporary Theories of Justice* (ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ...), ed. by K. Boudouris, Atene 1989, pp. 1-8.

<sup>17</sup> *Et. Nic.* V 14 1137b 6.

<sup>18</sup> *Ivi.* V 14 1137 b 9.

<sup>19</sup> *Ivi.* V 14 1137b 13-14. Cfr. anche, sui limiti del giusto legale, *Rhet.* I 13 1374° 25ss.

<sup>20</sup> *Ivi.* V 14 1137b 20-23: «ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμάρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἦδει, ἐνομοτέτησεν».

<sup>21</sup> *Et. Nic.* V 5 1130b 12.

<sup>22</sup> Sulla «diversità (διαφορά)» e «instabilità (πλάνη)» delle «cose moralmente belle e giuste (τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια)» come anche dei «beni (τάγατά)», Aristotele fonda anche in *Ethica Nicomachea* (I 1 1094b 12-25) la particolarità dello statuto della filosofia pratica rispetto alle scienze dimostrative. Sulla modernità di tale esito del pensiero aristotelico in quanto capace di fondare l'autonomia del sapere pratico e perciò «quasi sorprendente anticipazione del pensiero di Kant» cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari-Roma 1989, p. 159.

<sup>23</sup> [...] «πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια – tutto ciò che è conforme alla legge è in qualche modo giusto» (*Et. Nic.* V 1 1129b 12).

<sup>24</sup> *Ivi.* V 1 1129b 18-19. Nelle righe successive Aristotele, dopo aver sottolineato come la legge regoli tutti gli ambiti della vita dell'uomo, conclude che essa lo fa «prescrivendo alcune cose e vietandone altre, in modo retto (ὀρθῶς) se sono state stabilite rettamente (ὀρθῶς), meno bene se sono state improvvisate».

<sup>25</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., p. 21.

<sup>26</sup> *Ivi.*, p. 23.

<sup>27</sup> *Pol.* I 2 1253a 18.

<sup>28</sup> Questa nostra ipotesi di lettura si colloca all'interno di una ricerca storiografica più ampia che mira a rintracciare in alcuni aspetti del pensiero aristotelico la genesi dell'idea di morale come logica dell'agire e della logica come morale del pensiero. Ne abbiamo già presentato qualche risultato in *Giudizi di valore e pretese di validità: implicazioni deontiche della speech act theory*, in S. Nicosia (a cura), *Il Giudizio*, Carocci, Roma 2000, pp. 115-27, cui rinviamo per la rilettura in una chiave interpretativa antirelativistica ed antiplatonica ad un tempo della confutazione aristotelica del negatore del principio di non contraddizione.

<sup>29</sup> Cfr. *Et. Nic.* V 14 1137b 22-23.

<sup>30</sup> Cfr. J. Anton, *Aristotle on Justice as Equity*, cit., p. 3.

<sup>31</sup> *Pol.* II 8 1268b 27-28.

<sup>32</sup> *Ivi.* II 8 1269a 20-24.

<sup>33</sup> *Et. Nic.* V 11 1138a.

<sup>34</sup> *Pol.* III 1281a 2-4.

<sup>35</sup> *Pol.* II 8 1269a 3.

<sup>36</sup> «E qualcuno potrebbe sostenere che nei fatti stessi si riscontrano indizi di questi progressi, osservando che le leggi antiche erano eccessivamente rozze e barbare: basti pensare che i Greci andavano armati e si vendevano gli uni agli altri le donne e che in alcuni luoghi sono rimasti antichi ordinamenti legislativi di una estrema semplicità, come la legge sugli omicidi di Cuma, la quale sancisce che, se chi persegue un omicidio porta in giudizio un certo numero di testimoni suoi parenti, l'imputato è ritenuto colpevole dell'omicidio» (*Pol.* II 8 1268b 38 -42 e 1269a 1-3).

<sup>37</sup> *Ivi*, II 8 1268b 34-38.

<sup>38</sup> *Pol.* II 2 1261 22-25: «οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις ἀλλὰ καὶ ἐξ εἶδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων». Aristotele vi rileva (*ivi*, II 2 1261a 18-22) anche come la πόλις non è per natura una unità organica come un essere umano individuale e che «procedendo sempre più sulla strada dell'unità, diventerà di città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia». Su tale critica aristotelica come critica all'olismo estremo che Aristotele attribuisce a Socrate come presentato nella *Repubblica* platonica rinviamo al già cit. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* di F. D. Miller Jr., pp. 205-10.

<sup>39</sup> Cfr., sulla "posizione originaria" come condizione in cui sarebbe possibile, per Rawls, in quanto caratterizzata dal "velo di ignoranza" e perciò atta a garantire l'imparzialità, stabilire dei principi di giustizia che forniscano dei criteri per la correttezza stessa delle leggi, J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit., pp. 32-35 e 111-35.

## Elisabetta Di Stefano Zeusi e la bellezza di Elena

La storia di Zeusi di Eraclea (V-IV sec. a. C.) che, per raffigurare Elena nel tempio di Hera Lacinia, selezionò cinque tra le più belle fanciulle di Crotona e di ciascuna prese la parte migliore, formando nella sua mente l'immagine di una perfetta bellezza, diviene nel Rinascimento un motivo ricorrente nella trattatistica sulle arti. Nella sua analisi per delineare la continuità e le trasformazioni dell'Ida<sup>1</sup>, da concetto trascendentale platonico a prototipo di perfezione insito nella mente dell'artista, Erwin Panofsky non dimentica di citare tale aneddoto, «tanto abusato» negli scritti sulle arti. Ma con questa espressione lo studioso – dopo aver tracciato due percorsi dell'Ida, quello neoplatonico che giunge fino a Marsilio Ficino e l'altro che, attraverso la retorica latina (Cicerone e Seneca) infonde il concetto di ideale nella teoria dell'arte del primo Rinascimento – mostra di non cogliere lo spessore teorico del *topos* di Zeusi, ritenendolo semplicemente un tedioso luogo comune. In realtà si tratta di un principio euristico in cui sono convenute, fondendosi alla condanna platonica degli *eidola*, tutte le successive interpretazioni dell'Ida come frutto di una scelta a partire da materiali dati, grazie all'ausilio di un giudizio raffinato.

Come tutte le leggende, anche la vicenda di Zeusi presenta alcune varianti che le conferiscono un valore ambiguo e che influiranno sulle riprese posteriori volte a privilegiare l'una o l'altra sfumatura. Ripercorrendo, a partire dalle fonti antiche, la storia di queste trasformazioni semantiche attraverso i secoli si può capire come quest'aneddoto, lungi dal costituire un mero *topos*, assurga a paradigma ermeneutico della creazione artistica. Per comprendere meglio tali mutamenti di significato, si può parlare di "transunzione concettuale"<sup>2</sup>, applicando alla storia delle idee un termine mutuato dalla retorica. La "transunzione", infatti, è quella figura retorica che determina uno slittamento, sul piano sincronico, da un asse semantico all'altro, ad esempio da quello metaforico a