



## UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

### *Il problema del giusto politico in Aristotele e Hobbes*

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureanda:

Azzurra Piantini

Matricola n. 2003919

ANNO ACCADEMICO 2022-2023



## INDICE

|  |    |
|--|----|
| INTRODUZIONE .....   | 1  |
| CAPITOLO 1 .....   | 3  |
| ARISTOTELE E IL GIUSTO POLITICO COME <i>ISON</i> .....       | 3  |
| 1.1 LE SPECIE DEL GIUSTO .....                               | 3  |
| 1.2 LA GIUSTIZIA COME VIRTÙ COMPLETA .....                   | 5  |
| 1.3 IL GIUSTO PARTICOLARE E LA NOZIONE DI <i>ISON</i> .....  | 7  |
| 1.4 IL RUOLO DELLA DIFFERENZA .....                          | 12 |
| CAPITOLO 2 .....   | 17 |
| HOBBS E LA SCOMPARSA DEL GIUSTO POLITICO .....               | 17 |
| 2.1 IL PROBLEMA DELL'UGUAGLIANZA NELLO STATO DI NATURA ..... | 17 |
| 2.2 IL PROBLEMA DELLA GIUSTIZIA NELLO STATO DI NATURA .....  | 21 |
| 2.3 LA COSTRUZIONE DELLO STATO .....                         | 25 |
| 2.4 IL CONCETTO DI SOVRANITÀ .....                           | 30 |
| 2.5 LA RIMOZIONE DEL GIUSTO POLITICO .....                   | 33 |
| CONCLUSIONE .....  | 36 |



## INTRODUZIONE

Alla base di questo lavoro di tesi vi è l'analisi della nozione di giusto politico in Aristotele e in Hobbes. L'obiettivo è quello di mostrare come i due autori si muovano su due piani strutturalmente differenti rispetto a questo problema.

Sono stati scelti questi due autori proprio perché il passaggio da Aristotele, o meglio dall'aristotelismo, a Hobbes, segna un punto di rottura nella storia del pensiero politico. Con Hobbes vengono infatti elaborati i concetti chiave della teoria politica moderna, che producono una radicale discontinuità rispetto alla filosofia politica classica. La dottrina politica aristotelica è stata uno dei riferimenti centrali per il pensiero politico e giuridico europeo per secoli, almeno a partire dalla rinascita dell'aristotelismo con la scolastica medievale, e continua ad essere dominante nel tempo di Hobbes. Non è quindi un caso che proprio Aristotele rappresenti uno dei suoi principali obiettivi polemici. Con Hobbes si assiste infatti al tentativo di azzerare quel modo di pensare la politica che aveva caratterizzato l'antichità e con esso l'impianto di scienza pratica che lo sosteneva. Il piano concettuale su cui si fondava la dottrina politica aristotelica, e più in generale antica, sarà così gradualmente spazzato via dalle teorie contrattualistiche, che proprio in Hobbes trovano il loro momento di genesi e che producono gradualmente effetti di enorme portata sull'organizzazione politico-costituzionale delle società moderne.

La scienza pratica di derivazione aristotelica è considerata da Hobbes come priva di rigore scientifico e quindi non adatta a raggiungere il fine della vita comune degli uomini, vale a dire quello dell'autoconservazione, raggiungibile mediante la pace. Per scienza pratica Aristotele intende una modalità del sapere scientifico che deve essere distinta tanto da quella teoretica quanto da quella poetica o produttiva<sup>1</sup>. L'oggetto specifico della scienza pratica sono infatti i *praktá*, ovvero dei possibili oggetti d'azione. Per questo possiamo affermare che in Aristotele la scienza politica è scienza di tipo pratico, dal momento che il suo oggetto è l'*agathón*, ovvero il buono, che è qualcosa che vale la pena di compiere e quindi è un *praktón*. Aristotele non parla però del bene come di un'idea comune a tutti i beni, il che significa che non può esservi una sola scienza del bene. Ogni scienza tende infatti alla realizzazione del bene che gli è proprio. La scienza politica ha come oggetto il sommo bene pratico, ovvero il bene agibile che ha la caratteristica di essere desiderato per sé stesso e non in vista di altro. Ciò che soddisfa tale condizione è la felicità (*eudaimonia*). Nonostante vi sia accordo sull'identificazione del sommo bene con la felicità, tuttavia, gli uomini dissentono quando si tratta di stabilire in cosa consista e per questo è opportuno fare riferimento alle opinioni più autorevoli. Da ciò capiamo che, come ammette lo stesso Aristotele, la scienza pratica non può avere lo stesso

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Pacchiani, *Che cos'è la "filosofia pratica?"*, in di D. Ventura., *Giustizia e costituzione in Aristotele*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 15-16

rigore di altre scienze come ad esempio le matematiche. L'oggetto della scienza pratica, cioè i beni umani, è variabile e pertanto essa dimostra la verità a grandi linee. C'è infatti una particolarità nel modo di procedere della scienza pratica: essa, trattando di cose che interessano tutti gli uomini, deve prendere in considerazione il modo di pensare della gente relativamente ai beni umani e deve partire da premesse che possano essere condivisibili da tutti, cioè deve partire da quelli che Aristotele chiama *endoxa*<sup>2</sup>, ovvero le opinioni condivise da tutti o dalla maggior parte degli uomini, oppure le opinioni più autorevoli, come ad esempio quelle del sapiente. Per Hobbes invece la conoscenza della politica non deve essere considerata come una scienza dotata di una sua irriducibile specificità epistemica. Più radicalmente, come si vedrà, Hobbes si serve della scienza politica per produrre sul piano della formazione del potere una neutralizzazione e una spoliticizzazione dei differenti punti di vista sulla giustizia. Con Hobbes si assiste dunque alla scomparsa della comprensione della scienza politica in quanto sapere di tipo pratico. La distinzione aristotelica tra scienze teoretiche, poetiche e pratiche viene dunque meno, per Hobbes c'è un unico modo di fare scienza e si tratta senz'altro di una modalità tutta teorica (sull'esempio della geometria), che non prevede più una differenza determinata tra i campi epistemici. Tanto che nella lettera dedicatoria del *De Cive* la filosofia è paragonata al mare, che «Qui è detto Britannico, là Atlantic, e altrove Indiano, a seconda dei diversi litorali; ma tutto è Oceano»<sup>3</sup>. Allo stesso modo secondo Hobbes quanti sono i generi delle cose in cui può trovare luogo la ragione, tanti sono i rami in cui si divide la filosofia, i quali prendono nomi diversi a seconda della diversa materia trattata, ma tutti restano parti di una stessa modalità del sapere. Una delle differenze strutturali che intercorrono tra la scienza politica antica e quella moderna è quindi il non considerare più la forma del sapere pratico come propria dell'ambito politico e sociale.

Aristotele e Hobbes si muovono dunque su piani strutturalmente differenti e questo implica che abbiano prospettive inconciliabili anche sulla questione del giusto politico. Nel presente lavoro ci proponiamo di esaminare in che modo Aristotele arrivi a fare del giusto uno dei concetti fondamentali della sua scienza politica e in che modo, al contrario, l'impresa scientifica di Hobbes punti alla sua esclusione dal piano politico.

Inoltre, analizzare il problema del giusto politico in Aristotele e Hobbes ci permette di problematizzare il modo in cui è comunemente inteso il rapporto politico all'interno dei moderni concetti democratici, i quali, come verrà suggerito nella conclusione, sono strettamente dipendenti dalla teoria hobbesiana.

---

<sup>2</sup> Cfr. E. Berti, «Il concetto aristotelico di “ragione pratica”», in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirillo (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Quattroventi, Urbino 1992, p. 79

<sup>3</sup> T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, p. 71

## CAPITOLO 1

### ARISTOTELE E IL GIUSTO POLITICO COME *ISON*

#### 1.1 le specie del giusto

Per comprendere la nozione di *dikaion* nella prospettiva aristotelica dobbiamo innanzitutto capire quante e quali siano le specie di giusto di cui lo Stagirita ci parla. Nel libro V di *Etica Nicomachea*, il luogo dove è maggiormente trattata la dottrina della giustizia, Aristotele inizia la sua analisi, conformemente al metodo *endoxastico*<sup>4</sup> che caratterizza la sua ricerca, da ciò che ci è noto, in questo caso da ciò che la maggior parte degli uomini definisce come giustizia: «Vediamo allora che tutti intendono chiamare ‘giustizia’ quello stato abituale tale da rendere gli uomini capaci di compiere, sulla base di esso, le azioni giuste, cioè sulla base del quale essi agiscono giustamente e vogliono ciò che è giusto; lo stesso vale per l’ingiustizia, sulla base della quale essi compiono azioni ingiuste e vogliono ciò che è ingiusto»<sup>5</sup>. Da queste poche righe possiamo già ricavare informazioni importanti sulla nozione di “giustizia” in Aristotele. Lo Stagirita, infatti, non fa qui riferimento alla *dike* ma alla *dikaiosune*, cioè alla giustizia intesa come virtù etica, come una disposizione dell’anima ad agire giustamente. Se infatti *dike* si riferiva, nel complesso, a tutti gli aspetti di una procedura giudiziaria, con *dikaiosune* compare il senso di una giustizia intesa come una proprietà che caratterizza l’uomo *dikaios*. La giustizia è quindi in primo luogo una *hexis*, uno stato abituale, non una potenza né tanto meno una scienza, la quale implicherebbe un ragionamento di tipo teoretico. Per Aristotele non si può infatti imparare cosa è giusto, come si impara la fisica o la geometria. L’uomo non impara il giusto attraverso un’argomentazione scientifica, ma ha *aisthesis*, ossia percezione del giusto e colui che possiede ed esercita la *dikaiosune* è l’uomo giusto, *dikaios*. Possiamo dunque chiederci che cosa faccia l’uomo giusto per essere tale, in modo da capire che cosa significhi agire giustamente. L’uomo giusto, innanzitutto, rispetta le leggi.

Arriviamo allora alla prima specie di giusto, ovvero la giustizia intesa nel suo senso generale, che per essere compresa ha bisogno della nozione di *nomos*: infatti alla giustizia in generale corrisponde il *dikaion* come *nomimon*, cioè il giusto secondo le leggi, il quale «non è una parte della virtù, ma è l’intera virtù»<sup>6</sup>. Nel paragrafo successivo verrà illustrato perché secondo lo Stagirita questo tipo di giustizia corrisponda alla virtù completa.

---

<sup>4</sup> Cfr. Berti, *op. cit.*, p. 79

<sup>5</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1129a 7-10

<sup>6</sup> Ivi, V, 1129b 9-10

Dopo aver nominato questa prima specie di giusto, Aristotele passa ad indagare la giustizia come virtù particolare<sup>7</sup>. Qui il *dikaion* deve essere inteso non più sulla base di ciò che è *nomimon* ma di ciò che è *ison*, perché a questa specie di giusto è connessa la nozione di eguaglianza e di conseguenza la giustizia ne risulta definita come rispetto dell'uguale. Un esempio noto che Aristotele riporta per dimostrare l'esistenza della giustizia particolare è quello dell'adulterio<sup>8</sup>. Secondo lo Stagirita infatti chi commette adulterio non per trarne guadagno, ma solo perché incapace di dominarsi, compie un atto di malvagità e per questo sarà castigato; non sarà però trattato come un avido, ma semplicemente come un intemperante. Contrariamente, chi commette adulterio per ottenere un qualche guadagno non sarà visto come incapace di dominarsi ma piuttosto come ingiusto in senso stretto: l'elemento determinante dell'ingiustizia, in quanto negazione del giusto particolare, è infatti il prendere per sé più di ciò che è dovuto, la *pleonexia*. Il giusto particolare si dice dunque tale in due sensi: per un verso, perché è solo una parte di tutte quelle disposizioni corrette che, come giustizia nel suo senso generale o totale, sono prescritte dalle leggi di una città (*nomimon*); per l'altro, perché riguarda relazioni particolari tra i cittadini, tra i quali deve vigere dunque un criterio di uguaglianza (*ison*). Inoltre, il giusto come *ison* a cui corrisponde il giusto particolare si articola a sua volta in due, il giusto distributivo e il giusto correttivo, di cui parleremo nel paragrafo dedicato al giusto particolare.

Aristotele, nel capitolo 6 di *Etica Nicomachea* V, parla poi anche di altri due modi di intendere il giusto, ovvero il *dikaion haplōs*, considerato nel suo senso assoluto, sic et simpliciter, e il *politikón dikaion*, il giusto propriamente politico. Queste due forme del giusto, come ammette lo stesso Aristotele, sono l'oggetto della sua ricerca. Osserva infatti che non ci deve sfuggire che l'oggetto della nostra ricerca è sia *to haplōs dikaion* sia *to politikón dikaion*<sup>9</sup>. Tuttavia, in realtà, questi due modi della giustizia non rappresentano specie del giusto ulteriori rispetto a quelle già menzionate, ma piuttosto ci indicano due diversi punti di vista sotto cui il giusto è considerato. Il giusto politico, infatti, sostanzialmente deve essere compreso sulla base della nozione di giustizia nel suo senso particolare, poiché è predicato secondo l'uguale. Il giusto assoluto è invece quella modalità dell'uguale e quindi quella modalità della giustizia politica che distribuisce correttamente i beni, secondo una giusta proporzione, a tutte le parti che compongono la città. È dunque un criterio distintivo delle costituzioni rette. Parleremo dunque del giusto politico nel paragrafo dedicato alla giustizia particolare e in questo stesso paragrafo affronteremo anche due specie di giusto politico, ovvero il *nomikón dikaion* e il *physikón dikaion* (il giusto per natura).

---

<sup>7</sup> Ivi, V, 1130a 15

<sup>8</sup> Ivi, V, 1130a 25

<sup>9</sup> Ivi, V, 1134a



## 1.2 La giustizia come virtù completa

La giustizia come virtù completa è la prima specie di giusto che Aristotele nomina. Come abbiamo già detto questa specie di giusto viene descritta dallo Stagirita facendo riferimento alla legge: «Siccome si è detto che chi va contro la legge è ingiusto, e che chi rispetta la legge è giusto, è chiaro che tutto ciò che è secondo la legge è giusto, in un certo senso: ciò che viene stabilito dall'arte del legislatore è secondo la legge, e ciascuna di tali disposizioni la diciamo giusta»<sup>10</sup>.

Vediamo dunque qual è il significato che Aristotele attribuisce al *nomos*. Per Aristotele il *nomos*, così come la *dikaiosune* ad esso collegata, non è ciò che un qualche sovrano decide e a cui si deve obbedire. Il *nomos* è la norma, scritta o non scritta, che prende corpo grazie al consenso che si costruisce intorno ad essa e in conformità alla quale i cittadini agiscono politicamente. Questo significato di *nomos* comporta che il compito del legislatore sia quello di manipolare le leggi esistenti. Il tipo di giustizia che ha a che fare con tale significato di *nomos*, ovvero la *dikaiosune* nel suo senso generale, è per Aristotele la virtù completa e perfetta<sup>11</sup>.

Si parla di virtù perché la riflessione sulla giustizia fa parte di una più ampia riflessione sulle virtù ed infatti la giustizia come virtù completa è essa stessa una virtù. In particolare, è la virtù che contiene in sé tutte le altre. Inoltre, questo tipo di *dikaiosune* non è virtù completa in senso generico, bensì rispetto al prossimo. Per questo lo Stagirita può affermare che la modalità con la quale la giustizia intesa come virtù completa esprime tutte le varie virtù che racchiude in sé è *prós héteron*, vale a dire proiettata verso l'altro. La giustizia intesa nel suo senso generale assume il proprio significato in rapporto all'altro, per questo si considera che essa sia la più eccellente delle virtù.

Questa specie di giustizia è costitutivamente un *allogrion agathón*, un bene per l'altro, poiché le leggi mirano all'utile comune. Le leggi comandano infatti di compiere quelle azioni che compierebbe l'uomo virtuoso, il quale è in grado di servirsi della virtù anche nei riguardi del prossimo e non soltanto in relazione a sé stesso. Proprio per questa sua particolare caratteristica, ovvero quella di rapportarsi all'altro, si dice che nella giustizia si riassume ogni virtù<sup>12</sup>. Colui che possiede la virtù completa è dunque l'uomo giusto, il quale, che sia un governante oppure un cittadino, compie azioni utili anche all'altro e non guarda solamente al suo interesse personale. L'uomo giusto è colui che rispetta le norme, scritte o non scritte, della costituzione che identifica la comunità a cui egli appartiene, quindi è l'uomo che agisce secondo virtù etica esercitata *prós héteron*<sup>13</sup>. La valenza *prós héteron* della giustizia come virtù completa si chiarisce alla luce del tema politico dell'*arché*. Per Aristotele ciò che è conforme alle leggi è sicuramente giusto, ma solo quando ha di mira l'interesse

---

<sup>10</sup> Ivi, V, 1129b 10

<sup>11</sup> Cfr. Ventura, *op. cit.*, p. 77

<sup>12</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1129b

<sup>13</sup> Cfr. Ventura, *op. cit.* p. 77

comune. Quando invece questa circostanza non si verifica si parla di una forma di giusto differente. Quello che è legittimo non è sempre giusto e, se non si guarda al bene comune, lo sarà in modo problematico, vale a dire per approssimazione<sup>14</sup>. Aristotele ci dice infatti che le costituzioni non sono affatto tutte uguali, ma solo quelle che guardano al bene comune sono rette, quelle che invece mirano solo all'interesse di una parte sono scorrette e vengono considerate deviazioni<sup>15</sup>. La nozione di *arché* è quindi centrale per parlare della giustizia intesa nel suo senso generale. In una costituzione deviata non può infatti darsi tale forma di giustizia così come l'abbiamo descritta fino ad ora.

Conviene adesso fare un'ulteriore precisazione. Quando Aristotele parla della virtù del cittadino, in *Politica* III, non sta parlando della virtù perfetta. Dal momento che la virtù del cittadino è in rapporto alla costituzione e poiché ci sono più costituzioni, ne consegue che non esiste una sola virtù perfetta del cittadino, laddove invece l'uomo buono è tale in rapporto a una sola virtù, che è appunto la virtù perfetta. La virtù dell'uomo buono e la virtù del buon cittadino non sono quindi la stessa<sup>16</sup>. Solo in rapporto all'uomo buono si può parlare di virtù perfetta. Ed infatti l'uomo buono indica la figura del virtuoso, che ha il suo spazio di dominio indiscusso nel ruolo di capo dell'*oikos*, mentre nell'ambito politico le cose sono differenti. In questo caso comandare ed obbedire indicano ruoli di valore differente, per questo la virtù di chi comanda non è la stessa del semplice cittadino<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 21

<sup>15</sup> Aristotele, *Pol.*, III, 1279 15

<sup>16</sup> Ivi, III, 1277a

<sup>17</sup> Cfr. F. de Luise, *L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica*, in «Teoria politica», n. 8, 2018, p. 114

### 1.3 Il giusto particolare e la nozione di *ison*

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di delineare la giustizia nel suo senso generale come virtù completa, la quale si lega alla nozione di *nomos*. Ma oltre alla giustizia nel suo senso generale Aristotele parla anche di giustizia intesa nel suo senso particolare, la quale fa riferimento, non al *nomos*, ma all'idea di eguaglianza. In questo paragrafo spiegheremo il motivo del rapporto tra giusto particolare e *ison*.

Innanzitutto, anche la giustizia particolare è caratterizzata da un rapporto *prós hétéron*, ma in modo differente dalla giustizia nel suo senso generale. Questo dal momento che la giustizia particolare: «Riguarda l'onore, la ricchezza, la salvezza, o qualsiasi altro termine si usi per comprendere tutti questi beni, ed è causata dal piacere che si trae dal guadagno, mentre la giustizia universale riguarda tutte le attività tipiche dell'uomo virtuoso»<sup>18</sup>. Aristotele per dimostrare l'esistenza della giustizia particolare porta infatti delle prove grazie alle quali capiamo come sia centrale il riferimento al guadagno, per comprendere la giustizia particolare. Con l'esempio dell'adulterio<sup>19</sup> capiamo che solo nel caso in cui l'adulterio venga commesso per trarre un guadagno personale si può parlare propriamente di atto ingiusto e di trasgressione della giustizia particolare. Se invece l'adulterio è commesso per una sfrenata passione o per un vizio di incontinenza, e non c'è quindi il calcolo di un guadagno personale, allora colui che si è macchiato di tale colpa non sembrerà tanto ingiusto, quanto incapace di dominarsi. Nei casi in cui si pretende più di quanto ci spetta e ci sia un guadagno, non si fa riferimento a nessun'altra forma di immoralità ma solo all'ingiustizia. La giustizia particolare consiste infatti nella ripartizione di onori, beni e di qualsiasi altra cosa che possa essere divisa tra i membri di una comunità politica<sup>20</sup>.

Abbiamo però detto inizialmente che la giustizia particolare è soprattutto legata alla nozione di *ison*, cioè di uguale, tanto che può essere intesa come rispetto dell'uguale. Questo perché l'uguale rappresenta l'intermedio tra il guadagno e la perdita. Se la giustizia particolare consiste nella ripartizione di onori e ricchezze, dobbiamo tener presente che in qualsivoglia azione in cui vi è il più e il meno, vi è anche l'uguale, che rappresenta l'intermedio tra il più e il meno. L'ingiusto è infatti sia il troppo sia il poco e quindi è il diseguale, mentre il giusto è l'uguale, *ison*. Se l'uguale è un intermedio, allora il giusto sarà un certo tipo di intermedio. Il giusto è infatti una relazione tra quattro termini, poiché le persone tra cui si ha un giusto rapporto sono due, così come due sono le cose rispetto a cui si ha un giusto rapporto. L'ingiusto si dà quando persone uguali ottengono cose diseguali oppure persone diseguali ottengono cose uguali<sup>21</sup>. Il giusto particolare è ciò che segue la proporzione,

---

<sup>18</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1130b 5

<sup>19</sup> Ivi, V, 1130a 25

<sup>20</sup> Ivi, V, 1130b 30

<sup>21</sup> Ivi, V, 1131a 20-25

mentre l'ingiusto è ciò che va contro la proporzione<sup>22</sup>. In tal senso possiamo parlare di giustizia distributiva e di giustizia correttiva, che rappresentano una distinzione interna alla giustizia particolare.

La giustizia distributiva mira ad un'eguaglianza proporzionale e in particolare a instaurare una proporzione tra i beni da distribuire ed il merito<sup>23</sup>. Come abbiamo visto sono in gioco quattro termini, ma in realtà la proporzione si istaura tra due termini medi, costituiti da un rapporto: Il rapporto tra gli uomini coinvolti (quanto siano uguali o diseguali) e il rapporto tra i beni da distribuire. È tra questi due rapporti che si istaura l'eguaglianza<sup>24</sup>. Aristotele riconosce però che i vari criteri della giusta distribuzione sono strettamente legati alla natura della *politeia*, ad esempio in un'oligarchia i beni divisibili saranno distribuiti secondo il criterio della ricchezza. Capiamo dunque che la giustizia distributiva si configura come una variabile dipendente dalla natura dei singoli regimi<sup>25</sup>.

La giustizia correttiva è invece la giustizia capace di portare riparazione nelle relazioni volontarie o involontarie e quest'ultime possono avvenire con frode o con violenza<sup>26</sup>. Al contrario della giustizia distributiva in questo caso è irrilevante a che titolo le persone coinvolte siano uguali o diseguali, l'unica cosa che conta è chi abbia subito il danno e chi lo abbia invece procurato. La giustizia correttiva prevede che ciò che sarà tolto al danneggiatore, vale a dire la pena, dovrà essere esattamente e specularmente uguale (*ison*) a ciò che sarà dato al danneggiato, ovvero il risarcimento. Anche in questo caso, come per la giustizia distributiva, i termini coinvolti sono quattro, ma i termini tra cui si istituisce effettivamente l'eguaglianza sono due: quanto possiede il danneggiatore e quanto possiede il danneggiato, dopo che il danno è stato inflitto<sup>27</sup>.

Con la trattazione del giusto particolare che abbiamo svolto fino ad ora possiamo già intuire come ci sia un forte legame tra questa specie di giusto e la sfera politica. Aristotele definisce infatti la giustizia particolare come la ripartizione di qualsiasi cosa possa essere divisa tra i membri della comunità politica. Questa ripartizione avviene secondo le modalità della giustizia distributiva, che, come abbiamo visto, variano a seconda della costituzione della *polis*. Invece la giustizia correttiva regola le relazioni sociali volontarie o involontarie che si danno ovviamente all'interno della *polis*. Perciò sia la giustizia distributiva sia quella correttiva fanno riferimento a un *ison* che deve essere fatto valere nella *polis*<sup>28</sup>. È quindi già evidente l'implicazione sul piano politico della giustizia particolare come *ison*. Ma Aristotele è ancora più esplicito e ci dice che non dobbiamo scordare che l'oggetto della nostra ricerca è sia ciò che è giusto in assoluto (*haplōs*), sia ciò che è giusto

---

<sup>22</sup> Ivi, V, 1131b 15-20

<sup>23</sup> Cfr. Zanetti, *op. cit.*, p. 22

<sup>24</sup> Cfr. Ventura, *op. cit.*, p. 59

<sup>25</sup> Cfr. Zanetti, *op. cit.*, p. 25-26

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

<sup>27</sup> Cfr. Ventura, *op. cit.*, p. 63

<sup>28</sup> Cfr. G. Angelini, *Dikaioσune, dike, dikaion*, in «Quaderni di Universa», n. 10, 2021, p. 111

relativamente alla sfera politica. Per Aristotele non si può dare il giusto politico tra coloro che non hanno una forma di vita comunitaria come quella della *polis*<sup>29</sup>. Aristotele definisce infatti il *politikón dikaion* come quello che: «Riguarda coloro che vivono in comune in vista dell'autosufficienza, liberi e proporzionalmente o numericamente uguali (*isoí*); di conseguenza tra quanti non hanno tra loro questa forma di vita comune non si dà il giusto politico, nei loro rapporti reciproci, ma si dà una qualche altra specie di giusto, che è solo simile a quello»<sup>30</sup>. Capiamo dunque che per lo stagirita il giusto in senso stretto è sempre *politikón*, infatti il giusto come *ison* è sempre relativo ad una determinata formazione politica e soprattutto è a partire da esso che diventa possibile l'accordo tra gli uomini e cioè la *polis*<sup>31</sup>. Aristotele specifica inoltre quali siano le altre specie di giusto solo simili al giusto politico. La "qualche altra specie di giusto" ha infatti un'estensione molto ampia, dal momento che si verifica dovunque non si attui il giusto politico<sup>32</sup>. Lo Stagirita parla quindi del giusto relativo alla sfera familiare che è tale, ma diverso da quello relativo alla sfera politica. Si può infatti parlare di giusto in relazione al rapporto marito-moglie.

Per quanto riguarda invece il giusto relativo alla sfera dei possessi e quindi al rapporto padrone-schiavo Aristotele non è sempre consistente. In *Etica Eudemia* sostiene che non ci sia alcuna *koinonia* tra padrone e schiavo e quindi neppure alcun rapporto né di giustizia né di amicizia. Scrive infatti: «[...] poiché c'è lo stesso rapporto tra anima e corpo che tra artefice e strumento e tra schiavo e padrone, in queste coppie non c'è comunità. Non si tratta infatti di due, ma il primo elemento è uno, l'altro appartiene all'uno»<sup>33</sup>. Questo perché la comunità si può dare solamente tra persone che siano differenti non solo da un punto di vista naturale, ma che abbiano una differenza qualificata. Vale a dire che una vera *koinonia* può instaurarsi solo tra persone che siano differenti e autonome l'una rispetto all'altra. Nel rapporto tra padrone e schiavo non c'è comunità e reciprocità perché non c'è vera differenza, non si dà nessuna differenza qualificata, proprio perché lo schiavo non è autonomo rispetto al padrone, ma bensì è un suo possesso: «Il giusto relativo alla sfera dei possessi e dell'autorità paterna non è identico ai precedenti, ma solo simile, infatti in assoluto non si dà ingiustizia riguardo a ciò che ci appartiene, al possesso [...]»<sup>34</sup>. Lo schiavo è un possesso del padrone, come lo è il suo corpo. Quindi non essendoci né autonomia, né una differenza qualificata non può esserci ingiustizia, poiché nessuno compierebbe un'ingiustizia verso sé stesso. Un rapporto di giustizia simile a quello che istaura il giusto politico si può dare, nell'ambito dell'*oikos*, solo nei riguardi della moglie. Questo poiché tra moglie e marito c'è una differenza qualificata, che riguarda gli specifici ruoli derivanti dalle diverse forme di vita, c'è quindi una certa autonomia. Dice infatti lo Stagirita: «Il giusto si dà

<sup>29</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1134a 30

<sup>30</sup> Ivi, V, 1134a 25

<sup>31</sup> Cfr. Pacchiani, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, in «Filosofia Politica», n. 1, 2001, p. 30

<sup>32</sup> Cfr. Zanetti, *op. cit.*, p. 94

<sup>33</sup> Aristotele, *Eth. Eud.*, VII, 1241b 15-20

<sup>34</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1134b 10

più nei riguardi della moglie che nei riguardi dei figli e dei possessi, infatti il giusto relativo alla sfera familiare è tale, ma anch'esso è diverso da quello relativo alla sfera politica»<sup>35</sup>. Il giusto concernente la sfera familiare, e in particolare il rapporto marito e moglie, è quindi simile al giusto politico, ma non è lo stesso. Il *dikaion politikón* si verifica esclusivamente nelle *poleis* che hanno come fine l'indipendenza, la libertà e l'eguaglianza dei cittadini. Da ciò possiamo trarre che non in tutte le *poleis* ci sia il giusto *politikón*. Nelle costituzioni scorrette infatti non si dà il giusto politico e ciò suggerisce che manchino di politicità, poiché riducono il rapporto tra l'*arché* e il cittadino ad un rapporto analogo a quello familiare e in particolare a quello di tipo dispotico. In una costituzione dispotica non vi sarebbe infatti giustizia, non semplicemente perché sarebbe ingiusta, ma più propriamente perché non sarebbe in grado di pensare la giustizia stessa nel suo fondamento. Non essendovi alcuna *koinonia*, proprio come non c'è *koinonia* nel rapporto dispotico tra padrone-schiavo, stando a ciò che dice Aristotele in *Etica Eudemia*, non potrà esserci nemmeno giustizia. Per questo Aristotele dice che se in un rapporto manca *antipeponthos* si può avere l'impressione di essere in stato di schiavitù<sup>36</sup> e ciò è quello che accade nelle costituzioni dispotiche.

Proseguendo nella trattazione del *politikón dikaion* Aristotele ci dice che il giusto relativo alla sfera politica si divide in *physikón*, ovvero naturale, e *nomikón*, vale a dire legale (da distinguere dal giusto *nómimon* visto in precedenza)<sup>37</sup>. La distinzione tra *physis* e *nomos* era una questione centrale all'interno della sofistica. Si sosteneva che la differenza fosse nel fatto che la natura è immutabile, mentre le leggi sono sempre mutevoli. Aristotele però non condivide tale pensiero. Aristotele porta un esempio di qualcosa che è per natura ma comunque muta, dice infatti: «Per natura la destra è migliore, eppure può capitare che tutti nascano ambidestri»<sup>38</sup>. A questo punto Aristotele tende a ricercare se ci sia qualcosa che non muta tra le cose che non sono per natura e osserva al riguardo che tra le cose umane dove tutto varia, c'è qualcosa che non muta, e cioè la costituzione migliore che è una sola dappertutto. La costituzione migliore rappresenta da un certo punto di vista proprio il *physikón dikaion*, nel senso che, se noi pensiamo a qualcosa che trascenda il *nomikón dikaion*, non dobbiamo pensare a leggi naturali che siano comuni a tutti, ma dobbiamo invece domandarci quale sia il migliore ordine politico, l'*ariste politeia*<sup>39</sup>.

Aristotele ritiene che la costituzione ottima sia l'aristocrazia. Dobbiamo però precisare che l'aristocrazia rappresenta la costituzione ottima solo se intesa nel suo senso letterale, cioè come regime dei migliori. Infatti, da alcuni passi di *Politica* III 13, capiamo che per Aristotele il criterio distintivo per determinare l'*ariste politeia* non è dato dal numero dei governanti, ma dal titolo su cui

---

<sup>35</sup> Ivi, V, 1134b 15

<sup>36</sup> Ivi, V, 1133a

<sup>37</sup> Ivi, V, 10, 113ab 15-20

<sup>38</sup> Ivi, V, 10, 1134b 30-35

<sup>39</sup> Cfr. Pacchiani, *Giustizia virtù politica*, cit., p. 39

si basa l'accesso alle cariche politiche. La costituzione ottima si caratterizza infatti dal fatto che ai migliori sia consentito l'esercizio delle magistrature, almeno di quelle più importanti. La virtù che caratterizza i migliori, ai quali deve essere consentito governare, è senz'altro la *phronesis*. A partire da questa base sono poi possibili diverse soluzioni, a seconda del numero di coloro che possiedono la virtù e che saranno quindi i governanti. Per questo motivo lo Stagirita, in *Politica* III 18, ci dice che tra le tre costituzioni rette, ovvero regno, aristocrazia e *politia*, la migliore sarà quella amministrata dai migliori. Ma Aristotele non qualifica questa costituzione con un nome proprio ed anzi la costituzione migliore può assumere tre forme, a seconda del numero di coloro che eccellono in virtù sui rispettivi restanti. Aristotele quindi non identifica univocamente la costituzione ottima con uno dei tre regimi corretti, la cui classificazione si limita ad indicare la politicità della relazione di comando che essi rendono possibile, ma la scelta ricade di volta in volta sull'aristocrazia intesa nel senso etimologico del termine, cioè come governo dei migliori. L'*ariste politeia* non viene dunque legata a nessuno dei regimi storici che si definiscono aristocrazie, ma solo a costituzioni in cui il comando sia esercitato da coloro che sono effettivamente i migliori. Ciò permette ad Aristotele di non legare la costituzione ottima al regime dei pochi. In definitiva la costituzione ottima è il governo dei migliori, che possono essere uno, pochi o molti<sup>40</sup>. L'aristocrazia, nel suo senso etimologico e letterale, rappresenta la costituzione migliore perché è fondata su uomini dotati di virtù in senso assoluto e quindi realizza in modo perfetto l'essenza stessa del comando politico<sup>41</sup>. L'oggetto proprio della scienza politica è infatti la felicità, nella misura in cui essere felice rappresenta la funzione peculiare dell'uomo, che è realizzata attraverso l'attivazione della *phronesis*, cioè la saggezza, la virtù che caratterizza appunto gli uomini su cui si fonda l'aristocrazia, o meglio l'*ariste politeia*<sup>42</sup>. La costituzione ottima è però al di fuori della possibilità di quasi tutte le città. Per questo l'aristocrazia, sempre intesa nel suo senso etimologico, può rappresentare un punto di riferimento per valutare la bontà, vale a dire il grado di politicità, delle costituzioni realizzabili ed esistenti storicamente. È certo però che, qualunque sia il grado di conformità alla costituzione ottima, la *politeia* rappresenta la condizione necessaria perché la giustizia possa essere in qualche modo attuata.

Per queste ragioni possiamo affermare che il *dikaion* è sempre *politikón*, si può dare solo all'interno di una *polis* e il giusto come *ison* è ciò a partire dal quale si determina e si rende possibile l'accordo tra gli uomini. La giustizia infatti si esercita, si pensa e si attua solamente all'interno di una *polis*, visto che contribuisce alla sua stessa sussistenza<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. P. Accattino, *L'anatomia della città nella politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, pp. 59-62

<sup>41</sup> Cfr. Pacchiani, *Giustizia virtù politica*, cit., p. 40

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 39

<sup>43</sup> Cfr. Angelini, *op. cit.*, p. 114

## 1.4 Il ruolo della differenza

Nel paragrafo precedente siamo giunti alla conclusione che il giusto come *ison* è sempre *politikón* e abbiamo ripetuto più volte che proprio a partire da esso si determina l'accordo tra gli uomini. Questo perché Aristotele si serve della nozione di giustizia intesa come uguale per articolare l'unità di una pluralità differenziata. Aristotele vede infatti la *polis* come un'unità che è però composta da una pluralità di parti differenti tra loro, che hanno una posizione differente e svolgono ruoli differenti. Indaghiamo dunque come sorge per Aristotele la *polis*.

In *Politica* I Aristotele dice che per comprendere meglio il tutto (*holon*), ovvero la città, dobbiamo partire dagli elementi semplici che lo compongono e dai quali esso risulta<sup>44</sup>. Lo Stagirita inizia dunque dall'unione di quegli esseri che non possono esistere separati l'uno dall'altro, come la femmina e il maschio al fine della riproduzione. Inoltre, colui che può prevedere con l'intelligenza è padrone per natura, mentre colui che può faticare con il corpo e non può provvedere a sé solo con l'intelligenza, è per natura schiavo. Chi per natura comanda e chi per natura è comandato si uniscono al fine della sopravvivenza. Quindi servo e padrone hanno un interesse comune. Perciò maschio e femmina, padrone e schiavo sono le due parti minime da cui bisogna partire: possiamo tuttavia notare come tali parti minime non siano i singoli individui coinvolti, ma *koinoniai*, cioè associazioni di individui. Dall'unione di tali *koinoniai* si ha la famiglia, che rappresenta la *koinonia* costituita per natura al fine di guardare alle esigenze della vita quotidiana. Dall'unione di più famiglie sorge poi il villaggio, con la finalità di un utile non strettamente quotidiano. Si arriva infine alla *koinonia* perfetta, che è formata da più villaggi, ovvero la *polis*, che è autosufficiente in ogni campo ed ha come proprio fine la vita felice<sup>45</sup>.

La *polis* è quindi per natura, dal momento che le prime comunità che la costituiscono sono per natura. Inoltre rappresenta il loro fine, poiché il fine di qualcosa, osserva Aristotele, è la natura. In tal senso per Aristotele l'uomo è per natura un vivente politico, *zōon politikón*, e chi non è in grado di entrare nella comunità oppure non ne sente il bisogno perché è autosufficiente, o è una bestia o un dio<sup>46</sup>. L'uomo ha infatti non solo la voce, che hanno anche gli altri animali, ma la parola, che, ci dice lo Stagirita, è fatta per: «mostrare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: è, infatti proprio dell'uomo, rispetto agli altri animali, essere l'unico ad avere percezione del bene e del male, del giusto e così via. L'averne in comune queste cose, infine, costituisce la famiglia e la città»<sup>47</sup>. Capiamo dunque che è a partire dalla condivisione della nozione di giusto che si formano le prime

---

<sup>44</sup> Aristotele, *Pol.*, I, 1252a 20

<sup>45</sup> Accattino, *op. cit.*, p. 16

<sup>46</sup> Aristotele, *Pol.*, I, 1253a 25-30

<sup>47</sup> Ivi, I, 1253a 15-20



*koinonai*, che andranno poi a costituire la *polis*. Dice infatti Aristotele: «la giustizia è cosa che ha a che fare con la città; infatti il diritto è l'ordine della comunità politica, il diritto è il discernimento del giusto»<sup>48</sup>. Infatti l'uomo è la migliore delle creature quando è perfetto, ma se si stacca dalla giustizia, vale a dire dalla comunità, diventa la peggiore creatura di tutte.

In *Politica I* emerge dunque che le parti della città sono prima di tutto le varie *koinonai* e di conseguenza gli individui che ne fanno parte a vario titolo. Queste comunità si situano però a livelli diversi e hanno, come abbiamo visto, fini e funzioni differenti. Perciò anche gli individui saranno parte della città a livelli differenti, a seconda delle loro diverse funzioni. Ad esempio, lo schiavo sarà parte della città a livello inferiore e non potrà pretendere nulla ai livelli superiori<sup>49</sup>. *Politica I* muove quindi dalle disuguaglianze complementari, che per natura formano *koinonai*, sulle quali poggia la comunità di livello più alto, ma tra i vari livelli non c'è mai confusione. D'altronde secondo Aristotele una *polis* non consiste solo d'una massa di uomini, ma di uomini specificatamente diversi, poiché non si costituisce una *polis* di elementi uguali. Se quindi gli elementi da cui deve risultare l'unità, e cioè la *polis*, sono specificatamente diversi, ci sarà bisogno di un elemento che faccia sorgere l'unità, ovvero l'uguaglianza per reciprocità che, come dice lo Stagirita, conserva le città<sup>50</sup>. Infatti potremmo dire che i rapporti di reciprocità strutturano integralmente la *polis* in quanto giustizia e che l'*ison* si configura proprio in forza di una forma di *antipeponthós*. Tale reciprocità si dà sia a livello di membri che occupano una posizione gerarchica differente, come ad esempio tra marito e moglie, sia deve verificarsi l'uguaglianza per reciprocità tra coloro che sono non solo liberi ma anche eguali in rapporto ad un merito determinato. In questo caso, in cui la differenza non sussiste, essa verrà prodotta tramite il meccanismo del turno, in modo che tutti coloro che hanno pari titolo alle funzioni di governo possano esercitarle. Per Aristotele è molto importante mantenere un certo tipo di differenza all'interno della *polis*, scrive infatti: «Pure in un altro modo si dimostra che il cercare un'eccessiva unità per lo stato non è meglio. Infatti la famiglia è più autosufficiente dell'individuo, lo stato più della famiglia e uno stato vuol essere veramente tale quando la comunità dei suoi componenti arriva ad ed essere ormai autosufficiente: se quindi è preferibile una maggiore autosufficienza sarà preferibile pure un'unità meno stretta a una più stretta»<sup>51</sup>.

È però necessario precisare che tipo di differenza sia quella di cui parla Aristotele e in che termini la si può chiamare differenza per natura. La differenza tra servo e padrone o tra donna e maschio è infatti una differenza per natura non perché sia una differenza biologica, ma perché sono differenti i ruoli e i fini che questi individui hanno e il fine corrisponde alla natura. La differenza di cui parla Aristotele è una differenza di forme di vita. Ad esempio, la donna non è inferiore all'uomo

---

<sup>48</sup> Ivi, I, 1253a 35

<sup>49</sup> Cfr. Accattino, *op. cit.*, p. 17-18

<sup>50</sup> Aristotele, *Pol.*, II, 1161 25-30

<sup>51</sup> Ivi, II, 1261b 10-15

per nascita, ma perché la sua forma di vita è l'*oikos*, cioè la casa, e tale forma di vita non le permette di sviluppare la *phronesis*, la virtù che serve per governare. Anche lo schiavo ha una forma di vita che non gli consente di possedere la ragione, ma solo di poterla apprendere e per costoro è giusto essere schiavi<sup>52</sup>. Ma la differenza che intercorre tra marito e moglie o tra servo e padrone è un aspetto prepolitico della differenza, perciò a questo livello non si dà il *politikón dikaion*. Come abbiamo già visto in questi casi si dà una qualche specie di giusto, almeno per quanto concerne il rapporto marito-moglie, solo simile a quello politico, il giusto che riguarda la sfera dell'*oikos* e non della *polis*.

Le differenze che attraversano il piano propriamente politico sono quelle che intercorrono tra i maschi liberi che vivono nella città ed Aristotele definisce tali differenze come “differenze secondo la specie”. Lo Stagirita dice infatti che tra la massa di gente che compone il corpo della *polis* c'è chi è ricco, chi povero e altri che hanno una condizione media. Il *demos* si occupa in parte di agricoltura, in parte di commercio e in parte dei lavori meccanici. Inoltre, anche tra coloro che appartengono ad un rango elevato si danno differenze di ricchezza, di consistenza della proprietà, differenze dovute alla nascita e al valore<sup>53</sup>. Tali differenze sono sempre dovute alle diverse forme di vita che concernono attività differenziate, tanto da far sì che siano diverse anche le disposizioni dei singoli e che non tutte siano adatte al governo politico. Queste differenze che attraversano la *polis* non possono essere ricondotte ad un'unità semplice, per questo il problema della loro unità deve avere una risposta costituzionale, ovvero uno specifico ordinamento politico e uno specifico regime. Per Aristotele devono infatti esserci di necessità più costituzioni, specificatamente differenti l'una dall'altra, perché le parti che compongono la *polis* differiscono specificamente tra loro. È quindi necessario che le costituzioni siano tante quanti sono i modi di ordinare le magistrature in rapporto alla differenza delle varie parti<sup>54</sup>.

Dobbiamo adesso specificare come, a livello pratico, queste differenze che attraversano la *polis* vengano tenute insieme nella *politeia*. A questo proposito è opportuno approfondire il problema della reciprocità, che abbiamo in parte già visto, in rapporto al tema dell'amicizia. Questo poiché entrambi i concetti sono strettamente legati all'uguaglianza e di conseguenza alla nozione di giusto come *ison*. La reciprocità e l'amicizia regolano infatti l'ordine dello stare assieme delle *koinonai* e la *politeia*, cioè il modo di istituzione delle cariche di governo, riflette tale ordine.

Per quanto riguarda l'*antipeponthós*, cioè la reciprocità, Aristotele la considera una specie di giusto che permette l'associazione e quindi una certa unità tra i membri delle diverse *koinonai*. La reciprocità è infatti fonte di connessione tra le parti, nella misura in cui consente che uomini diversi entrino in rapporto senza dover assolvere l'uno il ruolo dell'altro (quello del turno nelle cariche

---

<sup>52</sup> Ivi, I, 1254b 20

<sup>53</sup> Ivi, IV, 1289b 30-35

<sup>54</sup> Ivi, IV, 1290a 5-10

politiche non è che il caso limite dello scambio, proprio perché impone che uomini uguali per merito si avvicendino nello stesso ruolo)<sup>55</sup>. Se ad esempio un costruttore ha bisogno di scarpe e un calzolaio di una casa questi due prodotti possono essere scambiati sulla base di un'uguaglianza di proporzione, vale a dire sulla base di un criterio che li renda comparabili (*symbleta*). Si genera così una relazione determinata tra due membri differenti della *polis*<sup>56</sup>. Viene poi introdotta la moneta, che rende tutte le cose commensurabili e quindi scambiabili secondo il criterio dell'uguaglianza proporzionale<sup>57</sup>.

L'amicizia è direttamente legata alla reciprocità. Aristotele dice che l'amicizia tiene unite le città, infatti il culmine della giustizia è considerato una disposizione prossima all'amicizia. Scrive infatti lo Stagirita: «A quanto pare l'amicizia tiene unite le città, e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia, infatti si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa, mentre tengono fuori dalla città soprattutto l'inimicizia, come una nemica»<sup>58</sup>. Questo perché l'amicizia perfetta è quella tra i buoni che, in quanto buoni, desiderano reciprocamente l'uno il bene dell'altro. In questo tipo di amicizia, vale a dire quella perfetta, ciascuno dei due amici persegue il suo proprio bene e lo restituisce in ugual misura. Per questo si dice che l'amicizia è uguaglianza<sup>59</sup>. Lo Stagirita distingue principalmente tre diverse forme di amicizia, l'amicizia che nasce dall'utile, quella per il piacere e infine quella perfetta, che si dà tra i buoni e si basa sul bene. Tutte e tre queste forme di amicizia si fondano su un modo dell'uguaglianza, quindi l'uguaglianza pare essere la caratteristica tipica dell'amicizia. In *Etica Eudemia* dice infatti Aristotele: «Si crede poi che il giusto sia una forma di uguaglianza e che l'amicizia sia nell'uguaglianza, se non è senza fondamento il detto che amicizia è uguaglianza»<sup>60</sup>. Infatti l'amicizia può darsi anche tra persone differenti, perché in tutte le amicizie tra persone differenti la proporzione restaura l'uguaglianza<sup>61</sup>. Effettivamente, dice Aristotele, la giustizia e l'amicizia riguardano lo stesso ambito e si hanno tra le stesse persone. Infatti in ogni comunità (*koinonia*) vi è una qualche forma di giustizia e un tipo di amicizia, proprio perché l'amicizia e la giustizia possono darsi solo nella misura in cui si partecipi ad un tipo di comunità. Dato che tutte le comunità sembrano corrispondere a parti della comunità politica, è evidente che ci sarà un'amicizia specifica secondo ciascuna delle costituzioni, nella misura in cui vi è anche un tipo di giustizia<sup>62</sup>. A tal proposito ci dice Aristotele: «Ora, tutte le costituzioni sono una forma di giustizia; sono infatti comunità e ogni comunanza si regge sulla giustizia, sicché quante sono le forme dell'amicizia, tante sono anche della giustizia e

---

<sup>55</sup> Aristotele, *Eth. Nic.* V, 7, 1132b 30

<sup>56</sup> Ivi, V, 1133a 5-15

<sup>57</sup> Ivi, V, 1133b 20-25

<sup>58</sup> Ivi, VIII, 1155a 20-25

<sup>59</sup> Ivi, VIII, 1158a

<sup>60</sup> Aristotele, *Eth. Eud.*, VII, 1241b 15

<sup>61</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, IX, 1164a

<sup>62</sup> Ivi, VIII, 1159b 25-30

della comunità [...]»<sup>63</sup>. Di conseguenza nelle costituzioni deviate l'amicizia e la giustizia si riducono a poco e si riducono al minimo nelle costituzioni peggiori, infatti nella tirannide l'amicizia è poca o punta. In quelle costituzioni in cui non c'è niente di comune tra governante e governato non vi è né giustizia né amicizia<sup>64</sup>.

Concludiamo ribadendo il ruolo che ha la nozione di *ison* in Aristotele. Per lo Stagirita l'*ison* assume rilevanza poiché rappresenta quella mediazione, quel momento medio, che consente l'unità di quelle differenze la cui *koinonia* non è immediata. In tal senso la differenza riguarda i singoli in quanto appartenenti a comunità parziali che occupano livelli diversi. Nel prossimo capitolo vedremo come Hobbes cercherà di svuotare di rilevanza politica la nozione di giusto come *ison*. Nel contrattualismo infatti l'*ison* non sarà più quel momento medio che permette di far sorgere l'unità da una pluralità differenziata, ma l'eguaglianza sarà il presupposto da cui prendere le mosse<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Aristotele, *Eth. Eud.*, VII, 1241b 15

<sup>64</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, VIII, 1161a 30-35

<sup>65</sup> Cfr. L. Rustighi, *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, in «Filosofia Politica», n. 3, 2022, p. 524

## CAPITOLO 2

### HOBBS E LA SCOMPARSA DEL GIUSTO POLITICO

#### 2.1 Il problema dell'uguaglianza nello stato di natura

Se per Aristotele gli elementi più semplici della città erano *koinonai* composte da due o più membri, per Hobbes la materia dello stato sono i singoli uomini<sup>66</sup>. Infatti quando Hobbes inizia a parlare dello stato naturale, nel *De Cive*, inizia spiegando come si debbano immaginare gli uomini, i singoli uomini: «Torniamo allora allo stato naturale, e consideriamo gli uomini come se fossero d'un tratto spuntati dalla terra (al modo dei funghi), già adulti, senza alcun obbligo reciproco»<sup>67</sup>. In Hobbes il punto di partenza per studiare la politica è prendere in considerazione i singoli individui, per poi studiare le relazioni tra questi. Scrive Hobbes: «La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui»<sup>68</sup>. Inizia così il tredicesimo capitolo del *Leviatano* di Hobbes. Il capitolo tredici parla della condizione naturale dell'umanità, la quale ha come presupposto l'eguaglianza. Tale eguaglianza dovrebbe dunque caratterizzare gli esseri umani nello “stato di natura”.

Per Hobbes l'espressione “stato di natura” indica la condizione di assenza di obbligazioni e di un potere capace di sanzionarle. In questo senso essa include sia la situazione di quegli uomini che non sono organizzati in un corpo politico, sia gli stati indipendenti nei loro rapporti reciproci, poiché essi hanno eguale libertà, dal momento che nessuno di loro riconosce alcuna istanza superiore<sup>69</sup>. Sostanzialmente, per Hobbes, espressioni quali “stato di natura” o “condizione naturale degli uomini” equivalgono alla condizione precedente al volontario assoggettamento degli uomini a un potere comune e quindi alla condizione di eguale libertà degli uomini. Proprio in virtù di questa condizione Hobbes ci dice che nessuno può reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Possiamo dunque affermare che il presupposto e al contempo il problema da cui muove la considerazione hobbesiana dello stato di natura è l'eguaglianza<sup>70</sup>. Presupposto perché è la

---

<sup>66</sup> Hobbes, *De Cive*, cit., p. 71

<sup>67</sup> Ivi, VIII, p.145

<sup>68</sup> Hobbes, *Leviatano*, trad. it di G. Micheli, BUR, Milano 2011, XIII, p. 127

<sup>69</sup> Cfr. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2015, p. 125

<sup>70</sup> Cfr. ivi, p. 126

condizione naturale, e quindi primaria, dell'uomo. Problema perché in realtà gli uomini sono sì uguali *per natura*, nel senso che tra di loro non c'è una differenza sostanziale, ma non sono uguali *in natura*. Nello stato di natura infatti, a livello pratico, gli uomini non sono uguali né tanto meno si riconoscono o si comportano come se lo fossero, ma anzi, ognuno crede di essere superiore agli altri. È proprio per questo motivo che gli uomini, nello stato di natura, entrano in una condizione di insicurezza, conflitto e infine di guerra. È importante sottolineare che Hobbes non dice che lo stato di natura rappresenti un momento storico realmente avvenuto, lo stato di natura rappresenta piuttosto un'ipotesi. Scrive Hobbes: «Si può infatti per avventura pensare che non vi sia mai stato un tempo né una condizione di guerra come questa, ed io credo non ci sia mai stata generalmente in tutto il mondo, ma ci sono molti luoghi ove attualmente si vive così»<sup>71</sup>. Grazie a tali luoghi e all'ipotesi dello stato di natura possiamo comunque capire quale maniera di vita ci sarebbe ove non ci fosse il timore di un potere comune. Vediamo dunque come appare lo stato di natura di Hobbes che ha come presupposto l'eguaglianza naturale tra gli uomini.

Innanzitutto l'eguaglianza che caratterizza lo stato di natura non è tanto un'eguaglianza fisica, quanto un'eguaglianza delle facoltà della mente. Questo perché, secondo Hobbes uomini che abbiano all'incirca la stessa età e che abbiano avuto un corso di vita analogo, sono pressoché ugualmente saggi. Poiché la prudenza, da cui deriva la saggezza, dipende in gran parte dall'esperienza. Dal capitolo VIII del *Leviatano* possiamo evincere come per Hobbes non ci siano grandi differenze di prudenza tra gli uomini. La prudenza è la più alta delle virtù intellettuali per Aristotele e per lo Stagirita c'è una differenza di prudenza tra gli uomini. Mentre per Hobbes è impossibile ammettere una superiorità di prudenza. Questo perché per Hobbes la prudenza è quel calcolo relativo all'azione da compiere che si basa sempre sul passato, ma che è una proiezione sul futuro, ma l'uomo di Hobbes è chiuso dentro il suo orizzonte. Ciò comporta che ciascun uomo ha la prudenza necessaria a sé e non ci sarà mai nessuno che avrà la prudenza necessaria ad un altro. Infatti gli uomini sono sì uguali *per natura* in quanto formalmente determinati come uguali, ma ciò che è un bene per uno per l'altro può essere un male, i beni sono tutti diversi<sup>72</sup>. Proprio per questo motivo tale eguaglianza, che dovrebbe caratterizzare lo stato di natura, è solo formale ed infatti non è ammessa dagli uomini. Perciò lo spazio che si crea tra l'eguaglianza e il suo riconoscimento diventa uno spazio di conflitto. Infatti l'uomo di Hobbes non è isolato, poiché i suoi bisogni, passioni, desideri e la speranza di soddisfarli, gli impediscono di essere autosufficiente in solitudine. L'uomo di Hobbes si differenzia sia dall'uomo solitario di Rousseau, sia dallo *zoon politikon* di Aristotele<sup>73</sup>. Gli uomini che abitano lo stato di natura di Hobbes sono caratterizzati da un incessante movimento di corpi, passioni, desideri, che sono gli

---

<sup>71</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XIII, p. 132

<sup>72</sup> Cfr. A. Biral, *Per una storia del concetto di Politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Il Prato, Padova 2012, p. 116

<sup>73</sup> Cfr. Duso, *Il potere*, cit., pp. 126-127

stessi che impediscono all'uomo di vivere in solitudine, ma che, allo stesso tempo, lo fanno entrare in concorrenza e diffidenza con gli altri.

Gli uomini nello stato di natura di Hobbes non sono dunque dissociati tra di loro, ma è come se abitassero in una società irregolare. Infatti lo stato di natura si configura come formato da gruppi di uomini organizzati in modo precario e garantiti solo dall'uso della violenza reciproca. Proprio in questo senso lo stato di natura di Hobbes ricorda la società pre-moderna, che era caratterizzata da una pluralità di relazioni di governo e competenze politico-giuridiche differenziate e che rappresenta dunque l'obbiettivo polemico di Hobbes. Nella società pre-moderna, come ad esempio nella società feudale di antico regime, mancava infatti un potere unitario riconosciuto da tutti allo stesso modo. Per Hobbes infatti lo stato di natura, e cioè lo stato di guerra totale di ciascuno contro tutti, non segna affatto un momento antecedente all'evoluzione sociale dell'umanità o una fase in cui gli uomini avrebbero vissuto fuori da ogni tipo di legame associativo. Il conflitto tra uomo e uomo, ovvero la situazione che si presenta nello stato di natura, è l'unico rapporto che la natura consente e per questo risuona in ogni forma di socializzazione che non sia stata costruita a partire dalla consapevolezza della normalità della guerra<sup>74</sup>. Lo stato di natura non si configura come una situazione pre-sociale, tanto che si possono formare società differenziate e non immediatamente riconducibili ad unità e ciò ricorda proprio la nozione aristotelica di *koinonia*. Si può pertanto dire che Hobbes prende paradossalmente sul serio la *polis* di *Politica I* di Aristotele. La differenza è che per Hobbes i gruppi differenziati e precari si formano nello stato di natura, cioè in una condizione non civile e assolutamente conflittuale.

Dalla diffidenza, tipica dello stato di natura, si passa infatti al conflitto, da cui nasce l'insicurezza che trasforma il conflitto in guerra. Per questo motivo, per quanto lo stato di natura dovrebbe configurarsi come lo stato dell'eguaglianza e della libertà, esso comporta una libertà che si può utilizzare come si vuole al fine di seguire le proprie passioni e desideri e di preservare la propria vita. Infatti buono e cattivo, giusto e ingiusto, dipendono solo dagli uomini che si trovano in conflitto tra loro, poiché non è posta alcuna misura comune all'agire dei singoli, dal momento che nessuno è legittimato a porla<sup>75</sup>. Nello stato di natura si è in una costante situazione di guerra, non perché ci sia effettivamente, ma perché in qualsiasi momento potrebbe scoppiare. A tale proposito scrive Hobbes: «La guerra, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto del combattere, ma in un tratto di tempo, in cui è sufficientemente conosciuta la volontà di contendere in battaglia [...] la natura della guerra non consiste nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è

---

<sup>74</sup> Cfr. A. Biral, «Hobbes: la società senza governo», in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli 1993, pp. 51-108, p. 59

<sup>75</sup> Cfr. Duso, *Il potere*, cit., p. 128

pace»<sup>76</sup>. Sembrerebbe dunque un controsenso parlare di leggi in relazione allo stato di natura. Ma in realtà esistono nello stato di natura dei precetti razionali, ovvero le leggi di natura.

In particolare la nona legge di natura parla proprio dell'eguaglianza: «Che ogni uomo riconosca l'altro come suo eguale per natura»<sup>77</sup>. Parlando della nona legge di natura Hobbes polemizza esplicitamente con Aristotele, facendo riferimento al fatto che nel primo libro della sua *Politica* lo Stagirita dice che gli uomini sono, per natura, alcuni più disposti a comandare e altri a servire. Per Hobbes questo pensiero è contro la ragione e contro l'esperienza. Per Hobbes è infatti evidente che servo e padrone vengano introdotti con il consenso degli uomini e non per una naturale differenza di ingegno<sup>78</sup>. È dunque già evidente la distanza tra i due autori. La dottrina aristotelica rappresenta in tal senso un obiettivo polemico particolarmente significativo per Hobbes. Hobbes ha infatti davanti agli occhi non tanto Aristotele, ma piuttosto la ripresa della politica aristotelica, che continuava a dominare ancora nel suo tempo.

Abbiamo dunque compreso come la posizione di Hobbes sulla nozione di uguale sia del tutto diversa da quella di Aristotele. Per lo Stagirita l'*ison* è ciò che unifica una pluralità organizzata in modi differenziati. Hobbes invece pone un'immediata indifferenza tra gli uomini, su cui poi, come vedremo, si fonderà il potere comune.

---

<sup>76</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XIII, p. 130

<sup>77</sup> Ivi, XV, p. 160

<sup>78</sup> Ibidem



## 2.2 Il problema della giustizia nello stato di natura

Sembra contraddittorio parlare di giustizia in relazione allo stato di natura, per come lo abbiamo fin ora descritto. Ma tra le leggi di natura ce n'è una che riguarda proprio la giustizia. In particolare la terza legge di natura recita: «Che gli uomini adempiano ai patti fatti da loro»<sup>79</sup>. In questa legge c'è, per Hobbes, l'origine della giustizia. Infatti dove non c'è stato alcun patto ogni uomo ha diritto ad ogni cosa e perciò nessuna azione può essere ingiusta. Ma se è stato fatto un patto allora infrangerlo è ingiusto. L'ingiustizia corrisponde quindi al non adempimento del patto e tutto ciò che non è ingiusto è giusto. La giustizia è quindi, al contrario, l'adempimento del patto.

Ma nello stato di natura, poiché non esiste un potere coercitivo *super partes*, si possono fare solo patti di fiducia reciproca, ovvero patti in cui non v'è alcuna garanzia che le parti li rispettino. Questo tipo di patti non è valido. Perciò lo stato di natura, dove non possono esistere patti, si configura come lo stato dove tutti conservano il proprio naturale diritto a tutto. La giustizia è quindi sì il fare patti e rispettarli, ma se non viene tolto il timore che una delle due parti non lo adempia, allora non ci può essere alcun discrimine tra giustizia e ingiustizia. Per questo la giustizia, così come la proprietà, comincia solo con la costituzione dello stato civile. Perché ci sia giustizia è infatti necessario un potere coercitivo che costringa ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti. Tale potere non esiste prima dell'erezione di un potere legittimo<sup>80</sup>. Ed infatti nello stato di natura la distinzione tra azioni giuste e ingiuste dipende interamente dal giudizio della coscienza individuale. In linea di massima nello stato di natura sono permesse tutte quelle azioni che vengono considerate, dalla coscienza dell'individuo, come idonee all'autoconservazione, ed ogni azione può essere considerata come necessaria a ciò, ogni azione è quindi lecita<sup>81</sup>.

Hobbes dedica diverse pagine alla trattazione del concetto di giustizia. Innanzitutto ci dimostra come la giustizia, cioè il mantenere i patti, sia una regola di ragione. Chi infatti infrange un patto che ha stretto, pensando di poterlo fare a ragione, non può essere ricevuto in una società che si riunisce per la pace e la difesa. Questo perché, anche se nello stato di natura non esiste propriamente l'ingiustizia, infrangere un patto e quindi compiere ingiustizia nello stato artificiale è contro ragione, perché significa fare una cosa che tende alla propria distruzione. Al contrario, la giustizia ci impedisce di fare qualsiasi cosa distrugga la nostra vita, è quindi una legge di natura e una regola di ragione<sup>82</sup>. Hobbes ci parla poi della differenza tra la giustizia degli uomini e la giustizia delle azioni.

---

<sup>79</sup> Ivi, XV, p. 149

<sup>80</sup> Ivi, XV, pp. 149-150

<sup>81</sup> Cfr. L. Strauss, *la filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, trad. it di C. Altini, Edizioni ETS, Pisa 2022, p. 99

<sup>82</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XV, pp. 152-153

I nomi di giusto e ingiusto, quando sono attribuiti agli uomini, significano conformità o non conformità dei costumi alla ragione. Un uomo è giusto quando ha una certa nobiltà d'animo e quindi sdegni volgersi a commettere frodi o a infrangere promesse<sup>83</sup>.

Mentre la giustizia delle azioni è la conformità alla ragione, non dei costumi o delle maniere di vita, ma di azioni particolari. Infatti la giustizia delle azioni fa prendere agli uomini il nome, non di giusti, ma d'innocenti e l'ingiustizia non d'ingiusti, ma di colpevoli<sup>84</sup>.

La giustizia delle azioni, ci dice Hobbes, si divide in giustizia distributiva e giustizia commutativa. Secondo Hobbes degli scrittori, e cioè coloro che riprendono la dottrina aristotelica, collocano la giustizia commutativa nell'eguaglianza di valore delle cose contratte. Mentre la giustizia distributiva sarebbe la distribuzione di benefici eguali a uomini di eguale merito. Ma Hobbes non è d'accordo. Per lui la giustizia commutativa sarebbe la giustizia di un contraente, ovvero l'adempimento di un patto nel comprare e nel vendere, nello scambiare, nel barattare e negli altri atti contrattuali. Mentre la giustizia distributiva è la giustizia di un arbitrio, cioè dell'atto di definire ciò che è giusto, che distribuisce ad ognuno il suo<sup>85</sup>. Possiamo dunque affermare che per Hobbes la giustizia distributiva, così come è formulata nella dottrina aristotelica, è in realtà solo una forma di giustizia commutativa. Per Hobbes la giustizia distributiva si configura infatti come l'aggiudicare a ciascuno il suo da parte di un arbitro. Per Hobbes non conta il rapporto tra il merito degli uomini e il valore dei beni che ricevono, ciò che conta è solamente il giudizio dell'arbitro. Hobbes spolitizza completamente il problema del merito, che per lui comporta solo conflitto. Tale problema è invece ovviamente del tutto presente in Aristotele. Infatti, come abbiamo visto nel capitolo precedente, per lo Stagirita la giustizia distributiva mira ad un'eguaglianza proporzionale cioè a instaurare una proporzione tra i beni da distribuire e il merito<sup>86</sup>. La giustizia distributiva, così come la intende Hobbes e cioè come l'aggiudicare a ciascuno il suo da parte di un arbitro, si configura con l'equità, che costituisce, a sua volta, una legge di natura.

La legge di natura che parla dell'equità è l'undicesima e recita: «Se a qualcuno viene affidato il compito di giudicare tra un uomo e un altro, è un precetto della legge di natura, che egli si comporti equamente tra i due»<sup>87</sup>. Il rispettare tale legge significa rispettare l'eguale distribuzione a ciascuno di ciò che a ragione gli appartiene, per questo l'osservanza di questa legge viene chiamata equità e cioè giustizia distributiva. Dalla legge sull'equità consegue la dodicesima legge di natura, ovvero quella sull'uso eguale di cose comuni. La quale recita: «Che quelle cose che non si possono dividere, siano fruite in comune, se è possibile, e se la quantità di cose lo permette, senza restrizioni; altrimenti, in

---

<sup>83</sup> Ivi, XV, p.154-155

<sup>84</sup> Ivi, XV, p.154-155

<sup>85</sup> Ivi, XV, p.157

<sup>86</sup> Cfr. Zanetti, *op. cit.*, p. 22

<sup>87</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XV, p. 161

misura proporzionale al numero di coloro che ne hanno diritto»<sup>88</sup>. Questo perché altrimenti la distribuzione è diseguale e contraria all'equità<sup>89</sup>. Anche Aristotele nel libro V di *Etica Nicomachea* indaga il rapporto che intercorre tra equità e giustizia. Per lo Stagirita equità e giustizia non sono la stessa cosa, ma non sono neppure diverse per genere<sup>90</sup>. L'equità sarebbe infatti descritta dallo Stagirita come un correttivo del giusto legale. Le leggi esprimono infatti l'universale, ma vi sono dei casi difficili da disciplinare in universale ed in questi casi entra in gioco l'equità. L'equità corregge infatti la legge dove essa risulta carente a causa del suo esprimersi in universale<sup>91</sup>. Il fatto che sia Aristotele sia Hobbes associno l'equità alla giustizia è sicuramente rilevante, ma in realtà anche in questo accostamento possiamo notare la distanza tra i due autori. Infatti la giustizia distributiva a cui Hobbes associa l'equità è stata ormai ridotta all'aggiudicare a ciascuno il suo da parte di un arbitro, che in ultima istanza si configura come il sovrano e l'uguale, nella teoria di Hobbes, sarà ormai garantito a priori proprio dal momento di autorizzazione del sovrano. In questo senso tutto ciò che è *ison* verrà spogliato da Hobbes del suo significato politico. Infatti il sovrano di cui parla Hobbes, come vedremo, non può essere per definizione ingiusto, può però essere iniquo. Mentre per Aristotele essere iniqui implica l'essere anche ingiusti; ma in Hobbes giustizia ed equità non sono affatto la stessa cosa. Nello stato artificiale sarà evidente la differenza tra equità e giustizia e il motivo per il quale il sovrano dello stato artificiale può essere iniquo, ma mai potrà essere ingiusto.

Abbiamo visto alcune delle tante leggi di natura descritte da Hobbes è però importante ricordare che le leggi di natura che abbiamo visto, sull'eguaglianza, sulla giustizia e sull'equità, non sono vere e proprie leggi. Come ammette lo stesso Hobbes le leggi di natura sono piuttosto teoremi circa che cosa renda possibile la propria autoconservazione e la propria difesa, mentre la legge propriamente detta è la parola di chi, per diritto fondato sull'autorizzazione, comanda sugli altri<sup>92</sup>. Esiste infatti una legge di natura sull'uguaglianza, ma di fatto abbiamo visto come gli uomini nello stato di natura si comportino come fossero diversi; esiste una legge di natura sulla giustizia, ma non essendoci alcun potere superiore riconosciuto come tale i patti nello stato di natura non sono validi. Infine, esiste una legge sull'equità, ma nessuno, senza un potere coercitivo riconosciuto, si preoccuperà di distribuire equamente i beni. Per questo Hobbes dice che le leggi di natura obbligano solo *in foro interno*, ovvero nell'interiorità. Questo perché chiunque può trasgredirle senza essere sanzionato, dal momento che non c'è nessun potere superiore che egli deve riconoscere<sup>93</sup>. Il potere superiore di cui parla Hobbes è rappresentato dalla volontà sovrana. Le leggi di natura non possono infatti portare alla pace, che è invece il fine dello stato artificiale. Infatti chi segue le leggi di natura in un tempo e in un luogo in cui

---

<sup>88</sup> Ivi, XV, p. 162

<sup>89</sup> Ivi, XV, p. 161

<sup>90</sup> Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 1137a 35

<sup>91</sup> Cfr. Zanetti, *op. cit.*, p. 30

<sup>92</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XV, p. 166

<sup>93</sup> Duso, *Il potere*, cit., p. 130

gli altri possono agire diversamente si consegna a loro, ciò equivale a dire che si autodistrugge. L'autodistruzione è contraria al fondamento di tutte le leggi di natura, che sono rivolte a garantire l'autoconservazione<sup>94</sup>.

Arriviamo dunque alla conclusione che nello stato di natura si ha il diritto di tutti a tutto e che le leggi di natura obbligano solo in foro interno e quindi nessuno è tenuto a seguirle in foro esterno. Ma allora chi sarebbero i giusti in una tale situazione? Nello stato di natura non esistono azioni giuste o ingiuste, la giustizia si determina guardando non all'azione, ma piuttosto all'intenzione. Nello stato di natura è infatti possibile distinguere tra intenzioni giuste e ingiuste, proprio perché le leggi di natura obbligano solo nell'interiorità<sup>95</sup>. In questo senso i giusti sono coloro che, nonostante non agiscano secondo le leggi di natura perché significherebbe autodistruggersi, hanno l'intenzione di seguire le leggi di natura non solo in foro interno, bensì anche in foro esterno. C'è però bisogno di una forza che protegga gli uomini giusti che hanno questa intenzione obbligando gli altri a fare lo stesso, cioè a seguire le leggi di natura anche in foro esterno. Tale forza non esiste in natura, ma i giusti la possono creare mediante il patto politico<sup>96</sup>. È proprio grazie al patto che nasce il commonwealth di Hobbes, che non è affatto la pluralità differenziata che era la *polis* di Aristotele. Anzi nel commonwealth si eliminerà la differenza, producendo quell'uguaglianza che nello stato di natura era solo teorica. Eliminando la differenza nel comando e creando un'identità tra governanti e governati non ci sarà più lo spazio per formulare il problema del giusto. Giusto che, secondo Aristotele, poteva darsi solo tra coloro tra cui si dava una differenza qualificata ed una certa autonomia. Per capire come Hobbes arrivi ad eliminare il problema del giusto dal piano politico dobbiamo indagare come nasca lo stato artificiale e in che modo venga quindi eliminata la differenza.

---

<sup>94</sup> Biral, *La società senza governo*, cit., pp. 65-66

<sup>95</sup> Cfr. Strauss, *op. cit.*, p. 100

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, p. 67

## 2.3 La costruzione dello stato

Il punto di partenza della costruzione dello stato è in Hobbes la paura dello stato di natura. Infatti nello stato di natura ciascuno può uccidere ciascun altro<sup>97</sup>. Come abbiamo visto, parlando della legge di natura sulla giustizia, nello stato di natura sono permesse tutte quelle azioni che vengono considerate dall'individuo idonee alla sua autoconservazione, compreso uccidere. L'origine dello stato risiede dunque nella paura della morte violenta, la quale è una paura reciproca, perché è la paura che ogni uomo ha di essere sopraffatto o ucciso<sup>98</sup>. Vediamo quindi in che modo gli individui che abitano lo stato di natura arrivino a conoscere tale paura, ovvero la paura della morte violenta, che è vista come il più grande e supremo male.

Abbiamo già visto come gli uomini dello stato di natura condividano passioni e desideri e la speranza di realizzarli. Ciò li porta a incontrarsi e scontrarsi, perché rappresentano un ostacolo l'uno per l'altro. Per questo motivo l'impulso dell'uomo allo stato naturale è quello di esercitare la supremazia sugli altri<sup>99</sup>. L'uomo naturale è vanitoso e crede di essere superiore agli altri, perciò, nel suo mondo immaginario, crede di dover rivendicare la sua superiorità e il riconoscimento di essa. Gli altri uomini possono prendere sul serio la sua rivendicazione e sentirsi quindi disprezzati, oppure non prenderla sul serio e a quel punto sarà l'uomo che voleva rivendicare la sua superiorità a sentirsi disprezzato. In entrambi i casi la rivendicazione conduce al disprezzo. Il disprezzo rappresenta un grande turbamento dell'animo e dal disprezzo nasce un grande desiderio di vendetta e di offendere<sup>100</sup>. Scrive infatti Hobbes: «Ogni uomo bada che il suo compagno lo valuti allo stesso grado in cui egli innalza sé stesso; e ad ogni segno di disprezzo o di scarsa valutazione, naturalmente si sforza, per quanto osa [...] di estorcere una valutazione più grande, da quelli che lo disprezzano arrecando loro danno e dagli altri con l'esempio»<sup>101</sup>. Così chi viene disprezzato attacca gli altri, non curandosi di poter perdere la propria vita ed anzi desiderando che gli altri rimangano in vita, poiché non si può assoggettare chi è morto. L'obiettivo iniziale non sarebbe quindi la morte dell'altro, bensì la sottomissione dell'altro. Ma durante il conflitto vero e proprio la reale offesa e il reale dolore fisico risvegliano il timore di perdere la propria vita. La paura fa passare in secondo piano il senso di essere disprezzato e trasforma la vendetta in odio, che non consiste più nel desiderio di trionfare sul nemico, ma nel desiderio della sua morte. La lotta per la supremazia si trasforma in una lotta per la vita o la morte. Ed è proprio così che l'uomo dello stato di natura incontra il pericolo della morte e riconosce la morte come il più grande e supremo male, poiché è irresistibilmente portato a mettere da parte tutto

---

<sup>97</sup> Cfr. Schmitt, *Sul Leviatano*, trad. it di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, p. 65

<sup>98</sup> Strauss, *op. cit.*, pp. 93-94

<sup>99</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XIII, p. 128

<sup>100</sup> Cfr. Strauss, *op. cit.*, p. 96

<sup>101</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XIII, p. 129

di fronte alla morte, pur di lottare per salvare la sua vita. L'uomo naturale ha conosciuto la paura della morte violenta e non se né può più liberare neppure uccidendo il suo nemico. Dopo l'uccisione di un nemico infatti l'uomo naturale si ritrova nello stesso identico pericolo da parte di un altro uomo<sup>102</sup>. L'uomo si rende quindi conto che se vuole salvaguardare la propria vita a lungo termine non deve uccidere il suo nemico, ma anzi dovrà trovare dei compagni per difendere la sua vita contro gli altri. I compagni possono essere ottenuti o con la forza, oppure con un patto. Il primo modo è quello che, in un primo momento, adotta l'uomo naturale ed è il meno lungimirante. Colui che nella contesa si sottomette e lascia trionfare il nemico per salvaguardare la propria vita diventa servo. Mentre colui che ha trionfato e non ha perso l'onore diventa il signore. Il rapporto tra signore e servo è però un rapporto del tutto dispotico ed infatti il dominio dispotico caratterizza lo stato di natura. Mentre lo stato artificiale sorge quando entrambi i contendenti, e non solo uno, sono colti dal timore per la vita e mettono quindi da parte l'orgoglio ammettendo la paura della morte. A questo punto il nemico non è più l'altro contendente, ma la morte, o meglio la morte violenta. I contendenti sono costretti a fidarsi e unirsi per cercare di proteggere la loro vita dal nemico comune, ovvero la morte<sup>103</sup>. La paura della morte violenta è quindi considerata da Hobbes il motivo sufficiente per la fondazione dello Stato. Per Hobbes la paura costituisce infatti la forza che illumina l'essere umano ed è opposta alla vanità, che rappresenta invece l'origine di tutti i mali, perché acceca l'uomo<sup>104</sup>. I giusti sono coloro che, illuminati dalla paura, hanno la giusta intenzione di ricercare la pace seguendo le leggi di natura non solo in foro interno, ma anche in foro esterno. Per fare ciò c'è bisogno di una forza, che, come abbiamo visto, non esiste in natura, ma i giusti la possono creare tramite il patto.

Il patto sociale rappresenta la giustizia nello stato di natura, poiché quello che viene fatto guardando alla pace e alla propria conservazione è fatto giustamente. Ed il patto sociale viene fatto proprio con questa giusta intenzione, dal momento che il fine dello stato, che sorge dal patto sociale, è appunto quello di preservare la vita. Il fine ultimo dello stato di Hobbes non è il vivere bene, come in Aristotele, ma il vivere. Questo lo si può capire anche osservando l'elenco delle cose buone che i due filosofi stilano, rispettivamente nel *De Homine* e nella *Retorica*. Aristotele nella *Retorica* mette la felicità al primo posto, mentre la vita si trova al penultimo posto. Contrariamente Hobbes nel *De Homine* menziona la vita al primo posto<sup>105</sup>. Tale fine, il preservare la vita, che è quindi la cosa più importante per Hobbes, non può essere raggiunto con altri mezzi che non siano lo stato. Hobbes mostra infatti come non si possa raggiungere tale scopo con le leggi di natura, né con l'unione di

---

<sup>102</sup> Cfr. Strauss, *op. cit.*, pp. 96-97

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 98

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 186

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 207

pochi uomini o famiglie e neppure può essere raggiunto da una grande moltitudine<sup>106</sup>. L'unico modo per salvaguardare la vita è quindi la creazione dello stato, che nasce grazie al patto sociale.

Potrebbe sembrare che ci sia una falla logica nel sistema hobbesiano, dal momento che, scrivendo della legge di natura sulla giustizia, Hobbes aveva affermato che i patti nello stato di natura non sono validi, proprio perché manca un potere coercitivo superiore che ne possa garantire il rispetto. Il patto sociale è però valido, dal momento che in realtà non c'è mai stato ed è piuttosto una semplice idea della ragione, come direbbe Kant. In realtà il potere coercitivo, che dovrebbe scaturire dal patto sociale, precede la sua fondazione contrattuale e al tempo stesso ne fonda a posteriori le condizioni di possibilità. Il patto sociale è per questo il patto che rende possibili tutti gli altri patti. Trasgredirlo significa infatti restare nella condizione precaria dello stato di natura senza poter avere pace e sicurezza per la propria vita. Il patto sociale di Hobbes è il patto che ogni individuo stringe con ogni altro individuo per avere salva la vita. I patti di ogni uomo con ogni altro vengono fatti contemporaneamente ed hanno tutti il medesimo contenuto: «Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile»<sup>107</sup>. Abbiamo precedentemente mostrato che nello stato di natura ognuno ha *jus ad omnia*, ovvero il diritto a tutto. Ognuno possiede la libertà di fare tutto ciò che egli voglia e possa<sup>108</sup>. Il passaggio dallo stato di natura allo stato artificiale deve quindi comprendere il cedere tale diritto. Conviene analizzare a questo punto una grande innovazione che introduce Hobbes, ovvero una chiara distinzione tra diritto e legge.

Hobbes ci dice che anche se solitamente *jus* e *lex* vengono confusi in realtà devono essere distinti, poiché «Il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la legge determina e vincola a una delle due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono come l'obbligo e la libertà che sono incompatibili in una sola e medesima materia»<sup>109</sup>. Le leggi tolgono il diritto di fare quello che proibiscono di fare ed anche il diritto di non fare quello che prescrivono di fare. Le leggi limitano quindi il diritto naturale, ma facendo ciò tolgono lo stato di guerra. Questo poiché finché il diritto è conservato nella sua illimitatezza vige la guerra di tutti contro tutti<sup>110</sup>. Nel passaggio dallo stato natura allo stato artificiale si passa dunque da un diritto illimitato e dall'assenza di vere e proprie leggi, ad un diritto limitato da vere leggi. La distinzione tra diritto e legge è una grande innovazione poiché distingue il pensiero politico moderno da quello antico<sup>111</sup>. Distinguendo chiaramente legge e diritto Hobbes dimostra come lo stato sia essenzialmente fondato sul diritto, del quale la legge è una mera

---

<sup>106</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XVII, pp. 177-178

<sup>107</sup> Ivi, XVII, p. 181

<sup>108</sup> Cfr. Biral, *La società senza governo*, cit., p. 61

<sup>109</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XIV, p.134

<sup>110</sup> Cfr. Biral, *La società senza governo*, cit., pp. 62-63

<sup>111</sup> A tale proposito, nella lettura straussiana, Hobbes assume il diritto come suo punto di partenza, così come farà tutta la filosofia politica moderna. Mentre la filosofia politica classica assume come suo punto di partenza la legge (cfr. Strauss, *op.cit.*, p. 227)

conseguenza. Il che vuol dire, più radicalmente, che il comando coercitivo è fondato sulla sua negazione, cioè sulla libertà. Questo perché solamente la coercizione consente agli uomini di godere in modo sicuro se non di tutto, di qualcosa. Solo la coercizione realizza infatti il diritto e dunque la libertà. Da questo punto di vista Hobbes può essere considerato il fondatore della filosofia politica moderna<sup>112</sup>.

Dopo aver visto la differenza tra diritto e legge torniamo adesso al contenuto del patto sociale: «Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile»<sup>113</sup>. La distinzione tra *jus* e *lex* mostra perché per uscire dallo stato di natura tutti debbano deporre il diritto *ad omnia*. È però importante capire a chi tale diritto venga ceduto e in che senso. Per capire questo si deve analizzare uno dei concetti più innovativi e fondamentali della teoria hobbesiana, ovvero il concetto di rappresentanza.

Non è un caso che il lessico della rappresentazione emerga nel capitolo XVI del *Leviatano* di Hobbes, proprio alla fine della sezione dedicata all'uomo e subito prima della sezione dedicata allo stato, poiché senza rappresentanza lo stato di Hobbes non può esistere. All'inizio del capitolo XVIII Hobbes scrive: «Si dice che uno stato è istituito, quando una moltitudine di uomini si accorda e pattuisce, ognuno con ogni altro, che qualunque sia l'uomo o l'assemblea di uomini cui sarà dato dalla maggior parte, il diritto a rappresentare la persona di loro tutti (vale a dire, ad essere il loro rappresentante), ognuno tanto chi ha votato a favore quanto chi ha votato contro, autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini, alla stessa maniera che se fossero propri, al fine di vivere in pace tra di loro e di essere protetti contro gli altri uomini»<sup>114</sup>. Il diritto viene dunque ceduto al rappresentante, anche se non immediatamente: infatti, in un primo momento viene ceduto alla maggior parte, vale a dire alla maggioranza, che quindi è dappprincipio il vero soggetto rappresentante la totalità e può legittimamente trasferire questo diritto a un singolo uomo o a un insieme di uomini, la maggioranza ha quindi la facoltà di scegliere il rappresentante<sup>115</sup>. Per capire che cosa intenda Hobbes con il termine “rappresentante” dobbiamo partire dalla definizione di persona.

La persona è colui a cui vengono attribuite determinate parole e azioni. Hobbes distingue tra persona naturale, cioè colui che agisce a proprio titolo e persona finta o artificiale, ovvero colui le cui parole e azioni sono considerate rappresentare le parole e le azioni di un altro<sup>116</sup>. Le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono riconosciute da quelli che rappresentano. Il rappresentante si configura quindi come una persona artificiale, dal momento che le parole e le azioni del

---

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 228

<sup>113</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XVIII, p. 181

<sup>114</sup> *Ivi*, XVIII, p. 184

<sup>115</sup> Tale meccanismo è reso ancora più esplicito in Rousseau, cfr. L. Rustighi, *Paradoxes of democracy: Rousseau and Hegel on democratic deliberation*, in «Philosophy & Social Criticism», vol. 48, n. 1, 2021, pp. 128-150

<sup>116</sup> Cfr. Duso, *Il potere*, cit., p. 133



rappresentante sono di chi è rappresentato. Il rapporto tra rappresentate e rappresentato è quello che intercorre tra attore e autore. Infatti le parole e le azioni dell'attore vengono riconosciute come proprie dall'autore. In tal caso l'attore agisce per autorità. L'autorità è un diritto di fare qualche atto, l'atto fatto per autorità è fatto per commissione o con il permesso di chi ha il diritto<sup>117</sup>.

Nel caso specifico del patto sociale abbiamo però una persona artificiale, il rappresentante, che agisce le parole e le azioni non di un singolo individuo, bensì di una pluralità di individui. È però evidente che l'unione di coloro che appartengono a tale pluralità non è precedente al loro essere rappresentati. Non esiste infatti una persona naturale a cui possano essere attribuiti il dire e l'agire di una pluralità. Questo poiché il dire e l'agire di una pluralità non esiste naturalmente, ma può darsi solamente nella rappresentazione, cioè nell'attore. Tramite il patto sociale il rappresentante ha ricevuto l'autorizzazione da parte di ciascuno e di tutti coloro che si sono fatti autori del suo dire e del suo agire<sup>118</sup>.

Ecco che attraverso il patto sociale e grazie al meccanismo della rappresentanza la pluralità d'individui che abitava lo stato di natura viene unificata in una sola persona artificiale, che sarà il sovrano. Infatti "rappresentante" non è altro che il termine chiave con cui Hobbes definisce il sovrano. Il patto sociale dal quale nasce lo stato artificiale elimina la differenza, ed è proprio con l'eliminazione della differenza che Hobbes pretende di eliminare il problema della giustizia dal piano politico. Il patto sociale elimina la differenza poiché implica una volontà identica, in primo luogo tra i cittadini e in secondo luogo anche tra sovrano e sudditi. Ciò sarà chiaro analizzando la figura del sovrano e mostrando come funziona il governo nello stato hobbesiano.

---

<sup>117</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XVI, p. 170

<sup>118</sup> Duso, *Il potere*, cit., p. 134

## 2.4 Il concetto di sovranità

In Hobbes il concetto di sovranità ha una grande rilevanza. Hobbes analizza su quali basi riposi l'idea di sovranità, quali siano le sue funzioni e quali i suoi limiti e soprattutto elabora un modo totalmente inedito d'intendere questo termine. Hobbes attribuisce infatti al potere sovrano, quale che sia il modo del suo esercizio, caratteristiche nuove. In particolare, una nuova caratteristica è, come abbiamo visto parlando del patto sociale, l'autorizzazione unanime come suo fondamento e cioè come fondamento del comando legittimo. Altra caratteristica inedita è la prerogativa del comando legittimo di contenere in sé la volontà unita del soggetto collettivo. La declinazione con cui viene inteso il concetto di sovranità rappresenta un'altra grande differenza tra la teoria politica classica e quella moderna. In epoca classica la domanda su chi dovesse esercitare il comando era una domanda aperta. Se infatti pensiamo ad Aristotele abbiamo visto come per lo Stagirita ci possano essere diverse forme di *arché*, vale a dire di governo. Questo perché il termine governo, che utilizziamo riferendoci alla scienza politica aristotelica e alle dottrine successive che ne derivano, indica un problema del tutto diverso dal concetto moderno di sovranità. Infatti l'azione di governo è attribuibile alla persona di colui che governa, che non esprime la volontà di tutti i cittadini; pertanto, è colui che governa ad essere responsabile dell'azione di governo<sup>119</sup>. Nonostante ciò, chi è governato non è soggetto passivo, ma esprime una partecipazione determinata agli scopi comuni, poiché, nonostante la sottomissione al governo, ha la possibilità ed anche il dovere di chiedersi se si tratti di un buon governo<sup>120</sup>. Proprio per questo motivo nell'antichità, o comunque prima della nascita del concetto moderno di sovranità, la domanda su chi debba governare e sul buon governo faceva problema, era aperta, ma soprattutto aveva un senso politico-costituzionale specifico. Con Hobbes invece tutto cambia. Il sovrano di Hobbes rappresenta infatti la volontà comune, perciò non è il diretto responsabile dell'azione di governo, dal momento che i veri autori delle sue azioni e dei suoi giudizi sono i sudditi. Quindi, laddove Aristotele intende articolare il piano dentro il quale è possibile rispondere alla domanda su chi debba governare, nella misura in cui tale domanda implica una dimensione strutturalmente problematica, con il nuovo modo d'intendere la sovranità che ha Hobbes la domanda cessa di avere significato. Questo perché in Hobbes il comando legittimo è immediatamente attribuito sempre e solo all'intero e dunque alla totalità degli individui, dal momento che ciascuno ha autorizzato in anticipo la maggioranza elettorale a deputare uno o più soggetti per il suo esercizio. La domanda stessa, in altri termini, non ha ormai più senso perché è considerata risolta una volta per sempre.

Inoltre, se nell'antichità una possibile risposta alla domanda sul governo poteva essere che debbano governare i migliori, poiché dotati di *phronesis*, cioè saggezza, come pensava Aristotele, al

---

<sup>119</sup> Cfr. *ivi*, p. 31

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 32

contrario in Hobbes una tale risposta non avrebbe senso. Nella teoria politica moderna viene messo in discussione il principio per cui colui che è razionale debba governare. Infatti, pur ammettendo che esistano uomini superiori agli altri grazie alla forza della ragione, comunque non è detto che gli altri si sottometterebbero e obbedirebbero a quest'ultimi perché più razionali. Inoltre, Hobbes, come abbiamo visto, nega che esista una differenza considerevole di ragione tra gli esseri umani, che sono per natura ugualmente ragionevoli. Perciò non è più sufficiente dire che la ragione è l'origine e la sede della sovranità<sup>121</sup>.

Ciò dimostra come il significato che Hobbes attribuisce al termine sovranità sia inedito. Ovviamente questo nuovo significato di sovranità implica tutta una serie di conseguenze. Vediamo pertanto che cosa implichi in Hobbes il possesso del potere sovrano e la sua applicazione.

Colui che regge la parte della persona finta, vale a dire la volontà comune istituita in forza del patto sociale, è il sovrano e si dice che costui ha il potere sovrano, che gli è stato conferito da tutti e gli è stato trasferito dalla maggioranza, la quale rappresentava già la volontà comune, ogni altro è invece suo suddito<sup>122</sup>. Reggere le parti della persona finta significa che il sovrano rappresenta ciascuno, cioè rappresenta la volontà comune, che senza di lui non può avere esistenza empirica. Il suddito obbedendo al sovrano obbedisce alla volontà comune e cioè alla sua propria volontà, perciò formalmente il suddito obbedisce a sé stesso. Questo meccanismo implica in primo luogo un'identità orizzontale tra tutti i cittadini, poiché tutti i cittadini sono chiamati a riconoscersi nell'unica volontà comune. In secondo luogo, c'è un'identità verticale tra sovrano e i singoli sudditi, poiché il sovrano rappresenta la volontà comune in cui tutti i sudditi si devono riconoscere. Ed è proprio all'altezza di questa seconda identità che si vede la scomparsa del problema del governo. Infatti l'identità che si è venuta a creare tramite il patto sociale, comporta una serie di conseguenze. In primo luogo, il potere sovrano non può essere perso. Ciò perché il diritto di sostenere le parti della persona finta e di rappresentare la volontà comune viene dato a colui che è fatto sovrano solo tramite il patto di ciascun uomo con ciascun altro uomo e non per il patto di colui che viene fatto sovrano con qualcuno degli uomini, scrive infatti Hobbes: «È manifesto che il sovrano non fa un patto con i suoi sudditi in precedenza»<sup>123</sup>. Quindi non può accadere che ci sia infrazione del patto da parte del sovrano, poiché in qualità di sovrano è fuori dal contratto costituente e non ha quindi contrattato alcunché. Di conseguenza nessuno dei sudditi si può liberare della sua sudditanza<sup>124</sup>. Successivamente, un'altra conseguenza è che nessuno può, senza ingiustizia, opporsi o contrastare, in modo politicamente regolato, l'istituzione del sovrano dichiarato dalla maggioranza. Infatti, poiché la maggioranza ha con il consenso di tutti e di ciascuno dichiarato un sovrano, allora anche colui che dissentiva deve

---

<sup>121</sup> Cfr. Strauss, *op. cit.*, pp. 228-229

<sup>122</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XVII, p. 182

<sup>123</sup> Ivi, XVIII, p. 186

<sup>124</sup> *Ibidem*

consentire con gli altri, oppure essere giustamente soggiogato dagli altri<sup>125</sup>. Inoltre le azioni del sovrano non possono essere giustamente poste sotto accusa dal suddito. Infatti, dal momento che ogni suddito è autore di tutte le azioni e di tutti i giudizi del sovrano, qualunque cosa il sovrano faccia non può essere accusato di ingiustizia da alcuno dei suoi sudditi. Scrive al riguardo Hobbes: «è vero che coloro che hanno il potere sovrano possono commettere iniquità, ma non ingiustizia o ingiurie in senso proprio»<sup>126</sup>. Infatti il sovrano non può essere ingiusto, non perché rispetti sempre i patti, ma perché, come detto poco sopra, non ha fatto alcun patto con nessuno, il patto sociale è infatti il patto di ogni individuo con ciascun altro individuo e non del sovrano con i sudditi. Giustizia ed equità non sono la stessa cosa in Hobbes. Il sovrano può dunque essere iniquo, ovvero può ripartire scorrettamente i beni tra i cittadini, pur essendo comunque giusto. Il sovrano non può infatti commettere ingiustizia contro i sudditi perché è stato da loro autorizzato e chi fa qualcosa per autorità ricevuta da un altro non commette ingiustizia verso colui per la cui autorità egli agisce<sup>127</sup>. Inoltre il sovrano di Hobbes è giudice di ciò che è necessario per la pace e per la difesa dei suoi sudditi. Il fine dello stato è infatti la pace e la difesa di tutti, per cui qualunque uomo o assemblea detenga il potere sovrano ha il diritto ad essere giudice sia dei mezzi che sono atti alla pace e alla difesa, sia di fare tutto ciò che ritiene sia necessario per preservare la pace e la sicurezza<sup>128</sup>. Il sovrano ha infine il diritto di: giudicare quali dottrine siano idonee ad essere insegnate ai sudditi, giudicare e decidere sulle controversie, fare la guerra e la pace con altri stati come pensa sia più opportuno, scegliere tutti i consiglieri e ministri, dare ricompense e punizioni a suo arbitrio e dare onori e ordini. Tutti quelli che abbiamo elencato, ed altri, sono i diritti che costituiscono l'essenza della sovranità<sup>129</sup>. Hobbes ci dice inoltre che questi diritti sono indivisibili, poiché cedere uno di essi significherebbe che il possesso di tutti gli altri non ha più effetto nella conservazione della pace e della giustizia<sup>130</sup>.

Il sovrano di Hobbes possiede tutti questi diritti dal momento che, attraverso il patto sociale, è stato autorizzato dalla maggior parte a decidere, legiferare ed agire come titolare della volontà dei cittadini, che si sono impegnati a riconoscere le sue azioni come proprie, a patto che gli altri facciano lo stesso. Perciò, proprio perché si è venuta a creare un'identità tra sovrano e sudditi, dal momento che i veri autori delle leggi e delle azioni del sovrano sono i cittadini, il sovrano ha un potere assoluto. La vera conseguenza dell'identità tra sovrano e sudditi è il potere assoluto del sovrano. Dobbiamo dunque capire che conseguenze abbia quanto appena detto sul giusto politico, che faceva problema in Aristotele, e come vedremo la conseguenza sarà la sua completa spolticizzazione.

---

<sup>125</sup> Ivi, XVIII, p. 187

<sup>126</sup> Ivi, XVIII, p. 188

<sup>127</sup> Ibidem

<sup>128</sup> Ivi, XVIII, p. 189

<sup>129</sup> Ivi, XVIII, pp. 189-193

<sup>130</sup> Ivi, XVIII, p. 193

## 2.5 La rimozione del giusto politico

Hobbes si muove su un piano strutturalmente diverso da quello di Aristotele. Se in Aristotele il problema del giusto politico designa una dimensione polemica, perché ha a che fare con un ordine strutturalmente problematico e mai risolto in anticipo, in Hobbes non c'è invece lo spazio per formulare la domanda sul giusto. Nella prefazione ai lettori del *De Cive* leggiamo: «Poiché simili opinioni nascono ogni giorno se qualcuno disperdesse quelle nubi, e mostrasse, in base a ragioni fermissime, che non vi sono dottrine autentiche del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, eccetto le leggi istituite in ciascuno stato; e che nessuno deve ricercare se un'azione sarà giusta o ingiusta, buona o cattiva, eccetto chi ha ricevuto dallo stato l'incarico di interpretare le sue leggi; costui non solo indicherebbe la via della ragione, ma anche i sentieri oscuri e tenebrosi della sedizione. E non si può immaginare nulla di più utile»<sup>131</sup>.

Come abbiamo visto parlando della peculiarità del concetto di sovranità in Hobbes, il modo in cui la sovranità viene costituita non lascia spazio alla domanda su chi debba governare e sulla giustezza o meno del comando. Questo non perché il rapporto tra il rappresentante e i rappresentati, ovvero tra sovrano e sudditi, sia ingiusto, ma più radicalmente perché da un punto di vista formale non esiste alcun rapporto tra di essi. L'identità tra sovrano e sudditi cancella la differenza tra comando e obbedienza, poiché i cittadini obbedendo al sovrano obbediscono alla volontà comune, vale a dire a loro stessi, per cui c'è un unico padrone, ovvero il suddito, che è formalmente padrone di sé stesso. Quindi si suppone che il suddito sia in rapporto sempre e solo con sé stesso e l'eliminazione della differenza si configura come l'eliminazione del rapporto con l'altro *tout court*.

La rimozione del problema della giustizia ha dunque a che fare proprio con la rimozione della differenza specifica tra governati e governanti. A questo proposito Aristotele, come abbiamo visto nel capitolo precedente, nota che se non vi è differenza qualificata, come accade tra padrone e schiavo, allora non c'è alcuno spazio per articolare un rapporto secondo giustizia. E, come abbiamo visto, tramite il patto sociale viene immediatamente prodotta un'identità formale tra i cittadini. In questo modo il comando viene sciolto dalla necessità di istituire l'uguale tra di essi e di realizzarne l'accordo di volta in volta, poiché l'accordo è già stato fatto in via definitiva secondo un'identità immediata delle loro volontà. Quindi ogni altra esigenza di stabilire l'uguale sarà comunque successiva alla più originaria identità che caratterizza il momento costituente e inessenziale rispetto ad essa, vale a dire che sarà sempre qualcosa di non politico. L'uguale in Hobbes non è più affare politico in nessun senso. Hobbes pone, tramite il patto sociale, indifferenza tra i cittadini e indifferenza tra sovrano e sudditi, quindi non importa più chi governi o la forma del governo, perché la giustizia è stata

---

<sup>131</sup> Hobbes, *De Cive*, cit., p. 70

assicurata una volta per tutte dalla legittimità del comando e il problema del giusto non riemergerà sul piano propriamente politico-costituzionale ma solo su un piano sociale e amministrativo. È In questo modo, eliminando la differenza, che Hobbes pretende di lasciarsi alle spalle il problema del giusto politico.

In Hobbes non c'è dunque differenza tra sovrano e sudditi, così come per Aristotele non c'è differenza nel rapporto tra padrone e schiavo. Inoltre, la dimensione del governo politico è ridotta in Hobbes a ciò che Aristotele chiamerebbe *despoteia*, e cioè appunto il rapporto dispotico che si dà tra padrone e schiavo, che non è affatto politico<sup>132</sup>. Il dispotismo che attraverso Aristotele possiamo leggere nella teoria hobbesiana non dipende dalla mancanza della differenza, ma piuttosto dalla contraddizione insita nella teoria hobbesiana, che riguarda appunto la presunta identità che si istaura con il patto sociale. Infatti, la pretesa dell'identità tra suddito e sovrano e cioè la pretesa dell'identificazione della volontà comune, rappresentata dal sovrano, con la volontà del suddito è fallimentare. Nel concreto il suddito si trova ad obbedire ad una volontà completamente altra, completamente svincolata da lui, che al tempo stesso ha la caratteristica di essere assoluta e indiscutibile, e questo perché la pretesa dell'identità tra comando e obbedienza è ancora fatta valere sul piano formale, nonostante sia contraddetta dalla relazione materiale che riemerge al di là di questa identità. Infatti, se da un lato il patto sociale si fonda sull'indifferenza, dall'altro c'è l'inevitabile ritorno della differenza nella vita sociale concreta<sup>133</sup>. Tutto ciò perché la logica dell'autorizzazione produce un'unità dei molti che però cade fuori dai molti ed è altra da essi. Il sovrano di Hobbes dovrebbe infatti rappresentare la volontà comune, ma rimane pur sempre una persona naturale con una volontà particolare ed il problema sorge nel momento in cui questa particolarità viene fatta passare per universale.

Il problema, tutto costituzionale, è dunque che la volontà comune, che dovrebbe essere volontà universale, è in realtà volontà particolare davanti ad altre volontà particolari. Su questo punto è utile far riferimento alla lezione hegeliana in merito al contratto. Hegel mostra infatti che con il contratto la mia volontà personale si spoglia di una proprietà e, poiché spogliatasi, la mia volontà è al contempo un'altra. Il contratto è quindi l'unità di differenti volontà e configura ciò che Hegel definisce non a caso una «volontà identica»<sup>134</sup>, vale a dire una volontà comune che ha il medesimo contenuto delle volontà delle singole *persone* contraenti in quanto momento della loro indifferenza. Ma in realtà in questa identità è implicito che ciascuno sia e rimanga una volontà per sé peculiare e non identica con l'altra, così che le volontà dei singoli siano identiche alla volontà comune resta accidentale: è significativo che la figura del contratto si sviluppi necessariamente nel concetto di *illecito*, vale a dire

---

<sup>132</sup> Cfr. L. Rustighi, *Back Over the Sexual Contract*, Lexington Books, Lanham 2021, p. 21

<sup>133</sup> Cfr. *ivi*, p. 231

<sup>134</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §75

che una simile identità deve essere sempre prodotta coercitivamente, costringendo il singolo, mediante una punizione che ristabilisce il diritto, a porsi in identità con la volontà comune nel momento in cui la sua volontà particolare sia differente da essa. Se la razionalità del contratto viene estesa dal semplice rapporto di diritto privato (cioè dalla proprietà e dall'alienazione che questa comporta) all'interezza del rapporto sociale, facendone il fondamento dello Stato come avviene nelle moderne teorie contrattualistiche, è evidente che la volontà comune attribuita al soggetto collettivo sarà ad un tempo l'identità formale delle volontà dei cittadini e qualcosa d'altro da esse, un elemento terzo a cui essi sono chiamati ad essere conformi e che implica pertanto una relazione di comando meramente coercitiva. La coercizione deve essere intesa qui non nel senso esclusivo della violenza, ma nel senso che non c'è riconoscimento effettivo con la volontà del rappresentante, bensì si è costretti a riconoscersi ciascuno individualmente e dunque indifferentemente, senza alcun processo di mediazione concreta tra differenze politicamente qualificate. Ciò comporta che, dentro le coordinate concettuali della logica costituente del contrattualismo, la volontà particolare del rappresentante sia posta come politicamente incondizionata, poiché da un punto di vista costituzionale essa appare immediatamente come volontà universale ed è dunque svincolata dalla necessità di un confronto politico con i governati, le cui volontà sono già formalmente contenute nella sua. Quindi la grande contraddizione in Hobbes è che sul piano formale si sostiene un'identità tra sovrano e sudditi che è insostenibile sul piano concreto. Concludendo, il suddito si trova a dover obbedire incondizionatamente ad una volontà altra, senza poter interagire con essa su un piano propriamente politico, poiché a livello formale persiste un'identità tra suddito e sovrano che ha spazzato via il problema del giusto dall'orizzonte della relazione di comando. È dunque in questo senso che la struttura del potere hobbesiano può essere considerata dispotica.

## CONCLUSIONE

L'obiettivo del presente lavoro di tesi è stato quello di mostrare in che senso Aristotele e Hobbes si muovano su due piani strutturalmente differenti per quanto riguarda la nozione di giusto politico. Abbiamo spiegato come per Aristotele questa categoria risponda all'esigenza di articolare l'unità di una pluralità differenziata, tramite la giustizia intesa come uguale, *ison*. Mentre per quanto riguarda Hobbes abbiamo analizzato il suo tentativo di eliminare il problema del giusto politico alla radice, pensandolo come definitivamente risolto proprio nella misura in cui l'unità politica si fonda su di un'originaria rimozione della differenza. Ed infatti, come abbiamo visto, tramite il contratto sociale si istaura un'identità formale tra sovrano e sudditi, che sono i veri autori delle azioni e delle decisioni del sovrano e quindi anche delle leggi. Infatti le leggi in Hobbes sono le "parole e azioni" dei sudditi mediate dal sovrano<sup>135</sup>. Hobbes scrive: «La legge è fatta dal potere sovrano e tutto ciò che è fatto da tale potere è garantito e riconosciuto come proprio da ogni suddito e ciò che ognuno vuole, nessuno può dire sia ingiusto»<sup>136</sup>. Nel piano logico hobbesiano perde dunque senso la domanda sopra la giustizia o ingiustizia della legge e del governo, proprio perché non c'è più lo spazio per formulare il problema del giusto sul piano politico. In Hobbes il sovrano, in quanto legittimo poiché autorizzato da tutti i cittadini tra cui vige un'identità formale, è sempre giusto. Mentre in Aristotele la domanda sul governo buono e giusto, non solo è sensata, ma addirittura doverosa, poiché non si dà nessuna indifferenza formale, ma anzi la *polis* di Aristotele si costituisce come un intero formato di parti differenti tra loro, di diversa qualità, che hanno quindi bisogno del giusto politico come *ison* affinché le differenze vengano armonizzate. Abbiamo dunque cercato di chiarire la differenza strutturale che intercorre tra Aristotele e Hobbes a proposito del giusto politico. Questo ci permette di problematizzare i concetti fondamentali degli ordinamenti democratici, mostrandone la dipendenza dalla teoria hobbesiana.

Oggi nell'ambito della politica vengono utilizzati dei termini che sono intesi come se avessero un valore universale ma che in realtà sono condizionati dalla nascita dei concetti politici della modernità. Il termine "democrazia" è un esempio lampante di ciò. Spesso questo termine viene esteso agli antichi e ai moderni, magari precisando che nel primo caso si tratterebbe di democrazia diretta e nel secondo di democrazia rappresentativa. Ma ciò è fuorviante. Come è infatti emerso più volte nell'elaborato, la *polis* antica è formata da parti differenti ed il *demos* (popolo) non è altro che una di queste parti. Unicamente per questo motivo, cioè per essere una delle parti che costituisce la *polis*, il *demos* può essere sovraordinato alle altre parti e quindi governare. Nell'epoca moderna non è affatto così. Nella modernità infatti il concetto di democrazia non può non implicare uno dei concetti base della teoria

---

<sup>135</sup> Cfr. Duso, *Il potere*, cit., p. 136

<sup>136</sup> Hobbes, *Leviatano*, cit., XXX, p.368



hobbesiana ovvero quello di *sovranità*, che era impensabile nell'antichità, così come era impensabile il concetto di popolo inteso come la totalità degli individui uguali, che è invece al centro della democrazia moderna<sup>137</sup>. Molti dei concetti politici moderni sono stati elaborati proprio da Hobbes. Il moderno concetto di *sovranità*, a cui Hobbes attribuisce delle caratteristiche inedite, poggia sull'uguaglianza degli uomini e sul concetto di libertà intesa come mancanza di ostacoli per l'estrinsecazione della propria forza e del proprio ingegno e cioè come il dipendere solo dalla propria volontà<sup>138</sup>. La vicinanza della modernità alla teoria hobbesiana può dunque già essere evidenziata. Per quanto riguarda l'uguaglianza è infatti Hobbes che teorizza l'uguaglianza *per* natura tra gli uomini. Inoltre Hobbes cerca di realizzare la libertà come indipendenza attraverso il patto sociale, con cui tutti gli individui si riconoscono formalmente nella volontà comune rappresentata dal sovrano e seguendola seguono dunque la loro propria volontà. L'uguaglianza e la libertà come indipendenza sono dunque i concetti alla base dello stato di Hobbes e di quella che sarà la moderna società civile, sostituiscono così la giustizia che era centrale nella riflessione politica dell'antichità<sup>139</sup>.

Con il patto sociale i singoli individui cedono il proprio diritto alla maggioranza, la quale rappresenta l'intero in virtù del contratto costituente. La maggioranza ha così la facoltà di scegliere il rappresentante e questo è ciò che avviene a grandi linee anche nelle democrazie moderne, dove il singolo si vincola alla maggioranza, che esprime i rappresentanti dell'intera comunità. La rappresentanza, altro concetto centrale nella teoria hobbesiana, è ovviamente alla base della democrazia moderna. Potrebbe dunque apparire paradossale, dal momento che il pensiero politico di Hobbes è spesso interpretato nella chiave dell'assolutismo, che i concetti della democrazia moderna siano strettamente dipendenti dalla teoria hobbesiana<sup>140</sup>. Infatti, come avviene nella moderna democrazia, anche in Hobbes troviamo la volontà di tutti gli individui alla base del potere, che viene espresso dal rappresentante della volontà comune e non dall'agire personale di cui il governante è responsabile, come accadeva invece nel governo dell'antichità<sup>141</sup>.

La democrazia ha dunque un significato nuovo, diverso da quello che aveva per Aristotele e per tutta la tradizione antica e le sue riprese. Adesso alla base del nuovo significato della democrazia c'è l'uguaglianza e la libertà degli individui e la sovranità del popolo, che viene esercitata attraverso l'espressione della sua assoluta volontà, rappresentata da coloro che sono stati designati dalla maggioranza. Quindi il popolo così inteso, nella democrazia così concepita, non può più essere un reale soggetto di governo<sup>142</sup>. Questo contrariamente a quanto accadeva nella democrazia antica, poiché, essendo il *demos* una parte della *polis*, allora nel *demos*, e non nel rappresentante di una

---

<sup>137</sup> Cfr. Duso, *Il potere*, cit., p. 17

<sup>138</sup> Cfr. *ivi*, p. 22

<sup>139</sup> Cfr. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza-Milano 2004, p. 46

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, p. 159

<sup>141</sup> Cfr. *ivi*, p. 48

<sup>142</sup> *Ibidem*

totalità immediata, dunque politicamente irresponsabile, poteva effettivamente risiedere l'esercizio del comando politico, governando sulle altre parti. Ma nella democrazia moderna non c'è più la pluralità differenziata della *polis*, che deve essere ricondotta all'unità attraverso il giusto politico inteso come *ison*. C'è invece un'identificazione formale tra rappresentanti e rappresentati e ciò elimina il problema del giusto dal piano politico, come avviene nella teoria hobbesiana.

Possiamo dunque concludere esplicitando gli effetti politico-costituzionali prodotti nella democrazia dal suo fondamento hobbesiano. Innanzitutto il potere democratico, a causa della sua struttura, esprime un comando incondizionato e nega ogni dimensione di partecipazione politica: infatti la legittimità del potere, proprio come in Hobbes, diventa assolutezza. Questo poiché il potere, legittimato attraverso il riconoscimento solo formale della volontà dei governati con quella dei governanti, è un potere con il quale non si può entrare in nessun rapporto di tipo politico e quindi è un potere formalmente incondizionato. La struttura del potere democratico è quindi, ancora una volta come nella teoria hobbesiana, coercitiva. Anche in questo caso si parla di coercizione non nel senso della violenza, ma nel senso che il comando non può essere politicamente discusso, dal momento che i governati sono chiamati a identificarsi a posteriori con la volontà messa in forma dai governanti, i quali rappresentano la volontà dell'intero soggetto collettivo. Tutto ciò fa sì che non ci possa essere uno spazio politico effettivo per coloro che sono governati, i quali possono sì contestare le decisioni del rappresentante, ma non in modo politicamente regolato attraverso specifici processi costituzionali. Il venir meno del problema del giusto come problema politico, la cui razionalità di fondo può essere riscontrata in Hobbes, ha dunque in ultima analisi una ricaduta in termini di spoliticizzazione della società.



## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI ARISTOTELE E HOBBS

Aristotele, *Etica Eudemia*, trad. it di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999

Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 1999

Aristotele, *Politica*, trad. it di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993

Hobbes T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014

Hobbes T., *Leviatano*, trad. it di Gianni Micheli, Bur Rizzoli, Milano 2011

### LETTERATURA SECONDARIA

Accattino P., *L'anatomia della città nella politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986

Angelini G., *Dikaiosune, dike, dikaion*, in «Quaderni di Universa», n.10, 2021

Berti E., «Il concetto aristotelico di “ragione pratica”», in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirolo (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Quattroventi, Urbino 1992, pp. 77-84

Biral A., «Hobbes: la società senza governo», in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, FrancoAngeli 1993, pp. 51-108

Biral A., *Per una storia del concetto di Politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Il Prato, Padova 2012

De Luise F., *L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica*, in «Teoria politica», n. 8, 2018, pp. 105-126

Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2015

Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza-Milano 2004

Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it di Giuliano Marini, Laterza, Bari-Roma 1999

Pacchiani C., *Aristotele: la giustizia virtù politica*, in «Filosofia Politica», n. 1, 2001, pp. 29-50

Rustighi L., *Back Over the Sexual Contract: A Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham 2021

Rustighi L., *Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale*, in «Filosofia Politica» n. 3, 2022, pp. 513-534

Rustighi L., *Paradoxes of democracy: Rousseau and Hegel on democratic deliberation*, in «Philosophy & Social Criticism», vol. 48, n. 1, 2021, pp. 128-150

Schmitt C., *Sul Leviatano*, trad. it di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011

Strauss L., *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, trad. it di C. Altini, Edizioni ETS, Pisa 2022

Ventura D., *Giustizia e costituzione in Aristotele*, FrancoAngeli, Milano 2009

Zanetti G., *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna 1993