

Giuseppe Tosi

Aristotele e il diritto naturale

Aristotele and Natural law

SOMMARIO: 1. Giusnaturalismo Antico e Moderno – 2. Tre Concezioni del Giusto per Natura in Aristotele – 2.1. Retorica – 2.2. *Magna Moralia* – 2.3. *Etica Nicomachea* – 3. Interpretazione – 3.1. L'origine «naturale» della città – 3.2. «Extra civitatem nulla iustitia»? – 3.3. Le cose umane – 3.4. La Costituzione migliore – 3.5. Naturalizzazione della politica? – 4. Conclusioni

The objective we propose in this essay consists in verifying the relevance of an interpretation of Aristotelian thought which assimilates it to a model of «ancient natural law» and makes it its major exponent. The thesis we support is that Aristotle's positions maintain significant differences with what is commonly called «classical natural law». In particular, we believe we can demonstrate that Aristotle does not have a naturalist vision of politics, if by this we mean a theory for which the determination of the best regime is carried out through consideration of the cosmic natural order and not starting from human needs. In this sense, we have tried to show that in Aristotle there is no contrast between «naturalness» and «humanity», «natural order» and «human needs», that the social hierarchy is not considered as a simple imitation of the cosmic order and that there are spaces for the exercise of the free will of individuals in the constitution of political space. The conclusion we arrive is that, if it is true that the final objective of society and political science for Aristotle is the realization of the good and the happiness of the individual, in the Greek polis only some individuals (free citizens) are considered as ultimate goal of social activity and others as instruments for achieving this goal. It is not therefore a question of Aristotle's concession to the prejudices of the time, but of a necessary conclusion of the premises of a system that cannot admit the natural and primitive equality of all men, as affirmed by modern human rights.

KEYWORDS: Aristotle; Natural law, Iusnaturalism; Legal positivism; Human rights.

*A Enrico Berti
con perpetua riconoscenza.
In memoriam.*

1. Giusnaturalismo Antico e Moderno

Nella storiografia sul diritto naturale si può facilmente riscontrare un ampio consenso, tale da costituire ormai un luogo comune, secondo il quale le moderne teorie giusnaturaliste costituiscono una rottura con una lunga e vetusta tradizione di pensiero che si definisce solitamente come la «tradizione del diritto naturale classico»¹. Su questo concordano sia i critici sia difensori della modernità.

Per i primi si tratta di mettere in evidenza le conseguenze negative sopravvenute all'abbandono e all'oblio delle dottrine antiche. Come ha sempre sostenuto, per esempio, con vigore Michel Villey: «Pour ma part je crois que les juristes trouvent beaucoup plus à s'enrichir par l'histoire des droits anciens; de Rome, du Moyen-âge. Là nous découvrons une pensée qui *diffère* de la nôtre, et qui peut - à certains égards - être supérieure à la nôtre. Je pense que les notions de *droit* et de la *loi*, les notions générales du droit, le vocabulaire fondamental de l'antiquité notamment romaine sont mieux affinés que le nôtre et parfaitement susceptibles de nous être utiles aujourd'hui pour la réforme de notre langage»².

Per i secondi si tratta, invece, di mostrare il progresso e le conquiste dei moderni rispetto agli antichi. Per esempio, Norberto Bobbio, nel fare una comparazione fra «modello aristotelico» e «hobbesiano» mette in evidenza il carattere organicistico, totalitario e paternalistico della concezione aristotelica rispetto a quelli del liberalismo moderno, l'unico in grado di preservare la vera libertà degli individui. «Di tutte le differenze tra i due modelli, la più rilevante per una interpretazione storica e, con tutte le cautele del caso, ideologica di entrambi è quella che riguarda il rapporto individuo-società. Nel modello aristotelico all'inizio c'è la società (la società familiare come nucleo di tutte le forme successive); nel modello hobbesiano all'inizio c'è l'individuo. [...] A partire dal dominio quasi incontrastato del modello giusnaturalistico, ogni qualvolta viene riesumato il modello classico, in modo particolare viene ripresa la rivalutazione della famiglia come origine della società politica e come sede privilegiata della vita economica e lo Stato viene raffigurato come una famiglia in grande (concezione paternalistica del potere politico), con la conseguente negazione di uno stato originario costituito da individui liberi e uguali»³. In un altro saggio Bobbio scrive:

¹ La particolare dottrina del diritto naturale che fu iniziata da Socrate e sviluppata da Platone, Aristotele, gli stoici e i pensatori cristiani (San Tommaso in specie) può essere chiamata la dottrina classica del diritto naturale. Essa va distinta dalla dottrina moderna del diritto naturale, che nacque nel Seicento. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Genova, 1990, p. 131.

² M. VILLEY, *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique*, in *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, I (1973), p. 53.

³ N. BOBBIO- M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, 1979, p. 46.

«Proprio partendo da Locke si capisce bene che la dottrina dei diritti naturali presuppone una concezione individualistica della società e quindi dello stato, continuamente contrastata dalla ben più solida e antica concezione organica, secondo cui la società è un tutto, e il tutto è al di sopra delle parti. [...] Al contrario, l'ipotesi dell'animale politico, risalente ad Aristotele, aveva consentito di giustificare per secoli lo stato paternalistico e, nella sua espressione più cruda, dispotico, in cui l'individuo per natura non possiede alcun diritto di libertà, di cui, come un infante, non sarebbe in grado di servirsi non soltanto per il bene comune ma anche per il proprio bene»⁴.

Gli studiosi di entrambi gli approcci sono inoltre concordi nell'attribuire un ruolo preminente e decisivo alla dottrina aristotelica del diritto naturale, in quanto elaborazione più compiuta e più influente delle concezioni giusnaturalistiche antiche⁵. Il pensiero aristotelico diventa allora, per entrambi, il punto di riferimento sia per la critica sia per la difesa del diritto naturale classico⁶.

Fra le caratteristiche attribuite al giusnaturalismo antico e quindi ad Aristotele come suo principale rappresentante, si cita spesso l'oggettività, intesa come conformità ad un ordine naturale dato che l'uomo non costruisce, ma solo scopre e al quale deve adeguarsi. In questa prospettiva, il mondo umano viene pensato in stretta analogia col mondo cosmico. Ciò comporterebbe una visione naturalista della politica, ossia una concezione della società fondata su un ordine (*taxis*) gerarchico e immutabile simile a quello della natura fisica. È questa, per esempio, la lettura del pensiero antico

⁴ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, 1992, p. 58 e p. 77. Riteniamo che lo studioso italiano, nel ricondurre al «modello aristotelico» tutta la tradizione antica abbia operato una evidente semplificazione che non fa giustizia al pensiero di Aristotele e non permette di evidenziare le necessarie distinzioni sia con l'aristotelismo posteriore, sia con le altre correnti di pensiero con le quali la dottrina politica di Aristotele mantiene delle significative divergenze, come speriamo di poter mostrare.

⁵ Michel Villey ha molto insistito e a più riprese su questo aspetto: «Tous les spécialistes sont d'accord pour attribuer une place majeure parmi les doctrines générales du droit à celle d'Aristote. Au moins l'importance *historique* en est indéniable, et si l'on ignore cette philosophie, on ne peut pas du tout comprendre la structure du *Droit romain*, dont s'est nourri le droit de l'Europe, dès le Moyen Âge». M. VILLEY, *Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, 1976, p. 202.

⁶ Bobbio definisce il giusnaturalismo classico come «modello aristotelico» che giungerebbe «immutato sino alle soglie della nuova età», quando viene sostituito dal modello hobbesiano: «M'induce a parlare di modello, anche la considerazione che nella filosofia politica precedente a quella del diritto naturale aveva avuto corso per secoli una ricostruzione dell'origine e del fondamento dello Stato completamente diversa e sotto tutti gli aspetti, opposta, nella quale è possibile (e utile) ravvisare un modello alternativo. Si tratta del modello che può essere chiamato dal suo autore a buon diritto «aristotelico», così come quello opposto si può chiamare con pari diritto «hobbesiano», pur tenendo conto che non fu certo Hobbes ad inventarlo, perché l'idea dell'origine convenzionale dello Stato era già nota nell'antichità ed ebbe corso specie nell'età di mezzo sino alla riscoperta di Aristotele, ma fu ad Hobbes che si sono richiamati tutti gli altri scrittori successivi». N. BOBBIO- M. BOVERO, *Società e Stato*, cit. pp. 40-41.

che Alain Renaut e Luc Ferry ricavano dalle tesi di Leo Strauss e Michel Villey sul diritto naturale classico. Essi affermano che, per gli antichi, il concetto di natura costituisce un criterio trascendente e oggettivo del giusto che, trova le sue radici non nella ragione soggettiva dei moderni ma nell'ordine cosmico, così come è descritto nella *Fisica* di Aristotele, la quale descrive un mondo chiuso, gerarchico e teleologico. Affermano infatti i due filosofi francesi:

Notiamo innanzitutto che, a differenza dei moderni, gli antichi, adottando come criterio del giusto (come *etalon*) la «natura», prendono come norma non la ragione del *soggetto*, ma un elemento sostanziale, l'ordine cosmico che, essendo indipendente dal soggetto, costituisce una dimensione dell'*oggettività*. Contro il «diritto soggettivo» dei Moderni, il diritto naturale antico propone dunque il modello di un «diritto oggettivo», che non è dedotto dalle esigenze della ragione umana, ma si lascia piuttosto osservare e scoprire nella natura⁷.

Gli autori insistono più volte su questa analogia fra il mondo fisico e il mondo politico, affermando, per esempio, che per Aristotele l'ingiustizia appare, sul piano delle azioni umane, simile a quello che, nell'ambito della fisica, è un movimento violento attraverso il quale «una realtà scaccia un'altra fuori da quello che costituisce, per quest'ultima, il suo luogo naturale e le impedisce, per così dire, di essere ciò che è»⁸.

Una conseguenza di questa concezione, su cui ha molto insistito Michel Villey, è che la giustizia in Aristotele è soprattutto giustizia distributiva, cioè una scienza della ripartizione dei beni materiali, nel senso del diritto romano (*suum cuique tribuere*), che determina uno spazio autonomo del diritto, distinto dalla morale e un metodo proprio del diritto che è il metodo dialettico, inteso come un discorso razionale e ragionevole che non si sviluppa a partire da premesse *a priori*, ma dall'osservazione del reale per determinare ciò che «in funzione della gerarchia naturale del cosmo, spetta a ciascuno»⁹.

⁷ «Notons d'abord que, à la différence des Modernes, en adoptant comme critère du juste (comme étalon) la nature, les Anciens prennent pour norme non pas la raison du *sujet*, mais un élément substantiel, l'ordre cosmique qui, en tant qu'indépendant du sujet, constitue une dimension de l'*objectivité*. Contre le «droit subjectif» des Modernes, le droit naturel antique propose donc le modèle d'un «droit objective», qui n'est pas déduit des exigences de la raison humaine, mais se laisse bien plutôt observer et découvrir dans la nature.» L. FERRY – A. RENAUT, *De droites de l'homme à l'idée républicaine*, in *Philosophie politique*, Paris, 1985, Vol. III, p. 49.

⁸ «Une réalité en chasse une autre hors de ce qui constitue, pour cette dernière, son lieu naturel et l'empêche pour ainsi dire d'être ce qu'elle est», *ivi*, p. 50.

⁹ «On peut ajouter que, le just étant inscrit dans la nature même des choses, la méthode du droit va essentiellement consister en l'observation de la nature et la discussion raisonnable en vue de déterminer ce qui, en fonction de la hiérarchie naturelle du cosmos, revient à chacun», *ivi*, p. 51.

Il ritorno alla concezione antica del diritto naturale, affermano Alain Renaut e Luc Ferry, presenta degli indubbi vantaggi perché permette una critica sia dello storicismo, restaurando una trascendenza di ciò che è giusto e quindi una distinzione fra ideale e reale, sia del positivismo, collocando le radici della validità dei valori giuridici nell'oggettività della natura delle cose e non, come nei moderni, nella soggettività. Ma il prezzo da pagare è molto alto e inaccettabile per la modernità, perché si tratta di rinunciare a qualsiasi teoria dei diritti dell'uomo¹⁰.

Non è nostra intenzione addentrarci in questa ennesima *querelle des anciennes et de modernes*. L'obiettivo che ci proponiamo, nei limiti di questo breve saggio, è più modesto e consiste nel verificare la pertinenza di un'interpretazione del pensiero aristotelico che lo assimila ad un modello di «diritto naturale antico» e ne fa il suo maggiore esponente. La tesi che sosteniamo è che le posizioni di Aristotele mantengono delle differenze significative con quello che si suole comunemente chiamare il «diritto naturale classico»¹¹. In particolare, riteniamo di poter dimostrare che non esista in Aristotele una visione naturalista della politica, se per questo si intende una teoria per la quale la determinazione del miglior regime si effettua attraverso la considerazione dell'ordine naturale cosmico e non a partire dalle esigenze umane¹².

2. Tre Concezioni del Giusto per Natura in Aristotele

Mentre secondo alcuni interpreti Aristotele sarebbe «il padre del diritto naturale», per altri la dottrina dei diritti naturali non avrebbe alcuna rilevanza nella sua opera etico-politica¹³. Tali divergenti valutazioni si giustificano nella misura in cui i testi aristotelici sull'argomento sono relativamente scarsi, non del tutto chiari ed esaustivi e ogni commentatore si trova davanti al compito di colmare le lacune e le oscurità del testo con interpretazioni che mantengono una certa dose di arbitrarietà, dalla quale anche la mia non potrà sfuggire. Cercherò comunque di procedere *iuxta propria principia*, restando

¹⁰ «Toute la difficulté, cependant, est de savoir si l'on peut assumer jusqu'au bout les implications d'un tel retour au droit naturel antique - et avant tout l'impossibilité, évident dans la perspective d'un retour aux Anciens, d'y inscrire une quelconque pensée des droits de l'homme. Faut-il accorder que, pour rénover l'idée de droit, il soit nécessaire de sacrifier les droits de l'homme ?», *ivi*, p. 55.

¹¹ Concordiamo su questo punto con Fred Miller, il quale, a differenza di Strauss, conclude il suo saggio su legge naturale e giustizia in Aristotele affermando che: «Aristotle account of natural law and justice differs in important respects from the view of Cicero, Aquinas and later natural-law theorists». F. MILLER, *Aristotle on natural Law and Justice*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK & Cambridge USA, 1991, p. 306.

¹² L. FERRY – A. RENAUT, *De droit de l'homme*, cit., p. 55.

¹³ Per una presentazione delle diverse posizioni vedi F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1991, p. 279.

il più possibile aderente ai testi e ai contesti del pensiero aristotelico senza ricorrere a categorie esterne ad esso¹⁴.

Come si può facilmente riscontrare anche da una prima e sommaria lettura dei testi, rispetto alla fama e alla influenza che viene attribuita dalla storiografia alla dottrina aristotelica del diritto naturale, i riferimenti espliciti di Aristotele al tema sono relativamente pochi e non costituiscono un insieme elaborato e compiuto. Inoltre, le posizioni assunte dal filosofo in questi passaggi non sono sempre chiare e talvolta divergenti tra loro. I luoghi principali, e pressoché unici, in cui Aristotele affronta il tema del diritto naturale o, meglio, del «giusto per natura» (*dikaion phýsícón*)¹⁵ o usa espressioni analoghe si trovano nella *Retorica*, nei *Magna Moralia* e nell'*Etica Nicomachea*¹⁶. Senza entrare nella discussione sulla relazione

¹⁴ Il che significa, per esempio, che lo schema: «giusnaturalismo *versus* giuspositivismo», categorie all'interno delle quali si è cercato di leggere il pensiero di Aristotele, inserendolo ora in una (variante) delle due scuole o in una posizione intermedia fra le due, deve essere usato con un certo criterio, come suggerisce Zanetti: «Suona strano parlare di giusnaturalismo e giuspositivismo a proposito di un autore come Aristotele che non ci ha lasciato alcuna riflessione esplicita al proposito. Queste categorie, queste coppie concettuali, che non emergono dal dato testuale, sono un prodotto successivo della riflessione filosofica che tuttavia attribuisce uno dei due termini (che a rigore avrebbero senso solo in contrapposizione all'altro) ad autori che non le teorizzarono. Si tratta perciò di utilizzare questi strumenti ermeneutici con una particolare prudenza». G. ZANETTI, *La nozione di giustizia*, Bologna, 1993, p. 40. Pur condividendo queste preoccupazioni, è opportuno ricordare che il dibattito fra «giusnaturalismo» e «giuspositivismo»- seppure non espresso in questi termini - era ben presente ai tempi di Aristotele ed egli ne aveva piena conoscenza se è vero, come afferma Fassò, che: «Nel V secolo si delinea per la prima volta la dottrina giusnaturalistica, che scorge il diritto vero in un diritto che può essere diverso da quello positivo, e vi si riscontrano i primi accenni della dottrina opposta: quella (che ai nostri giorni si dirà positivismo giuridico) secondo la quale al di fuori delle norme poste dall'autorità dello Stato non esiste diritto». G. FASSÒ, *Storia della Filosofia del diritto*, I, Bologna, 1966, p. 44.

¹⁵ Solitamente, nel trattare la concezione aristotelica della giustizia, si distingue fra «diritto naturale e diritto positivo», oppure fra «giustizia naturale» e «giustizia positiva». Ci sembra invece più corretto parlare di «giusto politico per natura e per legge», sia perché, come vedremo, Aristotele non pone un'opposizione, ma piuttosto una distinzione fra *phýsícón* e *nomikón* all'interno del concetto di «giusto politico», sia perché il termine «positivo» ha acquisito altri significati nel corso dei secoli. Vedi G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1996.

¹⁶ *Retorica (Ret)*: I, 10, 1368b 7-10 / I, 13, 1373 b 1 - 20 / I, 14 1375 a 15-20 / I, 15 1374a 30-35. *Magna Moralia (MM)*: A 1194b 30 - 1195a 14 / B. 1198 b 27-31. *Etica Nicomachea (EN)*: I, 1 1094b 14-16 / V, 12 1136 b 32-34 / VIII, 13 1161 b 5-8 / VIII, 13 1162 b 21- 24.

Le citazioni non sono molto numerose, ma il tema non è un *ápax legómenos* come di solito affermano gli interpreti. Per esempio, Joachim Ritter: «On est surpris de constater qu'il n'y a, dans toute la philosophie pratique d'Aristote, comprenant l'«Ethique» aussi bien que la «Politique», qu'un petit paragraphe où il est question de ce qui est «juste par nature» (*dikaion phýsikon*)». J. RITTER, *Le droit naturel chez Aristote. Contribution au renouveau du droit naturel*, in *Archives de Philosophie*, XXXII (1969), p. 430. Anche secondo Leo Strauss: «Fin dall'inizio dobbiamo sottolineare che la sola testimonianza sicuramente aristotelica sull'argomento, e la sola che esprima con chiarezza il pensiero dell'autore, è costituita da una pagina appena dell'*Etica a Nicomaco*. È un passo, per di più, singolarmente evasivo, non

cronologica fra di essi¹⁷, possiamo riscontrare tre concezioni abbastanza diverse di ciò che è giusto per natura o per legge.

2.1 Retorica¹⁸

Nei capitoli del libro I che si occupano della retorica giudiziaria e in particolare delle azioni delittuose, Aristotele affronta la questione della legge in senso particolare (*nómos ídios*) che ogni popolo ha fissato per se stesso (e che può essere scritta o non scritta) e della legge in senso comune (*nómos koinós*) che si fonda sul concetto di un giusto comune per natura (*phýsei koinón díkaion*), e conclude citando il famoso passaggio dell'*Antigone* di Sofocle sulle leggi non scritte (*ágraphoi nómoi*):

Classifichiamo ora tutte le azioni giuste e ingiuste, cominciando in primo luogo da questo fatto. Abbiamo definito le cose giuste e le cose ingiuste in rapporto a due generi di leggi e in due modi in rapporto alle persone. Con legge voglio dire tanto quella particolare (*ídios*) quanto quella comune (*koinós*); con legge particolare intendo quella che ogni singolo popolo ha fissato per sé stesso, ed essa può essere non scritta (*ágraphos*) o scritta (*gegramménos*), con legge comune quella secondo natura (*katá phýsin*). Infatti, vi è un comune concetto di giusto e di ingiusto secondo natura (*phýsei koinón díkaion kai ádikon*) di cui tutti hanno come una sorta di predizione (*manteoúontai pántes*), anche se non vi sia alcun contatto reciproco (*koinonía pros allélous*) né accordo (*sunthéke*). Infatti, in Sofocle, *Antigone* sembra dire che è giusto (*díkaion*) seppellire Polinice, anche se è vietato, in quanto ciò è giusto per natura: «Non da oggi infatti né da ieri, ma da sempre vive questa (legge), e nessuno sa quando sia apparsa»¹⁹.

illuminato neppure da un esempio di ciò che è giusto per natura». L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit., 1990, p. 168.

¹⁷ È difficile, comunque, non cedere alla tentazione di collocare i tre testi in una successione cronologica: per primo quello della *Ret.* che rappresenterebbe una fase più iniziale e «platonica» del pensiero aristotelico sul tema, seguito da quello dei *MM*, che rappresenterebbe una fase intermedia e che è forse la fonte prossima da cui Aristotele ha attinto per l'ultima e definitiva stesura dell'*EN*. Il principale ostacolo contro questa sequenza cronologica sono i dubbi circa l'attribuzione dei *MM* che secondo alcuni interpreti non sarebbe di Aristotele, ma di un suo discepolo. Comunque, per la nostra interpretazione è sufficiente affermare che l'*EN* rappresenta la fase finale e più matura del pensiero aristotelico sull'argomento.

¹⁸ ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. MONTANARI, testo critico, traduzione e note a cura di M. DORATI, Milano, 1996.

¹⁹ «Sì, perché certo non è stato Zeus ad emanare questo editto;/ e la giustizia, che dimora con gli dèi sotterranei, / non ha mai stabilito per gli uomini leggi simili. / Ed io non ritenevo che i tuoi bandi avessero tanta forza /che un mortale potesse soverchiare le leggi non scritte (*ágrapha nómina*)/ed incrollabili degli dei. Perché queste non vivono oggi o ieri, / ma in eterno e nessuno conosce il momento in cui ebbero origine», SOFOCLE, *Antigone*, vv. 450-457.

E così afferma anche Empedocle a proposito di non uccidere ciò che è vivente: infatti questo non è giusto per alcuni e ingiusto per altri: «Ma una legge universale (*pantón nómimon*) attraverso l'etere dal vasto dominio ininterrottamente si estende per la luce sconfinata». E così Alcidamante dice nel Messeniaco: «Il dio ci lasciò tutti liberi, la natura non ha fatto nessuno schiavo»²⁰.

Aristotele ritornerà sull'argomento con espressioni analoghe verso la fine del capitolo dedicato alla retorica giudiziaria, dove si affronta il tema delle argomentazioni non «tecniche» (le leggi, le testimonianze, i patti, le confessioni ottenute con la tortura, i giuramenti), sostenendo che, quando le leggi scritte sono contrarie alla causa che si difende, è opportuno far ricorso alla legge comune che, a differenza delle leggi scritte, non muta mai:

E si deve sostenere che 'servirsi della miglior facoltà di giudizio' vuol dire questo: non attenersi totalmente alle leggi scritte. Anche l'equità (*epieikeia*) resta sempre uguale a sé stessa e non muta mai e nemmeno la legge comune, (infatti è secondo natura *katá phýsin*), mentre le leggi scritte sono spesso mutevoli. Da ciò l'affermazione dell'*Antigone* di Sofocle: essa si difende infatti sostenendo che la sepoltura va contro la legge di Creonte, ma non contro la legge non scritta: «non da oggi infatti, né da ieri, ma da sempre»²¹.

Proseguendo l'argomentazione, Aristotele afferma che il retore dovrebbe usare come argomento a suo favore che «l'uomo migliore è quello che si attiene alle leggi non scritte piuttosto che a quelle scritte», nei casi in cui la legge scritta sia ambigua, o in contraddizione con altre leggi oppure siano cadute le «condizioni in base alle quali fu stabilita la legge». I testi della Retorica possiedono una certa unità di significato e manifestano una concezione «forte» del giusto per natura, inteso come qualcosa che è comune a tutti gli uomini, di cui tutti hanno come una sorta di predizione (*manteoúontai pántes*), anche se non vi sia alcun contatto reciproco (*koinonía pros allélous*) né accordo (*sunthéke*) fra i popoli, che si colloca al di sopra delle leggi umane e al quale è legittimo appellarsi, come fa Antigone. Inoltre, questo «giusto comune» resta sempre uguale a sé stesso e non muta mai (*aei ménei kai oudépote metabállei*), e neppure cambia la legge comune mentre le leggi scritte sono spesso mutevoli.

Aristotele sembra subire il fascino, e lo si nota anche dal carattere solenne e quasi sacrale delle affermazioni, di una concezione «forte» non solo di un giusto per natura, ma addirittura di una «legge» per natura immutabile, superiore, sempre uguale a sé stessa, che «non è da oggi né da ieri, ma da sempre». Per concezione «forte» della legge naturale intendiamo quella espressa dall'*Antigone* sofoclea, che costituisce l'archetipo di una certa

²⁰ *Ret.*, I, 13, 1373 b 1 - 20.

²¹ *Ret.*, I, 15 1375a 30-35.

concezione del diritto naturale fondata sul riconoscimento dell'esistenza di norme insite nella natura umana e perciò presenti in tutti gli uomini che affondano le loro radici nei tempi imperscrutabili e lontani dei costumi e che non sono state poste dall'uomo, ma che si può supporre siano stati posti nell'uomo da una volontà divina.

Ma non è affatto certo che Aristotele indossi tale concezione; l'analisi del testo mostra invece che egli si limita a riportare delle opinioni comuni o degli *éndoxa*, senza sviluppare un'analisi e un commento proprio e a maggior ragione una dottrina. Non dobbiamo dimenticare inoltre il carattere retorico del contesto: infatti, subito dopo il passaggio citato, dove si consiglia il ricorso alla legge non scritta come a un espediente (o artificio) retorico, Aristotele afferma che, nel caso in cui le leggi scritte siano favorevoli alla causa che il retore difende, bisognerà fare il contrario e appellarsi alla legge scritta²².

Con tali argomenti si vuole significare che, il ricorso a una legge comune non scritta è un espediente utile in certi casi nella retorica giudiziaria e di sicuro effetto, anche perché può contare sulla testimonianza dei poeti, degli scrittori, dei saggi, ma Aristotele non darebbe credito più di tanto a questa concezione, che abbiamo definito «forte», del giusto per natura.²³ Ciò è confermato dagli sviluppi successivi del pensiero di Aristotele sull'argomento, che vanno giustamente nella direzione opposta a quella indicata nella *Retorica*, cioè nella definizione dello spazio tipico dell'etica e della politica, che è lo spazio delle «cose umane».

All'inizio dell'*Etica Nicomachea*, nel definire le caratteristiche specifiche del «metodo» della politica, Aristotele afferma che bisogna che esso sia conforme alla materia in oggetto (*upokeiménen úlen*), osservando, subito dopo, che ciò che è caratteristico dell'oggetto della politica è la sua mutevolezza:

Le cose belle e giuste (*kalà kai dikà*), intorno alle quali verte la politica, hanno molta diversità e instabilità (*pollén ékhei diaphorán kai plan.*), a tal punto che si crede che siano solo per legge e non per natura²⁴.

²² «Se invece la legge scritta è adatta alla causa» - scrive Aristotele - il retore potrà allora argomentare che «non c'è nessuna differenza fra il non avere una legge e il non servirsene» e che «cercare di saperne di più delle leggi è esattamente quello che viene proibito dalle leggi più stimante», *Ret.*, 1375b, 15-25.

²³ Tutto questo è certamente vero, anche se dobbiamo tenere presente che per Aristotele la retorica non si confonde con l'*eristica* sofista, ma anch'essa è alla ricerca e al servizio della verità a suo modo e con i suoi strumenti. Infatti, dice all'inizio del trattato, che: «La retorica è utile perché la verità e la giustizia sono per natura più forti dei loro contrari (*tò phýsei eínai kreíttō tálethē kai tà díkaia tōn enaníōn*) cosicché, se i giudizi non sono formulati in modo corretto, la sconfitta è necessariamente colpa propria, e ciò è degno di biasimo» (*Ret.* 1355a 20-24). Quindi, se gli argomenti retorici trovano la loro forza nell'esprimere la verità e la giustizia, devono essere essi stessi veri in un certo grado, anche in relazione al giusto per natura e per legge: appellarsi al giusto per natura è un buon espediente retorico soprattutto perché è conforme alla natura e alla verità.

²⁴ *EN*, I, 1094b, 14-16.

Aristotele mostra di avere presente, fin dall'inizio, il problema che poi affronterà più avanti e prosegue definendo ancora meglio il metodo della scienza politica:

Bisogna accontentarsi, dunque, quando si parla di questi argomenti e a partire da queste premesse, di mostrare la verità in modo grossolano e approssimativo, e, quando si parla di cose che sono per lo più (*epí to polú*) e a partire da esse, [bisogna accontentarsi] di trarne conclusioni dello stesso tipo²⁵.

L'oggetto della politica è qualcosa che non è «sempre» uguale a sé stesso, ma è «per lo più» e ciò che avviene «per lo più» si colloca fra ciò che avviene sempre nello stesso modo (i fenomeni fisici) e ciò che avviene in modo sempre mutevole (come, per esempio, i fatti che si succedono nella storia). Mentre i fatti puramente contingenti non sono passibili di nessuna ricerca e ciò che è necessario è oggetto della filosofia prima, i fatti che «avvengono per lo più» costituiscono il dominio della politica²⁶. Infatti, la politica si occupa di ciò che è bene per l'uomo (*tanthropínon ágathon*) e non del bene in assoluto che può valere per gli dèi, ma che non è propriamente umano.

Se eccettuiamo quindi le pagine della *Retorica*, non troviamo, nei testi successivi una dottrina del diritto naturale inteso come una «legge divina» o un «giusto divino» che ha valore per sempre, che è immutabile e di cui l'ordine naturale è, in qualche modo, l'espressione «terrena»²⁷. Tali concezioni, presenti in Platone, verranno riprese dagli Stoici, che saranno i primi ad ammettere esplicitamente l'esistenza di una «legge naturale divina», che avrà una enorme influenza sul pensiero cristiano medievale. Come afferma Aubenque:

On ne trouve pas chez lui l'idée que l'ordre cosmique serait soumis à de «lois», alors que cette idée été déjà en germe dans certains textes platoniciens et peut-être même présocratiques et qu'elle s'imposera à l'âge suivant avec la philosophie stoïcienne²⁸.

Appare qui una prima e significativa differenza fra Aristotele e i rappresentanti della cosiddetta scuola del diritto naturale classico. Infatti, come è noto, le fonti principali a cui attingerà il medioevo saranno altre. Esse devono essere ricercate nella concezione ebraica della legge (*torah*) e

²⁵ *EN.*, I, 1094b, 19-22.

²⁶ Vedi il commento di G. ZANETTI, cit., p. 394.

²⁷ Su questo punto ha giustamente insistito Pierre Aubenque: «Pour Aristote, il n'y a pas de modèle divin de la justice ni par conséquence de fondement théologique de la cité. La dimension politique s'installe dans la distance qui sépare l'homme de Dieu». P. AUBENQUE, *Politique et éthique chez Aristote*, in *Ktema*, Strasbourg, V (1980), p. 214.

²⁸ *Ivi*, p. 217.

della giustizia, rielaborata attraverso la «teologia politica» di San Paolo e in Cicerone che, nel suo eclettismo, raccoglie concezioni platoniche e soprattutto stoiche ed elabora le formulazioni classiche del diritto naturale che avranno una enorme influenza sul diritto romano, soprattutto il *Digesto*. Su queste basi i padri della Chiesa elaboreranno le prime sintesi dottrinali, che troveranno poi, in Agostino, il rappresentante più autorevole e influente. Se operiamo un raffronto fra i caratteri che il diritto naturale assume in questo periodo e il pensiero aristotelico, scopriamo significative differenze in vari aspetti²⁹.

Per la tradizione giudaico-cristiana la legge (*torah*) costituisce un codice di condotta morale che trova il suo fondamento nel comandamento divino rivelato attraverso la scrittura al popolo eletto. I cristiani ricevono questa tradizione e la conciliano con il diritto naturale: la legge non è solo scritta nella Bibbia, ma è stata scritta da Dio nel cuore di tutti gli uomini, legge naturale e decalogo si identificano. Il decalogo esprime il contenuto fondamentale della legge naturale, esplicita e sanziona le norme universali scritte nel cuore degli uomini da Dio e che tutti, anche i pagani, possono conoscere, come afferma San Paolo in un passo famoso³⁰. Questa dottrina, che concilia la tradizione ebraica e quella greco-romana, ricorda il passaggio citato della *Retorica*³¹. Ma le affermazioni della *Retorica* non saranno più riprese da Aristotele nelle opere in cui affronta il tema della legge e del diritto naturale (i *Magna Moralia* e l'*Etica Nicomachea*) dove si afferma che il giusto per natura è parte del giusto politico e ammette la sua mutevolezza³². Saranno gli stoici invece ad elaborare una compiuta dottrina filosofica della legge di natura: la legge naturale o eterna è identificata con dio o con il *logos*, il principio ordinatore che pervade e governa tutto l'universo; gli uomini possono conoscerla e devono obbedire ad essa perché solo così diventeranno virtuosi. Essa costituisce la base di ogni legge positiva e le leggi positive che contrastano con essa non sono valide³³.

²⁹ Per un confronto fra le dottrine aristotelica e le teorie politiche posteriori vedi lo studio di J. AUBONNET, *Le destin de l'œuvre: la place de la Politique dans l'histoire des idées*, in «Politique», texte établi et traduit par Jean Aubonnet, I, Introduction, CXX-CXCVI. Paris, 1991.

³⁰ SAN PAOLO, *Rom.*, II, 13-14: «Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus qui aut etiam defententibus.»

³¹ *Ret.*, I, 13, 1373 b 1 - 10.

³² *EN.*, V, 7 - 1134 b 18- 1135 a 15.

³³ «La dottrina stoica della legge naturale è lo strato più profondo della dottrina della legge naturale: ha influenzato in certa misura il diritto romano e, con delle importanti modificazioni, è venuta a far parte degli elementi che compongono la dottrina cristiana», L. STRAUSS, *Diritto Naturale*, cit., 1998, pp. 311-312.

2.2 *Magna Moralia*³⁴

Il cammino che Aristotele intraprende, nei passaggi successivi dedicati al «giusto per natura», sarà infatti molto diverso da quello delineato nella *Retorica*, come si evince dal testo dei *Magna Moralia*:

Delle cose giuste alcune sono per natura (*phúsei*), altre per legge (*nómo*). Però, non c'è bisogno di supporre [il naturale] come se non cambiasse mai: infatti anche gli esseri che sono per natura (*ta phúsei onta*) partecipano del cambiamento (*metabolés*). Intendo, per esempio che, se tutti ci esercitassimo a lanciare sempre con la sinistra, diventeremmo ambidestri; eppure, per natura la sinistra rimane sinistra e la destra non cesserà di essere migliore per natura (*phúsei bélton*) della sinistra, anche se (possiamo) fare con la sinistra tutto ciò che si fa con la destra. Né per il fatto che le cose mutano non sono per natura; bensì se per molto tempo (*epí tò polù*) e per la maggior parte (*pleío*) del tempo la sinistra rimane sinistra e la destra, destra, ciò è per natura.

Allo stesso modo riguardo alle cose giuste per natura, se cambiano per il nostro uso, non per questo non c'è il giusto per natura, ma c'è. Ciò che infatti permane per molto tempo, (*epí tò polù*) questo è manifestamente giusto per natura. Ciò che invece noi poniamo (*thómetha*) e pratichiamo secondo la tradizione (*nomísomen*), anche questo è giusto e lo chiamiamo giusto secondo la legge (*katá nómon*). Certamente il giusto secondo natura è superiore (*bélton*) a quello secondo la legge. Ma ciò che ricerchiamo/investigiamo è il giusto politico. E il (giusto) politico è quello per legge e non quello per natura (*to nómo, ou to phúsei*).³⁵

La differenza principale di questo testo col passaggio della *Retorica* consiste nella definizione di ciò che è per natura, che non è più eterno e immutabile, ma è ciò che permane per la maggior parte del tempo (*epí tò polú diámenon*). Inoltre, Aristotele introduce la concezione nuova e originale di una mutabilità di ciò che è per natura. Il giusto per natura è esplicitamente considerato superiore (*bélton*) a quello per legge, ma è anch'esso sottoposto al cambiamento. Si afferma qui, senza equivoci, che il diritto naturale è mutevole e questa sua caratteristica non è incompatibile con la sua «naturalità» («non c'è bisogno di supporre il naturale come se non cambiasse mai»).

Infine, nei MM, il «giusto naturale» è contrapposto al «giusto per legge» e quest'ultimo è identificato con il «giusto politico», per cui «giusto naturale» e «giusto politico» sono opposti. Infatti, il filosofo afferma esplicitamente: «ma ciò che ricerchiamo è il giusto politico. E il [giusto] politico è quello per legge e non quello per natura». Comunque, nei MM, il

³⁴ Uso il testo greco di BEKKER e la traduzione di A. PLEBE, *Grande Etica. Etica Eudemia*, Roma-Bari, 1973.

³⁵ *Magna Moralia*, 1194 b - 1195a 14.

giusto naturale, anche se non più con le caratteristiche espresse nella *Retorica*, continua ad essere un criterio di giudizio «esterno» alla politica, in quanto non fa parte del giusto politico ma ad esso si contrappone ed è superiore. Appare però la tesi nuova della mutabilità del giusto per natura, tesi che non è sviluppata e giustificata se non ricorrendo all'esempio della mano destra, che è oscuro e di difficile interpretazione e che affronteremo più avanti³⁶.

2.3 *Etica Nicomachea*³⁷

Nel capitolo V, dedicato alla giustizia, Aristotele affronta il tema del diritto naturale nel momento in cui affronta la discussione del *dikaion politikón*:

Ma non bisogna dimenticare che l'oggetto della ricerca è tanto il giusto in senso assoluto (*aplós*) quanto il giusto politico (*politikón dikaion*). Questo si ha tra uomini che realizzano una comunità di vita (*koinonón biou*) al fine di raggiungere un'esistenza autosufficiente (*autárkeian*), liberi ed uguali (*eleuterói kai ísoi*) secondo proporzione o secondo numero³⁸.

Il giusto politico in senso proprio esiste quindi solo fra uomini liberi e uguali:

Infatti, questa forma (politica) è secondo legge, si realizza tra coloro che per natura sono soggetti a una legge (*epephúkei ênâi nómos*); e costoro sono, come s'è detto, quelli che partecipano in misura uguale al governare e all'essere governati (*árchein kai árchesthai*)³⁹.

Nell'ambito delle relazioni domestiche, non può esistere giustizia in senso proprio perché le relazioni che vi si instaurano non sono fra uomini liberi e uguali, ma esiste qualcosa simile alla giustizia politica. Infatti, scrive

³⁶ Miller, dando voce alle perplessità di molti altri commentatori, si pone alcune questioni sul possibile senso di questa sibillina analogia: «What is the analogy between natural justice and right-handedness supposed to consist in? In what sense could Aristotle claim that natural justice is «superior» or «stronger», by analogy to right-handedness? And even if an analogy could be found, why suppose that it would support normative conclusions? Does the fact that the right hand is generally stronger than the left imply that it is better?». F. MILLER, *Aristotle on Natural Law*, cit., 1991, p. 289.

³⁷ Ho utilizzato i seguenti testi: ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Baywater, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1954 (I ed. 1894); ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA, Milano, 1986; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e parafrasi di C. MAZZARELLI, Milano 1979; ARISTOTELE, *l'Étique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, Louvain-Paris 1970 (II ed.). Per la traduzione italiana mi sono servito sia di quella di Mazzarelli che di Zanatta, con alcune modifiche mie.

³⁸ *EN.*, V,6 - 1133b 24-30.

³⁹ *EN.*, V,6 1134 b 14-15.

Aristotele, «il giusto patronale (*despotikón*) e paterno (*patrikón*) non sono identici alle forme di cui abbiamo parlato, ma simili (*all'ómoion*)». In esso si distinguono tre rapporti di giustizia, quello maritale (*prós gunaíka*), paterno (*patrikón*) e patronale (*despotikón díkaion*).

Esiste inoltre una differenza nell'ambito domestico nelle relazioni fra marito e moglie, padre e figlio, padrone e schiavo; ciascuna di esse avrà un tipo giusto di relazione conforme la sua propria natura: «così il rapporto con la moglie è più giusto (*mállon ésti díkaion*) del rapporto col figlio e con lo schiavo»⁴⁰. È a questo punto che Aristotele distingue fra giusto politico per natura (*physikón*) e giusto politico per legge (*nomikón*):

Del giusto politico, poi, uno è naturale (*phusikón*) un altro legale (*nomikón*): naturale quello che dovunque (*pantacoû*) ha la stessa potenza (*dúnamis*) e non dipende dall'opinione [degli uomini]; legale invece quello che all'inizio per nulla differisce [che sia] in questo o in altro [modo], ma che, una volta posto differisce: come pagare una mina per il riscatto o bruciare in sacrificio una capra invece che due pecore e inoltre, riguardo a quelle cose (norme) che in ogni caso particolare sono stabilite per legge (*nomoqetoûsin*), come l'offrire sacrifici a Brasida e le disposizioni in forma di decreto⁴¹.

Alcuni⁴² sono dell'opinione che tutte (le norme del giusto politico) siano di questo tipo, perché ciò che è per natura è immutabile (*to mén phúsei akínaton*) e possiede dovunque la stessa potenza/validità (*dúnamis*), come il fuoco che brucia sia qui che in Persia, mentre vedono che le (norme) della giustizia sono mutevoli (*tà díkaia kinoúmena*). Ma questo non è [vero] proprio in questo modo, ma lo è in un certo senso: e sebbene presso gli dèi non sia affatto [vero] allo stesso modo

⁴⁰ EN., V, 6 - 1134 b 15-16.

⁴¹ «Le *pséphisma* est un décret appliquant à un cas particulier la règle universelle énoncée par la loi. Ce sens est nettement attesté (...) para le texte de la *Politique* (IV, 4, 1292a 15-21) dans lequel Aristote explique que la démocratie dégénère en tyrannie quand les décrets (*pséphismata*) prennent le pas sur la loi (*nomos*) et deviennent semblables aux ukases (*épitagmata*) d'un despote ». R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, op. cit., p. 392.

⁴² Gauthier-Jolif e Zanatta identificano questi «alcuni» nella cosiddetta corrente «naturalista» della sofistica che contrapponeva naturale e legale e identificavano la legge di natura con la legge del più forte: Callicle (*Gorgia*, 482c 4 - 486 d 1), Antifonte (*Sulla verità*, D.K. 87 B 44), Trasimaco (*Rep.*, I, 343b 1-344c8 e II libro), Licofrone (*Pol.*, III, 9 1280 b 19) e Hippias (*Prot.* 337c 6 - 337e 2). Ma si potrebbe pensare piuttosto alla corrente sofistica «convenzionalista e contrattualista» che affermava la sola esistenza di norme legali e non naturali, come per esempio Protagora «per il quale non esistono valori universali di giustizia, giusto per natura: Platone gli attribuisce infatti l'affermazione che «ciò che ad ogni città sembra giusto e bello, tale questo è per essa fintanto che essa tale lo stimi», G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1966, pp. 49-50. La citazione di Platone è *Teeteto*, 20, 167c. Infatti, sembra che in questo passaggio Aristotele voglia direttamente rispondere ad essi affermando che, nonostante tutto sia mutevole, esiste qualcosa per natura. Aristotele si distingue inoltre dalla corrente sofistica naturalistica perché non oppone natura e legge, ma le colloca come distinzione all'interno del giusto politico; infine, si distingue da tutti essi, ovviamente, per la diversa concezione della legge e della natura.

(nostro)⁴³, presso di noi c'è qualcosa anche per natura; certamente tutto [è] mutevole (*kinhetòn méntoi pân*) nondimeno c'è qualcosa per natura e qualcosa non per natura (*tò mèn phúsei tò d'ou phúsei*).

Ora, tra le norme che possono essere anche diversamente, è chiaro (*delon*) quale sia per natura e quale non [per natura], ma per legge e per accordo, se ambedue [sono] ugualmente mutevoli⁴⁴. Anche riguardo alle altre cose va bene la medesima distinzione: per natura, infatti, la mano destra è più forte/superiore (*kreítton*), e tuttavia è possibile a tutti diventare ambidestri⁴⁵.

Le norme del giusto [stabilite] per accordo e per utilità comune (*sumphéron*) sono uguali alle misure: infatti non dovunque uguali sono le misure del vino e del grano, ma dove si compra [all'ingrosso] più grandi, dove si rivende più piccole. Similmente anche le norme della giustizia non naturali (*phusiká*) ma umane (*antrophina díkaia*) non [sono] le stesse dappertutto (*pantacoû*), perché non lo sono le costituzioni (*politeíai*), ma una sola dovunque (*pantacoû*), secondo natura, è migliore (*katà phúsín arísthe*).⁴⁶

Il testo di *EN* rispetto a quello dei *MM* presenta come prima, e più importante differenza, non più l'affermazione che «il giusto politico è per legge e non per natura», ma che «il giusto politico può essere o per legge o

⁴³ La frase può voler significare che presso gli dèi non esista la distinzione fra giusto per natura o per legge, ma tutte le norme sono «per natura», perché presso gli dèi non tutto è mutevole, anzi essi sono sottratti alla mutevolezza dei mortali. Ma può anche voler dire che non sia possibile applicare agli dèi il concetto di giustizia. Infatti, nel libro X, Aristotele afferma espressamente che la pratica della giustizia è indegna per gli dèi: «Ma quali azioni bisogna attribuire loro? Forse le azioni giuste (*tas dikaias*)? Ma non apparirebbero ridicoli (*geloioi*) se stipulassero contratti e restituissero depositi e compissero operazioni analoghe?». *E N.*, X, 8, 1178 b 10 ss.

⁴⁴ Questa frase è abbastanza sconcertante, nella misura in cui ciò che Aristotele afferma essere chiaro è giustamente ciò che non lo è affatto e che abbisogna di dimostrazione; per questo gli interpreti suggeriscono altre letture. Gauthier e Jolif propongono una diversa punteggiatura che cambia il significato della frase, sopprimendo la virgola dopo *kinetá* e collocando un punto di interrogazione prima di *delos* che allora viene a far parte della frase successiva; la traduzione, (poco convincente), risulta questa: «Parmi toutes le règles qui pourraient être autres qu'elles ne sont, lesquelles tiennent à la nature des choses, lesquelles n'y tiennent pas mais sont seulement conventionnelles et le fruit d'un accord commun, si les unes et le autres sont de la même façon sujettes au changement? Ce qui est bien claire, du moins, c'est que la même distinction est valable aussi dans les autres domaines», R. A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, op. cit., Vol. I, p. 141 e Vol. II, p. 395.

⁴⁵ Per comprendere meglio l'analogia occorre far riferimento alle opere biologiche di Aristotele; nel *De partibus animalium*, la superiorità del lato destro deriva dal fatto che esso riceve più afflusso di sangue (*De partibus animalium*, III, 4, 666b 35 - 667a2); nel *De incessu animalium*, Aristotele giustifica la superiorità della mano destra nell'uomo e negli altri animali, perché essa è l'origine del movimento (*De Incessu Animalium* 4 705 b 33- 706a 1). La superiorità e la «nobiltà» della mano destra non derivano dal fatto che essa è «più forte», ma dal fatto che svolge una funzione più nobile, quella di essere l'origine del movimento e quindi, per natura, riceve più afflusso di sangue. Vedi F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1995, p. 289.

⁴⁶ *EN.*, V, 7 - 1134 b 18- 1135 a 15.

per natura». Questo spostamento di significato è molto importante. Infatti, non abbiamo più un criterio «esterno» che ci permetta di giudicare l'ambito del politico, ma sia il «naturale» sia il «legale» fanno parte dell'ambito politico; tutto l'ambito del giusto è «posto dall'uomo», solo che in alcuni casi è posto dall'uomo in conformità con la natura, in altri casi contro la natura. Inoltre, si riprende la tesi della mutabilità del «giusto per natura» anche se non in modo così chiaro come nei *MM*. e, seppure in modo più succinto, viene ripreso anche l'esempio della mano destra e sinistra, che è introdotto proprio per spiegare la mutabilità della «natura».

Aristotele introduce il paragone delle misure (che non era presente in *MM*) che cambiano secondo che si tratti di comprare o di rivendere, che dovrebbe servire per spiegare la mutabilità delle leggi umane: «similmente anche le norme della giustizia non naturali ma umane (*anthropína*) non sono identiche dovunque (*pantachôû*), giacché non lo sono neppure le costituzioni (*politêiai*), ma una soltanto è dovunque per natura la migliore (*allá mía mónon pantacoû katá phýsin é aríste*)». Alla fine, si afferma che, nonostante le costituzioni come le misure cambino, una sola è per natura la migliore: affermazione importante che non era presente nei *Magna Moralia*.

3. Interpretazione

Questi sono i testi dedicati da Aristotele al tema del giusto naturale che ci forniscono indicazioni molto importanti, ma non sufficienti per l'elaborazione di una dottrina chiara del «giusto per natura» o del «diritto naturale» o della «legge naturale». Abbiamo invece a che fare con accenni sparsi che non si spiegano da sé stessi, ma hanno bisogno di ulteriori interpretazioni alla luce dell'intero pensiero aristotelico⁴⁷.

Aristotele ribadisce più volte che esiste un «giusto per natura»: «sebbene tutto sia mutevole, nondimeno c'è qualcosa per natura e qualcosa non per natura», e che «per natura la mano destra è più forte» e che «una sola costituzione, per natura è migliore», ma non ci fornisce una definizione né tanto meno un esempio di ciò che sarebbe giusto per natura. Riteniamo opportuno, quindi, cominciare a definire meglio il significato di «natura» nel pensiero aristotelico e in particolare nelle opere etico-politiche.

3.1 L'origine «naturale» della città

Nella *Politica*, Aristotele dà una definizione famosa della *polis*:

⁴⁷ Come riconosce anche Miller: «Unfortunately, the two ethical discussions are tantalizingly unclear about the alleged status of natural justice», F. MILLER, *Aristotle on Natural Law* cit., 1991, p. 288.

La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia (*oikos*), i cui membri Caronda chiama «compagni di tavola», Epimenide cretese «compagni di mensa», mentre la prima comunità che risulta di più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio (*kome*). [...] La comunità che risulta da più villaggi è la *polis* perfetta (*téleios*), che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa (*autárcheia*): formata per rendere possibile la vita (*zen*), in realtà esiste per rendere possibile il vivere bene (*eu zen*)⁴⁸.

In questo celebre passaggio, la *polis* è considerata come il naturale prolungamento delle comunità più ristrette, costituite dalla famiglia e dal villaggio, che sono la «causa materiale» della città, perché è a partire da esse che la *polis* si costituisce, mentre la città costituisce la causa finale verso cui tendono le forme precedenti perché ne costituisce il compimento. La *polis* è altrettanto naturale come la famiglia e il villaggio perché è il risultato di un'evoluzione storica: «Ogni città - afferma Aristotele - esiste per natura (*physei*), dato che esistono per natura anche le prime comunità»⁴⁹. Notiamo come «natura» assuma un doppio significato: è allo stesso tempo la condizione e il fine del processo storico, come Aristotele spiega nel passo immediatamente successivo:

La città è il fine (*télos*) delle società precedenti, e la natura è fine, per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, di una casa. Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, cioè il fine (*télos*), è il meglio, e l'autosufficienza è il fine e il meglio⁵⁰.

La città è la condizione senza la quale non sarebbe possibile l'esistenza stessa dell'uomo (il vivere), ed il fine ultimo perché rappresenta il compimento del suo sviluppo (il vivere bene) e permette l'autosufficienza degli individui. Come afferma Enrico Berti:

Perciò la città è il fine, nel senso del compimento, della famiglia e del villaggio, cioè, è la realtà in cui si realizza pienamente la natura dell'uomo. In questo senso la natura è il «meglio», cioè la perfezione, la piena realizzazione di tutte le facoltà dell'uomo, lo stesso bene supremo dell'uomo, cioè la felicità⁵¹.

La naturalità dell'associazione politica non è altro che l'espressione della naturale socialità dell'uomo, come afferma Aristotele in un altro passo famoso:

⁴⁸ *Pol.*, 1252B 18-27. Utilizziamo la traduzione di Laurenti (Laterza, Bari 1983) con alcune correzioni.

⁴⁹ *Pol.*, 1252b 32

⁵⁰ *Pol.*, I 2, 1252 b 31 -1253 a 1.

⁵¹ E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, p. 7.

L'uomo è un animale per natura politico, e chi è apolide per natura e non per caso, è o inferiore o superiore all'uomo [...] costui, infatti è anche per natura desideroso di guerra [...] È chiaro per quale ragione l'uomo è un animale politico più di ogni ape e di ogni armento, cioè perché, come sogliamo dire, la natura non fa nulla invano e solo l'uomo fra gli animali ha la parola (*logos*). La voce è segno di ciò che è doloroso e piacevole; perciò, appartiene anche agli altri animali [...], mentre la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo, e di conseguenza anche il giusto e l'ingiusto. Questo, infatti, è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e la città⁵².

La naturale politicità dell'uomo è intesa sia come «socialità» istintiva o biologica che l'uomo ha in comune con gli altri animali che vivono in gruppo, sia come una sua specifica «politicità» denotata dal linguaggio e perciò dalla razionalità umana, che lo distingue dagli altri animali «gregari»⁵³. Queste due letture non sono antagoniste, ma possono essere conciliate, se accettiamo che «all'origine della città, per Aristotele, vi sono due fattori: un fattore istintivo e uno razionale (*logos*). Il primo l'uomo lo ha in comune con l'ape, mentre il secondo gli è proprio e rende possibile la felicità, che è raggiungibile dall'uomo in quanto egli dispone della ragione (*logos*)»⁵⁴.

La naturale tendenza dell'uomo all'associazione politica deve essere quindi intesa sia come «socialità» che come «politicità». Nel primo senso tutti gli uomini sono spinti da un impulso naturale ad associarsi per poter vivere: «chi sta fuori da qualsiasi forma di società o è un animale o è un dio», (anche se Aristotele ammette l'esistenza di «apolidi per natura» che hanno caratteristiche umane, ma che sono dominati dall'aggressività)⁵⁵. Ma, per vivere bene, per raggiungere la felicità, cioè lo sviluppo completo delle potenzialità umane, l'uomo deve vivere in una *polis* che è per Aristotele la

⁵² *Pol.*, I 2, 1253 a 2-18.

⁵³ Sul carattere specifico e non genericamente socievole della politicità dell'uomo hanno insistito fra gli altri H. HARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, 1994 e J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, 1983. Sul fondamento essenzialmente biologico della socialità umana ha invece chiamato l'attenzione D. KEYT, *Three basic theorems in Aristotle's Political Theory*, in *A Companion*, cit., p. 118-141.

⁵⁴ E. BERTI, *Il pensiero politico*, cit., 1997, p. 9 e W. KULLMANN, *La concezione dell'uomo nella Politica di Aristotele*, in E. BERTI e L. M. NAPOLITANO (curr.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila, 1992.

⁵⁵ *Pol.*, I, 1253 a 1-7. Da queste considerazioni è evidente che la città è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole; quindi, chi vive fuori dalla comunità politica per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero privo di patria, di leggi, di focolare: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. (traduzione di Laurenti con alcune modifiche).

forma più perfetta di associazione politica, l'unica in grado di garantire la felicità piena: coloro che ne stanno fuori, cioè i non-greci, i barbari possiedono i caratteri umani, ma sono inferiori ai greci perché, non vivendo nella *polis*, non riescono a sviluppare pienamente la loro umanità⁵⁶.

3.2 «Extra civitatem nulla iustitia»?

Da queste considerazioni appare chiaro perché Aristotele, dopo aver affermato nei *Magna Moralia* che «il giusto politico è per legge e non per natura (*to nómo, ou to phúsis*)», cambi di prospettiva e nell'*Etica Nicomachea* presenti il *dikaion phúsei* come una parte del *dikaion politikón*. Se «naturale» va inteso non solo come condizione ma come fine, risulta evidente che, per Aristotele, non vi può essere giusto e giustizia in senso pieno fuori dalla città e quindi nemmeno il «giusto naturale» può sussistere fuori dall'ambito politico. La giustizia è parte delle condizioni indispensabili per la realizzazione piena della felicità umana; infatti, «diciamo giuste le cose che sono atte a produrre e a custodire la felicità (*eudaimonía*) e le sue parti per la comunità politica (*politiké koinonía*)»⁵⁷.

Limitare il diritto naturale all'ambito politico e specificamente a quello della città, non significa negare la naturalità alle relazioni umane che escono dall'ambito strettamente politico, ma ribadire che solo all'interno della *polis* possiamo incontrare la forma più compiuta di esse⁵⁸. L'ambito del politico va

⁵⁶Non significa che la città sia sempre esistita e che l'uomo non possa vivere fuori dalla città o senza la città. Aristotele stesso accenna all'esistenza di apolidi «per natura» e li raffigura come dotati della stessa aggressività che Hobbes attribuisce all'uomo esistente nello «stato di natura». Sempre Aristotele accenna ad un'epoca in cui la città ancora non esisteva, mentre esisteva già l'uomo, ed ha ben presente che presso le popolazioni barbariche, pur formate da uomini, la città, nel senso greco del termine, non esiste», E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, 1997, p. 25.

⁵⁷*Pol.*, V,1 - 1129 b 17-20 e V,6 - 7.

⁵⁸Ma, se Aristotele affronta il tema del giusto per natura solo all'interno del giusto politico, il quale a sua volta si limita all'ambito ristretto degli uomini liberi e uguali, potremmo chiederci che diritto naturale sia questo che, invece di essere diffuso e presente in tutte le relazioni umane, sussiste solo dentro l'ambito limitato e chiuso di una città, escludendo al suo interno, la sfera dell'*oikos*, e all'esterno le relazioni fra le *polis* e con i popoli barbari? Dalla lettura dell'intero capitolo V si evince che Aristotele utilizza ampiamente il concetto di giusto per natura anche al di fuori dell'ambito politico in senso stretto, per esempio nella discussione del giusto distributivo correttivo e della reciprocità e della moneta, fa continuamente riferimento a ciò che è giusto per natura o che va contro natura (come la *crematistica*). Inoltre egli ammette che possa esistere un tipo di giustizia simile anche nell'ambito dell'*oikos*. È questa l'interpretazione di Leo Strauss, secondo il quale: «Aristotele dice allora, semplicemente, che il diritto naturale è parte integrante del diritto politico. Ciò non significa che non vi sia diritto naturale fuori della città o prima di essa. Senza parlare dei rapporti fra genitori e figli, la relazione di giustizia che si stabilisce tra due individui perfettamente stranieri l'uno all'altro che si incontrano su un'isola deserta non è una relazione di giustizia politica, e tuttavia non è meno determinata dalla natura. Ciò che Aristotele suggerisce è solo che la forma più evoluta del diritto naturale è quella che vige fra i cittadini di una stessa comunità: là, tra i cittadini, le relazioni che sono oggetto del diritto o della

inteso non solo nel senso ristretto, dei cittadini liberi della *polis*, ma in un senso più ampio che include tutti gli elementi che concorrono alla formazione della *polis* e, forse, anche a quelle relazioni esterne senza le quali la *polis* non potrebbe sussistere.

Nel collocare il giusto per natura come una distinzione interna all'ambito politico e non come una opposizione fra «natura» e «legge», Aristotele sta implicitamente polemizzando con le correnti «naturaliste» a lui contemporanee che identificavano il «naturale» come un ambito istintivo e «pre-politico» e lo contrapponevano al «legale» come costruzione artificiale dell'uomo. Questa posizione lo distingue anche dai giusnaturalisti moderni, che intendevano lo stato di natura come una condizione naturale e «anteriore» alla società, dove vigeva un diritto di natura fonte dei diritti degli individui⁵⁹.

Quindi «natura» non va intesa come lo «stato di natura» di certi sofisti o dei moderni, ma nemmeno come la «legge di natura» degli stoici e dei medievali con fondamento nella «legge divina». Lo spazio della politica è delimitato «dall'alto» da ciò che è superiore all'uomo (il dio) e «dal basso» da ciò che è inferiore all'uomo (l'animale); fra questi due estremi si colloca lo spazio che riguarda le cose dell'uomo⁶⁰.

3.3 Le cose umane

L'ambito delle cose umane è l'ambito del mutevole, di ciò che è «per lo più», e quindi anche il giusto per natura, come parte integrante delle cose umane, non può sottrarsi alla mutabilità. Gli uomini, infatti non sono predeterminati dalla natura ad agire in un unico modo, la natura offre solo le condizioni di una possibile, ma mai necessaria, realizzazione. I comportamenti degli uomini sono i più vari, a tal punto che «alcuni pensano che [le norme] esistono soltanto per convenzione e non per natura», siccome «naturale è ciò che ha dovunque la stessa potenza e non dipende dall'opinione» e «ciò che è per natura è immutabile e possiede dovunque la

giustizia attingono il massimo di densità e, in vero, il loro pieno rigoglio», L. STRAUSS, *Diritto Naturale e Storia*, cit., p. 170.

⁵⁹ «Questa celeberrima dottrina, professata già da Platone e ripresa dall'intera tradizione aristotelica medievale, sia mussulmana che ebraica e cristiana, distingue la posizione di Aristotele dal giusnaturalismo, o contrattualismo moderno, per il quale invece la società politica, cioè lo Stato, nasce da un contratto, vale a dire da una convenzione, da una decisione, che pone fine a un precedente stato di natura», E. BERTI, *Il pensiero politico*, cit., 1997, p. 7.

⁶⁰ Come è noto, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che la politica, come scienza architettonica, ha come oggetto il bene propriamente umano (*tánthrôpinon agathón*) (EN., I, 1, 1094b 7); alla fine del trattato, egli definisce la politica come «filosofia delle cose dell'uomo» (*tà anthrópeia philosophía*) (EN., X, 10, 1181b 15); e nel testo che abbiamo esaminato parla di norme della giustizia non naturali (*phusiká*) ma umane (*Anthropína dikaia*) (EN., V, 7 - 1134 b 18- 1135 a 15).

stessa potenza come il fuoco che brucia sia qui che in Persia, mentre vedono che [le norme] della giustizia sono mutevoli». ⁶¹

L'esempio del fuoco è spesso citato per affermare che Aristotele sostiene l'immutabilità del diritto naturale, ma, come appare dal contesto, esso esprime l'opinione di un ipotetico oppositore nel dibattito dialettico, il quale pone l'obiezione classica ad ogni teoria del diritto naturale: se qualcosa di simile a un diritto naturale esiste davvero dovrebbe essere immutabile e identico per tutti i popoli, come il fuoco che brucia allo stesso modo in Grecia e in Persia; ma l'esperienza ci dice che i costumi dei popoli sono molto diversi e contrastanti, perciò non esiste nessun diritto naturale.

A questo ipotetico oppositore, Aristotele risponde mostrando che, a differenza degli oggetti fisici che sono sottoposti alla determinazione della necessità, la mutevolezza delle norme umane è una conseguenza dell'indeterminazione della natura umana. Perciò la variabilità non è un criterio sufficiente per stabilire la non-naturalità ⁶², come aveva chiaramente espresso nei *Magna Moralia* ⁶³. Nella natura umana esiste infatti una disposizione interna alla realizzazione di ciò che è il fine, cioè il bene per l'uomo, ma la realizzazione di tale disposizione non è necessaria e istintiva, dipende da una azione deliberata dell'uomo e quindi da un intervento della ragione.

La giustizia è una delle condizioni necessarie per la perfezione umana ⁶⁴ e quindi è «naturale» che l'uomo sia giusto, ma questa naturalità non è identica a quella che permette alla mano destra di essere superiore alla mano sinistra: perché la seconda è una caratteristica innata, l'altra è una disposizione (*héxis*) che ha bisogno di un continuo addestramento per diventare un abito virtuoso che permetta la sua acquisizione. La razionalità pratica ci aiuta in questo cammino perché mira alla conoscenza di ciò che è il bene e il bene supremo per l'uomo (*to agathón kai to áriston*), condizione necessaria perché l'uomo possa raggiungere il suo obiettivo, come la conoscenza del bersaglio lo è per l'arciere, secondo la suggestiva immagine usata da Aristotele:

⁶¹ *EN.*, VII 1134b 18-20 e 24-27.

⁶² «S'il est vrai que la nature divine est immuable et que la nature physique est partout la même, il n'en pas de même de la nature humaine, qui se caractérise, pourrait-on dire, para sa plasticité et, du moins à l'intérieure de certaines limites, son indétermination». P. AUBENQUE, *Politique et Étique*, cit., p. 218.

⁶³ «Però, non c'è bisogno di supporre (il naturale) come se non cambiasse mai; infatti, anche gli esseri che sono per natura partecipano del cambiamento (*metabolés*)» *MM.*, 1194 b - 1195a 14.

⁶⁴ *Pol.*, I 2, 1253 a 15-18 e 31 - 37: «Perché, come quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo sprovvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario. Perciò, senza virtù, è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare».

Pertanto, se esiste un fine delle cose che sono oggetto d'azione che vogliamo per sé stesse, e le altre cose a causa di questo [...] è evidente che questo fine sia il bene, anzi il bene supremo. Non è forse vero che anche per la vita la conoscenza di esso ha un grande peso e che, come arcieri che hanno un bersaglio, potremmo raggiungere meglio ciò che dobbiamo?⁶⁵

Nella politica è perciò indispensabile sapere qual è il bersaglio che dobbiamo raggiungere, cioè, identificare la costituzione «migliore» che è, per natura una sola.

3.4 La Costituzione migliore

È noto come gli interpreti non sono d'accordo su quale sia la costituzione «per natura migliore» che Aristotele presenta nei capitoli della *Politica* dedicati a questo tema⁶⁶ e non ci interessa entrare adesso in questa discussione. Ci basta riconoscere che Aristotele non addita un'unica costituzione ideale ma tre forme di costituzioni legittime (monarchia, aristocrazia e *politía*) che distingue dalle deviate (tirannide, oligarchia e democrazia): esse possiedono una loro legittimità, anche se fra le esistenti la *politía* potrebbe essere la preferita. Invece se esistessero tutte le condizioni ottimali e favorevoli, l'aristocrazia sarebbe la costituzione migliore⁶⁷.

Ma anche ammettendo che la costituzione migliore «per natura» sia, per Aristotele, quella aristocratica dove governano gli uomini virtuosi, ciò non significa che anche le altre che hanno concezioni diverse di ciò che è degno (*áxion*) non permettano ugualmente la realizzazione del bene supremo.

Tutti infatti convengono che il giusto nelle distribuzioni deve consistere nella conformità ad un dato merito (*kat'áxian*), anche se il merito non è asserito da tutti come lo stesso: i democratici dicono che è la libertà, gli oligarchici la ricchezza, altri la nobiltà di nascita e gli aristocratici la virtù⁶⁸.

Tutte queste forme sono legittime, con esclusione delle loro varianti «deviate» che vanno contro natura (*parà phýsin*)⁶⁹. Il naturale risulta allora

⁶⁵ *EN.*, I, 1194a 18-25.

⁶⁶ In particolare, nei libri III (18, 1288a 32 segg.) e nei libri VII e VIII.

⁶⁷ «In ogni caso non c'è dubbio che la costituzione migliore nel senso desiderato da Aristotele, cioè non quella ideale, realizzabile solo in condizioni ottimali, ma la migliore tra quelle realizzabili in condizioni normali, sia la costituzione media. Ebbene, questa sembra necessariamente essere la perfetta forma di *politía*, quella che realizza perfettamente il giusto mezzo fra oligarchia e democrazia». E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., 1997, p. 71.

⁶⁸ *EN* 1131 26-29.

⁶⁹ Potremmo chiederci se questo criterio è estensivo anche al di fuori delle *polis* greche, ai barbari, pensando che anch'essi realizzano a modo loro, nelle condizioni date (sappiamo, per

«mutevole» perché esso dipende - diremmo noi oggi - dalle condizioni storiche in cui esso si realizza, che hanno la stessa forza delle potenzialità naturali e fanno sì che ciò che «ha dovunque la stessa potenza» debba adattarsi a queste condizioni per esistere e non essere un mero ideale utopico. Seguendo quindi, l'indicazione di Aubenque potremmo interpretare quel *pantachou* in senso distributivo, come un «dovunque e ogni volta che»:

Le véritable droit naturel est donc celui qui s'adapte à une nature humaine éminemment variable : l'universalité abstraite qui voudrait, par exemple, que les lois de Perses fussent les mêmes que celle des Grecs, serait en réalité contre nature. A peuple différent lois différent: «les choses qui ne sont pas naturellement, mais humainement justes, ne sont pas partout les mêmes, puisque les constitutions elle-même ne le soient pas, bien qu'une seule soit partout à chaque fois la meilleure selon nature» (1135 a 3-5). Les interprètes ne sont pas d'accord sur le sens de ce dernier membre de phrase: nous pensons pour notre part que l'adverbe *pantachou*, que nous traduisons para «partout à chaque fois» y a un sens distributif, et non pas collective; autrement dit, il n'y a pas une bonne constitution valable pur tous les pays (et, pourrions-nous ajouter, pour tous les temps), mais la meilleure constitution est à chaque foi celle qui est conforme à la nature du pays e de ses habitantes⁷⁰.

Se ci orientiamo verso questa interpretazione - che ci sembra coerente con il contesto dell'argomentazione aristotelica - troviamo che la natura, pur con tutte queste limitazioni, non perde la sua forza perché la mutevolezza dei costumi e dei regimi politici non può rimanere arbitrariamente indefinita, ma trova nella natura un criterio regolatore e di orientamento.

Ma come identificare l'unica costituzione che è migliore per natura? Aristotele non ci propone un modello dettagliato e utopico di società perfetta come aveva fatto Platone e nemmeno si propone di fare derivare i criteri di giudizio da una deduzione *more geometrico* dalle esigenze della ragione umana, come faranno i moderni. Per Aristotele la giustizia è obiettiva perché inscritta nella natura umana e deve essere scoperta attraverso l'indagine razionale condotta con il metodo dialettico che consiste nell'osservazione della natura e nella discussione ragionevole in vista di determinare ciò che, in funzione della gerarchia naturale che conforma la società politica, compete a ciascuno: questo discorso razionale e ragionevole si sviluppa non a partire de premesse *a priori*, ma a partire dall'osservazione del reale e definisce il metodo dialettico in Aristotele.

esempio, che Aristotele attribuiva molta importanza ai condizionamenti del clima e dell'ambiente sull'uomo e sulle società umane) il bene e la felicità loro permessa. Tali società erano certamente considerate inferiori alle greche ma anch'esse permettevano la vita umana. Ma la questione dei barbari in Aristotele meriterebbe una discussione a parte.

⁷⁰AUBENQUE, *Politique et Étique*, cit., 1980, p. 219.

Tutta l'*Etica* e la *Politica* non sono altro, in fondo, che un tentativo di stabilire questi criteri, attraverso una discussione razionale sulla natura dell'uomo e della *polis*, che costituisce l'unico criterio ultimo in campo etico, dove «bisogna accontentarsi di mostrare la verità in maniera approssimativa e a grandi linee; e quando si parla intorno a cose che sono per lo più ed a partire di cose di questo genere, di trarre anche conclusioni di questo genere»⁷¹.

3.5 Naturalizzazione della politica?

Se la lettura che abbiamo proposto è plausibile, ci sembra allora che vengano poste in evidenza le divergenze della dottrina del giusto per natura di Aristotele rispetto alla tradizione del diritto naturale classico, sia nei confronti degli autori a lui contemporanei, sia rispetto alla tradizione posteriore, soprattutto medioevale. In particolare, viene smentita l'immagine di un Aristotele che fonda la sua concezione dell'ordine della *polis* in stretta analogia con l'ordine cosmico risultando in una naturalizzazione della politica, come affermano Luc Ferry e Alain Renaut.

Ci sembra di aver mostrato, invece, come la naturalità dei rapporti politici vada proprio in senso inverso da quello indicato dagli studiosi francesi: non in direzione dell'analogia e dell'assimilazione dell'ordine della *polis* ad un ordine cosmico, ma della scoperta e valorizzazione dell'ordine umano proprio della *polis*. Questo è così vero che, per Aristotele ciò che è giusto per natura non può contrapporsi al giusto politico, ma non può che costituirne una parte perché al di fuori di esso non può esistere qualcosa di pienamente umano e quindi nemmeno una giustizia naturale. Questo vale sia rispetto all'esistenza di una «superiore» giustizia divina che sarebbe irraggiungibile per l'uomo, sia rispetto a una «inferiore» giustizia di uno stato di natura «pre-politico» in cui l'uomo non sarebbe pienamente uomo.

Se esiste allora un criterio del giusto secondo natura esso non può essere esterno, ma deve essere immanente alla comunità politica⁷². Di fatto tale criterio esiste e ha una duplice valenza: da un lato esso è naturale perché «ogni polis esiste per natura» e quindi gli elementi fondamentali costitutivi della comunità politica sono ovunque determinati dalla natura, fondati sulla naturale socialità dell'uomo. Ogni polis - e forse ogni tipo di organizzazione politica - esiste per natura, perché tutte «rendono possibile il vivere (*zen*)». La natura, intesa come condizione iniziale, come «istinto sociale» permette un primo riferimento per criticare le posizioni convenzionaliste e

⁷¹ *EN.*, I 1, 1093b 18-20.

⁷² «De même que tous les principes politiques sont enracinés dans la cité, de même un juste par nature ne peut exister, selon Aristote, séparé et en soi, mais seulement dans la multiplicité de ce qui, dans la cité, est considéré comme juste, et ainsi seulement il ne peut exister que comme le fondement immanent de la justice dans la cité». RITTER, *Le droit naturel chez Aristote*. cit., (1969), p. 437.

contrattualiste di alcune correnti sofistiche. Ma la natura viene intesa da Aristotele anche come il fine a cui le cose tendono e la loro perfezione; in questo secondo senso non tutte le *polis* sono uguali perché non tutte permettono il vivere bene (*eu zen*), che è il fine ultimo e la perfezione a cui la *polis* tende, che potrà raggiungere solo la *polis* ben ordinata e ben governata. Ciò non è frutto di un mero «istinto sociale», quanto piuttosto di una azione deliberata degli uomini, la cui realizzazione dipende dalla libertà umana e dalle circostanze⁷³.

Questo perché la natura umana non è totalmente determinata, e quindi, usando un'espressione di un filosofo contemporaneo, è «naturale all'uomo di essere storico»⁷⁴. Ed è per questo che anche ciò che è per natura non è per sempre, ma è «per lo più» ed è soggetto al mutamento come condizione necessaria del suo poter esistere e potersi realizzare all'interno di determinate condizioni storiche. Ma ciò che è per natura rimarrà sempre superiore e migliore di ciò che non è per natura, come un criterio regolatore che deve essere scoperto e discusso continuamente nell'ambito di un dibattito permanente che non potrà mai essere esatto come nella matematica, ma nemmeno puramente esortativo come nella retorica.

4. Conclusioni

Alla fine di questo percorso abbastanza accidentato siamo pienamente coscienti di non aver risolto tutte le aporie e i problemi interpretativi che abbiamo incontrato. Il nostro obiettivo era mostrare l'insufficienza di una certa immagine diffusa di Aristotele che gli studiosi francesi non fanno altro che raccogliere e semplificare. Per portare a termine questo compito, per lo meno preliminarmente, abbiamo cercato di mostrare che in Aristotele non si dà una contrapposizione fra «naturalità» e «umanità», «ordine naturale» ed «esigenze umane», che la gerarchia sociale non è considerata come una semplice imitazione dell'ordine cosmico e che esistono spazi per l'esercizio della libera volontà dei singoli nella costituzione dello spazio politico e anche per un momento contrattualista.

⁷³ Aristotele è chiaro al riguardo: «ogni *polis* esiste per natura», quindi anche quelle *pòleis*, che lo Stagirita doveva ben conoscere, nelle quali non veniva raggiunto l'*eu zen* aristotelico. Ogni *polis* ha necessariamente una *táxis*, un ordine, perché ogni *polis* si compone - e non può comporsi altrimenti - di determinati «elementi indispensabili». Non è detto però che in ogni *polis* si attui l'*eutaxía*. G. ZANETTI, *La nozione di giustizia*, cit., 1993, p. 75.

In questo contesto, non si esclude un momento «contrattualista» nella formazione della città, infatti Aristotele afferma: «Per natura, dunque, è in tutti la spinta (*hormé*, istinto) verso siffatta società (la città), e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni». *Politica*, 1253a 31-39.

⁷⁴ «Le paradoxe apparent de cette union du naturel et de l'historique disparaît dès qu'on reconnaît qu'il est naturel à l'homme d'être historique, c'est-à-dire d'agir et de se comprendre en agissant sur (et donc aussi contre) les conditions dans lesquelles il se trouve (dans les deux sens de: le rencontrer, et s'y trouver et s'y découvrir soi-même)». E. WEIL, *Philosophie politique*, Paris, 1989, p. 39.

Ma, a questo punto, Aristotele può essere considerato ancora un giusnaturalista? È più facile identificare quale diritto naturale Aristotele non accetti che indicare quello che egli propone e alla fine viene spontaneo chiederci se esista una dottrina del diritto naturale aristotelico. Aristotele colloca, infatti sullo stesso piano giusto per natura e per legge, come suddivisione interna alla politica; ma allora, qual è l'utilità e il significato teorico e pratico di tale distinzione? Può sembrare che perda forza (*dúnamis*) la distinzione fra «naturale» e «legale», come distinzione fra ciò che è «posto dall'uomo» e ciò che è «posto dalla natura».

Saremmo piuttosto in pieno «positivismo giuridico», perché non si riconosce un ambito «esterno» e «superiore» a cui la legge deve conformarsi per essere valida, ambito che è definito dalla «natura». Infatti, per il positivismo giuridico «la legge per essere valida, cioè obbligatoria, non ha bisogno di altra giustificazione che l'essere stata posta dalla volontà di chi aveva il potere per farlo»⁷⁵.

All'inizio del Libro V dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che: «sarà giusto chi osserva la legge e rispetta l'uguaglianza» e aggiunge, poco più avanti, «perché chi viola la legge è ingiusto, mentre chi la rispetta è giusto, è evidente che tutte le azioni che rispettano la legge sono in un certo senso giuste. Infatti, le azioni che sono definite dal legislatore sono conformi alla legge, e ciascuna di esse noi diciamo che è giusta»⁷⁶.

Se tutto ciò che è posto dal legislatore è giusto, che senso avrebbe allora parlare di un «giusto per natura»? Il giusnaturalismo infatti, secondo Guido Fassò, è «la dottrina secondo la quale esiste e può essere conosciuto un diritto naturale (*ius naturale*), ossia un sistema di norme di condotta intersoggettiva diverso da quello costituito dalle norme poste dallo Stato di Diritto (diritto positivo); e questo diritto naturale ha validità di per sé ed è anteriore e superiore al diritto positivo e, in caso di contrasto con quest'ultimo, deve prevalere su di esso»⁷⁷ (vedi *Antigona*).

Dal giusnaturalismo siamo passati al giuspositivismo. Non abbiamo una risposta a questo dilemma; ci sembra comunque che Aristotele ci indichi un cammino intermedio, che tende a conciliare e non a opporre «ciò che è posto dall'uomo» e «ciò che è posto dalla natura». Secondo Guido Fassò il giusnaturalismo ha assunto nella storia tre configurazioni principali che erano già presenti e abbastanza ben definite al tempo di Aristotele:

Si vedono così delineate nel quinto secolo A.C. le tre fondamentali versioni del *giusnaturalismo* (dottrina del diritto naturale) a una delle quali si ridurranno in definitiva tutte le teorie giusnaturalistiche dei secoli successivi. Una è quella della legge che è giusta, assolutamente valida, superiore alle leggi positive umane perché

⁷⁵ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1966, p. 45.

⁷⁶ *EN*, V, 1, 1129a 32.

⁷⁷ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., 1983, p. 472.

dettata da una volontà superiore a quella umana, come nel caso delle «leggi non scritte» dell'*Antigone* di Sofocle; e la possiamo chiamare giusnaturalismo volontaristico. Una seconda è quella della legge di natura come istinto comune a tutti gli animali, qual è asserita da Callicle nel *Gorgia* di Platone (giusnaturalismo naturalistico). La terza è quella della legge che è di «natura» in quanto è dettata dalla ragione, essenziale natura umana (giusnaturalismo razionalistico).⁷⁸

Se certamente Aristotele non può essere definito giusnaturalista nei primi due modi, possiamo approssimarlo al terzo, cioè al giusnaturalismo razionalista, nella misura in cui la ragione (*logos*) è la caratteristica propria della natura umana e il solo criterio e strumento valido per indagare su ciò che è per natura e per legge. Si tratterebbe quindi di un giusnaturalismo «assertore di un diritto naturale non assoluto, eterno e immutabile, ma radicato nella storia e non scindibile da esso»⁷⁹.

Così intesa «natura» non si contrappone a «storia» e a «cultura», ma la cultura è la realizzazione concreta di potenzialità presenti nella natura e che possono o no svilupparsi, in misura maggiore o minore secondo le condizioni, perché è nella «natura» dell'uomo essere un soggetto di cultura. Il diritto naturale appare così come essenzialmente legato alla storia e alla morale di una certa comunità, che è in continuo cambiamento:

L'uomo, spinto da un istinto naturale ad associarsi, può scegliere di dar vita a diverse forme di società; perciò, la scelta della città come società in cui potersi realizzare compiutamente è, appunto, una scelta libera, frutto della ragione. Ma la ragione fa pur sempre parte della natura, anzi è l'espressione più tipica della natura umana; perciò, per Aristotele non c'è antitesi fra il carattere naturale e il carattere razionale della città, e direi nemmeno tra il suo carattere razionale e il suo carattere artificiale⁸⁰.

Ma non è affatto semplice conciliare un diritto naturale, che per definizione è espressione di ciò che è permanente e universale, con la mutevolezza della storia. Perciò, se è vero che il criterio della natura permette una messa in dubbio delle autorità fondate sul mito e sulle tradizioni ancestrali della comunità, costituirà sempre un problema permanente di ogni teoria del diritto naturale evitare l'identificazione del naturale con le consuetudini, i costumi e i preconetti della propria comunità, rispetto ai quali i costumi di altri popoli verranno classificati come non-naturali e perciò inferiori. Anche Aristotele non sembra costituire un'eccezione, nella misura in cui le sue affermazioni

⁷⁸ *Ivi*, p. 45.

⁷⁹ *Ivi*, p. 99. Anche se Fassò si mostra riluttante ad annoverare Aristotele fra i giusnaturalisti perché «non sembra comunque che egli con natura intenda la ragione: il carattere della razionalità, lo abbiamo visto, Aristotele lo attribuisce piuttosto alle leggi positive, razionalizzatrici della vita sociale e rimedio alle passioni e alla cupidigia del potere».

⁸⁰ E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 26.

sulla superiorità «naturale» dei greci verso i barbari, dell'uomo sulla donna, del padrone sullo schiavo identificano la propria cultura con la più «naturale» e perciò più alta forma di società.

Ci si può finalmente chiedere in che misura il diritto naturale classico comporti uno spazio per il valore dell'individuo e per la sua dignità come essere umano, come affermato dai moderni diritti umani⁸¹.

Se è vero che l'obiettivo finale della società e della scienza politica è la realizzazione del bene e la felicità dell'individuo, solo alcuni individui (cittadini liberi) sono considerati come fine ultimo dell'attività sociale e gli altri come strumenti per il raggiungimento di questo fine.

Aristotele si situa così fra due estremi: da un lato un diritto naturale «dogmatico» che afferma «retoricamente» l'universalità e l'immutabilità del diritto (*Ma una legge universale (pantón nómimon) attraverso l'etere dal vasto dominio ininterrottamente si estende per la luce sconfinata*); dall'altro lato un convenzionalismo, che tende a cadere nel relativismo e nel giuspositivismo: è diritto tutto ciò che è posto per la legge.

Esemplificando: la teoria della schiavitù naturale è incompatibile con l'antropologia aristotelica che non ammette esseri umani «biologicamente» inferiori come sarà affermato nella modernità dal razzismo⁸², ma il dominio dell'uomo sulla donna, del padre sui figli, del padrone sullo schiavo sono ammissibili come *endoxa*, condivisi dalla comunità politica e per questo considerati legittimi.

Non si tratta allora semplicemente di una concessione ai pregiudizi dell'epoca, ma di una necessaria conclusione delle premesse di un sistema che non può ammettere la naturale e primitiva uguaglianza di tutti gli uomini.

⁸¹ Villey sostiene infatti «l'inexistence des droits de l'homme dans l'Antiquité» e ammette che «l'inégalité est la régle» per concludere, in una critica alla modernità, che: «l'Homme n'a pas de droit» e «seuls des hommes ont des droits divers». Citato in L. FERRY – A. RENAULT, *De droit de l'homme*, cit., pp. 55-61. Questa tesi è esposta in modo ampio in M. VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, 1983, pp. 81-104. Al contrario, Fred Miller sostiene che è possibile riscontrare nel pensiero di Aristotele una teoria dei diritti «basata su una concezione della giustizia che è moderatamente individualista» e che può «offrire un'alternativa alle teorie moderne dei diritti estremamente individualistiche dei moderni». F. MILLER, *Aristotle on Natural Law*, cit., 1991, p. 373. Ho affrontato questo tema in G. TOSI, *O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Bryan Tierney*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, V.75 (2), 1067-1102, 2019.

⁸² G. TOSI, *Aristóteles e a Escravidão Natural*. Boletim do CPA, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003, pp. 71-100.