

## SULLA STRUTTURA DI DIKE.

### FILOSOFIA DELLA GIUSTIZIA NELLA POLITICA DI ARISTOTELE.

DOI: 10.7413/18281567263

**di Erasmo Silvio Storace**

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

#### **On the structure of dike. Philosophy of justice in Aristotle's Politics.**

##### *Abstract*

The objective of this article is to investigate the structure of the concept of “justice” (*dike*) as it is developed by Aristotle. He, abandoning the Platonic perspective (according to which “justice” is an idea), believes that “justice” constitutes the trait d'union of ethics and politics. In his distinction between the spheres of knowledge, ethics and politics are established as two separate domains; however, there is one virtue that, more than the others, has a dual significance, both in an individual and collective sense. For Aristotle, justice represents a particularly effective virtue, since only those who possess it behave virtuously with others and with themselves. He then classifies different forms of justice, including the well-known distinction between distributive and commutative justice. With this now fully rational view of justice, completely emancipated from the narratives of the age of myth, Aristotle shows himself to be both an interpreter in step with his times and a witness to a world that is ending: that of the Greek polis.

**Keywords:** Justice, Politics, Aristotle, Philosophy, Politics.

Le seguenti riflessioni, dando per presupposta la genesi del concetto di *dike* nel pensiero platonico (sulla quale si è già lavorato in un precedente articolo intitolato “Sulla genesi di *dike*. Filosofia della giustizia nella *Repubblica* di Platone”), intendono indagare il concetto di “giustizia” nell’*Etica*

*Nicomachea*<sup>1</sup> e nella *Politica*<sup>2</sup> di Aristotele, nel costante riferimento alla dimensione presocratica il cui le riflessioni su *dike* sono sorte<sup>3</sup>.

Il cammino tramite cui Platone è riuscito a pervenire all'idea di giustizia è stato molto arduo; Aristotele, di contro, perverrà alla definizione del concetto di giustizia attraverso un procedimento razionale, che egli applica a tutti gli ambiti del sapere – che, proprio a partire da lui, viene categorizzato in ambiti diversi e spesso eterogenei tra di loro. Aristotele, in questo senso, si rivela essere il vero precursore della scienza moderna, fatta di definizioni e di concetti<sup>4</sup>.

Riprendiamo l'esempio della giustizia, che arcaicamente era rappresentata da alcune divinità e che, da Aristotele in poi, diverrà una mera nozione razionale. Prima della rivoluzione socratico-platonico-aristotelica, la giustizia rimandava a una sfera divina: la dimensione del mito creava infatti una connessione e un nesso tra nozioni che per noi sono definibili e approcciabili con uno sguardo scientifico, mentre per il mito rimandavano a un mondo sacrale. Giustizia aveva due volti nell'antichità: uno più arcaico, legato a Themis, divinità ancestrale, il cui significato etimologico è di difficile comprensione; un altro più moderno, connesso con la dea Dike e dunque con una giustizia più simile alla nostra. Il nome della dea Themis (o Temi, ossia una delle Titanidi, figlia di Gea e di Urano) secondo alcuni significherebbe l'irremovibile e si collegherebbe al verbo *tithemi*, “porre in essere qualcosa”, andando a indicare una giustizia insondabile, posta dall'alto in modo irrevocabile nonché impenetrabile per gli uomini; altre ricostruzioni etimologiche<sup>5</sup> non vedono invece alcuna connessione con il verbo *tithemi* e ritengono che la radice su cui si costruisce il nome di questa dea sia antichissima e pre-greca. In ogni caso, il passaggio da Themis a Dike inizia ad umanizzare la giustizia: la parola *dike*, infatti, è connessa al verbo *deiknymi*, che significa “mostrare con il dito”. In

---

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>2</sup> Id., *Scritti politici*, Rubettino, Soveria Mannelli 2021.

<sup>3</sup> Sul pensiero politico di Aristotele si rimanda ad es. a: W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Guerini e Associati, Milano 1992; cfr. inoltre: R. Bodeus, *La filosofia politica di Aristotele*, Edusc, Roma 2010, oppure G. De Sanctis, *La politica di Aristotele*, Tored, Tivoli 2010.

<sup>4</sup> Sul rapporto tra Platone e Aristotele in ambito politico, cfr: M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2016; G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016.

<sup>5</sup> R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Brill, Leiden-Boston 2010.

questo senso, la giustizia inizia ad assumere un valore umano. Nel mito, Dike nasce dall'incontro di Themis con Zeus e ha il compito di riferire al padre le ingiustizie degli umani. Con Socrate e Platone, come si è visto nelle pagine precedenti<sup>6</sup>, i grandi eroi e dei del mondo omerico si trasformano prima in semplici definizioni in quanto risposte alla domanda socratica, e poi in idee platoniche. Si pensi ad esempio a come Socrate, dialogando con Eutifrone nell'omonimo dialogo, trasformi la grande esperienza del sacro in un concetto, di cui egli cerca una definizione univoca e universale, non accontentandosi degli esempi che il sacerdote gli porta; lo stesso vale per i grandi valori su cui si regge la *polis* e su cui Socrate interroga i suoi concittadini. Quando il sacro inizia a essere sottoposto al processo di laicizzazione o di secolarizzazione (processo già iniziato nel mondo greco) e si trasforma cioè in un oggetto qualsiasi che può essere definito razionalmente, da quel momento inizia una nuova umanità, quasi già predisposta ad accogliere quello sguardo scientifico sul mondo, che caratterizzerà l'Occidente e la sua modernità: tutto il pensiero occidentale scientifico-tecnologico si fonda infatti sulla definizione di matrice socratica. In Platone la definizione socratica diventa l'idea, l'universale che deve poter sussumere i particolari: a differenza della definizione socratica, l'idea platonica viene riempita di una sussistenza ontologica che addirittura la porta a ritenere le idee come maggiormente sussistenti rispetto alle cose sensibili. Aristotele, dal canto suo, riporterà a terra ciò che Platone aveva proiettato nell'alto dei cieli: la forma per Aristotele è indissolubile dalla materia ed entrambe convivono nei sinoli, ossia nelle sostanze sensibili che sono un tutt'uno di forma e materia. Le definizioni socratiche si evolvono cioè nelle idee platoniche prima e nelle sostanze aristoteliche poi. Se le idee sono però, per Platone, qualcosa di inattuabile, nonostante alcuni possibili percorsi che consentono di approssimarsi a essere (ad esempio tramite la celebre "seconda navigazione", oppure tramite la via della reminiscenza, ma anche attraverso la dialettica, o persino attraverso il richiamo al mito...), le sostanze di Aristotele possono essere raggiunte tramite la definizione che, inadatta all'individuo (in quanto sostanza prima), consente di pervenire all'essenza delle sostanze seconde, tramite l'accostamento di genere prossimo e differenza specifica<sup>7</sup>. La definizione (*horos* o *horismòs*) è la "locuzione che significa l'essenza" (*logos ho to ti en einai*

---

<sup>6</sup> Cfr. inoltre il mio *Genografia dell'Azione. Sostanza, relazione ed evento a partire da Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

<sup>7</sup> Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano 2003.

*semainon*). Pervenendo alla “definizione di definizione”, ecco che Aristotele, in poche parole, risolve tutta la grandiosità della problematica nata con Socrate e sviluppatasi con Platone. Da quel momento in poi, il modo in cui l’essere umano si relazionerà al proprio mondo cambierà radicalmente: si tratta di un mutamento epocale ed irreversibile, che darà vita a una nuova umanità.

Torniamo alla giustizia. Essa, per Socrate, era un valore la cui definizione andava ricercata non più negli esempi portati dalla grande tradizione sacrale di stampo omerico, bensì nel dialogo costruito secondo regole razionali ben precise. In Platone, la giustizia diventa un’idea, realmente esistente e fondante la possibilità delle singole azioni giuste; essa va ricercata attraverso un dialogo costruito dialetticamente, il quale non necessariamente riuscirà a possederla in ogni sua sfaccettatura, dal momento che essa resterà pur sempre un’idea appartenente al mondo iperuranico sovrasensibile. Per Aristotele, al contrario, la giustizia è un mero concetto razionale del quale si può trovare una definizione, comprendendo a quale genere prossimo appartiene e individuando la sua differenza specifica. Questo procedimento aristotelico prefigura l’atteggiamento scientifico, il quale ovviamente necessiterà di essere affiancato da una metodologia ben precisa e da un attento connubio di “sante esperienze” e “necessarie dimostrazioni”: per tutto questo dovremo aspettare il XVII secolo; tuttavia, senza aver ripensato il sapere come imperniato sull’uso di definizioni, intese rigorosamente in senso aristotelico, la scienza moderna non sarebbe stata possibile. Non vi sarebbe alcuna biologia, ad esempio, se non riuscissimo a definire il vivente<sup>8</sup>.

Abbiamo visto le evoluzioni che mostrano come il concetto di giustizia, che per gli antichi era una divinità, si sia modificato. Prendendo spunto dall’approccio metodologico di Martin Heidegger,

---

<sup>8</sup> Aristotele sostiene che si ha una definizione di un soggetto di un giudizio quando di esso si predicano il suo genere prossimo e la sua differenza specifica (cfr. ad es. *ivi*, *Topici*, Libro I, Capp. IV-V). L’essere umano viene ad esempio definito o come *zoon logon echon* (vivente dotato di *logos*) oppure come *zoon politikon*, ossia un vivente che vive nella *polis*, nella dimensione della socialità. Platone e Aristotele hanno di fronte due oggetti diversi nonostante entrambi si interessino della *polis*: quella di Platone è una *polis* che si può immaginare di restaurare, nonostante la sconfitta di Atene a seguito della guerra del Peloponneso: egli disegna una nuova *polis*, secondo un progetto utopistico e normativo. Aristotele ha un atteggiamento più moderno, di tipo descrittivo e non prescrittivo: egli si limita a descrivere la *polis* che ha assunto forme diverse per il fatto che ormai lo scenario politico è cambiato. Com’è noto, Alessandro Magno (di cui Aristotele fu precettore) farà infatti cadere, proprio in quegli anni, l’idea di città-Stato introducendo una nuova idea di impero. Aristotele, pertanto, è colui che assiste a un declino ineluttabile della *polis*, che può ormai essere descritta quasi a posteriori, ovvero – parafrasando Hegel – attraverso lo sguardo della nottola di Minerva che intraprende il suo volo sul far della sera.

proveremo a utilizzare il suo pensiero come chiave di lettura per comprendere alcuni aspetti dell'antichità e della sua evoluzione nella storia della metafisica. Heidegger, com'è noto, dedica il suo lavoro al concetto di essere, obliato dalla storia della metafisica: egli riconosce la necessità di una nuova *ghigantomachia perì tes ousias*, una battaglia titanica attorno all'essere<sup>9</sup>. Heidegger si rende conto da subito che il linguaggio della metafisica tradizionale non è sufficiente a dire l'"essere": esso va ripensato, temporalmente, come una sorta di fondamento comune che non può essere oggetto di definizione, ovvero non identificabile con la sostanza così come è stata intesa da Aristotele a Cartesio, bensì da pensarsi come una struttura dinamica che tiene assieme il Tutto: come un'Azione, la cui verità (*a-letheia*) si dischiude nel suo *evento* (*Ereignis*).

Presso i Presocratici, l'essere iniziava a tralucere, nella sua *dinamicità evenemenziale*, nella Totalità, attraverso l'idea di *physis*, che noi ci ostiniamo a tradurre con "natura", tradendo la sua essenza vitale e traducendola in un che di materiale, al pari della *res extensa* cartesiana. L'essenza della *physis*, come sottolinea Heidegger in diversi luoghi del suo pensiero, non può essere tradotta con "natura": essa si ricollega al verbo greco *phyo*, che indica quel movimento perenne e costante movimento di cui noi siamo parte, quel maturare della natura che include tanto l'umano quanto il resto del Tutto. I Presocratici non pensano la natura come l'altro dall'umano, il quale solo in seguito sarà ridotto a un mero osservatore del mondo, a un punto di vista estraneo rispetto a una natura che via via viene concretandosi e raggrumandosi in un che di materiale, contrapposto alla realtà spirituale nella quale, a partire da Socrate e Platone, verrà identificata l'essenza dell'umano. Da qui in poi, la natura verrà pensata come un non-io, come un *ob-jectum* (gettato là fuori, contro l'uomo), un *Gegen-stand*, rispetto a cui l'essere umano diventerà un *sub-jectum* che soggiace, ossia pretendendo di essere il fondamento stesso della realtà gettata di contro. La verità, che nella *physis* non era altro dal suo germogliare continuo, diviene uno strumento nelle mani del soggetto umano razionale e calcolante, tramite cui misurare l'adeguatezza del dire umano rispetto al mondo non umano, il quale verrà pensato come un fondo, una riserva, un serbatoio a disposizione dell'uomo, che si può sfruttare, incanalare, conservare o utilizzare: di qui le celebri riflessioni di Heidegger sulla tecnica.

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, c/di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p.15.

Heidegger sostiene che l'essere si manifesti in modi completamente diversi. Se in origine, presso i Presocratici, si manifestava come *physis*, in seguito si dispiegherà in quanto tecnica, la quale cessa di essere un mero strumento nelle mani dell'uomo, per incarnare sempre più la modalità attraverso la quale l'uomo si rapporta al mondo. Tra questi due estremi, troviamo però una serie di altri possibili modi di darsi dell'essere: come idea presso Platone, che porterà alla produzione di due livelli ontologici, uno spirituale e uno corporeo. Ciò avrà ricadute anche a livello sociale e politico. Se Platone inaugura questa spaccatura tra mondo sensibile e ideale, in cui la giustizia diviene una sorta di idea perfetta a cui bisogna cercare di approssimarsi, tutt'altro accadrà invece presso Aristotele. Secondo la lettura di Heidegger, in Aristotele l'essere si manifesta come *energeia*, ossia atto in quanto contrapposto alla *dynamis*, alla potenza, in una concezione, però, in cui l'uno vive sempre con l'altra (a eccezione delle sostanze immobili, che comunque rivolgono il loro pensiero a se stesse e mai al mondo umano). Aristotele rifiuta totalmente il dualismo platonico<sup>10</sup>: in più luoghi del suo pensiero egli cerca di dimostrare che le idee platoniche non possono esistere come separate, dal momento che i generi stanno nel particolare e ogni particolare sta nel proprio genere, proprio come la forma sta nella materia e la materia sta sempre in questa o in quella forma. Potremmo dire che Aristotele cerca di "riportare a terra" le idee platoniche, trasformandole in forme, che si danno sempre con un corpo materiale, così come la materia si dà sempre come formata e mai come totalmente informe. Ciò, come dicevamo, non consente però di fare ritorno alla visione presocratica del mondo, bensì genera inaspettatamente un mondo completamente nuovo: un mondo fatto per la prima volta di "cose", di "sostanze" tutte separate le une dalle altre. Se la Totalità, per i Presocratici, era un Tutt'Uno, e se per Platone essa si frattura in due mondi, con Aristotele essa diviene una congerie pressoché infinita di "sostanze prime", ossia di "individui" o "cose" che divengono i mattoncini ultimi della realtà – e nessun pensiero più di questo avrebbe potuto costituire il vero fondamento della concezione scientifico-tecnologica del mondo, che solo l'Occidente avrebbe potuto maturare, ma non

---

<sup>10</sup> In un certo qual modo, potremmo immaginare che Aristotele abbia cercato di ricucire quella frattura operata da Platone, la quale avrebbe generato due mondi eterogenei; tuttavia, l'operazione aristotelica non garantirà di poter colmare lo iato facendo ritorno alla situazione precedente. Come insegna Hegel, infatti, la negazione della negazione non riporta indietro alla prima affermazione, ma genera un mondo nuovo e più ricco: questo è il caso di Aristotele il quale, pur cercando di mostrare che forma e materia non riguardano due mondi differenti ma convivono indissolubilmente l'una nell'altra, non fa certo ritorno alla incontaminata concezione presocratica che era ancora in grado di pensare la Totalità, bensì produce una nuova *Weltanschauung*, prodromica rispetto al sapere scientifico-tecnologico su cui si fonderanno la modernità e la post-modernità dell'Occidente.

senza tale contributo aristotelico. In altre parole, il mondo prima di Aristotele non era pensato come un mondo discreto, composto di “cose separate”: se, per i Presocratici, tutto era pieno di dèi e abitato dal medesimo principio vitale, da Aristotele in poi, invece, si insedierà la credenza, non diversa da una fede ma presentata come un’episteme, secondo la quale, in prima istanza e perlopiù, il mondo sarebbe originariamente composto da una molteplicità irriducibile a una Unità indistinta ovvero a una Identità nella quale Tutto si tiene, si abbraccia e si sopisce. La scienza moderna poggia proprio su questo atteggiamento che, caleidoscopicamente, scopre via via nuove cose nelle cose, sempre più piccole o sempre più grandi, arrivando a generare un brulicare di nomi per far essere porzioni di materia inaccessibili se non con strumenti totalmente preclusi ai più – eppure la fede nella ninfa del ruscello non è poi così diversa da quella nel bosone.

Aristotele ci pone dinanzi a un mondo nuovo, fatto di “sostanze” – o meglio, di “ousiai”: “essenze”. Si ricordi che con “essenza” normalmente si traduce l’espressione “*to ti en einaì*”, “*quod quid erat esse*”, “ciò che era l’essere”, come a dire che le *ousiai* aristoteliche non sono che la traccia di ciò che era l’Essere, ovvero ciò che rimane di quell’Essere che per i Presocratici era Totalità e che, nel suo ritrarsi (infatti “*en*”, “*erat*”, e non più “*esti*”, “*est*”: “era” proprio perché non “è” più), genera molteplici “cose”, “ousiai” in quanto “rimasugli” dell’Essere nella sua Totalità. Quelle che Cicerone tradusse con “*substantiae*” non sono dunque che i “rimasugli” dell’Essere, i suoi “resti” o i suoi “grumi”, nei quali l’Unità dell’Identità si è frammentata in una molteplicità pensata non come un risultato (come dovrebbe essere), bensì come un *primum*. Le “cose”, ovvero i frammenti del Tutto, con Aristotele cessano di essere pensate come il risultato dell’agire diaretico-sintetico dell’intelletto (già individuato nel *Sofista* di Platone) che scompone e ricomponde il Continuum del Tutto, che è Unità e Identità *dynamica*, già da sempre predisposta a *darsi* e ad *accadere* nelle sue differenze (ossia nei suoi elementi elementari), tanto da non essere altro dal suo *evento*: la *verità* dei Presocratici riconosceva che il Tutto è Azione, o meglio, coincide con l’*azionare* dell’Azione, ovvero con l’Azione dell’*azionare*, che sono un *Tutt’Uno*. Aristotele dimentica tutto questo e costruisce il suo pensiero nell’oblio dell’agire dell’intelletto, il quale opera imprimendo forme alla Materia Mundi: solo per questo il mondo, in quanto Totalità, scolora rispetto alle “cose” in quanto sinoli, in cui egli ravvisa il *primum* del Tutto, che perde la sua Unità e si disperde nella molteplicità che, da quel momento in poi, può essere pensata come un che di originario.

Ora meglio si comprende come mai Heidegger possa sostenere che in Aristotele l'essere si oblia nel suo senso originario, per darsi in quanto *energeia*: l'essenza stessa della sostanza, ossia delle cose, è il loro essere in atto. Dentro di sé ogni sostanza possiede innumerevoli potenzialità, ma nel qui e nell'ora vi è solo una potenzialità che si attualizza: la sua *energeia*, il suo essere *en-ergon*, in azione. Il mondo aristotelico è dunque un mondo molteplice, fatto di "cose" che sono sinoli di materia e forma, che contengono innumerevoli potenzialità che nelle quali si manifesta sempre e solo un'unica attualità; le cose, nella loro molteplicità, si prestano a essere raggruppate, e i gruppi si prestano a essere divisi e riassemblati in modi sempre nuovi: ecco l'origine di quell'atteggiamento scientifico che, dividendo (*dia-ballein*) e rimettendo insieme (*sym-ballein*), produce definizioni, assegnando questa o quella cosa ora a quel gruppo, ora a quell'altro. Definire è infatti un raggruppare, mettere in un insieme, e "raccolgere" in greco si dice "*leghein*", da cui l'idea aristotelica secondo cui l'*anthropos* sarebbe uno *zoon logon echon*, ovvero un "raccolgitore di cose": raggruppandole, queste entrano a far parte di questo o quel gruppo, ovvero di questa o quella definizione che allora, ben lungi dall'essere un "discorso che significa l'essenza" (*logos ho to ti en einai semainon*), è piuttosto un "raccolgitore" (*logos*) che "porta in sé il seme" (*semainon*) di "ciò che era l'essere" (*to ti en einai*), ossia un "raccolgitore i rimasugli dell'essere", che ormai si è del tutto obliato, lasciando il passo alle cose, che si prestano a essere raccolte, raggruppate, separate, divise, rimesse insieme, etc., secondo l'incessante lavoro dell'intelletto scientificamente atteggiato, che opera all'interno del Concetto. Questa essere raccolgitore è, in ultima istanza, ciò in cui ha sede la specificità dell'umano che si è incamminato sul sentiero dell'Occidente, quello "che dice che è e che non è", ossia quello delle scienze, nelle quali la filosofia conosce la sua massima quiescenza e il suo oblio più tenebroso. Platone è già immensamente distante da Omero, ma Aristotele compie un passo ancora più ampio. Con Aristotele il sapere si specializza e nascono le molteplici discipline in cui esso, per l'uomo occidentale, si articola: etica, politica, fisica, metafisica, psicologia, logica, biologia, etc. – in questo senso egli può essere considerato il vero progenitore della scienza moderna<sup>11</sup>. Come nota anche Enrico Berti<sup>12</sup>, Aristotele divide lo scibile attraverso una concessione del mondo discreta, ossia il mondo

---

<sup>11</sup> Si veda di P. Impara, *L'educazione come etica politica in Aristotele*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

<sup>12</sup> E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1993, p. 93: "L'essere non è assolutamente uno, come credeva Parmenide, ma è intrinsecamente e originariamente molteplice, in quanto si dice in molti sensi, tanti quanti sono le

come fatto di cose eterogenee e discontinue tra di loro: com'è noto, egli distingue tra scienze pratiche, teoretiche e poietiche<sup>13</sup>. Tornando al nostro tema, a questo punto dobbiamo chiederci dove si collochi la giustizia.

Le scienze pratiche sono l'etica e la politica, e la trattazione sulla giustizia si colloca sicuramente all'interno dei saperi pratici. A differenza di altre nozioni, però, essa può avere una sfumatura connessa all'individuo oppure una sfumatura che ci porta su un piano collettivo: essa si mostra dunque, già da subito, come una nozione bifronte, perché concerne tanto l'etica (in quanto scienza del comportamento individuale) e la politica (in quanto scienza dell'agire collettivo). Il nesso tra le due è così forte che, nella sua *Etica Nicomachea*, Aristotele, volendo indagare il comportamento dell'uomo, riconosce la necessità di doversi occupare, in prima istanza e perlopiù, del comportamento del singolo uomo. Ci sono stati consegnati tre libri sull'etica di Aristotele, ossia la *Grande etica*<sup>14</sup>, l'*Etica a Eudemo*<sup>15</sup> e l'*Etica Nicomachea*<sup>16</sup>. Alcuni capitoli sono sovrapponibili; in ogni caso, il testo più letto di solito è l'ultimo dei tre, composto per suo figlio Nicomaco, quasi come una sorta di manuale di buoni consigli di un padre che cerca di spiegare al figlio come ci si debba comportare. Ciononostante, l'etica aristotelica non è mai un dover essere, ossia non ha un fine prescrittivo, come in Platone: l'etica di Aristotele è un'etica del fine, che intende far riflettere sul fatto che, se ogni ricerca ha di mira un bene, ovvero uno scopo, in primo luogo bisogna ricercare quale sia lo scopo dell'etica<sup>17</sup>. Per Aristotele, lo scopo di ciò che facciamo in ogni ricerca può essere o l'attività stessa di ogni ricerca, come nelle scienze teoretiche che sono fini a sé stesse, dove dunque conta l'attività stessa (*enrghēia*); oppure lo scopo può essere non l'attività, ma l'opera (*ergon*), come accade nelle scienze pratiche. "*Ergon*" è connesso all'idea di "fare" nel senso di "operare": nelle scienze pratiche e nelle scienze poietiche ciò che conta è l'"opera", che sarà un comportamento nelle scienze pratiche

---

categorie. Per spiegare la molteplicità, dunque, non c'è bisogno di ricorrere al non-essere; la molteplicità è data originariamente in seno all'essere; essa è il punto di partenza, non il punto d'arrivo, della filosofia!"

<sup>13</sup> Aristotele tende a classificare e organizzare i saperi secondo una modalità molto moderna: se ad esempio in Platone non si poteva ancora distinguere chiaramente la politica dall'etica, in Aristotele, invece, si delineano linee di demarcazione precise tra le varie discipline.

<sup>14</sup> Aristotele, *Grande etica*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>15</sup> Id., *Etica a Eudemo*, Laterza, Roma-Bari, 1964.

<sup>16</sup> Id., *Etica Nicomachea*, cit.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, Libro I, 1094a.

e un prodotto concreto nelle scienze poietiche. In ogni caso, secondo Aristotele, queste azioni sono desiderate in vista di un bene supremo: nell'etica, il bene che stiamo cercando dev'essere un bene umano.

In questo ragionamento già si intravede la differenza tra Platone e Aristotele: il Bene di Platone era un'idea "epekeina tes ousias"<sup>18</sup>, "oltre la sostanza", letteralmente "oltre l'essenza", ossia che sta "al di là dell'essere", e cioè qualcosa di trascendente. Il Bene di Platone è un'idea trascendente a cui ci dobbiamo avvicinare quanto più possibile; ciononostante, essa rimarrà pur sempre inattuabile. Questo lo si vede anche nel mito della caverna dove lo schiavo liberato, al termine del suo percorso di risalita, non riesce a sostenere la vista diretta del sole, necessitando di avvalersi di quel vetro brunito che consentirà di produrre l'immagine più verosimile possibile di quella verità, la quale può essere avvicinata ma mai colta totalmente. Per Aristotele, invece, il bene cessa di essere un'idea e diventa qualcosa di umano: a suo dire sussistono molteplici beni, che sperimentiamo e che concorrono alla felicità – la quale costituisce il vero obiettivo della sua *Politica*<sup>19</sup>. La felicità del cittadino di Aristotele non è quella di Platone, per il quale essa è irraggiungibile nella vita terrena e dunque raggiungibile solo nella vita dopo la morte, in cui l'anima sarà liberata dal corpo<sup>20</sup>. In Aristotele, la felicità è sperimentabile nella vita di tutti i giorni, nel momento in cui diventa possibile disporre di una vita serena e tranquilla. Come sempre, il principio della divina "mesotes" diviene il cardine su cui costruire la vita felice: quella "medietà" (che potrebbe apparire quasi come una "mediocrità" borghese, se analizzata con occhi contemporanei) che consenta di essere abbastanza ricchi ma non troppo, sufficientemente in salute e anche sufficientemente belli, avere un buon lavoro, essere accompagnati da una brava moglie, da figli educati e da buoni amici...<sup>21</sup>. La felicità aristotelica si costruisce dunque

---

<sup>18</sup> Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1999, 509 B 9.

<sup>19</sup> Sarebbe interessante ma difficile sostenere oggi che il fine della politica è il vivere bene nella comunità, ossia la felicità; su questi temi si vedano ad es.: C. Sini, *Del vivere bene. Filosofia ed economia*, CUEM, Milano 2015; S. Givone, *Il bene di vivere*, Morcelliana, Brescia 2011; E. Berti, *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, Marietti, Bologna 2014; R. Bodei, L.F. Pizzolato, *La politica e la felicità*, Edizioni Lavoro, Roma 1997; G. Pellegrino, *Fabbrica della felicità. Psicologia, etica e liberalismo in Jeremy Bentham*, Liguori, Napoli 2011; E. Graziani, *La retorica della felicità. I percorsi della diversità e il traguardo dell'eguaglianza*, Nuova Cultura, Roma 2010.

<sup>20</sup> Questo discorso verrà evidentemente ripreso dal Cristianesimo, che ugualmente proietterà la felicità dell'uomo nella sua vita dopo la morte, ovvero nel Paradiso in cui si renderà possibile la *contemplatio Dei*; nel Cristianesimo, tuttavia, l'istanza gnoseologica di Platone viene sostituita dal richiamo alla dimensione escatologica e soteriologica.

<sup>21</sup> Aristotele dedica molte pagine sull'amicizia, in particolare diversi passi del Libro I e II dell'*Etica Nicomachea*, cit.

sotto il segno della medietà, secondo cui una virtù è tale nel momento in cui rifugge dagli opposti: soltanto tenendo la giusta distanza da ogni estremismo la vita umana, a detta di Aristotele, potrà dirsi felice. La *mesotes* aristotelica può essere letta come il tentativo, da parte dello Stagirita, di restare ancorato a quel senso greco arcaico della misura, quale tentativo dell'uomo greco di rifuggire quella tracotanza (*hybris*, connesso con *hypèr*, sopra), ritenuta come l'atto peggiore che l'essere umano possa compiere. Queste sono le riflessioni iniziali dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele sostiene che questo bene umano, da ricercarsi, riguarda la scienza politica in senso lato (ossia, le scienze pratiche), che si può articolare in due direzioni, una preliminare e propedeutica rispetto l'altra, ossia, una concernente l'individuo e l'altra riguardante la collettività<sup>22</sup>. Anzitutto abbiamo l'etica, che deve occuparsi della felicità del singolo individuo; in seconda istanza, vi è la politica in senso stretto, che tratterà del bene realizzabile nella città. Molti critici fanno notare la necessità di leggere insieme i trattati aristotelici di etica e quelli politici, tra i quali sussiste un forte nesso, sebbene proprio ad Aristotele dobbiamo la prima frattura tra questi due ambiti del sapere che, da quel momento in poi, inizieranno a correre lungo due strade differenti. Tuttavia, gli scritti aristotelici di etica e quelli di politica vanno letti insieme perché condividono una comune istanza metodologica.

Per comprendere meglio quanto detto, apriamo qui una breve parentesi metodologica, riferendoci alla *Retorica*<sup>23</sup>, e ricordando che in questo scritto Aristotele distingue tre tipi di argomentazione. Posto che la retorica è l'arte della parola attraverso cui si cerca di produrre convincimento e consenso, Aristotele sostiene l'esistenza di tre strade per persuadere l'interlocutore: la dimostrazione da una parte, la seduzione dall'altra e, nel mezzo di questi due estremi, l'argomentazione. Il discorso dimostrativo è quello scientifico e razionale, rivolto cioè alla "testa" degli interlocutori. Il discorso suasio cerca invece di convincere attraverso l'arte della seduzione, che non passa dalle dimostrazioni razionali ma che tende a toccare l'istintualità più bassa dell'interlocutore, suscitando ad esempio sentimenti di paura: potremmo dire che esso si rivolge alla "pancia". Da ciò possiamo ricavare due modi di fare politica, ugualmente inadeguati: una politica rivolta solo alla testa del popolo, incapace di toccarne l'emotività, oppure una politica che crei e fomenti paure e sentimenti d'odio, seducendo il popolo. Tra questi estremi, però, a detta di Aristotele, vi sarebbe una terza via:

---

<sup>22</sup> Cfr. G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Roma 2015.

<sup>23</sup> Aristotele, *Retorica*, Laterza, Roma-Bari 2021.

il discorso argomentativo, che fonda l'etica e la politica, accomunate, dunque, sul piano metodologico, dal medesimo modo di procedere. L'argomentazione parla alle emozioni e alle emotività dell'essere umano, ossia alla sfera del "cuore", che si situa simbolicamente al di sotto della fredda razionalità della "testa" ma al di sopra dell'irragionevole istintualità della pancia. In altre parole, il discorso argomentativo parte da dati certi (come nel caso dei discorsi razionali), ma ne offre interpretazioni plausibili. La dimensione della politica non può infatti limitarsi a portare dati e a farli interagire logicamente o matematicamente tra di loro: ogni dato, in politica, può assumere valori diversi, a seconda di come viene interpretato e del contesto in cui viene inserito. Le scienze esatte usano assiomi e teoremi per giungere a premesse inconfutabili; nella politica, di contro, potremmo dire, chiosando Nietzsche, che "non ci sono fatti, ma solo interpretazioni". Certo, dietro le interpretazioni ci saranno certamente numeri e dati certi, ma questi necessitano di essere interpretati come buoni o cattivi, ossia tradotti in un livello simbolico, che esula dalla testa e giunge a toccare le corde del cuore... possibilmente senza scomodare le pance! L'arte dell'argomentazione dialettica è ciò che fonda etica e politica.

Altro elemento che accomuna etica e politica, per Aristotele, è il fatto che entrambe vanno approcciate secondo un metodo de-scrittivo e non pre-scrittivo o normativo: quelle di Aristotele non saranno né un'etica né una politica del dover essere, bensì del fine. In altre parole, esse devono interrogarsi circa il fine della vita umana, ossia ciò che è bene per l'essere umano, che secondo Aristotele è la felicità (*eudaimonia*). Tale felicità non ha nulla a che vedere con l'idea in senso platonico, perfetta e irraggiungibile. Secondo Aristotele, Platone aveva torto nel pensare che la felicità è un bene inarrivabile: essa va pensata in senso pratico, come qualcosa che riguarda la quotidianità di chiunque goda di un certo benessere, inteso come equidistanza dagli estremi. Aristotele cataloga le forme di felicità, e questo traduce il discorso della felicità in un piano estremamente razionale: il filosofo ci offre una catalogazione di forme di felicità dicendo che ne esistono tre tipi<sup>24</sup>. Si dà, anzitutto, la possibilità di una felicità edonistica (da *edonè*, piacere); si ha poi una felicità politica, come realizzazione nelle istituzioni; da ultimo, si può raggiungere una felicità teoretica. Ovviamente, tra queste, secondo Aristotele, quella da preferirsi è l'ultima. La prima ha come fine il piacere, e per

---

<sup>24</sup> Id., *Etica Nicomachea*, cit.; la catalogazione dei diversi tipi di felicità si trova nei §§ 2-3, dove Aristotele ammette tuttavia che "su cosa la felicità sia, vi è disaccordo" (ivi, 1095a20).

Aristotele non realizza a pieno l'essenza dell'essere umano poiché, se così fosse, gli uomini sarebbero identici agli animali. La felicità politica si realizza invece attraverso l'onore (*timè*), e si tratta di una felicità buona ma non sufficiente a realizzare pienamente l'essenza dell'essere umano. Ciò dipende da svariati motivi, ma fondamentalmente dal fatto che tale felicità dipende dagli altri, ossia dalla collettività. Per Aristotele, invece, la vera felicità non deve essere demandata a terzi ma deve scaturire dall'individuo, nella sua possibilità di realizzarsi autonomamente.

Qui potremmo chiosare (ma avremmo bisogno di molto più spazio per poterlo sviluppare e argomentare) che Aristotele rappresenta a pieno titolo la decadenza della *polis* e della politica *tout court*, dalle cui ceneri scaturiscono le condizioni di possibilità (che già si intravedevano nella rivoluzione antropocentrica socratico-sofistica) della malattia dell'occidente, ossia di quell'individualismo dominante per il quale la società, ribaltando proprio l'idea aristotelica dello *zoon politikòn*, potrà essere pensata come risultato di un contratto sociale – in altre parole, l'anti-aristotelismo nasce proprio dall'aristotelismo, come altra faccia della medesima medaglia. Se l'uomo era, ancora presso i Presocratici, un tutt'uno con l'unica sterminata e materna *Physis*, e se con Socrate e Platone, sradicato dal mondo naturale, egli poteva sentirsi quanto meno parte integrante della *polis*, da Aristotele in poi l'uomo si fa individuo che, in un secondo momento, sviluppando le proprie potenzialità (*dynamis vs. energheia*), può essere parte ad esempio della città, traducendo la propria individualità nella collettività, ovvero può sviluppare il proprio *logos* dentro di sé, ovvero la propria individualità, trovando la vera felicità in una dimensione di ricerca teoretica, che via via diverrà contemplativa e monastica.

Tornando al nostro discorso, risulta dunque evidente che il terzo tipo di felicità è quella teoretica, che ha come fine la conoscenza della verità. Per Aristotele l'uomo, in quanto *zoon logon echon*, è felice quando realizza la sua specificità: chi realizza la propria essenza manifesta pienamente la propria essenza è felice e, se è vero che il *logos* costituisce l'essenza dell'umano, allora soltanto quell'individuo che svilupperà massimamente la propria razionalità potrà dirsi davvero felice. Come già accennato, ribadiamo che Aristotele non intende pre-scrivere cosa sia giusto o sbagliato, bensì

intende de-scrivere la via che *possa* sviluppare al meglio quella che, *a suo dire*, costituirebbe l'essenza dell'umano, senza tuttavia rinunciare al piacere<sup>25</sup>, che però da solo non basterebbe.

All'interno di questa tassonomia delle forme di felicità, Aristotele arriva a dirci che l'uomo è felice principalmente quando riesce a esprimere la propria essenza, ovvero la propria ragione, dal momento che il *logos* costituisce non solo l'essenza ma anche la virtù principale dell'essere umano. Con questo discorso, si apre nell'*Etica* la trattazione intorno alla virtù: Aristotele spiega che l'essere umano è felice quando realizza una delle sue virtù, quella massimamente peculiare per lui, ossia la ragione. Si tratta però anzitutto di catalogare e classificare le virtù dell'essere umano<sup>26</sup>; secondo Aristotele, com'è noto, ne esistono due grandi tipi: quelle etiche, ossia legate all'*ethos*, all'*abitus*, al costume, ossia al comportamento, che rimandano a una versione pratica dell'esercizio della virtù, e quelle dianoetiche, legate alla *dianoia*, ossia all'intelletto e alla ragione. Tra le virtù etiche si annovera ad esempio il coraggio<sup>27</sup>: essere coraggiosi significa rifuggire alle dimensioni estreme che sono la pavidità come mancanza di coraggio e la temerarietà in quanto eccesso di coraggio<sup>28</sup>. Non si potrà dunque avere una definizione esaustiva di coraggio, in quanto ciò dipende dalle situazioni – a riprova del fatto che in Aristotele tutto proceda in un modo decisamente pragmatico.

Tra le varie virtù etiche troviamo *dike*, ossia quella giustizia che costituisce il fulcro di questo nostro percorso. Come già si diceva, prima di Socrate essa era una divinità, con Socrate diviene un concetto oggetto di una definizione, per poi trasformarsi, in Platone, in un'idea; in Aristotele essa perviene infine a una dimensione massimamente razionale e asettica, per cui essa viene pensata come una virtù etica. Aristotele, come sappiamo, dedica molte riflessioni alla giustizia, riconoscendone, al pari di Platone, la centralità tra le varie virtù, in questo caso perché, nel suo impianto ormai iper-specialistico, essa funge da raccordo tra dimensione etica e politica<sup>29</sup>. Vi è senz'altro una giustizia individuale, che però avrà minor peso se non saprà calarsi nella sfera collettiva e individuale. Aristotele sostiene cioè

---

<sup>25</sup> La felicità aristotelica non costituisce infatti un ideale ascetico, ossia di totale rinuncia al piacere: come sempre, ciò che egli rifugge sono gli estremi, pertanto l'ideale aristotelico di felicità di colloca nella giusta via di mezzo tra la rinuncia al piacere e il totale abbandono al piacere sfrenato.

<sup>26</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., Libro II, §1.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, Libro II, §7.

<sup>28</sup> *Ivi*, vv. 1107a35-b4; Libro III §10-11.

<sup>29</sup> *Ivi*, Libro V.

che la giustizia è tale solo se è “*pros eteron*”, ossia “per l’altro” – ovvero rivolta alla collettività. La giustizia riguarda l’altro nell’idea del riguardo e nel rispetto verso l’altro, ed è tale solo quando si costituisce, si corrobora e si mantiene all’interno delle istituzioni. In altre parole, è un po’ come se Aristotele si chiedesse: ma come si può essere giusti solo rispetto a se stessi? L’azione è giusta solo nella misura in cui si apre alla collettività. Per Aristotele la giustizia si dimostra una virtù efficace e perfetta solo per il fatto che chi la possiede si comporta in modo virtuoso con gli altri e con se stesso. Egli poi classifica diverse forme di giustizia, sostenendo che accanto alla nozione di una giustizia in generale ve ne sia poi una particolare, intesa appunto come virtù etica. Si inserisce qui la celebre distinzione che darà in seguito a molte interpretazioni, ossia la distinzione tra una giustizia distributiva e una commutativa: la giustizia distributiva ha come principio il dare a ciascuno in proporzione i propri meriti, mentre la giustizia commutativa è quella secondo cui si tratta di dare a ciascuno in parti assolutamente uguali, indipendentemente dal merito. Secondo Aristotele, si tratta di comprendere se un’azione sia giusta quando si dà a ciascuno il suo sulla base del merito oppure a prescindere da esso, per il semplice fatto di essere umano.

Il concetto di giustizia distributiva risale alla filosofia classica greca. Nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele sostiene innanzitutto che la giustizia si distingue in giustizia *commutativa* e giustizia *distributiva*. La giustizia commutativa regola gli scambi secondo eguaglianza, la giustizia distributiva secondo proporzione. Un esempio di giustizia commutativa è l’acquisto di una casa. Risulta indifferente che io sia un individuo pieno di talenti o ricco o brutto o povero. Il prezzo da pagare sarà eguale per ogni acquirente (prestazione/controprestazione). Si avrà quindi eguaglianza nella destinazione del sinallagma nei confronti di *chiunque* voglia comprare un certo bene *p*. Un esempio di giustizia distributiva è, invece, la distribuzione di risorse. Questa distribuzione è giusta se è calibrata in ragione di quanto possiedono gli assegnatari; se gli assegnatari sono differenti per possesso, sarà ingiusto distribuire in parti eguali o assegnando di più a chi ha di più (*pleonexia*); sarà giusto distribuire in parti diseguali partendo da chi ha meno. Risorse distribuibili sono denaro, cariche pubbliche, beni fungibili, beni materiali, etc. Un’altra differenza tra giustizia commutativa e giustizia distributiva: nella prima si ha un rapporto tra individui, nella seconda si ha un rapporto

tra individui e istituzioni (le istituzioni pubbliche distribuiscono beni e risorse a individui). La giustizia commutativa è rappresentabile in un asse orizzontale, la giustizia distributiva è rappresentabile in un asse verticale<sup>30</sup>.

Le riflessioni aristoteliche sulla giustizia proseguono, e conducono alla conclusione che essa sia la virtù per eccellenza, da pensarsi, in ultima analisi, in quanto equilibrio – in una maniera che, per alcuni aspetti, ricorda le conclusioni a cui era pervenuto il suo maestro. Ciò che a noi interessa maggiormente, in questo discorso, è che l’aspetto più rilevante della giustizia coincide con questo nesso con la dimensione politica: la giustizia è, per Aristotele, quella virtù che massimamente conduce l’individuo alla sfera politica, quasi al fine di mostrare che etica e politica non siano due ambiti così lontani e scissi tra di loro<sup>31</sup>.

In questo modo, ci parrebbe di poter concludere che in Aristotele è già ampiamente maturo un pensiero fortemente individualista, come confermato dalla sua visione ontologica del mondo<sup>32</sup>: l’individuo, che potenzialmente può sviluppare la propria socialità, è colui il quale fonda la sfera del politico, che diviene dunque secondaria e derivata, come dimostrato dal fatto che la vera felicità si ha quando l’individuo realizza la propria razionalità teoretica e non la propria vita collettiva nella *polis*. Abbiamo inoltre provato a sostenere che Platone e Aristotele sono stati i due principali testimoni della *polis*: se Platone intende ridisegnare e rifondare la struttura della città-Stato, Aristotele (quasi antesignano dell’idea hegeliana secondo cui la filosofia, come la nittola di Minerva, inizia il suo volo sul fare della sera) constata che la *polis* ormai ha fatto il suo tempo, pertanto essa può essere descritta

---

<sup>30</sup> Cfr. F. Sciacca, *Filosofia della giustizia. Fondamenti di teoria politica e giuridica*, AlboVersorio, Milano 2022, p 41.

<sup>31</sup> Si aggiunga che la giustizia, in ambito politico, significa rispetto nei confronti della legge dello Stato (cfr. Aristotele, *Scritti politici*, cit., Libro VII). Entra qui in gioco la legge: *dike* da una parte e *nomos* dall’altra, come elementi inscindibili e ugualmente protagonisti. Aristotele mostra cioè un nesso tra giustizia e legge: la giustizia, in ambito politico, è dunque intesa nel senso di rispetto della legge, del *nomos*, ovvero si mostra come legata all’ambito del diritto. Di qui le riflessioni sulla “legge giusta”: per Aristotele, non si può dire che la legge sia giusta, ma si deve concludere che la legge possa essere giusta solo per caso. La giustizia, infatti, è tale solo in riferimento all’altro. L’idea di ingiustizia è la tensione verso l’estremo, quindi un’azione è ingiusta quando tende all’estremo, come nel caso dei fanatismi politici.

<sup>32</sup> Come abbiamo mostrato in diversi altri luoghi, la concezione del mondo di Aristotele, sostituendo le idee platoniche con le *ousiai*, ci consegna un mondo divenuto discreto e molteplice, fatto di “cose” determinate come mattoncini ultimi della realtà. Se ciò vale per la natura in generale, evidentemente non può non valere per la natura umana, composta di individui dotati di una propria essenza, di una propria *ousia*, che può, secondo Aristotele, attuarsi in diverse direzioni, tra cui, nella fattispecie, nella dimensione politica e sociale, che pertanto non può costituire un vero *primum* nel suo pensiero. Ecco perché il germe dell’individualismo e del contrattualismo si annida già nel pensiero aristotelico.

come un qualsiasi oggetto di studio. In altri termini, Platone sperava ancora che la *polis* potesse risorgere – araba Fenice – dalle proprie ceneri; Aristotele, di contro, comprende che il fenomeno della *polis* ha ormai raggiunto il proprio compimento. Egli vive infatti in un periodo, ossia l'epoca dell'impero macedone, in cui la *polis* sta trapassando in qualcosa di altro: ormai è giunta la sera e, a cose fatto, si può osservare al meglio un fenomeno e tentare di darne ragione.

Ma perché la *polis* volge al suo termine e si incammina verso un inesorabile declino? Perché il tempo della *polis* finisce ed essa, spenglerianamente, tramonta? Vi sarebbero molte risposte, che qui non possono essere ripercorse in modo esaustivo; ci limiteremo dunque a suggerire un possibile percorso. Se è vero che “le idee camminano con le gambe degli uomini”, potremmo aggiungere che è altrettanto vero che, allo stesso tempo, sono le idee che fanno camminare le gambe degli uomini: ossia, le ragioni storiche e materiali producono risultati teorici tanto quanto le ragioni teoriche producono le condizioni storiche e materiali. A tal proposito, una suggestione interessante può essere tratta dalla lettura che Hegel offre del mito di Antigone<sup>33</sup>. Com'è noto, nel dramma sofocleo, Creonte, zio di Antigone, che rappresenta il *nomos*, impedisce la sepoltura del corpo di Polinice, fratello di Antigone; quest'ultima decide di andare contro la legge umana per poter dare la giusta sepoltura al fratello, ossia per poter rispettare quella legge atavica (che noi potremmo assimilare a Themis), degli antenati e degli dèi, che ella ritiene superiore alle recenti legge scritte dagli uomini per gli uomini (ricollegabili alla figura di Dike). Qui entrano in gioco due dimensioni diverse. Secondo il primo livello di lettura, più semplice e forse semplicistica, ci si limita a sostenere che Creonte rappresenta il diritto positivo (da *positum*, ossia posto dagli uomini), mentre Antigone rappresenta il “diritto naturale” (che di per sé potrebbe suonare ossimorico) – come se la natura senza l'uomo sapesse qualcosa del diritto! Se volessimo provare ad approfondire meglio questa chiave di lettura, dovremmo anzitutto provare a

---

<sup>33</sup> La storia di Antigone è stata raccontata nel mondo antico molte volte così come i maggiori filosofi. Com'è noto, Antigone, figlia di Edipo, ha tre fratelli: Ismene, Eteocle e Polinice. La vicenda di Edipo genera una situazione drammatica, e i suoi figli si trovano a vivere tale tragedia. Il potere di Tebe viene assegnato ai figli/fratelli di Edipo, con l'accordo di costituire una diarchia in cui Eteocle e Polinice dovranno comandare a vicenda. Inizialmente il governo è affidato a Eteocle, dopodiché avrebbe dovuto regnare Polinice. Quest'ultimo, impedito da Eteocle a prendere le redini della città, deciderà di muovere guerra contro Tebe, diventando così il traditore della patria, ossia nemico della collettività. I due fratelli, in uno scontro, si uccidono a vicenda, e il potere passa allora nelle mani dello zio Creonte, cognato/zio di Edipo. Creonte rappresenta la nuova legge della *polis*, il *nomos*, messo per iscritto, che dialoga con *dike*: sulla base di questa legge, Creonte stabilisce che Eteocle possa godere di giusta sepoltura, al contrario di Polinice, il quale deve essere gettato fuori dalle mura delle città e dato in pasto a uccelli e cani. Cfr. Sofocle, *Antigone*, Rizzoli, Milano 1982.

pensare che Antigone fa riferimento non a un diritto naturale, bensì al diritto del sangue, della famiglia, degli antenati, quel diritto legato alle leggi non scritte per cui ci sono cose che vanno fatte perché la tradizione lo impone, come ad esempio dare giusta sepoltura ai defunti<sup>34</sup> – e per questa ella sarà condannata da Creonte a morire murata viva. Hegel utilizza questo mito per farci riflettere proprio sulla dissoluzione della *polis* – che si sarebbe retta su questo equilibrio tra le due forme di legge e diritto, uno più ancestrale che ha continuato ad abitare all'interno della *polis*, e uno più moderno che andava via via imponendosi sempre più.

Ma dato il modo come in questo regno è costituita l'opposizione, l'autocoscienza non è ancor sorta nel suo diritto come 'individualità singola'. In questo regno essa individualità vale da un lato solo come 'volontà universale', dall'altro solo come sangue della famiglia; 'questo singolo' ha validità soltanto come l' 'ombra irreale'<sup>35</sup>.

Quanto detto si ricollega al discorso che abbiamo fatto sulla dimensione del mito, pre-logica e pre-razionale (ovvero alla giustizia insondabile, rappresentata da *Themis*: quel tipo di legge non scritta, su cui non è ancora intervenuto alcun "pensiero calcolante") e al suo rapporto con l'avvento del *logos*, in cui si assiste al passaggio dalla giustizia in quanto *Themis* alla giustizia in quanto *dike*. Qui la giustizia diventa un fatto umano, in cui l'*anthropos metron ton panton*<sup>36</sup>, secondo il motto protagoreo, diviene il fulcro di un mondo nuovo, antropocentrico e logocentrico, in cui la razionalità diviene l'unico strumento di osservazione e di comprensione del mondo stesso, in cui cioè non vi è spazio per il *mythos* e per le sue narrazioni sacrali. Tutto ciò porta ad una rivoluzione politica senza pari, in cui il potere si rende accessibile a tutti, tramite la *demo-kratia*, e in cui, analogamente, il sapere diventa accessibile a tutti tramite la *philo-sophia*, ossia tramite un argomentare che non è più concesso

---

<sup>34</sup> Antigone non si limita infatti a ritenere la legge di Creonte ingiusta, bensì afferma di ubbidire a Zeus invece che a Creonte, e che il suo Zeus è Ade, la divinità dei morti, perché ella sa che avrà a che fare molto più tempo con i morti che con i vivi, e che dunque i morti vanno rispettati (cfr. Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 555 e seguenti, dove Antigone si dichiara "al servizio dei morti").

<sup>35</sup> G.F.W. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1976, vol. II, p. 22.

<sup>36</sup> Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 2022, 152a.

soltanto a pochi invasati o eletti dagli dèi. E la “democratizzazione” del potere e del sapere si riverbera, evidentemente, anche sulla sfera della legge e della giustizia: il *logos* interviene cioè anche sul *nomos*, che cessa di essere una legge non scritta, tramandata – al pari del sangue – di padre in figlio, per divenire una legge scritta, intrisa di razionalità. In altre parole, Creonte uccide Antigone. E la *polis* tiene insieme queste due anime, che non riescono però a convivere in equilibrio, tanto che una dovrà soccombere sotto la nuova e moderna forza dell’altra: è la fine di Themis e l’inizio del regno di Dike, ovvero è la fine della *polis* – di cui Aristotele è senza dubbio il più sapiente testimone.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio  
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni  
di Ass. NonsoloSophia  
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.