

**Giampaolo Azzoni**  
**L’idea di giustizia tra universale e particolare**

*Relazione per la Sessione “Idee di giustizia e diritti umani”*

**Indice:**

1. *Correlatività di universale e particolare nell’idea di giustizia.*
2. *Opposizione e composizione di universale e particolare nell’idea di giustizia.*
3. *Semantica dell’universale.*
4. *La giustizia delle Grazie.*
5. *Una nuova forma per la giustizia nella globalizzazione.*

## 1. Correlatività di universale e particolare nell'idea di giustizia.

**1.1.** Come scrive Emmanuel Levinas, “pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel”<sup>1</sup>. In altri termini, nella tradizione filosofica dell'Occidente, l'alternativa alla ingiustizia si colloca sul piano dell'universale.

L'evidenza massima di ciò è il concetto di legge che è pensato, fin dalle origini, nella forma dell'universale: “*ho [...] nómos kathólou pās*”, “la legge è sempre un universale”<sup>2</sup>.

Ancora nel 1913 il saggio di Georg Simmel *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* [La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica] suonava provocatorio fin nel titolo, rispetto ad un contesto teorico, segnato dall'etica e dalla filosofia del diritto kantiane, in cui legge e universalità erano pensate “in una connessione ovvia, logicamente necessaria”<sup>3</sup>.

**1.2.** Ma insieme all'universale l'Occidente ha pensato il particolare.

L'idea della giustizia, nello stesso momento in cui si costituisce come idea della giustizia *universale*, si costituisce anche come idea della giustizia *particolare*.

La giustizia, proprio perché *universale*, non può non essere anche *particolare*.

Mi limito a ricordare tre luoghi in cui la connessione tra universale e particolare si manifesta in modo strutturale e ineludibile.

**1.2.1.** Il *primo* di questi tre luoghi è *il rapporto tra norma universale e caso particolare*, tra – come si sarebbe detto all'inizio del XX – fattispecie astratta e fattispecie concreta (o fattispecie reale)<sup>4</sup>.

Come scrive Aristotele:

“ciascuna delle determinazioni della giustizia e delle leggi, è come l'universale nei riguardi del particolare; le azioni compiute, infatti, sono molte, ma ciascuna delle norme è una: la norma è un universale”<sup>5</sup>.

**1.2.2.** Il *secondo* dei tre luoghi in cui la connessione tra l'universale e il particolare si manifesta in modo strutturale e ineludibile è meno evidente del primo, ma ancora più radicale. Esso si potrebbe denominare “*accidentalità dell'universale*”.

L'accidentalità dell'universale attiene a ciò che Hegel ha chiamato “il *puramente positivo delle leggi*” [“*das rein Positive der Gesetze*”], cioè una componente di accidentalità che necessariamente accompagna la norma universale nella sua realizzazione.

Scriva Hegel:

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1974, p. 60.

<sup>2</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 13.

<sup>3</sup> Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, 1913 (tr. it. p. 75). Per il fenomeno della legge individuale, Amedeo G. Conte ha proposto il termine ‘idionomia’ (cfr. Amedeo G. Conte, *Nomotropismo: agire in funzione di regole*, 2000; <sup>2</sup>2001, pp. 913-914).

<sup>4</sup> Domenico Rubino (*La fattispecie e gli effetti giuridici preliminari*, 1939, pp. 3-4) distingue fattispecie astratta, concreta e reale: “la fattispecie *astratta* è quella prevista in via ipotetica dalla norma, ed è una delle due parti costitutive della norma”; “la fattispecie *concreta* è una fattispecie corrispondente alla fattispecie astratta, ma pensata nel suo storico divenire [...], è un'astrazione che l'interprete ricava da tutte le possibili fattispecie reali”; “la fattispecie *reale* [...] o meglio le fattispecie reali, sono quelle della vita, individuate nel tempo e nello spazio. Come nessun fatto è uguale ad un altro, così nessuna fattispecie reale è uguale ad un'altra e ad una fattispecie astratta”.

<sup>5</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1135a 5-8 (tr. fr. I, II, p. 142; tr. it. p. 210).

“Non si può determinare *razionalmente* [“vernünftig bestimmen”], né decidere attraverso l’applicazione di una determinatezza proveniente dal concetto [“aus dem Begriffe”], se, per una trasgressione, la sanzione giusta [“das Gerechte”] sia una pena corporale di quaranta colpi o, invece, di quaranta meno uno; o se la sanzione giusta sia una pena pecuniaria di cinque talleri o, invece, di quattro talleri e ventitré soldi ecc.; o se la sanzione giusta sia una pena detentiva di un anno oppure di trecentosessantiquattro giorni ecc. o, invece, di un anno e uno, due o tre giorni. E, tuttavia, già un colpo in più, o in meno, un tallero o un soldo in più, o in meno, una settimana, un giorno di detenzione in più, o in meno, sono un’ingiustizia [“eine Ungerechtigkeit”]”<sup>6</sup>.

Analogamente, Aristotele scriveva:

“che il riscatto di un prigioniero sia di una mina, o che si debba sacrificare una capra e non due pecore”, “originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma non è indifferente una volta che sia stato stabilito”<sup>7</sup>.

**1.2.3.** Infine, il *terzo* dei tre luoghi in cui la connessione tra l’universale e il particolare si manifesta nell’idea di giustizia ha due versioni opposte: la *riduzione* dell’universale e la *moltiplicazione* dell’universale.

Nella *riduzione* dell’universale, l’universalità della giustizia viene ridotta ad un caso speciale di un’universalità ulteriore e superiore: la giustizia in senso stretto, quella di cui trattano il diritto e la politica, viene ridotta a “*virtus specialis*”<sup>8</sup>, virtù che è parte di una “*virtus generalis*”<sup>9</sup> o “*iustitia legalis*”<sup>10</sup> che è, invece, virtù nella sua interezza, virtù integrale, totalità della virtù, “*hólē aretē*”<sup>11</sup>.

Nella *moltiplicazione* dell’universale, l’universalità della giustizia viene moltiplicata in una serie aperta di universalità particolari che sono in un complesso rapporto di specialità con la prima. Come scrive Tommaso,

“si parla di un diritto dei militari, dei magistrati, o dei sacerdoti, non per una menomazione del diritto in senso assoluto, [...] ma per indicare che a ciascuna condizione personale, secondo il compito ad essa inerente [“*officium*”], è dovuto qualcosa di particolare”<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 214 (tr. it. p. 173).

<sup>7</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1134b 20-24 (tr. it. p. 209).

<sup>8</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 58, a. 5, ad 1 (tr. it. p. 56).

<sup>9</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 58, a. 5, ad 1 (tr. it. p. 56).

<sup>10</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 58, a. 5 (tr. it. p. 58).

<sup>11</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1130a 9.

<sup>12</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 57, a. 4, ad 3 (tr. it. p. 42).

## **2. Opposizione e composizione di universale e particolare nell'idea di giustizia.**

**2.0.** Come s'è visto nel § 1., universale e particolare sono plurivocamente correlativi. La correlazione si manifesta come tensione che ha nella *opposizione* o nella *composizione* i due esiti tipici della riflessione filosofica su di essa. Ma né l'opposizione, né la composizione eliminano la tensione, la correlatività strutturale di universale e particolare. La bipolarità resta tale anche quando uno dei poli viene messo in un cono d'ombra o quando i due poli vengono ravvicinati in un'impossibile fusione.

**2.1.** L'opposizione di universale e particolare ha ovviamente due versioni: l'opposizione di universale e particolare per privilegiare il *primo* (l'universale) e l'opposizione di universale e particolare per privilegiare il *secondo* (il particolare).

**2.1.1.** L'opposizione di universale e particolare per privilegiare l'*universale* è già interamente definita nel pensiero di uno dei primi maestri dell'Occidente: Senofane di Colofone (570 circa – 470 circa a.C.).

Senofane contrappone, infatti, l'universalità di un Dio “uno e privo di corpo”<sup>13</sup>, “un dio solo tanto tra gli dèi quanto tra gli uomini”<sup>14</sup>, che “tutto vede, tutto percepisce, tutto ode”<sup>15</sup>, alle rappresentazioni particolari (e, secondo lui, false) che ne hanno le diverse popolazioni.

Scriva Senofane in versi celeberrimi:

“Gli Etiopi asseriscono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono azzurri di occhi e rossi di capelli”<sup>16</sup>.

“Per altro se avessero mani i bovi, < i cavalli > e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dèi e plasmerebbero statue simili a cavalli, i bovi a bovi, in modo appunto corrispondente alla figura che < ciascuno > possiede”<sup>17</sup>.

E così, nel verso che segue, Senofane racchiude ogni futura critica al particolarismo dei valori:

“Intorno alla solida casa [*pykinòn dōma*] stanno piantati i < bacchi > di abete”<sup>18</sup>.

I “bacchi” sono ramoscelli d'abete che gli iniziati portavano al dio, in quanto, secondo la concezione originaria, Dioniso poteva trovarsi anche in un abete.<sup>19</sup> Qui un rituale particolaristico, e incongruo per un dio, viene associato significativamente ad una casa, solida, ma anche “protetta” “serrata”, “ben chiusa”, *pykinón* (il parallelo verbo '*pykázēin*' significa “chiudere” e anche, più precisamente, “chiudere la porta di casa”).

**2.1.2.** L'opposizione di universale e particolare per privilegiare non l'universale, ma il *particolare* è un *fatto* molto antico nella storia dell'idea di giustizia in Occidente, forse più recente è la rivendicazione di tale fatto come *valore*.

**2.1.2.1.** È un *fatto* molto antico perché compare sia nel primo pensiero della *pólis*, sia nelle prime considerazioni etnologiche.

<sup>13</sup> Senofane, fr. DK 23 (tr. it. p. 137).

<sup>14</sup> Senofane, fr. DK 23 (tr. it. p. 137).

<sup>15</sup> Senofane, fr. DK 24 (tr. it. p. 137).

<sup>16</sup> Senofane, fr. DK 16 (tr. it. p. 131).

<sup>17</sup> Senofane, fr. DK 15 (tr. it. p. 131).

<sup>18</sup> Senofane, fr. DK 17 (tr. it. pp. 131-132).

<sup>19</sup> Cfr. la nota di Mario Untersteiner alle pp. 131-132 della sua traduzione di Senofane.

Eraclito (540 circa – 480 circa a.C.) nel frammento 44 DK scrive “Il popolo deve combattere per la legge come per le mura della città”, dove legge e mura sono fortemente associate.

Erodoto (484 circa – 420 circa a.C.) offre poi un primo fondamentale saggio di rispetto delle differenze etnologiche, ma, al contempo di oscuramento dell’universale, fino ad anticipare il moderno relativismo culturale.<sup>20</sup> Di grande importanza il passo dell’interrogatorio di Dario agli Indiani detti Callati e ai Greci sulle usanze rispettive di cibarsi dei propri padri morti o, alternativamente, di cremarli: la prima usanza provoca l’orrore dei Greci, la seconda invece ripugna agli Indiani.<sup>21</sup> Anche sulla base dell’esperimento di Dario, Erodoto ritiene che “se uno facesse a tutti gli uomini una proposta invitandoli a scegliere le norme (*nómoi*) migliori di tutte le altre, dopo aver ben considerato ognuno sceglierebbe le proprie: a tal punto ciascuno è convinto che le sue proprie norme (*nómoi*) sono di gran lunga le migliori di tutte”.

Michel de Montaigne (1533-1592) avrebbe ripreso e ampliato l’episodio raccontato da Erodoto in una girandola forse insuperata di stravaganze etnologiche, guidato dalla convinzione “che non ci sia nell’umana immaginazione alcuna fantasia così sfrenata, che non abbia per corrispettivo l’esempio di qualche pubblica costumanza” (“J’estime qu’il ne tombe en l’imagination humaine aucunes fantasies si forcenée qui ne rencontre l’exemple de quelque usage public”)<sup>22</sup>.

**2.1.2.2.** Dunque, attraverso gli esempi essenziali di Eraclito, Erodoto e Montaigne, l’opposizione di universale e particolare, finalizzata a un qualche privilegiamento del *particolare* nell’idea di giustizia, risulta un *fatto* molto antico nella storia dell’idea di giustizia in Occidente. Come ho detto sopra, è forse più recente la rivendicazione di tale fatto come *valore*: valore non polemico (come in parte della sofistica), ma valore paradossalmente universale.

Qui si aprirebbe il tema teoreticamente fondamentale (e ancora inesplorato) della ricostruzione di una etica dell’ecceità (*haecceitas*) da Duns Scoto (e, forse, dallo stesso Agostino) fino a Emmanuel Levinas.<sup>23</sup> Mi limito solo a citare un autore contemporaneo di diversa tradizione etica, ma le cui osservazioni, anche per le loro valenze sociologiche, lo rendono particolarmente pertinente in questo congresso dedicato a “Diritto, politica e realtà sociale nell’epoca della globalizzazione”: Theodor W. Adorno.

L’opera di Adorno è segnata dalla denuncia di quella che egli chiama “*die Gewalt des Allgemeinen*”, “la violenza dell’universale”<sup>24</sup>:

“l’universale depreda il particolare di quel che gli promette”<sup>25</sup>.

Secondo Adorno, “la razionalità universale si pone quasi inevitabilmente in contrasto con gli uomini particolari, che essa deve negare per diventare universale”<sup>26</sup>. Questa è anche la ragione per cui sarebbe così diffuso e popolare il nominalismo filosofico.<sup>27</sup>

Adorno però mette in guardia anche contro la sterile opposizione del particolare all’universale:

---

<sup>20</sup> Cfr. Maurizio Bettini, *Mos, mores e mos maiorum. L’invenzione dei “buoni costumi” nella cultura romana*, 2000, pp. 244-247.

<sup>21</sup> Erodoto, *Historiae*, 3, 38 (tr. it. pp. 509-510). Cfr. Anna Beltrametti, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, 1986, pp. 180-181.

<sup>22</sup> Michel Eyquem de Montaigne, *De la coutume, et de ne changer aisément une loy receüe* [Les essais XIII]; tr. it. p. 130.

<sup>23</sup> Cfr. per un approccio non etico, ma ontologico, all’ecceità: Gary S. Rosenkrantz, *Haecceity. An Ontological Essay*, 1993.

<sup>24</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, pp. 301 ss. (tr. it. pp. 277 ss).

<sup>25</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 317 (tr. it. p. 292).

<sup>26</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 310 (tr. it. p. 285).

<sup>27</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 305 (tr. it. p. 280).

“un vero primato del particolare sarebbe ottenibile solo modificando l’universale. Ma installarlo senz’altro come esistente, è un’ideologia complementare”<sup>28</sup>.

L’apertura di Adorno è verso l’individuo:

“l’individuo con l’esperienza e coerenza è capace di una verità dell’universale [“*Wahrheit des Allgemeinen*”]<sup>29</sup>, che questo, come potenza ciecamente affermantese, nasconde a se stesso e agli altri”<sup>30</sup>. “La riflessione della differenza [“*die Reflexion der Differenz*”], non la sua estirpazione [“*Extirpation*”], servirebbe alla conciliazione [“*Versöhnung*”] di universale e particolare.”<sup>31</sup>

Un Adorno, dunque, i cui accenti sulla crisi e infinita potenzialità dell’individuo sono in una singolare sintonia con le coeve riflessioni di Enrico Castelli Gattinara di Zubiena e di Giuseppe Capograssi<sup>32</sup>.

**2.2.** Come ho detto sopra (§ 2.0.), la tensione tra universale e particolare non ha come unico esito l’*opposizione* (opposizione che – come s’è visto – può privilegiare alternativamente uno dei due termini). Esito possibile della tensione tra universale e particolare può essere anche la loro *composizione*, o meglio *ricerca* di composizione, in quanto né l’opposizione, né la composizione possono eliminare la correlatività strutturale di universale e particolare.

**2.2.1.** Il luogo classico della composizione di universale e particolare nella teoria della giustizia è la teoria dell’equità.

Secondo Aristotele “la natura dell’equo” è “quella di essere un correttivo [“*epanórtōma*”] della legge, laddove la legge sia difettosa a causa della sua universalità [“*dià tò kathólou*”]”<sup>33</sup>.

L’equità riafferma la giustizia laddove l’universale è inadeguato per il particolare. Il presupposto, dunque, è l’inadeguatezza dell’universale rispetto al particolare.

La legge richiede l’universalità, ma in tal modo la legge, per usare i termini di Hegel, “diviene sempre più superficiale [“*oberflächlich*”]”<sup>34</sup>. Il fenomeno è analogo alla cosiddetta unificazione delle leggi della fisica: con tale unificazione “non si è trovata di fatto l’unità di queste leggi *determinate*, bensì una legge che trascura proprio la loro determinatezza”<sup>35</sup>.

Nell’idea di giustizia, è l’equità a fungere da dispositivo di composizione.

Ma la composizione di universale e particolare operata dall’equità è solo apparente in quanto, in realtà, particolarizza l’universale. E ciò non per il semplice autonomizzarsi del particolare rispetto all’universale ovvero per un’ipotetica esenzione del particolare dal dominio dell’universale, quanto, al contrario, per l’omogeneità di giustizia universale e equità particolare.

Come scrive Aristotele,

---

<sup>28</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 305 (tr. it. p. 281).

<sup>29</sup> Segnalo l’opposizione, presente in Adorno, tra “*Gewalt des Allgemeinen*” e “*Wahrheit des Allgemeinen*”.

<sup>30</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 335 (tr. it. p. 310).

<sup>31</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, p. 339 (tr. it. pp. 312-313).

<sup>32</sup> Ricordo che Giuseppe Capograssi è stato Magnifico Rettore dell’Università di Macerata, università dove questo convegno della “Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica” è ospitato.

<sup>33</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 26-27 (tr. it. p. 223). Come è noto vi sono diversi tipi di equità (basti pensare in diritto canonico alla differenza tra *aequitas*, *aequitas canonica* e *naturalis aequitas*), ma credo che la definizione aristotelica li possa tutti comprendere.

<sup>34</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; GW IX, p. 92. Tr. it. di Enrico De Negri, p. 124 (primo volume); tr. it. di Vincenzo Cicero, p. 235.

<sup>35</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; GW IX, p. 92. Tr. it. di Enrico De Negri, p. 124 (primo volume); tr. it. di Vincenzo Cicero, p. 235.

“quando [...] la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientri nella norma universale, allora è legittimo laddove il legislatore abbia trascurato qualcosa o non abbia colto nel segno, per avere parlato in generale, correggere l’omissione e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione”<sup>36</sup>.

Dunque, per Aristotele, l’equità “è una forma speciale di giustizia, e non una disposizione di genere diverso”<sup>37</sup>.

L’identità di genere tra giustizia ed equità è, poi, evidente in quanto esse si predicano di norme relative a fonti diverse: la giustizia è infatti propria di *norme generali*, mentre l’equità è propria di *decreti particolari*. Come scrive Aristotele, “non tutto può essere definito dalla legge: ci sono dei casi in cui è impossibile stabilire una legge, tanto che è necessario un decreto particolare [“*psēphisma*”]”<sup>38</sup>.

L’omogeneità di giustizia universale e equità particolare rinvia, quindi, ad una giustizia ulteriore di cui non solo l’equità particolare, ma la stessa giustizia universale è un caso particolare. Tale giustizia ulteriore che particularizza la stessa giustizia universale è chiamata da Aristotele “giustizia in senso primo” [“*tò prōton*”]<sup>39</sup> e “giustizia in senso assoluto” [“*haplōs*”]<sup>40</sup>.

**2.2.2.** Un secondo luogo (meno classico e meno rilevante di quello della teoria dell’equità) in cui vi è stato il tentativo di comporre universale e particolare nella teoria della giustizia – e che mi limito semplicemente a ricordare – è la teoria normativa del tipo d’autore, che meglio sarebbe denominare (alla luce delle ricerche di semantica inaugurate negli anni ’70 da Eleanor H. Rosch) teoria normativa del *prototipo* d’autore.

---

<sup>36</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 19-24 (tr. it. p. 223).

<sup>37</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1138a 2-3 (tr. it. p. 223).

<sup>38</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 28-29 (tr. it. p. 223).

<sup>39</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1136b 33-34: “on reconnaît la saveur platonicienne de l’expression [“juste au sens premier”]” (René Antoine Gauthier / Jean Yves Jolif, *L’Éthique à Nicomaque*, II, I, <sup>3</sup>1970, p. 419).

<sup>40</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 24-25: la giustizia in senso assoluto è la giustizia “antérieure à toute expression sous forme de loi” e, come tale, si contrappone alla giustizia “exprimée en des formules erronées parce qu’universelles et absolues” (René Antoine Gauthier / Jean Yves Jolif, *L’Éthique à Nicomaque*, II, I, <sup>3</sup>1970, p. 434). Dunque, è molto suggestiva, ma forse non pienamente fedele al testo di Aristotele la tesi di Amedeo G. Conte (*Iconismo deontico*, 2000-2001) secondo cui “la *giustizia* è corrispondenza iconica della norma al *Sollen*” e “l’*equità* è corrispondenza iconica della norma al *Sein*”. In entrambi i casi vi è, per Aristotele, corrispondenza al *Sollen*, al medesimo *Sollen*, al *Sollen* che Aristotele chiamava “giustizia in senso primo” (1136b 33-34) e “giustizia in senso assoluto” (1137b 24-25). Ma forse quella di Conte è non un’interpretazione di Aristotele, bensì la sua propria tesi sui rapporti tra giustizia ed equità.

### 3. Semantica dell'universale.

**3.0.** Ho, fin qui, presentato una mappa concettuale delle relazioni tra universale e particolare nell'idea di giustizia. Nel § 1. ho mostrato tre luoghi in cui universale e particolare sono strutturalmente correlati e, quindi, nel § 2. ho presentando alcuni esiti paradigmatici della riflessione filosofica finalizzata a opporre o comporre universale e particolare.

Ora nel presente § 3. intendo problematizzare il senso di universale per poi proporre nel § 4. un'idea e un'immagine di giustizia altre – terze – rispetto alla tradizionale polarità universale-particolare e che possano condurre nel § 5 ad ipotizzare i tratti di una nuova forma di giustizia per la globalizzazione.

**3.1.** Nella logica moderna l'universalità delle proposizioni universali è resa attraverso il quantificatore universale  $\forall$ . Nonostante l'apparente univocità del simbolo logico, sono sorprendenti le oscillazioni nella traduzione di  $\forall$ .

Ad esempio<sup>41</sup>:

- Irving M. Copi (*Introduction to Logic*, <sup>2</sup>1961, p. 306) interpreta  $\forall$  come “any”;
- Samuel D. Guttenplan (*The Languages of Logic. An Introduction*, 1986, p. 176) interpreta  $\forall$  come “every”;
- Edward John Lemmon (*Beginning Logic*, 1965, pp. 104-105): interpreta  $\forall$  sia come “every”, [“every object”], sia come “all” [“all things”];
- Joseph Robert Shoenfield (*Mathematical Logic*, 1967; tr. it. p. 24) interpreta  $\forall$  come “tutti” [“tutti gli individui”];
- Ermanno Bencivenga (*Il primo libro di logica. Introduzione ai metodi della logica contemporanea*, 1984, p. 89) interpreta  $\forall$  come “ogni” [“per ogni”];
- Richard Mark Sainsbury (*Logical Forms. An Introduction to Philosophical Logic*, 1991, p. 144) scrive: “‘Every’, ‘any’ and ‘whatever’ are often to be formalized by  $\forall$ ”;
- Elliott Mendelson (*Introduction to Mathematical Logic*, <sup>4</sup>1997, p. 41) interpreta  $\forall$  sia come “all”, sia come “any”;
- James T. Higginbotham (*On Higher-Order Logic and Natural Language*, 1998, p. 15) interpreta  $\forall$  sia come “all” [“for all x”], sia come “each” [“each x”].

Anche se tali differenti traduzioni non costituiscono un problema entro il linguaggio della logica, mi sembra, comunque, evidente che il simbolo  $\forall$  occulti diversi sensi di ‘universale’ la cui diversità è rilevante per la comprensione filosofica della relazione tra universale e particolare nell'idea della giustizia (ma, anche, occulta differenze presenti in alcune lingue naturali: ad es., *omnes vs. universi; each vs. every*).

**3.2.** Credo che sia, pertanto, utile riprendere la distinzione hegeliana (che mi sembra ancora insuperata per analiticità) dei tre tipi universalità che possono occorrere in un giudizio universale.

Hegel distingue:

- (i.) l'universalità estrinseca dei *singoli*: la *Allheit*, la *omnitas* (“ogni” o “each” dei logici);
- (ii.) l'universalità esperienziale della *pluralità*: la *Vielheit*;

---

<sup>41</sup> Ringrazio Stefano Colloca per l'aiuto nella ricerca degli esempi.

(iii.) l'universalità essenziale del *genere*, della *Gattung*: la *Totalität* ("every" o "all" dei logici).

**3.2.1.** L'universalità estrinseca dei singoli, la *Allheit*, non è che "una raccolta ["Zusammenfassen"] degli individui sussistenti per sé; è una *comunanza* ["Gemeinschaftlichkeit"] che compete loro solo nel *confronto*"<sup>42</sup>.

Qui 'tutti' sono "tutti gl' *individui*": "l'individuo vi resta invariato"<sup>43</sup>.

È universalità in quanto "conviene a molti"<sup>44</sup> e "che si esaurisce negli individui come individui"<sup>45</sup>.

In quanto l'individuo vi resta invariato, l'universalità è qui estrinseca: "l'universalità e cotesto individuo non si possono fondere in una unità"<sup>46</sup>.

Ad essere universale è piuttosto il metodo o la regola per cui gli individui sono raccolti nell'universale:

"Die *Methode* oder *Regel* ist als das wahrhaft *Allegemeine* anzusehen";

"Il *metodo* o *regola* si deve riguardare come il vero *universale*"<sup>47</sup>.

**3.2.2.** L'universalità esperienziale della pluralità<sup>48</sup>, la *Vielheit*, ha la forma di ciò che in pragmatica viene chiamato "particolarizzazione"<sup>49</sup>. Si tratta, però, di una particolarizzazione speciale: l'universalità esperienziale della pluralità particolarizza un universale che non è presupposto, ma trascendentalmente richiesto:

"La pluralità [...], sia pur grande, rimane pura e semplice particolarità ["*Partikularität*"], e non è totalità ["*Totalität*"]"<sup>50</sup>. Però qui "sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità, in sé e per sé, del concetto"<sup>51</sup>. "La totalità empirica rimane [...] un *compito*, un *dover essere* ["*Sollen*"], che non può così essere presentato come essere."<sup>52</sup>

Anticipo che è proprio il concetto di universale quale pluralità, *Vielheit*, che mi sembra particolarmente fecondo per una teoria della giustizia che voglia essere tale, ma che superi le antinomie derivanti dalla correlazione di universale e particolare.

---

<sup>42</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 74 (tr. it. p. 733).

<sup>43</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 74 (tr. it. p. 733).

<sup>44</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 74 (tr. it. p. 733).

<sup>45</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 734).

<sup>46</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 735).

<sup>47</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 734).

<sup>48</sup> Accogliendo un suggerimento di Amedeo G. Conte e utilizzando un lessico non hegeliano, l'universalità *esperienziale* della pluralità potrebbe chiamarsi universalità *estensionale*.

<sup>49</sup> Vedi gli studi che Emilio Manzotti ha dedicato alla particolarizzazione e alle sue sottocategorie: l'esemplificazione, la selezione, il caso particolare segnalato, la precisazione, la particolarizzazione in senso stretto.

<sup>50</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 734).

<sup>51</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 734).

<sup>52</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 75 (tr. it. p. 735).

**3.2.3.** Infine, il terzo tipo di universalità è l'universalità essenziale del genere<sup>53</sup>, *Allgemeinheit der Gattung*, la *Totalität*. "Invece di: tutti gli uomini, si deve ormai dire: l'uomo"<sup>54</sup>.

**3.3.** I tre tipi di universalità formulati in sede di teoria del giudizio vengono ulteriormente chiariti nella teoria del sillogismo. Infatti ai tre tipi di universalità nel giudizio universale corrispondono i tre tipi del sillogismo della riflessione:

- (i.) il sillogismo della *Allheit*;
- (ii.) il sillogismo dell'induzione;
- (iii.) il sillogismo dell'analogia.

**3.3.1.** Esempio classico di sillogismo della *Allheit* è:

"Tutti gli uomini sono mortali;  
Ma Caio è un uomo;  
Dunque Caio è mortale"<sup>55</sup>.

Come commenta Eugène Fleischmann, la *Allheit* degli individui "non è altro che la loro somma o insieme empirico"<sup>56</sup>. Infatti, "la forma della *Allheit* raccoglie l'individuo solo estrinsecamente nell'universalità"<sup>57</sup>.

Il sillogismo della *Allheit* è un sillogismo solo apparente: "*Tutti sono tutti i singoli*; il soggetto singolo ha dunque già qui immediatamente quel predicato, e *non l'ottiene soltanto per mezzo del sillogismo*"<sup>58</sup>. "La premessa maggiore è esatta solo perché e solo in quanto è *esatta la conclusione*."<sup>59</sup>

Pertanto, ed è ciò che più rileva, "l'essenza di questo sillogizzare riposa sopra una *individualità soggettiva*"<sup>60</sup>.

**3.3.2.** Il sillogismo dell'*induzione* è un "sillogismo dell'esperienza, cioè della raccolta soggettiva degli individui nel genere e del concludersi il genere con una determinatezza universale per il fatto che questa viene riscontrata in tutti gli individui"<sup>61</sup>.

---

<sup>53</sup> Come l'universalità *esperienziale* della pluralità potrebbe chiamarsi universalità *estensionale*, così, sempre accogliendo un suggerimento di Amedeo G. Conte e utilizzando un lessico non hegeliano, l'universalità *essenziale* del genere potrebbe chiamarsi universalità *intensionale*.

<sup>54</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 76 (tr. it. p. 736).

<sup>55</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 112 (tr. it. p. 783).

<sup>56</sup> Eugène Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, 1968; tr. it. p. 244.

<sup>57</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 111 (tr. it. p. 781). Nel sillogismo della *Allheit*, "grazie al quantificatore, i singoli sono "tutti" presenti, ma vi vengono conservati anche come singolarità, cioè reciprocamente indifferenti e indifferenti alla riunificazione" (Stefano Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, 2000, p. 117).

<sup>58</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 112 (tr. it. p. 782).

<sup>59</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 112 (tr. it. p. 783). Nel sillogismo della *Allheit* si ha una *petitio principii* "poiché viene presupposto ed assunto già nella premessa quanto dovrebbe essere mediato e fondato dalla conclusione" (Stefano Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, 2000, p. 118).

<sup>60</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 113 (tr. it. p. 783).

<sup>61</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 114 (tr. it. p. 785). Nel sillogismo dell'induzione "non si ha a che fare con una totalità che si oppone alla singolarità, come nel caso della *Allheit*, ma con una totalità che si costituisce in ogni singolarità e di infinite singolarità" (Stefano Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, 2000, p. 120).

Qui – e mi sembra molto rilevante in sede di idea della giustizia – “l’universalità [...] rimane un *compito da assolvere* [“Aufgabe”]”<sup>62</sup>. “Soltanto spinti all’*infinito*, gli *a, b, c, d, e*, costituiscono il genere e danno l’esperienza compiuta”<sup>63</sup>: il termine medio sta per “una moltitudine indeterminabile di individui [“*eine unbestimmbare Menge von Einzelnen*”]”<sup>64</sup>. Un efficace esempio di sillogismo dell’induzione è presente nella *Logica* di Antonio Rosmini:

“questo corpo esercita attrazione;  
quest’altro esercita attrazione;  
quest’altro del pari, ecc.;  
dunque tutti i corpi si attraggono”<sup>65</sup>.

Come scrive Eugène Fleischmann,

“per dare un contenuto plausibile al sillogismo induttivo [...] bisognerebbe sostituirvi il singolare con tutti gli infiniti individui empiricamente reperibili [...] il che è evidentemente impossibile”<sup>66</sup>.

È inevitabile pensare all’opposizione di Levinas tra totalità e infinito: “l’*idée de totalité et l’idée de l’infini, diffèrent précisément par cela: la première est purement théorique, l’autre est morale*”<sup>67</sup>.

**3.3.3.** Infine, nel sillogismo dell’*analogia*, “il medio è un individuo, ma secondo la sua natura universale”<sup>68</sup>, “nel sillogismo analogico il medio è posto come individualità, ma immediatamente anche come la sua vera universalità”<sup>69</sup>, “nel sillogismo dell’analogia vi è come un’universalità essenziale”<sup>70</sup>.

Quindi, “quando due oggetti coincidano in una o più proprietà, all’uno di essi conviene anche un’altra proprietà che ha l’altro”<sup>71</sup>.

**3.4.** Dunque, in Hegel si hanno tre tipi di universalità: l’universalità estrinseca dei singoli; l’universalità esperienziale della pluralità; l’universalità essenziale del genere.

---

<sup>62</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 114 (tr. it. p. 785).

<sup>63</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 114 (tr. it. p. 785). Carlo Menghi ha prospettato il “sillogismo connettivo dei particolari” (una figura sillogistica assente in Hegel) in cui il procedere all’infinito (tipico del sillogismo dell’induzione) “si determina in risultati provvisori, in altre sperimentazioni ripetibili secondo il modello ripetitivo del reale” e che “non ha il compito dell’uni-versale né il presupposto dell’individuale, bensì l’ambito riflesso dei particolari individuali da cui muovono l’analisi e la sperimentazione per la provvisoria definizione di generi compatibili, identitari / differenziati e quindi particolari” (Carlo Menghi, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*, 1997, pp. 303-304).

<sup>64</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 117 (tr. it. p. 788).

<sup>65</sup> Antonio Rosmini, *Logica. Libri Tre*, n. 1002.

<sup>66</sup> Eugène Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, 1968 (tr. it. p. 244).

<sup>67</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, 1974, p. 55.

<sup>68</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 115 (tr. it. p. 786).

<sup>69</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 117 (tr. it. p. 788).

<sup>70</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 117 (tr. it. p. 788).

<sup>71</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 116 (tr. it. p. 788). Hegel presenta il seguente esempio di sillogismo dell’analogia: “La terra è abitata; La luna è una terra; Dunque la luna è abitata”. Tale esempio evidenzia il problema specifico del sillogismo dell’analogia: il fatto che resti indeterminato se una certa caratteristica “appartenga al genere come tale o solo ad un suo singolo individuo” (Stefano Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, 2000, p. 124).

Segnalo, ora, un dato filologico che però ha anche un importante rilievo teoretico: nell'aggettivo 'katholikós', cioè "universale", quando predicato della Chiesa cattolica, sono compresenti tre sensi strettamente analoghi ai tre tipi di universalità individuati da Hegel - e ciò nei primi due documenti in cui 'katholikós' sia stato riferito alla Chiesa: la *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia<sup>72</sup> e il *Martyrium Polycarpi*<sup>73</sup>.

In questi due documenti si hanno complessivamente cinque occorrenze di 'katholikós' che coprono *tre* sensi distinti:

- (i.) 'katholikós' come predicato della Chiesa cattolica in quanto *singola* Chiesa contrapposta alle altre chiese cristiane eretiche;
- (ii.) 'katholikós' come predicato della Chiesa cattolica in quanto Chiesa *aperta alla "moltitudine indeterminabile"*<sup>74</sup> degli uomini della terra;
- (iii.) 'katholikós' come predicato della Chiesa cattolica in quanto Chiesa *pleromatica* grazie alla *piena* presenza di Cristo<sup>75</sup> (da cui riceve in forma *totale* i mezzi di salvezza<sup>76</sup>).

Il *primo* senso ('katholikós' come *singola* Chiesa) è presente nel *Martyrium Polycarpi* (XVI, 2): "La Chiesa cattolica di Smirne".

Anche il *secondo* senso ('katholikós' come *apertura* della Chiesa a tutti gli uomini della terra) è presente nel *Martyrium Polycarpi*: "La Chiesa cattolica che è presente in tutti i luoghi" (*Inscriptio*) e "La Chiesa cattolica diffusa su tutta la terra" (VIII, 1; XIX, 2).<sup>77</sup>

Infine, il *terzo* senso ('katholikós' come *pienezza* della Chiesa grazie alla presenza di Gesù Cristo) - che è, in ordine cronologico, il primo senso di 'katholikós' - è presente nella *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia (VIII, 2): "là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica".<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> La *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia è in assoluto il primo documento in cui 'katholikós' sia stato predicato della Chiesa: Ignazio di Antiochia è morto tra il 107 e il 117.

<sup>73</sup> Il *Martyrium Polycarpi* è stato scritto circa 40 anni dopo la *Epistula ad Smyrnaeos*.

<sup>74</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; GW XII, p. 117 (tr. it. p. 788).

<sup>75</sup> In quanto pleromatica, grazie alla piena presenza di Cristo, ogni Chiesa particolare è cattolica (come nel terzo tipo di universalità hegeliana invece di "tutti gli uomini" si deve dire "l'uomo"). A tale proposito, il teologo ortodosso Nicolas Afanassieff icasticamente scrive: "Nella nostra coscienza empirica siamo abituati a pensare che "uno più uno fanno due", ma in materia di ecclesiologia abbiamo un bell'addizionare le chiese locali [cioè, nel linguaggio del *Codex* del 1983 e del *Catechismo* del 1993, le chiese "particolari"]: avremo un totale sempre non maggiore di ciascun termini dell'addizione [...]: ogni chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio" (Nicolas Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'Amour*, 1960, tr. it. pp. 510-511); cfr. Adolfo Longhitano, *Le chiese particolari*, 1985, p. 20. E, in tale prospettiva, come scrive Eugenio Corecco, "il principio filosofico più vicino e connaturale alla comprensione del mistero ecclesiale della immanenza degli elementi costitutivi della Chiesa è quello ileomorfistico degli "universalìa in rebus" [che si contrappone al principio platonico degli "universalìa ante res" e al principio nominalistico degli "universalìa post res"]" (Eugenio Corecco, "Ius universale" – "Ius particolare", 1994; <sup>2</sup>1997, p. 558).

<sup>76</sup> "La nota dell'universalità è attribuibile solo alla Chiesa cattolica, perché è l'unica Chiesa che realizza tutti i Sacramenti e l'integralità della parola" (Eugenio Corecco, "Ius universale" – "Ius particolare", 1994; <sup>2</sup>1997, p. 555).

<sup>77</sup> Il secondo ed il terzo senso di 'cattolico' sono recepiti rispettivamente nel § 831 e nel § 830 del *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1993: nella frase la "Chiesa è cattolica", "[I]a parola "cattolica" significa "universale" nel senso di "secondo la totalità" o "secondo l'integralità". La Chiesa è cattolica in un duplice senso. È cattolica perché in essa è presente Cristo. [...] [Ed è] cattolica perché è inviata in missione da Cristo alla totalità del genere umano". Invece, il *Catechismo tridentino* recepiva solo il secondo senso di 'cattolico' ('cattolico' nel senso di "inviato a tutti gli uomini"): ciò comporta che, per il *Catechismo* del 1993, la Chiesa è pienamente cattolica solo dal giorno di Pentecoste, mentre, per il *Catechismo tridentino*, tutti i fedeli "da Adamo ad oggi" appartengono alla medesima Chiesa (senza ulteriori specificazioni).

<sup>78</sup> Il secondo senso di 'cattolico' si radicherà, poi, in alcuni passi paolini centrali anche per la più ampia tematica dell'universale: "etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus" (1Cor. 12: 13); "non est Iudaeus neque Graecus non est servus neque liber non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo

---

Iesu" (Gal. 3: 28); "ubi non est gentilis et Iudaeus circumcisio et praeputium barbarus et Scythia servus et liber sed omnia et in omnibus Christus" (Col. 3: 11).

## 4. La giustizia delle Grazie.

**4.0.** Come è emerso anche dalla mappa concettuale presentata sopra (§§ 1.-2.), nella tradizione filosofica dell'Occidente e nel dibattito contemporaneo, l'universalità della giustizia è stata pensata prevalentemente entro il terzo concetto hegeliano di universalità: l'universalità essenziale del genere, la *Totalität* (o universalità pleromatica). Quando tale concetto di universalità è stato contestato, gli si è contrapposto il concetto di un'universalità risolta in singolarità separate (cioè il primo concetto hegeliano di universalità).

La mia tesi è che sia possibile pensare l'universalità della giustizia secondo un diverso concetto di universale: una universalità che sia né essenziale, né estrinseca; né totalizzante, né singolarizzante. In altri termini, ritengo che sia possibile pensare l'universalità della giustizia secondo il residuo concetto hegeliano di universalità: l'universalità esperienziale della pluralità, della *Vielheit* (o universalità quale apertura alla "moltitudine indeterminabile" degli uomini della terra).

**4.0.1.** Credo che in Aristotele sia possibile trovare un'idea di giustizia universale nel senso della hegeliana *Vielheit* - che, come vedremo, sembra coerente con alcune delle nuove esigenze dell'epoca della globalizzazione e capace di produrre alcune indicazioni di intervento nel mondo oltre le antinomie della correlazione universale-particolare.

Si tratta di un'idea che la tradizione aristotelica ha in parte emarginato e che nello stesso testo aristotelico appare, almeno *prima facie*, non pienamente sistematizzata.

**4.0.2.** Tale idea di giustizia è poi associata da Aristotele ad un'immagine forte che ne completa il significato con poesia e precisione.

Con quanto segue, vorrei contribuire alla riscoperta di questa immagine che ritengo quasi totalmente (e inesplicabilmente) ignorata nella tradizione aristotelica. Credo, infatti, che questa immagine possa aprire un nuovo modo di vedere la giustizia e una nuova consapevolezza delle sue condizioni antropologiche.

Ma procediamo con ordine.

**4.1.** Come è noto, Aristotele presenta una tipologia della giustizia come *virtus specialis* che, anche attraverso Tommaso, diverrà canonica nella filosofia occidentale.

**4.1.1.** Schematicamente ed in estrema sintesi, Aristotele distingue giustizia *distributiva* e giustizia *pareggiatrice*.

La giustizia *distributiva* "si attua nella distribuzione di onori, di denaro o di quant'altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza"<sup>79</sup>.

La giustizia *pareggiatrice*<sup>80</sup> "apporta correzioni nei rapporti tra privati"<sup>81</sup>, siano essi relativi a obbligazioni di diritto penale (giustizia *correttiva*) o a obbligazioni di diritto privato (giustizia *commutativa*).<sup>82</sup>

Diverse sono le modalità di determinazione del giusto mezzo nel caso della giustizia distributiva e, rispettivamente, della giustizia pareggiatrice. Come parafrasa Tommaso: "il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo "una proporzionalità

---

<sup>79</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1130b 31-32 (tr. it. p. 195).

<sup>80</sup> Il termine 'pareggiatrice' è in Giorgio Del Vecchio, *La giustizia*, <sup>3</sup>1946, p. 55 e in Sergio Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, <sup>2</sup>1991, p. 196.

<sup>81</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 1 (tr. it. p. 195).

<sup>82</sup> "C'est, sous une forme encore imprécise, la distinction du Droit romain entre obligations *ex contractu* et obligations *ex delicto*" (René Antoine Gauthier / Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II, I, <sup>3</sup>1970, p. 350).

geometrica””, mentre nella giustizia parettrice esso è determinato secondo “una proporzionalità aritmetica”<sup>83</sup>.

**4.1.1.1.** Riguardo alla determinazione del giusto mezzo nella giustizia distributiva, Tommaso così scrive:

“nella giustizia distributiva a una persona viene dato tanto del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività. [...] Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l’equivalenza di una cosa con un’altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone”<sup>84</sup>.

Dunque, nel caso della giustizia distributiva, la valutazione della proporzione dipende da parametri che possono essere non condivisi o confliggenti e tra loro alternativi. Come scrive Aristotele,

“tutti, [...] concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme ad un certo merito, ma poi non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come condizione libera, gli oligarchi come ricchezza o come nobiltà di nascita, gli aristocratici come virtù”<sup>85</sup>.

I “*two Principles of Justice*” di John Rawls sono la versione contemporanea più celebre dei parametri di valutazione sulla cui base effettuare una giusta distribuzione del bene comune.<sup>86</sup>

**4.1.1.2.** Invece, nella giustizia *parettrice* “bisogna adeguare cosa a cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca tutto al legittimo padrone: In tal modo si ha un’equivalenza secondo un giusto mezzo “aritmetico”, fondata sull’equivalenza quantitativa tra avanzo e disavanzo”<sup>87</sup>. È il principio ancora oggi presente nell’art. 2041 (*Azione generale di arricchimento*) o nell’art. 2043 (*Risarcimento per fatto illecito*) del codice civile.

La giustizia parettrice non dipende, quindi, da valori.<sup>88</sup> Il terzo che garantisce questo tipo di giustizia è costituito dall’arbitro o dal giudice: “quando si litiga, ci si rifugia dal giudice”<sup>89</sup>.

**4.1.2.** Ma, come scrive giustamente Alessandro Giuliani, “alla tradizione storiografica – salvo qualche eccezione – è sfuggito che in realtà nella *Etica* ci troviamo non di fronte ad una bipartizione, ma quanto meno ad una tripartizione”<sup>90</sup>. Infatti, accanto alla giustizia distributiva e alla giustizia parettrice, vi è in Aristotele un terzo concetto di giustizia che, come ho detto, la tradizione aristotelica ha in parte emarginato e che nello stesso testo

<sup>83</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2 (tr. it. p. 114).

<sup>84</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2 (tr. it. p. 114).

<sup>85</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 25-29 (tr. it. pp. 195-197).

<sup>86</sup> La rilevanza del tema della giustizia distributiva nella società contemporanea è sintomaticamente rappresentata dal suo ingresso anche nell’arte: vedi il progetto della artista Andreja Kulunčić, *Distributive Justice*, 2001 ([www.distributive-justice.org](http://www.distributive-justice.org)) presentato a “BIG Torino 2002” (nel catalogo, secondo fascicolo, p. 85) e a “Documenta 11” (nel catalogo pp. 386-387). Più in generale riguardo alle intersezioni tra teoria della giustizia e arte contemporanea, ricordo che l’8<sup>a</sup> Biennale Internazionale di Istanbul è stata dedicata al concetto di “*Poetic Justice*” con l’obiettivo di “articulate an area of creative activity in which the seemingly opposing concepts of poetry and justice are brought into play together”.

<sup>87</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2 (tr. it. p. 116).

<sup>88</sup> Il carattere formale della giustizia parettrice è stato evidenziato da Ernest J. Weinrib nelle sue ricerche di meta-teoria del diritto privato (Ernest J. Weinrib, *The Idea of Private Law*, 1995). Secondo Weinrib, “corrective justice [nel mio lessico: la giustizia parettrice] is the normative structure that underlies the private law relationship” (Ernest J. Weinrib, *Corrective Justice*, 1992, p. 425).

<sup>89</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1132a 19-20 (tr. it. p. 199).

<sup>90</sup> Alessandro Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, 1970, p. 726.

aristotelico appare, almeno *prima facie*, non pienamente sistematizzato: la *giustizia come reciprocità*, a cui Aristotele dedica il capitolo V del libro V dell'*Ethica Nicomachea*.

È nel concetto di giustizia come reciprocità che è possibile trovare un'idea di giustizia universale nel senso della hegeliana *Vielheit*.

Aristotele scrive:

“Nelle comunità [*en taîs koinōníaîs*] [...] in cui avvengono degli scambi, è questo tipo di giustizia che tiene uniti [*synéchei*], la reciprocità [*antipeponthós*] secondo una proporzione [*kat'analogían*] e non secondo stretta eguaglianza [*kat'isótēta*] [come la reciprocità di cui, invece, erano sostenitori, secondo Aristotele, i pitagorici]<sup>91</sup>.

**4.1.2.1.** La giustizia come reciprocità è stata chiamata anche “giustizia del contraccambio”, “giustizia del contrappasso”, “giustizia dello scambio”, “giustizia antipepontotica”<sup>92</sup>. Ma, forse, il termine più felice è quello che è stato proposto da David George Ritchie nel 1894: ‘*catallactic justice*’, in italiano: ‘giustizia catallattica’<sup>93</sup>. Il termine ‘*catallactic*’ era stato coniato da Richard Whately e sarà ripreso da Joseph Schumpeter, Ludwig von Mises e, in un contesto rilevante per il tema della giustizia, da Friedrich August von Hayek.

**4.1.2.2.** Non è la stretta eguaglianza dell'universale essenziale, né l'incommensurabilità del singolare, bensì una diversità che si rapporta secondo una proporzione ad un'altra diversità arricchendosi ed arricchendola, costituendo tra diversità una comunità. Reciprocità, infatti, come nota Luigi Lombardi Vallauri, “non significa [...] identità, simmetria, ma correlatività, complementarità di situazioni e di atteggiamenti”<sup>94</sup>.

Scrivono Aristotele: “non è tra due medici che nasce una comunità [*koinōnía*], ma tra un medico e un contadino, ed in generale tra individui differenti, non uguali”<sup>95</sup>. “Infatti, è col contraccambiare proporzionalmente [*tōi antipoieîn análogos*] che la città sta insieme [*symménei*].”<sup>96</sup> È “grazie alla cessione d'una propria parte [*tēi metádosei*]<sup>97</sup> che gli uomini stanno insieme”<sup>98</sup>. “Se sarà possibile lo scambio [*allagē*], sarà possibile anche la comunità [*koinōnía*] [...]: infatti non ci sarebbe comunità senza scambio.”<sup>99</sup>

**4.1.2.3.** La giustizia come reciprocità, da un lato, rende possibile la cultura e, dall'altro, si fonda sulla natura dell'uomo.

Infatti, alla base della giustizia come reciprocità vi sono i bisogni umani.

<sup>91</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1132b 31-33 (tr. it. p. 203).

<sup>92</sup> “L'aggettivo ‘antipepontotica’ proposto da [Paolo Raffaele] Trojano, *Dottrine morali di Pitagora e di Aristotele* [1897], non ha base nei testi” (Giorgio Del Vecchio, *La giustizia*, 31946, p. 62).

<sup>93</sup> David George Ritchie, *Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'*, 1894, p. 191, citato da Alessandro Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, 1970, pp. 732-733.

<sup>94</sup> Luigi Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto*, 1974, p. 134.

<sup>95</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 16-17 (tr. it. p. 203).

<sup>96</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1132b 33-34 (tr. it. p. 203).

<sup>97</sup> Karl Polanyi precisa (contro una diversa tradizione interpretativa) il senso di ‘*metádosis*’: “Nel caso della *metádosis* Aristotele si è attenuto al significato corrente del termine. Sono stati i traduttori a introdurre una traduzione arbitraria [“scambio” o “baratto”]. Nelle società arcaiche con le loro feste pubbliche, spedizioni militari collettive e altre forme di mutuo aiuto e di pratica reciprocità, il termine *metádosis* stava a indicare un'operazione precisa: quella di “cedere una parte”, in particolare a vantaggio di un fondo di viveri comuni in occasione di una festività religiosa, di un pranzo cerimoniale o di qualche altro avvenimento pubblico. [...] È sorprendente come nella traduzione dei passi in cui Aristotele insiste sulle origini dello scambio dalla *metádosis*, il termine sia stato reso con “scambio” o “baratto”, rovesciandone completamente il significato” (Karl Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957, p. 93; tr. it. p. 111).

<sup>98</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 2.

<sup>99</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133b 15-17 (tr. it. p. 205).

Come scrive Aristotele, “è il bisogno che unifica tutto [*“hē chreía, hē pánta synéchei”*]<sup>100</sup>. Per Aristotele, infatti, “se gli uomini [...] non avessero bisogno di nulla, o non avessero gli stessi bisogni, lo scambio non ci sarebbe o non sarebbe lo stesso”<sup>101</sup>. “Che sia, poi, il bisogno che unifica come se fosse qualcosa di unico ed unitario, lo mette in evidenza il fatto che se gli uomini non hanno bisogno l’uno dell’altro, le due parti, o una sola delle due non ricorrono allo scambio.”<sup>102</sup>

La moneta è stata introdotta per facilitare lo scambio, ma lo scambio era possibile “anche prima che ci fosse la moneta”: “non c’è, infatti, alcuna differenza tra dare per una casa cinque letti o il valore di cinque letti in moneta”<sup>103</sup>.

È inevitabile riferirsi qui a quello che, secondo Hegel, è uno dei luoghi tipici della *Vielheit*: il sistema dei bisogni.

Hegel scrive:

“Il lavoro dell’individuo per provvedere ai propri bisogni [*“Bedürfnisse”*], [...] è un soddisfacimento dei bisogni [*“Bedürfnisse”*] degli altri quanto dei propri, così come il soddisfacimento dei propri bisogni [*“Bedürfnisse”*] viene raggiunto solo mediante il lavoro degli altri. Col proprio lavoro *singolare*, il singolo uomo compie già *inconsapevolmente* un lavoro *universale* [*“allgemein”*]<sup>104</sup>.

**4.2.** Come ho detto sopra, Aristotele associa alla giustizia come reciprocità un’immagine forte che ne completa il significato con poesia e precisione.

Ribadisco che, con la presente relazione, vorrei contribuire alla riscoperta di questa immagine che ritengo quasi totalmente (e inesplicabilmente) ignorata nella tradizione aristotelica. Tale immagine è l’immagine delle Grazie, presentata da Aristotele in 1133a 3-5.

---

<sup>100</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 27 (tr. it. p. 203).

<sup>101</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 27-28 (tr. it. p. 203).

<sup>102</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133b 6-7 (tr. it. p. 205).

<sup>103</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133b 26-27 (tr. it. p. 205). Secondo Karl Polanyi (uno dei pochi che abbiano colto la grande importanza del concetto di giustizia come reciprocità), “il baratto derivava [...] dalla pratica istituzionalizzata della distribuzione dei mezzi di sussistenza; suo scopo era di garantire che tutti i membri delle unità domestiche disponessero in misura sufficiente di tali mezzi; esso faceva obbligo istituzionalmente ai membri di un’unità domestica di cedere le proprie eccedenze di certi beni di sussistenza, a qualsiasi membro di un’altra unità domestica [*“any other householder”*] che ne avesse bisogno, non appena questi ne facesse [*“at his request”*] richiesta, nella misura del suo bisogno e non oltre tale misura; lo scambio avveniva con altri mezzi di sussistenza di cui il richiedente si trovava a disporre e secondo rapporti prestabiliti” (Karl Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957, p. 90; tr. it. p. 107).

<sup>104</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; GW IX, p. 195. Tr. it. di Enrico De Negri, p. 295 (primo volume); tr. it. di Vincenzo Cicero, p. 485.



Rilievo delle *Chárites* di Socrate.  
(Roma, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti 360. Phot. Alinari 26978)<sup>105</sup>

Ecco la mia traduzione del passo di Aristotele in cui vi è il riferimento alle Grazie:  
 “Ed è per questo che si costruisce un tempio alle Grazie [*Charítōn*] in un luogo frequentato abitualmente, affinché si rendano i benefici ricevuti. Proprio della grazia [*cháritos*] è infatti il dovere non solo di rendere i benefici a chi un tempo ce li ha resi [*charisam nōi*], ma anche di prendere noi stessi l’iniziativa di un nuovo beneficio [*charizómenon*].”<sup>106</sup>

Ed ecco, per un confronto, alcune altre traduzioni scelte tra le più significative:

Traduzione [di Guglielmo di Moerbeke] in Tommaso d’Aquino: “Propter quod et gratiarum sacrum prompte faciunt, ut retributio sit: hoc enim proprium gratiae: refamulari enim oportet ei, qui gratiam fecit, et rursus incipere ipsum gratiam facientem.”<sup>107</sup>

Commento di Tommaso d’Aquino: “Et inde est, quod boni homines prompte suis benefactoribus gratiarum actionem, quasi quoddam sacrum, ut per hoc eis retribuunt; retribuere enim proprie pertinet ad gratiarum actionem. Oportet enim quod homo iterum serviat ei qui sibi fecit gratiam idest gratuitum beneficium impendit, et quod non sit contentus tantum facere quantum accepit, sed quod rursus ipse incipiat amplius exhibendo, quam accepit, ut sic ipse gratiam faciat.”<sup>108</sup>

Traduzione riportata in Karl Polanyi: “È per questo motivo che nella piazza pubblica abbiamo eretto un santuario alle Grazie che ricordasse a ognuno il dovere di ricambiare i favori; proprio della Grazia è infatti non solo il dovere

<sup>105</sup> Cfr. Adolf Furtwängler, *Die Chariten in der Kunst*, 1886-1890, p. 881; Stéphane Gsell, *Gratiae*, 1896, p. 1666; Enrico Paribeni, *Ninfe, Charites e Muse su rilievi neoattici*, 1951, p. 108; *Charis, Charites / Gratiae* (in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*), 1986, p. 153.

<sup>106</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 3-5. Come scrive Marcello Zanatta nelle note alla sua traduzione, “si noti il fine gioco di parole che Aristotele intreccia tra il nome delle divinità ed il nome proprio”.

<sup>107</sup> Tommaso d’Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, <sup>3</sup>1964, p. 266.

<sup>108</sup> Tommaso d’Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, § 974, <sup>3</sup>1964, pp. 267-268.

di ripagare i favori ricevuti una volta, ma di prendere un'altra volta l'iniziativa di fare noi stessi un favore."<sup>109</sup>

Traduzione di Armando Plebe: "Per questo si è costruito il tempio delle Grazie accessibile a tutti, affinché vi sia la gratitudine: questo infatti è proprio della grazia: bisogna cioè contraccambiare in beneficio chi ci gratificò e bisogna che costui ricominci di nuovo a gratificarci."<sup>110</sup>

Traduzione di Jean Yves Jolif: "Voilà aussi pourquoi on élève un temple des Grâces en un lieu où il soit bien en vue: c'est pour apprendre à rendre les bienfaits reçus. C'est cela le propre de la grâce: il faut, non seulement payer de retour celui qui a fait preuve de gracieusité, mais encore prendre soi-même l'initiative d'un geste gracieux."<sup>111</sup>

Traduzione di Giovanni Drago: "Per questo si è elevato un tempio alle Cariti in un luogo frequentato, affinché vi sia il culto della riconoscenza: questo è proprio del rendere grazie: infatti dovrà toccare un beneficio a chi ha fatto del bene; e costui, a sua volta, dovrà provocare un altro beneficio."<sup>112</sup>

Traduzione di Renato Laurenti: "Ed è per ciò che si è elevato, bene in vista, un tempio alle Grazie: vogliono, infatti, che si restituiscano i benefici ricevuti – e questo è proprio della grazia: bisogna non solo ricompensare chi è stato generoso delle sue grazie, ma anche prendere personalmente l'iniziativa di un gesto grazioso."<sup>113</sup>

Traduzione di Marcello Zanatta: "Per questo è costruito, bene in vista, un tempio delle Grazie, perché vi sia corrispondenza. Questo infatti è proprio della grazia: giacché bisogna contraccambiare servizi a chi ha dato il suo favore, e a nostra volta iniziare noi a dar favore."<sup>114</sup>

Traduzione di Claudio Mazzarelli: "Ed è per questo che [gli uomini] costruiscono un tempio alle Grazie in luogo dove sia sempre sotto gli occhi, per stimolare alla restituzione, giacché questo è proprio della gratitudine: si deve rendere il contraccambio a chi è stato gentile con noi, cioè prendere noi stessi l'iniziativa di essere gentili."<sup>115</sup>

Questo passo e, in particolare, il riferimento alle Grazie sono rimasti quasi completamente ignorati o addirittura fraintesi.

Ad esempio, René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, nel più autorevole dei commenti all'*Ethica Nicomachea*, così scrivono:

"Il convient de laisser à Aristote la responsabilité de cette explication ingénieuse sans doute, mais qui ne peut qu'induire en erreur sur le culte rendu aux Grâces dans les cités grecques. Le jeu de mots sur *charis* fera pourtant fortune"<sup>116</sup>.

---

<sup>109</sup> Karl Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957, p. 90 (tr. it. pp. 107-108).

<sup>110</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1957, <sup>2</sup>1965 [Bari, Laterza], p. 125.

<sup>111</sup> René Antoine Gauthier / Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, I, II, 1958, <sup>3</sup>1970, p. 135.

<sup>112</sup> Giovanni Drago, *La giustizia e le giustizie. Lettura del Libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, 1963, p. 176.

<sup>113</sup> Renato Laurenti (ed.), *Aristotele. Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, 1975, p. 95.

<sup>114</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1986, <sup>9</sup>2001 [Milano, Rizzoli], p. 347.

<sup>115</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1993, p. 203.

<sup>116</sup> René Antoine Gauthier / Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II, I, 1958, <sup>3</sup>1970, p. 375.

E Gianfranco Lotito, nel più ampio saggio italiano dedicato al capitolo V del libro V, non menziona neppure il passo.<sup>117</sup>

Un'eccezione significativa è rappresentata da Karl Polanyi, che nel 1957 così commentava il passo di Aristotele:

“Nulla meglio di queste parole può esprimere, a mio parere, cosa significhi reciprocità: si potrebbe chiamarla reciprocità al quadrato”<sup>118</sup>.

Polanyi, però, connette le riflessioni aristoteliche sulla reciprocità ai suoi interessi di storico dell'economia e non ne valorizza, quindi, la specifica rilevanza per la teoria della giustizia:

“Senza questi passi illuminanti [“*strategic passages*”] non saremmo forse stati in grado di identificare questa istituzione [lo scambio quale comportamento regolato da reciprocità] essenziale delle società arcaiche, nonostante i numerosi documenti scoperti dagli archeologi nelle ultime due o tre generazioni”<sup>119</sup>.

**4.2.1.** Cercando di prendere sul serio il riferimento ad Aristotele alle Grazie, ho innanzitutto riunito tre elementi che provano la presenza delle Grazie nell'Atene dell'epoca e nell'ambiente prossimo ad Aristotele.

**4.2.1.1.** Il *primo* elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie è trasmesso da Pausania il quale scrive che “prima dell'ingresso nell'Acropoli di Atene vi sono tre Grazie”<sup>120</sup>: all'ingresso, dunque, del cuore sacro della *pólis*. Tali immagini erano state prodotte, secondo Pausania, da Socrate figlio di Sofronisco<sup>121</sup>, cioè da Socrate il filosofo<sup>122</sup>. Le Grazie di Socrate “protegevano le porte con Hermes Propylaios”<sup>123</sup>. Come si legge anche nel *Dictionnaire* a cura di Charles Daremberg ed Edmond Saglio,

“le philosophe Socrate, qui avait étudié la sculpture dans sa jeunesse, était l'auteur d'un bas-relief représentant le trois Charites vêtues, que l'on voyait exposé à l'entrée de l'Acropole, sans doute dans le sanctuaire que les déesses avaient en ce lieu”<sup>124</sup>. Cette oeuvre était célèbre. [...] tout ce que les textes et les monnaies nous apprennent sur l'oeuvre de Socrate, c'est que les Charites y étaient vêtues et qu'elles s'avançaient à gauche en se tenant par les mains”<sup>125</sup>.

<sup>117</sup> Gianfranco Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni (Eth. Nic. V 5)*, 1980-1981. Ringrazio Gianfranco Lotito per le utili indicazioni che mi ha fornito.

<sup>118</sup> Karl Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957, p. 90 (tr. it. p. 108).

<sup>119</sup> Karl Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957 (tr. it. p. 108). Le indicazioni di Polanyi sono state riprese dal gruppo di studiosi del dono che si raccoglie in M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales). Così Jacques T. Godbout (*L'Esprit du don*, 1992; tr. it. p. 131) riprende il passo di Aristotele sulle Grazie e scrive: “Aristotele è probabilmente il primo e, per 2500 anni, il maggiore teorico del dono. [...] Aristotele pone il paradosso che presiede alla costituzione del rapporto sociale. Quest'ultimo si feconda, si genera e si nutre della “grazia”. Traduciamo: esso esige generosità e spontaneità. Donde il problema che si pone a tutti e a nessuno, al legislatore che istituisce la Città come a ciascuno di noi, ad ogni momento, anche il più banale della nostra esistenza: come fare per produrre spontaneità?”.

<sup>120</sup> Pausania, *Descrizione della Grecia*, IX, xxxv, 3 e 7.

<sup>121</sup> Pausania, *Descrizione della Grecia*, IX, xxxv, 7.

<sup>122</sup> Edgar Wind ritiene, ma il suo parere non è condiviso dalla più parte degli studiosi, che Pausania ripeta una “tradizione, presumibilmente apocrifia, che lo scultore Socrate, il quale aveva eseguito il gruppo delle Grazie per l'Acropoli, e il filosofo Socrate fossero la stessa persona” (Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958, <sup>2</sup>1967; tr. it. p. 50).

<sup>123</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (II)*, 1980, p. 21.

<sup>124</sup> Stéphane Gsell, *Gratiae*, 1896, p. 1666, n. 4 [in Charles Daremberg / Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*], ritiene che il santuario occupasse la parte orientale del bastione. Per lo stato attuale della questione, cfr. Vinciane Pirenne-Delforge, *Les Charites à Athènes et dans l'île de Cos*, 1996, pp. 203-208.

<sup>125</sup> Stéphane Gsell, *Gratiae*, 1896, p. 1666 [in Charles Daremberg / Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*]. Gsell, contrariamente all'opinione di alcuni archeologi, ritiene che le

Dunque, non solo “les Charites étaient très vénérées à Athènes”<sup>126</sup>, “specialmente per l’interesse che avevano per gli uomini, la loro crescita e la vita delle loro comunità”<sup>127</sup>, ma addirittura al filosofo Socrate erano attribuiti i loro *agálmata*<sup>128</sup>.

**4.2.1.2.** Il secondo elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie ci viene trasmesso da Diogene Laerzio il quale documenta che Speusippo, successore di Platone, scolarca dal 348 al 344, “dedicò le statue delle Grazie nel recinto delle Muse, fondato da Platone nell’Accademia”<sup>129</sup>.

E “Favorino nel secondo libro delle *Memorie* attesta che Aristotele comprò le opere di Speusippo per tre talenti”<sup>130</sup>.

Speusippo “fu anche il primo ad inventare l’arte con cui da fuscilli si possono ottenere cesti facilmente portabili”<sup>131</sup> (un’arte dell’unione che ripete l’unione delle Grazie: anche gli dei “si intrecciano” in virtù delle Grazie, come si legge nell’*Olimpica XIV* di Pindaro, vv. 8-9: “senza le sacre Chárites non intrecciano danze, né banchetti, gli dèi”<sup>132</sup>).

**4.2.1.3.** Anche il terzo elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie ci viene trasmesso da Diogene Laerzio il quale documenta che allo scontoso e grave Senocrate (successore di Speusippo nel 339-338), Platone “diceva a mo’ di ritornello: “Senocrate, sacrifica alle Grazie”<sup>133</sup>.

Come scrive Marcello Gigante, citando Friedrich Schlegel, l’imperativo “sacrifica alle Grazie”, detto a un filosofo, equivale a dire: “procúratì dell’ironia, éducati all’urbanità”<sup>134</sup>, cioè apriti alla relazione.

L’etera Frine che volle tentare Senocrate “alla fine, dopo avere molto e inutilmente insistito, si levò ed andò via, dicendo a chi glielo chiedeva che aveva lasciato non un uomo, ma una statua”<sup>135</sup>.

**4.2.2.** Sulla base dei tre elementi sopra esposti, credo che si possa affermare che le Grazie erano presenti in maniera per noi pertinente nell’Atene dell’epoca e nell’ambiente prossimo ad Aristotele.

Ma cosa significavano le Grazie? E perché possono rappresentare un’immagine della giustizia altra e ancora attuale?

Ovviamente, Aristotele pensava ad un’iconografia delle Grazie diversa da quella che sarebbe divenuta celebre a partire dalla tarda antichità e, soprattutto, dal Rinascimento.<sup>136</sup>

---

Chárites del Museo Chiaramonti non siano la replica del basso-rilievo di Socrate perché stilisticamente anteriori di circa un quarto di secolo. L’opinione di Gsell è condivisa da Charles Picard, *Manuel d’archéologie grecque, La sculpture. II*, 1939, p. 41.

<sup>126</sup> Stéphane Gsell, *Gratae*, 1896, p. 1664 [in Charles Daremberg / Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*].

<sup>127</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (II)*, 1980, pp. 27-28. Come mi ha segnalato Francesco De Sanctis, l’importanza della grazia (e delle Grazie) per l’intera esperienza civile realizzata dalla Grecia antica è esemplarmente mostrata nel breve saggio di Christian Meier *Politik und Anmut* edito nel 1985.

<sup>128</sup> Pausania, *Descrizione della Grecia*, IX, xxxv, 7.

<sup>129</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, i, 1 (tr. it. p. 135). Come scrive Marcello Gigante: “Il distico di Speusippo ci è stato conservato nell’*Academicorum Philosophorum Index Herculensis*” (cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*,<sup>5</sup>2002, p. 499).

<sup>130</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, i, 5 (tr. it. p. 137).

<sup>131</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, i, 3 (tr. it. p. 136). Nell’Iliade (XVIII, 382-383), una delle Cariti è moglie di Efesto perché, come scrive Lucio Anneo Cornuto, “le opere artigianali sono gradite [“ἐπιχάρिता”], “epicháríta”] (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, tr. it. p. 207; cfr. n. 82, p. 331).

<sup>132</sup> Pindaro, *Olimpica XIV*, vv. 8-9 (tr. it. p. 217).

<sup>133</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, ii, 6 (tr. it. pp. 137-138).

<sup>134</sup> Friedrich Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, 1967, p. 123. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*,<sup>5</sup>2002, p. 500.

<sup>135</sup> Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, ii, 7 (tr. it. p. 238).

Per la comprensione del riferimento aristotelico alle Grazie, punto di riferimento è lo stoico Crisippo di Soli, autore di un trattato sulle liberalità, andato perduto, ma le cui tesi sono riportate “alla lettera”<sup>137</sup> da Seneca (4 a.C. – 65 d.C.) in *De Beneficiis* (attraverso la mediazione del *peri charitōn* di Ecatone di Rodi, discepolo di Panezio e Posidonio). Ricordo che Crisippo (281/278 – 208-205 a.C.) nacque circa 40 anni dopo la morte di Aristotele (384/383 – 322 a.C.).

Secondo Edgar Wind, Crisippo, a sua volta, potrebbe avere ripreso un’opera perduta di Epicuro, intitolata *De beneficiis et gratia*.<sup>138</sup>

**4.2.2.1.** Seneca inaugura la tradizione dell’incomprensione delle Grazie in quanto egli non si spiegava perché Crisippo avesse riservato tanto spazio al tema delle Grazie in un’opera dedicata ai benefici e, più in generale, non comprendeva cosa le Grazie, creazione arbitraria della poesia, potessero illuminare di un tema filosofico così rilevante per la società.<sup>139</sup>

Secondo Seneca, quelle relative alle Grazie sono questioni “quae ad rem non pertinent”<sup>140</sup>; “argomenti che sono così estranei al tema da non sfiorarlo nemmeno”<sup>141</sup>; “sciocchezze [*ineptiae*]” da lasciare ai poeti<sup>142</sup>; “futili discorsi basati su riferimenti mitologici”<sup>143</sup>; “argomenti da donnette”<sup>144</sup>.

E si chiedeva: “quid ista nos scientia iuvat?”, “a che cosa ci giova questa conoscenza?”<sup>145</sup> Secondo Seneca, solo una persona oltremodo “servilmente grecizzante” potrebbe ritenere rilevante il senso della figura delle Grazie.<sup>146</sup>

Seneca è, dunque, deluso da Crisippo:

“Persino Crisippo, che possiede quella ben nota capacità di analisi che arriva al nocciolo dei problemi e che, se parla, mira a concludere e si serve solo di quelle parole necessarie per farsi capire, proprio lui riempie un intero suo libro di queste futilità, al punto che dice pochissimo sulla natura del beneficio, e su reciproco rapporto fra chi dà, chi riceve e chi ricambia un

---

<sup>136</sup> Wilfred Pirt Mustard, *E. K.’s Notes on the Graces*. 1930.

<sup>137</sup> Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958, <sup>2</sup>1967; tr. it. p. 38.

<sup>138</sup> Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958, <sup>2</sup>1967; tr. it. pp. 43-44. Il modo con cui il significato del simbolo delle Grazie ci è giunto è coerente con il simbolo stesso: una serie di passaggi tra testi e culture. Ricapitolando, Seneca ha ripreso un testo di Ecatone di Rodi, il quale a sua volta riprendeva un testo di Crisippo, che a sua volta forse riprendeva un testo di Epicuro. Ciò sembra confermare la bella intuizione di Jean-Loup Amselle secondo cui “l’essenza intima di una cultura si esprime nelle altre culture” (Jean-Loup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, 2001, tr. it. p. 12).

<sup>139</sup> In riferimento al commento di Seneca all’interpretazione delle Grazie data da Crisippo, così Ilaria Ramelli scrive: “Seneca dimostra scetticismo e pure un certo disprezzo nei confronti dell’esegesi del mito stoica e istituisce un netto *discrimen* tra filosofia e poesia. [...] Con uno spirito che è ben diverso da quello degli allegoristi stoici i quali vedono nella poesia l’espressione della verità per via simbolica, Seneca distingue ancora radicalmente tra la poesia che ha il solo scopo di piacere e non di istruire, e la filosofia, che deve invece giovare alla vita umana” (Ilaria Ramelli, *Anneo Cornuto neo-stoico ed esegeta del mito greco su base etimologico-allegorica*, 2003, p. 91).

<sup>140</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>141</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iv, 1 (tr. it. p. 17).

<sup>142</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iv, 5 (tr. it. p. 19).

<sup>143</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iv, 6 (tr. it. p. 19).

<sup>144</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iv, 6 (tr. it. p. 19).

<sup>145</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4 (tr. it. p. 13).

<sup>146</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 6 (tr. it. p. 13). Come scrive Ilaria Ramelli, il riferimento di Seneca ad una persona oltremodo “servilmente grecizzante” si attaglierebbe molto bene a Lucio Anneo Cornuto che aveva forti elementi in comune con Seneca (l’appartenenza alla medesima *gens Annea*, la condivisione della dottrina stoica, la quasi contemporaneità), ma che è stato autore di un *Compendio di teologia greca* scritto in greco e nel cui capitolo 15 recepisce acriticamente l’analisi delle Grazie fatta da Crisippo (cfr. Ilaria Ramelli, *Anneo Cornuto neo-stoico ed esegeta del mito greco su base etimologico-allegorica*, 2003, p. 92).

beneficio: non intercala a simili problemi qualche storiella [*fabulae*], ma qualche problema a simili storielle”<sup>147</sup>.

E Seneca prosegue:

“Qui, nel caso specifico, dov'è l'acutezza di Crisippo? C'è da discutere sui benefici, c'è da sistemare una materia che serve a stabilire saldissimi legami nella vita associata; c'è da fissare la legge del nostro comportamento per non abbandonarci ad un'inconsulta arrendevolezza che si presenta sotto il falso aspetto di bontà d'animo, e perché, d'altra parte, il rispetto della suddetta norma non limiti, nell'atto stesso che la regola, la nostra liberalità, che non deve essere insufficiente ma nemmeno eccessiva; bisogna insegnare agli uomini a dare di buon animo, a ricambiare di buon animo, e a proporre a sé stessi una nobile gara, cioè questa: che quelli che hanno degli obblighi di riconoscenza, debbono non solo eguagliare materialmente e come disposizione d'animo il benefattore, ma superarlo, perché chi deve contraccambiare un beneficio non consegue il suo scopo se non dando più di quanto ha ricevuto; agli uni bisogna insegnare a non rinfacciare quello che hanno dato, agli altri a sentirsi debitori per più di quello che hanno ricevuto. A questa gara nobilissima – superare i benefici coi benefici – Crisippo ci esorta col dire nientemeno che, essendo le Grazie figlie di Giove<sup>148</sup>, bisogna guardarsi, mostrandosi poco grati, dal commettere sacrilegio e dal recare offesa a così belle ragazze... Ma insegnami piuttosto come diventare più attivo nel bene e come dimostrare meglio la mia gratitudine nei riguardi di coloro che mi hanno beneficiato”<sup>149</sup>.

**4.2.2.2.** Comunque, per merito di Seneca, noi abbiamo un'esposizione analitica dell'iconografia delle Grazie coeva a Crisippo.

Seneca, in particolare, riprende da Crisippo le seguenti nove domande:

- perché le Grazie “sono tre”?<sup>150</sup>
- perché “la maggiore fra le Grazie ha un rilievo particolare”?<sup>151</sup>
- perché “danzano in circolo”?<sup>152</sup>
- perché “si tengono strette per mano”?<sup>153</sup>
- perché indossano una veste “senza cintura”?<sup>154</sup>
- perché “indossano una veste trasparente”?<sup>155</sup>
- perché “sono ridenti di giovinezza”?<sup>156</sup>
- perché sono “vergini”?<sup>157</sup>
- perché “sono sorelle”?<sup>158</sup>

---

<sup>147</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 8 (tr. it. p. 15).

<sup>148</sup> La significatività per le Grazie della paternità di Giove è, invece, ripresa da Lucio Anneo Cornuto. Tale ripresa è rilevante anche per la tematica della giustizia: Cornuto infatti scrive che Zeus sarebbe padre delle Cháriti e, insieme, di Dike (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 9, tr. it. p. 191; § 15, tr. it. pp. 203-205). Cornuto riprende ampiamente anche le interpretazioni di Crisippo relative alla maternità delle Grazie su cui, invece, Seneca aveva ironizzato (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, tr. it. pp. 205-207).

<sup>149</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2-5 (tr. it. pp. 17-19).

<sup>150</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>151</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4 (tr. it. p. 13).

<sup>152</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4 (tr. it. p. 13).

<sup>153</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>154</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>155</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>156</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>157</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

<sup>158</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2 (tr. it. p. 13).

**4.2.2.2.1.** Le Grazie secondo Crisippo indicano “il triplice ritmo della generosità, il quale consiste nel dare, nell’acceptare e nel restituire”<sup>159</sup>.

“Secondo alcuni” il senso della figura è che “una delle Grazie dà il beneficio, l’altra lo riceve, la terza lo ricambia”, “quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam quae reddat”<sup>160</sup>. “La maggiore fra le Grazie ha un rilievo particolare, come, nella successione dei benefici, chi dà per primo.”<sup>161</sup>

“Altri invece sostengono che ci sono tre tipi di benefici: quelli di coloro che si rendono benemeriti degli altri, quelli di coloro che ricambiano, quelli di coloro che ricevono e ricambiano contemporaneamente.”<sup>162</sup>

In entrambe le interpretazioni, il senso è quello della circolarità continua dei benefici.<sup>163</sup>

Il triplice ritmo delle Grazie rende conto di accezioni di ‘*cháris*’ che “appaiono ad una moderna sensibilità molto distanti tra loro” tra cui, in particolare, gli apparentemente opposti sensi di “favore” e di “ringraziamento”.<sup>164</sup> Secondo Maria Rocchi, sono accezioni riconducibili “al valore della radice indoeuropea *her-*” da cui ‘*cháris*’ deriva.<sup>165</sup> In particolare, “favore” e “ringraziamento” risultano collegati se riferiti “alla forma arcaica dello scambio” che, secondo Marcel Mauss, implica non solo l’obbligo di ricambiare, ma anche l’obbligo di donare e l’obbligo di ricevere.<sup>166</sup> Ad esempio, *cháris* nella *Olimpica VII* di Pindaro, “indica proprio il rapporto che si crea con il dono della coppa di vino che passa di mano in mano in un banchetto che una famiglia offre all’altra tra i vari doni di nozze”<sup>167</sup>.

**4.2.2.2.2.** Il triplice ritmo della generosità e la circolarità continua dei benefici sono rafforzati da un’ulteriore caratteristica iconografica delle Grazie: il fatto che esse danzino in circolo tenendosi per mano. La ragione è che “un beneficio che successivamente passa di mano in mano finisce col ritornare a colui che l’ha dato per primo: e perde la sua caratteristica di interezza [“*totius speciem*”] se in qualche modo è interrotta questa circolare successione, mentre invece è una cosa bellissima se questo mutuo avvicinarsi mantiene la sua connessione”:

---

<sup>159</sup> Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958, <sup>2</sup>1967; tr. it. p. 35.

<sup>160</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 3 (tr. it. p. 13). In termini simili, Cornuto scrive che la prima Grazia è quella che “riguarda chi presta un servizio giovevole; la seconda Grazia è quella che riguarda chi riceve il servizio e cura l’occasione di ricambiarlo; la terza Grazia è di chi a sua volta, di propria spontanea iniziativa, offre qualche servizio al momento opportuno” (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, tr. it. pp. 205-207).

<sup>161</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4 (tr. it. p. 13).

<sup>162</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 3 (tr. it. p. 13).

<sup>163</sup> Analogamente Cornuto scrive che le Grazie sono tre “poiché è bene che chi ha ricambiato si faccia a sua volta promotore di un atto gradito, perché questa catena di favori proceda incessantemente” (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, tr. it. p. 205).

<sup>164</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, 1979, p. 6.

<sup>165</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, 1979, p. 6. Ricordo che l’assonanza di ‘*cháris*’ con ‘*carus*’ (e con ‘*caritas*’) è fortuita.

<sup>166</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, 1979, p. 6. Anche il significato di “fascino” proprio di ‘*cháris*’ è riconducibile, secondo Rocchi, alla finalità di costituire una relazione sociale (Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, 1979, pp. 7-8).

<sup>167</sup> Maria Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, 1979, p. 8. Pindaro, *Olimpica VII*, vv. 1-8 (tr. it. p. 79): “Come un uomo ricco prende in mano un calice dove spumeggia all’interno la rugiada della vite e ne fa dono al giovane sposo della figlia; ecco, brinda da casa a casa con il calice d’oro, il suo possesso più prezioso, perché vuole rendere più splendido il convito e festeggiare i nuovi parenti; e rende intanto lo sposo invidiato fra gli amici per la serenità di quelle nozze”.

“Ob hoc, quia ordo beneficium per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret interim et vices servat”<sup>168</sup>.

**4.2.2.2.3.** Concludendo l'analisi iconografica, le Grazie “indossano vesti senza cintura” perché nei benefici “è giusto che non vi sia alcunché di forzato o di vincolante”. Tali vesti sono poi trasparenti, “perché i benefici devono essere ben visibili”<sup>169</sup>.

“Le Grazie sono allegre, come sogliono essere coloro che danno o ricevono un beneficio”<sup>170</sup>, tanto che si riteneva che, etimologicamente, ‘Chárites’ derivasse da ‘χάρη’, ‘chará’, gioia.<sup>171</sup>

Le Grazie “sono giovani, perché il ricordo dei benefici non deve invecchiare” e “sono vergini, perché incorrotti e puri e sacri per tutti sono i benefici”<sup>172</sup>.

Come ha scritto Edgar Wind, Goethe “traspose la morale di Seneca [*rectius*: di Crisippo] in versi di meravigliosa freschezza e felicità espressiva”<sup>173</sup> (*Faust II*, Atto primo, vv. 5299-5304):

Die Grazien.	Le Grazie <sup>174</sup>
AGLAIA. Anmut bringen wir ins Leben; Leget Anmut in das Geben.	Aglaía Noi nella vita portiamo grazia. Ponete grazia se donate.
EGEMONE. Leget Anmut ins Empfangen Lieblich ist's, den Wunsch erlangen.	Egemone Ponete grazia se ricevete: è dolce adempiere il desiderio.
EUPHROSYNE. Und in stiller Tage Schranken Höchst anmutig sei das Danken.	Euphrosýne E nella cerchia dei giorni tranquilli sia tutta grazia la riconoscenza.

<sup>168</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4 (tr. it. p. 13). La connessione della grazia con la danza è sottolineata da Luigi Lombardi Vallauri che si rifà anche al dialogo di Paul Valéry *L'âme et la danse*. In Lombardi Vallauri la grazia è caratterizzata come “la specifica qualità estetica della spontaneità del vivente” e come “la trasposizione spirituale del modo d’essere e di agire della vita non impedita”: la grazia è il movimento del vivente che si sottrae ad ogni riduzione della vita ad altro che la vita stessa (Luigi Lombardi Vallauri, *Le culture riduzionistiche nei confronti della vita*, 1985; <sup>2</sup>1989, pp. 201-202). Ricordo poi che la danza è significativamente la metafora-chiave della comunicazione entro la cibernetica di Heinz von Foerster.

<sup>169</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 5 (tr. it. p. 13).

<sup>170</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 5 (tr. it. p. 13).

<sup>171</sup> L’etimologia è riferita da Apollodoro di Atene e poi ripresa da Cornuto (cfr. la nota 45 di Ilaria Ramelli alle pp. 320-321 della sua traduzione del *Compendio di teologia greca* di Lucio Anneo Cornuto).

<sup>172</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 5 (tr. it. p. 13).

<sup>173</sup> Cfr. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 1958, <sup>2</sup>1967; tr. it. p. 43.

<sup>174</sup> Traduzione di Franco Fortini. L’ideale seneciano di una società basata sulla giustizia delle Grazie è presente anche nel *Timon of Athens* di Shakespeare, cfr. John M. Wallace, *Timon of Athens and the Three Graces: Shakespeare's Senecan Study*, 1986, p. 353.

## 5. Una nuova forma per la giustizia nella globalizzazione.

**5.1.** La giustizia come reciprocità è, dunque, sotto la protezione delle Grazie e si attua attraverso l'iniziativa spontanea degli uomini.

**5.1.1.** Nella terra di nessuno dello scambio non vi sono né Stati, né tavole dei valori, ma vi sono solo la comunità dei bisogni e il tempio delle Grazie.

Così, come scriveva David George Ritchie, la giustizia come reciprocità (che egli felicemente chiamava "giustizia catallattica"), può sussistere anche tra persone che non siano dello stesso Stato:

"Both Distributive and Corrective Justice imply a definitely organized State, and are in strictness applicable only to the citizens of the same State [...]. Catallactic Justice [...] may exist between those who are not citizens of the same State"<sup>175</sup>.

**5.1.2.** Invece, nella giustizia distributiva e in quella pareggiatrice abbiamo un terzo, altro, che soppesa e decide: nella giustizia distributiva, la valutazione della proporzione dipende da confliggenti parametri di valutazione (cfr. 1131a 26-29); e nella giustizia pareggiatrice "quando si litiga, ci si rifugia dal giudice" (1132a 19-20).

**5.2.** Diversa è anche la struttura della relazione normativa propria della giustizia come reciprocità. Essa si differenzia in particolare dalla giustizia commutativa alla quale, peraltro, è stata associata da Tommaso (Tommaso riteneva – credo erroneamente – che "contrapassum est commutativum iustum"<sup>176</sup>).

**5.2.1.** La relazione normativa propria della giustizia *commutativa* è la tipica relazione giuridica *bilaterale* per la quale un primo soggetto *A* è titolare di un determinato "*claim*" verso un secondo soggetto *B* e il secondo soggetto *B* è titolare del correlativo "*duty*" verso il primo soggetto *A*<sup>177</sup>, entro negozi giuridici che così Aristotele esemplifica: "vendita, acquisto, prestito, cauzione, nolo, deposito, locazione"<sup>178</sup>.

**5.2.2.** La relazione normativa propria della giustizia *come reciprocità* è una relazione *trilaterale* (come le Grazie indicano e che Aristotele sviluppa teoreticamente con il concetto

---

<sup>175</sup> David George Ritchie, *Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'*, 1894, p. 191. Come Alessandro Giuliani (*La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, 1970, pp. 755-756) scrive: vi è nella giustizia come reciprocità "una istintiva diffidenza nei confronti dello Stato e del potere; è opera di creazione umana, storica, basata sul consenso e al di fuori di ogni apparato coattivo". [...] "La rivalutazione della giustizia come reciprocità potrebbe aiutarci a ristabilire la credenza, offuscata dal positivismo, in una giustizia naturale, che non ha la sua giustificazione nella sola volontà di un legislatore onnisciente e onnipotente. In questa prospettiva, la giustizia non è considerata dal punto di vista dell'arte della legislazione o della costruzione di uno Stato modello. Aristotele ha presente – ancor prima degli economisti inglesi del XVIII secolo e dei moderni sociologi – il problema della giustizia nelle istituzioni sociali di creazione spontanea. [...] La soluzione giusta e ragionevole può essere assicurata non dalla coazione o da un piano, ma dalla cooperazione di coloro che partecipano alle istituzioni ed ai gruppi sociali, quando – mediante una ricerca della natura delle cose umane – essi scoprono il criterio che deve informare la soluzione: la giustizia come reciprocità."

<sup>176</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 4 (tr. it. p. 123).

<sup>177</sup> I termini '*claim*' (pretesa) e '*duty*' (dovere) si riferiscono all'analisi delle relazioni giuridiche effettuata da Wesley Newcomb Hohfeld; cfr. Giampaolo Azzoni, *Interpretazioni di Hohfeld*, 1994, p. 445.

<sup>178</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 3-4 (tr. it. p. 195).

di “unione in diagonale”<sup>179</sup>, cioè “scambio incrociato di prestazioni differenti tra tutte le componenti professionali in cui si articola il corpo sociale”<sup>180</sup>).

Nella giustizia come reciprocità, il soggetto *A* che soddisfa il bisogno di un *secondo* soggetto *B* acquisisce il “*claim*” che un *terzo* soggetto *X* soddisfi un suo bisogno nella misura in cui egli ha soddisfatto il bisogno di *B*: il terzo soggetto *X* è connotato solo dalla capacità di soddisfare un bisogno di *A* (potrebbe essere *B*, ma solo accidentalmente).

Mentre il soggetto *B* di cui il soggetto *A* ha soddisfatto un certo bisogno acquisisce il “*duty*” di soddisfare un bisogno di un *terzo* soggetto *X* nella misura in cui *A* ha soddisfatto il suo bisogno: il terzo soggetto *X* è connotato solo dal fatto che esprime un bisogno che *B* può soddisfare (potrebbe essere *A*, ma solo accidentalmente).

**5.2.3.** Dunque, nella giustizia come reciprocità, la relazione tra il soggetto *A* e il soggetto *B* non si esaurisce in essi, ma si apre al terzo, il soggetto *X*, connotato unicamente dalla sua capacità di soddisfare un bisogno di *A* o, rispettivamente, dal fatto di esprimere un bisogno che *B* può soddisfare.

In virtù della scissione, da un lato, tra beneficiario e debitore e, dall’altro, tra beneficiante e creditore, si può dire che nella giustizia come reciprocità si abbia quella che Hegel chiama “la *dipendenza* e la *relazione reciproca* degli uomini”<sup>181</sup> e Karl Marx “universale dipendenza reciproca”<sup>182</sup>.

In questo senso, la giustizia come reciprocità, cioè la giustizia delle Grazie, instaura una relazione normativa che è diversa non solo dal modello del contratto (tipico della giustizia commutativa), ma anche dal modello del dono, almeno così come esso è stato definito da Marcel Mauss nel *Essai sur le don* del 1923-1924.

Per usare il lessico e i concetti di Jean-Luc Marion, nella giustizia delle Grazie il dono è ridotto a “*donation*” attraverso la messa tra parentesi di “*donataire*”, “*donateur*” e “*objectivité du don*”. In particolare, il “*donataire*”, nello slittamento tra il soggetto *B* e il soggetto *X*, perde il suo volto individuale per divenire il volto di ogni uomo:

“Loin de bloquer le don ou de l'affaiblir, son invisibilité renforce plutôt le donataire en l’universalisant: tout homme aura donc pu, peut encore devenir le visage du donataire”<sup>183</sup>.

**5.3.** Ho detto che l’immagine delle Grazie mi sembra coerente con alcune delle nuove esigenze dell’epoca della globalizzazione e capace di produrre alcune indicazioni di intervento nel mondo oltre la bipolarità della correlazione universale-particolare.

Attraverso le Grazie mi sembra diventare evidente che il problema oggi non è elaborare un nuovo decalogo, eventualmente in termini di “*functionings*” e/o “*capabilities*”<sup>184</sup>, ma sempre segnato da universalismo astratto e che, per la sua astrattezza, innesca quella bipolarità nella relazione tra universale e particolare di cui s’è detto.

Così come credo che il problema non sia integrare astratte culture altre, bensì concreti singoli “disgraziati”.

<sup>179</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 5-7 (tr. it. p. 203).

<sup>180</sup> Aldo Lo Schiavo, *Charites. Il segno della distinzione*, 1993, p. 164.

<sup>181</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 198 (tr. it. p. 163): “*die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen*”.

<sup>182</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1939, p. 74; tr. it. p. 87. Come scrive Bruno Romano, “questa universalità, divenuta storia reale, per la prima volta pone i gesti degli uomini in una trama universale e rende [...] possibile il delinarsi di una universalità *altra*, che non sia la semplice dilatazione quantitativa della dipendenza e che traduca, invece, la dipendenza – propria alle cose e al tempo delle cose – in ciò che vi corrisponde negli uomini” (Bruno Romano, *La società post-moderna come sistema di universale dipendenza*, 1995, pp. 16-17).

<sup>183</sup> Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, <sup>2</sup>1998, p. 133.

<sup>184</sup> Il riferimento è alla “*list*” di dieci “*central human capabilities*” elaborata da Martha C. Nussbaum, cfr. Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capability Approach*, 2000 (tr. it. pp. 97-99).

Cioè, il problema oggi è fare partecipare alla giustizia come reciprocità nell'eticità delle pratiche e dello scambio.

Il problema è cercare le Grazie dove le Grazie possono essere: nei non-luoghi dell'essere comune.<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Ringrazio coloro che, durante il Congresso, hanno contribuito con le loro indicazioni a migliorare la presente relazione: Giulio M. Chiodi, Francesco De Sanctis, Marcello M. Fracanzani, Giuseppe Limone, Luigi Lombardi Vallauri, Carlo Menghi e Bruno Romano. Sono poi debitore dei consigli di: Gianfranco Lotito, Franco Rositi, Fabio Rota, Mario Vegetti e Sergio Ubbiali.

## Riferimenti bibliografici delle opere citate.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Traduzione di Carlo Alberto Donolo: *Dialettica negativa*. Torino, Einaudi, 1970; 1982.

Afanassieff, Nicolas, *L'Église qui préside dans l'Amour*. In: AA. VV., *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960. Traduzione di Maria Girardet: *La Chiesa che presiede nell'amore*. In: AA. VV., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*. Bologna, il Mulino, 1965, pp. 487-555.

Amselle, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris, Flammarion, 2001. Traduzione di Marco Aime: *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*. Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

Aristotele, *Ethica Nicomachea*. Traduzione di René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif: *L'Éthique à Nicomaque*. Louvain, Publications Universitaires; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1958; 1970. Traduzione di Claudio Mazzarelli: *Etica Nicomachea*. Milano, Rusconi, 1993.

Azzoni, Giampaolo, *Interpretazioni di Hohfeld*. In: "Materiali per una storia della cultura giuridica", 24 (1994), pp. 443-488.

Beltrametti, Anna, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*. Firenze, La Nuova Italia, 1986.

Bencivenga, Ermanno, *Il primo libro di logica. Introduzione ai metodi della logica contemporanea*. Torino, Bollati Boringhieri, 1984.

Bettini, Maurizio, *Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana*. In: Bettini, Maurizio, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*. Torino, Einaudi, 2000, pp. 241-292.

*Charis, Charites / Gratiae*. In: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol. III.2 (*Atherion-Eros*). Zürich / München, Artemis, 1986, pp. 151-167; pp. 757-759.

Conte, Amedeo G., *Nomotropismo: agire in funzione di regole*. In: "Sociologia del diritto", 27 (2000), pp. 1-27. Riedizione in: Conte, Amedeo G., *Filosofia del linguaggio normativo. III. Studi 1995-2001*. Torino, Giappichelli, pp. 893-920.

Conte, Amedeo G., *Iconismo deontico*. In: "Annali del Seminario giuridico", Università di Catania, Nuova serie, volume II, 2000-2001, pp. 327-343.

Copi, Irving M., *Introduction to Logic*. New York, Macmillan, 1953; <sup>2</sup>1961.

Corecco, Eugenio, *"Ius universale" – "Ius particolare"*. In: Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis (ed.), *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 553-574. Riedito in: Corecco, Eugenio, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*. Casale Monferrato, Piemme, 1997, vol. I., pp. 549-573.

Cornuto, [Lucio] Anneo, *Compendio di teologia greca*. Traduzione italiana di Ilaria Ramelli. Milano, Bompiani, 2003.

Cotta, Sergio, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*.<sup>2</sup>1991.

Del Vecchio, Giorgio, *La Giustizia*. Roma, Studium Urbis,<sup>3</sup>1946.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*. A cura di Marcello Gigante. Roma-Bari, Laterza,<sup>5</sup>2002.

Drago, Giovanni, *La giustizia e le giustizie. Lettura del Libro quinto dell'Etica a Nicomaco*. Milano, Marzorati, 1963.

Erodoto, *Historiae*. Traduzione di Luigi Annibaletto: *Storie*. Milano, Mondadori, 2000.

Fleischmann, Eugène, *La science universelle ou La logique de Hegel*. Paris, Librairie Plon, 1968. Traduzione di Anna Solmi: *La logica di Hegel*. Torino, Einaudi, 1975.

Furtwängler, Adolf, *Die Chariten in der Kunst*. In: Roscher, Wilhelm Heinrich (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Erster Band, Zweite Abteilung. Leipzig, Teubner, 1886-1890, pp. 879-884.

Fuselli, Stefano, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*. Trento, Verifiche, 2000.

Giuliani, Alessandro, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*. In: "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 24 (1970), pp. 722-756.

Godbout, Jacques T., *L'Esprit du don*. Paris, Éditions La Découverte; Montréal, Éditions du Boréal, 1992. Traduzione di Alfredo Salsano: *Lo spirito del dono*. Torino, Bollati Boringhieri, 1993; 1998.

Gsell, Stéphane, *Gratiae*. In Charles Daremberg / Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Vol. II, Seconda parte (F-G), Paris, Hachette, 1896, pp. 1658-1667.

Guizzi, Francesco, *Cháris in Pericle e in Aristotele*. In "Quaderni di storia", 47, 1998, pp. 75-102.

Guttenplan, Samuel D., *The Languages of Logic. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg, Joseph Anton Goebhardt, 1807. Riedizione in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 9. Hamburg, Felix Meiner, 1980. Traduzione di Enrico De Negri: *Fenomenologia dello spirito*. Firenze, La Nuova Italia, 1960. Traduzione di Vincenzo Cicero: *Fenomenologia dello spirito*. Milano, Rusconi, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*. Nürnberg, Johann Leonhard Schräg, 1816. Riedizione in:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Band 12. Hamburg, Felix Meiner, 1981. Traduzione di Arturo Moni, riveduta da Claudio Cesa: *Scienza della logica. Volume secondo. La logica soggettiva ossia Dottrina del concetto*. In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della logica*. Roma-Bari, Laterza, 1968; 1994, vol. II, pp. 647-957.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Nicolai, 1821. Traduzione di Giuliano Marini: *Lineamenti di filosofia del diritto*. Roma-Bari, Laterza, 1987; 1991.

Higginbotham, James T., *On Higher-Order Logic and Natural Language*. In: Smiley, Timothy John (ed.), *Proceedings of the British Academy, 95: Philosophical Logic*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 1-27.

Ignazio di Antiochia, *Epistula ad Smyrnaeos*. Testo greco, introduzione, traduzione francese e note di Thomas Camelot in: Ignace d'Antioche / Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*. Paris, Éditions du Cerf, 1958, pp. 154-169.

Kulunčić, Andreja, *Distributive Justice*. In: *TOOBIG. The Magazine of BIG Torino 2002* [Catalogo], n. 2, 2002, p. 85. E in: *Documenta 11\_Platform 5: Exhibition. Catalogue*. Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2002, pp. 386-387.

Laurenti, Renato (ed.), *Aristotele. Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*. Bari, Adriatica, 1975.

Lemmon, Edward John, *Beginning Logic*. London, Nelson, 1965.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Lombardi Vallauri, Luigi, *Amicizia, carità, diritto*. Milano, Giuffrè, 1974.

Lombardi Vallauri, Luigi, *Le culture riduzionistiche nei confronti della vita*. In: AA. VV., *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54° Corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica (Roma, 2-7 settembre 1984)*. Milano, Vita e Pensiero, 1985, pp. 41-74. Riedito in: Lombardi Vallauri, Luigi, *Terre. Terra del Nulla. Terra degli uomini. Terra dell'Oltre*. Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 175-210.

Longhitano, Adolfo, *Le chiese particolari*. In: Longhitano, Adolfo / Mogavero, Domenico / Urso, Paolo / Marchesi, Mario, *Chiesa particolare e strutture di comunione*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1985, pp. 15-52.

Lo Schiavo, Aldo, *Charites. Il segno della distinzione*. Napoli, Bibliopolis, 1993.

Lotito, Gianfranco, *Aristotele su moneta scambio bisogni (Eth. Nic. V 5)*. In: "Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici", n. 4, 1980, pp. 125-180; n. 5, 1980, pp. 27-85; n. 6, 1981, pp. 9-69.

Marion, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, Presses Universitaires de France, <sup>2</sup>1998.

*Martyrium Polycarpi*. Testo greco, introduzione, traduzione francese e note di Thomas Camelot in: Ignace d'Antioche / Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*. Paris, Éditions du Cerf, <sup>3</sup>1958, pp. 225-275.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskau, Verlag für Fremdsprachige Literatur, 1939. Traduzione di Giorgio Backhaus: *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grundrisse")*. Torino, Einaudi, <sup>2</sup>1976.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: "Année Sociologique", seconde série, 1923-1924, t. I., pp. 30-186.

Meier, Christian, *Politik und Anmut*. Berlin, Wolf Jobst Siedler, 1985. Traduzione italiana: *Politica e grazia*. Bologna, il Mulino, 1989.

Mendelson, Elliott, *Introduction to Mathematical Logic*. London, Chapman & Hall, <sup>4</sup>1997 [<sup>1</sup>1964].

Menghi, Carlo, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*. Torino, Giappichelli, 1997.

Montaigne, Michel Eyquem de, *Les essais*. Traduzione di Virginio Enrico: *Saggi*. Milano, Mondadori, 1986; 1991.

Mustard, Wilfred Pirt, *E. K.'s Notes on the Graces*. In: "Modern Language Notes", 45 (1930), n. 3, pp. 168-169.

Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development. The Capability Approach*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000. Traduzione di Wanda Mafezzoni: *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Bologna, il Mulino, 2001.

Paribeni, Enrico, *Ninfe, Charites e Muse su rilievi neoattici*. In: "Bollettino d'arte", XXXVI (1951), pp. 105-111.

Pausania, *Descrizione della Grecia*. Libro IX. Traduzione di William Henry Samuel Jones: *Description of Greece. IV (Books VIII-X)*, Loeb Classical Library n. 93, Cambridge (Mass.), Harvard University Press / London, Heinemann, 1979 (<sup>1</sup>1918).

Picard, Charles, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture. II: Période classique – V<sup>e</sup> siècle*. Paris, Auguste Picard, 1939.

Pindaro, *Olimpica VII*. Traduzione di Giulio Bonelli in: Pindaro, *Canti per i vincitori dei giochi olimpici pitici nemei istmici*. Milano, Bompiani, 1991, pp. 79-99.

Pindaro, *Olimpica XIV*. Traduzione di Luigi Lehnus in: Pindaro, *Olimpiche*. Milano, Garzanti, 1981; <sup>2</sup>1989, pp. 214-221.

Pirenne-Delforge, Vinciane, *Les Charites à Athènes et dans l'île de Cos*. In: "Kernos", 9 (1996), pp. 195-214.

Polanyi, Karl, *Aristotle Discovers the Economy*. In: Polanyi, Karl / Arensberg, Conrad M. / Pearson, Harry W. (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*. New York, The Free Press, 1957, pp. 64-94. Traduzione di Eugenio Somaini: *Aristotele scopre l'economia*. In: Polanyi, Karl / Arensberg, Conrad M. / Pearson, Harry W. (eds.), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*. Torino, Einaudi, 1978, pp. 75-113.

Ramelli, Ilaria, *Anneo Cornuto neo-stoico ed esegeta del mito greco su base etimologico-allegorica*. In: Cornuto, [Lucio] Anneo, *Compendio di teologia greca*. Milano, Bompiani, 2003, pp. 5-173.

Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971. Traduzione di Ugo Santini, rivista da Sebastiano Maffettone: *Una teoria della giustizia*. Milano, Feltrinelli, 1982.

Ritchie, David George, *Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'*. In: "The Classical Review", VIII (1894), pp. 185-192.

Rocchi, Maria, *Contributi allo studio delle Charites (I)*. In: "Studii Clasice", XVIII (1979), pp. 5-16.

Rocchi, Maria, *Contributi allo studio delle Charites (II)*. In: "Studii Clasice", XIX (1980), pp. 19-28.

Romano, Bruno, *La società post-moderna come sistema di universale dipendenza*. Roma, Bulzoni, 1995.

Rosenkrantz, Gary S., *Haecceity. An Ontological Essay*. Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1993.

Rosmini, Antonio, *Logica. Libri Tre*. Riedito in: Rosmini, Antonio, *Ideologia e logica*, vol. III. Roma, Città nuova, 1984 [*Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, 8.].

Rubino, Domenico, *La fattispecie e gli effetti giuridici preliminari*. Milano, Giuffrè, 1939.

Sainsbury, Richard Mark, *Logical Forms. An Introduction to Philosophical Logic*. Oxford, Basil Blackwell, 1991.

Schlegel, Friedrich, *Frammenti critici e scritti di estetica*. Firenze, Sansoni, 1967.

Shoenfield, Joseph Robert, *Mathematical Logic*. Reading (Mass.) / London, Addison-Wesley, 1967. Traduzione di Donatella Cagnoni: *Logica matematica*. Torino, Boringhieri, 1980.

Seneca, Lucio Anneo, *De Beneficiis*. Traduzione di Salvatore Guglielmino: *I Benefici*. Bologna, Zanichelli, 1967.

Senofane di Colofone, *Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner. Firenze, La Nuova Italia, 1956.

Simmel, Georg, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*. In: "Logos", 4 (1913). Traduzione di Ferruccio Andolfi: *La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica*. In: Simmel, Georg, *La legge individuale e altri saggi*. Parma, Nuova Pratiche, 1995, pp. 75-134.

Tommaso d'Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Edizione a cura di Raimondo M. Spiazzi. Torino, Marietti, <sup>3</sup>1964.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*. Traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani. Testo latino dell'edizione leonina. Vol. XVII: *La Giustizia (II-II, qq. 57-79)*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984.

Trojano, Paolo Raffaele, *Dottrine morali di Protagora e Aristotele*. Napoli, Luigi Pierro, 1897.

Wallace, John M., *Timon of Athens and the Three Graces: Shakespeare's Senecan Study*. In: "Modern Philology", 83 (1986), pp. 349-363.

Weinrib, Ernest J., *Corrective Justice*. In: "Iowa Law Review", 77 (1992), pp. 403-425.

Weinrib, Ernest J., *The Idea of Private Law*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*. London, Faber and Faber, 1958; Harmondsworth, Penguin (in association with Faber), <sup>2</sup>1967. Traduzione italiana (della seconda edizione) di Piero Bertolucci: *Misteri pagani nel Rinascimento*. Milano, Adelphi, 1971.