

Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch

José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão
& Carlos A. Martins de Jesus
(eds.)

LA NOZIONE DI GIUSTIZIA NEL SUO SVILUPPO STORICO: LA GIUSTIZIA COME VALORE PRIMARIO DEL PENSIERO ETICO E POLITICO DI PLUTARCO

FRANCESCO BECCHI
Università degli Studi di Firenze

Abstract

Justice is an ideal that characterizes Greek thought throughout its historical development since Homer. It reaches its clearest formulation with Plato, who regarded it as the “virtue of the soul”, conceived as summary of its three functions, and with Aristotle, who turned it into the political virtue par excellence, emphasizing its intersubjective character. Plutarch, who interprets the Platonic and Aristotelian doctrine of justice in light of modern Stoicism and posterior Aristotelianism, transforms justice into an ethical and political ideal at the same time: a virtue that springs from the soul, where it has its roots, to seek outside. In this respect, it represents for him one of the most perfect virtues and one of the highest forms of humanity, because it allows the politician - provided with an appropriate education and moral formation - to carry out his activity for the benefit of the members of his community, showing courage in doing and saying what is right and fair.

La giustizia non è né di oggi né di ieri, vive da sempre e nessuno sa dire quand'essa sia apparsa¹. Così, dopo un lungo silenzio, recita Antigone innanzi al rappresentante del potere costituito, il re Creonte. E che la distinzione tra giusto e ingiusto sia ancestrale è stato dimostrato anche da un recentissimo studio di ricercatori svedesi del Karolinska Institut di Stoccolma². Quelle di Antigone sono senza dubbio le più celebri parole del teatro di Sofocle, con cui il poeta di Colono oppone alla giustizia delle leggi umane l'eterna e infallibile giustizia di Zeus³.

Ed è con questa giustizia divina che si apre la storia del pensiero greco: essa ancora prima delle ipostasi divine di *Themis*, la giustizia conforme alle regole in uso, “un costume sancito a livello collettivo”⁴, e di *Dike*, la legge divina, figlia di *Themis* e di *Zeus*⁵, è rappresentata dal padre stesso degli dei e degli uomini. La conferma viene da Plutarco che, sulla scia del divino Platone⁶,

¹ Per una storia della nozione di giustizia attraverso i testi degli antichi (Pl., *R.* 1-2; Aristotele, *EN*), ma soprattutto dei moderni e dei contemporanei vd. S. MAFFETTONE; S. VECA 2008.

² Recenti ricerche neurologiche hanno dimostrato che di fronte ad una situazione percepita come ingiusta, il cervello umano attiva aree della amigdala arcaiche e non, come di solito veniva presupposto, la corteccia prefrontale, di più recente formazione. Su questo tema vd. K. GOSPIC; E. MOHLIN; P. FRANSSON; P. PETROVIC; M. JOHANNESON; M. INGVAR 2011.

³ Vd. J. JOUAINA 2007: 394-395.

⁴ *Il.* 15.87, 93; 20.5; *Od.* 2.68. Vd. S. GASTALDI 1998: 161.

⁵ Cf. Hes., *Tb.* 902; *Op.* 255-256.

⁶ Vd. Pl., *Lg.* 4, 715e 7 -716a 3: ὁ μὲν δὴ θεός, ὡς περ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτήν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός...

nell' *Ad principem ineruditum* scrive⁷: “se è lecito congetturare in questa materia Zeus non è assistito dalla Giustizia, ma è lui stesso la Giustizia e il Diritto e la più antica e la più perfetta di tutte le leggi (ὁ μὲν Ζεὺς οὐκ ἔχει τὴν Δίκην πάρεδρον, ἀλλ' αὐτὸς Δίκη καὶ Θέμις ἐστὶ καὶ νόμων ὁ πρεσβύτατος καὶ τελειότατος), perché, come dicono, scrivono e insegnano gli antichi, senza la giustizia Zeus stesso non potrebbe ben governare” (Plu., *ad princ. ind.* 781B).

Questa sorta di identità, pregnante per il suo valore formale e sostanziale, tra Zeus e la Giustizia costituisce un vero e proprio archetipo del pensiero occidentale nei suoi stretti legami con la religione. Non a caso si assiste ad un travaso o ritrascrizione – con implicazioni di risemantizzazione – di questa identità che dalla cultura classica giunge al cristianesimo e attraversa tutto il Medioevo. Tra le testimonianze più rilevanti basti citare quella di Dante Alighieri che nella *Vita Nuova* (XXVIII i) definisce Dio “segno de la giustizia” e nella *Commedia* (*Inf.* III 4-6) dove, riassumendo l'idea della Trinità di Dio nella “divina potestate” del Padre, nella “somma sapienza” del Figliuolo e nel “primo amore” dello Spirito santo, pone la Giustizia a fondamento della creazione dell'*Inferno*, quasi a sottolineare l'assoluta necessità sostanziale della pena in relazione al peccato: “Giustizia mosse il mio alto Fattore”⁸.

Ritornando all'antico, nei poemi omerici, dove δίκη non è ancora espressione divina del padre degli dei e tanto meno è una virtù che caratterizza la figura dell'eroe, la giustizia rappresenta comunque la volontà degli dei: nell'*Iliade* scaccia la giustizia chi agisce con prepotenza (βίη), incurante dell'occhio dei numi (*Il.* 16.387-388: ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες), e nell'*Odissea*, dove ingiusto è chi, come i Ciclopi, non solo è violento (*Od.* 9.106) e non ha mente pia verso i numi (*Od.* 9.274) ma non

⁷ *Il.* 1.238 sgg., *Od.* 19.178-179. Cf. Plu., *Demetr.* 42. 9: τοὺς βασιλεῖς Ὀμηρὸς φησὶν οὐχ ἐλεπόλεισιν οὐδὲ ναῦς χαλκήρεισιν, ἀλλὰ θέμιστας παρὰ τοῦ Διὸς λαμβάνοντας ῥύεσθαι καὶ φυλάσσειν, καὶ τοῦ Διὸς οὐ τὸν πολεμικώτατον καὶ φοινικιώτατον τῶν βασιλέων, ἀλλὰ τὸν δικαιοτάτον ὀαριστὴν καὶ μαθητὴν προσηγόρευκεν.

⁸ Non è un caso poi che l'ammonimento venga posto da Dante sopra la porta dell'inferno, vera e propria connotazione di quella “città dolente”, per la necessaria espiazione di quanto si è commesso contro giustizia. Dante ritornerà sul tema della giustizia e della sua applicazione o del suo inveroimento nella legge in vari passi della *Commedia*: ora condannando la lussuriosa Semiramide che dichiarò lecito, ovvero consentito dalle leggi, ciò che piacesse a ciascuno (*Inf.* VI 56: “che libito fe' lecito in sua legge”); ora con l'intenzione di ribadire la precarietà ed instabilità delle leggi che governano Firenze, esaltando, di contro, le legislazioni di Atene e Sparta, viste come prime fonti del diritto civile (*Purg.* VI 139-144: “Atene e Lacedemona, che fanno/ l'antiche leggi e furon sì civili...”); ora constatando amaramente la separazione drammatica tra la legge scritta – nei codici e nel cuore – e la sua inattuata applicazione (*Purg.* XVI 97: “Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?”); ora riconfermando, nel richiamo a Giustiniano, vero e proprio esempio e modello di quella monarchia universale, instauratrice di giustizia e, conseguentemente, di progresso civile, auspicata da Dante e da lui teorizzata nel *Monarchia*, l'intimo legame che lega il laborioso riordino delle leggi con il magistero spirituale della Chiesa (*Par.* VI 22-24: “Tosto che con la Chiesa mossi i piedi,/ a Dio per grazia piacque di spirarmi”).

ha neppure leggi (*Od.* 9.112), la giustizia sembra designare “l’insieme delle prescrizioni, emanate da un’autorità preposta alla regolamentazione dei comportamenti, alle quali pertanto tutti devono adeguarsi”, pena di non essere considerati giusti. Poi negli *Erga* di Esiodo, dove la vergine figlia di Zeus, onorata e venerata dagli dei che abitano l’Olimpo⁹, è discesa sulla terra grazie al dono che il figlio di Crono ha fatto agli uomini, *dike* rappresenta non solo rispetto degli dei ma assume anche una valenza morale e civile nei rapporti interpersonali regolati da un’idea di giustizia fondata sul senso del limite¹⁰. Infatti, dopo la stagione dell’epica la giustizia, pur se ancora personificata secondo un modulo esiodico, serve a caratterizzare un ideale che è ad un tempo politico ed etico. Da Solone a Pindaro la giustizia come le leggi (σεμνά Δίκης θέμεθλα)¹¹, dono di Zeus agli uomini per il vivere civile, si configurano come basamento delle città (βάθρον πολιῶν ἀσφαλές, / Δίκαια)¹².

Dunque nel suo significato più antico l’idea di giustizia appare non solo come rispetto degli dei e osservanza dei precetti divini, ma anche come conformità alle regole sociali e obbedienza alle leggi¹³, considerato che anche in greco l’etimologia che corrisponde alla nozione di “giusto” risulta connessa con quella di legge positiva. Si tratta comunque sempre di una modalità del vivere che appartiene all’ordine dei rapporti esterni, retta dal meccanismo della reciprocità, governata dalla regola del contraccambio e fondata sul rispetto del limite e della misura.

Ma è proprio nel secolo di Pindaro, in cui si assiste tra l’altro alla contrapposizione sofistica φύσις vs νόμος (Cf. *Pl.*, *Grg.* 483a 3 ss.), che la giustizia dal trono di Zeus discende nell’animo dell’uomo e nella letteratura greca compare per la prima volta il termine δικαιοσύνη¹⁴ a indicare il senso del giusto¹⁵, cioè una giustizia intesa come pratica di virtù: una nozione questa

⁹ Hes., *Op.* 217-224, 256-262, 279-280 ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἢ πολλὸν ἀρίστη/ γίνεται. Cf. *Plu.*, *ad princ. ind.* 781B: ἡ δέ γε παρθένος ἐστὶ καθ’ Ἡσίοδον...

¹⁰ Hes., *Op.* 275: καὶ νῦ Δίκης ἐπάκουε, βίης δ’ ἐπιλήθεο πάμπαν.

¹¹ Sol., fr. 3 (3 D.). 14 Gentili-Prato σεμνά Δίκης θέμεθλα.

¹² *Pi.*, *O.* 13.6-11; *Plu.*, *sera num. vind.* 550A: δίκη καὶ δικαιοσύνη προσαγορευομένη... καὶ Πίνδαρος ἐμαρτύρησεν ‘ἀριστοτέχναν’ (vd. *Pi.*, fr. 57 Maehler) ἀνακαλούμενος τὸν ἄρχοντα καὶ κύριον πάντων θεόν, ὡς δὴ δίκης ὄντα δημιουργόν... Cf. *Hdt.* 8.77.

¹³ Vd. A. JELAMO 2005: VIII.

¹⁴ Il termine δικαιοσύνη, assente in tutta la produzione poetica del VI e V secolo sia lirica (con l’esclusione di Teognide (I 145-148) e Focilide) che tragica (sulla legge suprema di giustizia vd. *Eur.*, *Hec.* 799-801), si rivela assai raro anche nella prosa, dove l’unico autore del V secolo che ne faccia uso risulta Erodoto che usa il nuovo termine di δικαιοσύνη in un solo passo (7.163-166) per veicolare un’accezione (“senso di giustizia”) distinta da quella consolidata di *dike*. Non è un caso che Platone nel I libro della *Repubblica* ricorra a due differenti strumenti linguistici per designare due differenti concezioni della giustizia assegnando δικαιοσύνη a Socrate e τὸ δίκαιον al gruppo dei suoi interlocutori. Sul tema della giustizia in Platone vd. S. GASTALDI 1998: 159-160.

¹⁵ Sull’origine umana e non divina della giustizia vd. Trasyrachos, 85 [78]. B 8, *VS* II 326. 14-18 D-K.⁶ Vd. *Pl.*, *Prt.* 323a 5-7 ss.

che sembra avere avuto il suo precursore in Pitagora ([Arist.], *MM* 1182a 11; Jambl., *VP* 30.172) e che troverà il suo compimento nell'*EN* di Aristotele, “il testo canonico – come lo definisce Norberto Bobbio – che ha improntato di sé, in una vicenda plurisecolare, la riflessione filosofica sulla nozione di giustizia”¹⁶ attraverso un processo di laicizzazione, di cui sono eloquenti testimoni la sofistica per quanto riguarda il pensiero filosofico e la tragedia per quanto attiene alla letteratura.

Al sofista Trasimaco, che contestava la legittimità stessa di una teoria della giustizia definendola come l'utile del più forte (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον: *R.* 1, 338e 1 ss.), Platone risponde confutandone le argomentazioni. Tuttavia Platone riconosce con Trasimaco che la giustizia è una prassi con cui si mira a conseguire un utile, ma prende le distanze dal sofista quando precisa che non si tratta di un bene altrui (ἄλλότριον ἀγαθόν: *R.* 2, 367c 2-3) bensì di quello proprio che si consegue con un comportamento moralmente corretto. Per Platone, che nella *Repubblica* istituisce una perfetta *homologia* tra la dimensione personale e quella interpersonale, tra l'equilibrio dell'anima e quello della *polis*, dove la giustizia politica risulta una categoria funzionale a definire l'ideale etico – considerato che non si dà giustizia senza sapienza, coraggio e temperanza – la giustizia, che è σοφία τε καὶ ἀρετή¹⁷ e quindi ἐπιστήμη (*Tht.* 145e 6), corrisponde per l'anima a quella che è la salute per il corpo. Per Platone come per i Platonici essa non rappresenta la quarta virtù accanto alla prudenza, al coraggio e alla temperanza, alle quali pur è legata da uno stretto rapporto di ἀντακολουθία, ma è la “virtù dell'anima” (*R.* 1, 353e 7-8)¹⁸ che nasce dall'armonia delle sue tre dimensioni¹⁹ e rappresenta la funzione stessa dell'anima. Essa, come la definisce Vegetti, è il “prodotto sintetico” o il “precipitato unitario” delle tre funzioni dell'anima²⁰.

Aristotele, che si situa “au point d'aboutissement d'une longue histoire au cours de laquelle l'idée de justice n'a cessé de se “laïciser” sans y parvenir cependant tout à fait²¹ avant l'*Éthique à Nicomaque*”, come scrivono Gauthier e Jolif nel loro commento all'*EN*, distingue tra la giustizia come legalità e la giustizia come equità. L'equità (ἐπιείκεια), che è la giustizia superiore a quella del diritto, di cui è fonte, ha origine dalla legge non scritta della natura ed ha

¹⁶ Vd. G. ZANETTI 1993: 18.

¹⁷ Sulla giustizia che in quanto sapienza e virtù rappresenta il più alto valore per l'uomo vd. *Pl.*, *R.* 1, 350d 4 ss.; *Cri.* 53c 7: ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη πλείστου ἄξιον τοῖς ἀνθρώποις...

¹⁸ Sul tema della giustizia vd. R. W. HALL 1959: 149-158.

¹⁹ Alcín., *Didask.* 29 p. 182. 32ss.; Apul., *Pl.* 2.7: ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶ συμφωνία τις...καθ' ἣν ὁμολογεῖ καὶ συμφωνεῖ πρὸς ἄλληλα τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς.

²⁰ M. VEGETTI 1998: 19-20.

²¹ Sul rapporto che ancora in Platone lega la giustizia alla οὐσιότης vd. *Pl.*, *Eutphr.* 12c 10 – e 8; *R.* 1, 331a 4-5; *Grg.* 507c 1-3.

un campo di applicazione più vasto di quello della giustizia legale²². Anche per lo Stagirita, autore del perduto dialogo *Περὶ δικαιοσύνης*²³, si tratta di una virtù perfetta, anzi la più importante delle virtù (κρατίστη τῶν ἀρετῶν)²⁴ che riassume in sé ogni altra virtù, ma non la spiega né come equilibrio dell'anima né come copia dell'armonia cosmica. Essa consiste in uno stato interiore, in una disposizione stabile dell'anima (ἔξις) che rende chi è giusto capace di compiere azioni giuste (δικαιοπραγεῖν)²⁵. Sotto questo aspetto essa rappresenta una medietà, anche se una medietà particolare rispetto alle altre virtù in quanto si tratta di una medietà oggettiva e non soggettiva, poiché la giustizia è propria di ciò che sta in mezzo²⁶. Ma ciò che distingue la giustizia dalle altre virtù è che essa è orientata verso l'esterno (πρὸς ἕτερον) e in questo senso rappresenta anche per Aristotele un bene altrui (ἄλλότριον ἀγαθόν)²⁷. Questo carattere intersoggettivo fa della giustizia anche e soprattutto la virtù politica²⁸ per eccellenza che si esercita nel *milieu* sociale²⁹ dove tende a conseguire l'utile di tutti³⁰, mentre il suo contrario, l'avidità (πλεονεξία)³¹, persegue vantaggi che appartengono ad altri o nega ad altri quanto è loro dovuto.

Dopo Aristotele, le moderne scuole di pensiero negarono qualsiasi eticità alla giustizia: gli Stoici interpretandola come diritto naturale che vincola, in quanto *logos*, tutti gli uomini allo stesso modo e ne determina anche il mondo dello spirito (*SVF* III 308) alla pari della necessità, del fato e della provvidenza, Epicuro al contrario negando l'esistenza di un diritto naturale, di quella che definisce la giustizia in sé (καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη)³² e ammettendo la giustizia solo per la sua utilità (Epic., *R.S.* XXXI).

L'abbandono della tradizione etico-pratica da parte delle filosofie ellenistiche condusse la riflessione etica in uno stato di prostrazione e in un

²² R. A. GAUTHIER; J. Y. JOLIF ²1970: 432-434: Nell'*EN* "l'équité n'y est pas définie comme indulgence, elle n'est pas en dehors de la sphère du droit, elle est au contraire source du droit, et d'un droit supérieur, puisque inscrit dans la nature".

²³ P. MORAUX 1977.

²⁴ Arist., *EN* 1129b 26-31: ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία.

²⁵ Arist., *EN* 1133b 30, 1135a 16, 1136a 4, 19, 1172b 24, 1173a 21. Cf. *Plu.*, *Sol.* 5. 4-5.

²⁶ Arist., *EN* 1133b 32-33: οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν.

²⁷ Arist., *EN* 1130a 3, 1134b 5. Cf. *Pl.*, *R.* 1, 343c 3. Per la definizione aristotelica di giustizia come determinazione del giusto (κρίσις τοῦ δικαίου) vd. *EN* 1134 a 31-32; *Pol.* 1253a 29-39.

²⁸ La giustizia politica non è una nuova forma di giustizia, ma solo un modo diverso di definirla.

²⁹ Arist., *Pol.* 3, 1283a 38-40: κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φαμεν τὴν δικαιοσύνην, ἢ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας. Cf. *Pl.*, *R.* 1, 343e sqq., 2, 367a sqq.

³⁰ Vd. Arist., *Pol.* 1255b 10: τὸ γὰρ αὐτῷ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ.

³¹ Arist., *EN* 1129a 32, 1130a 26. Cf. *Plu.*, *De Alex. fort. virt.* I 330F, 332D; *T. Gracch.* 9. 2-3.

³² Epic., *R.S.* XXXIII; cf. Epic. *Ethica*, fr. 531 Usener = Sen. *Ep.* 97.15 *illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura...* Tuttavia Epicuro, che riproduce l'antica divisione binaria della giustizia distinguendola in particolare (τὸ ἴσον δίκαιον) e legale (τὸ νόμιμον δίκαιον), ammise il diritto particolare, cioè il πολιτικὸν δίκαιον, che varia a seconda delle diverse situazioni storiche e ambientali. Vd. Arist., *EN* 1129a 33 ss.

vicolo cieco con conseguenze di tutta evidenza nella società dei primi secoli dell'età imperiale, dove si rese necessaria la rifondazione di un'etica pratica che si configura come un'assunzione di categorie classiche adattate al mutato contesto socio-politico. A questa opera di rifondazione etica aderì anche Plutarco, che distingue tra la giustizia (δίκη) intesa come osservanza e fine della legge (Plu., *ad princ. ind.* 780E: δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστί), che si esercita solo all'interno di una comunità fondata sulla ragione, e la giustizia (δικαιοσύνη) come ideale ad un tempo etico (la rettitudine) e politico (l'equità) che inerisce all'uomo δίκαιος, ed ha un campo di applicazione più vasto anche perché si estende agli altri esseri viventi nei riguardi dei quali non vige alcun obbligo di legge.

La giustizia umana³³ di cui parla Plutarco nei *Moralia* e nelle *Vitae* non è una dote o una disposizione naturale (Plu., *Arist.* 2.2, 23.2; *Demetr.* 4.5), ma dipende da noi ed è in nostro potere (Plu., *Dem.* 1.4) perché richiede esercizio. Infatti per diventare giusti e compiere azioni giuste occorre forza di volontà (Plu., *Cat. Mi.* 44.14) ed educazione perché la giustizia assieme alla φρόνησις e alla σωφροσύνη è tra le virtù più perfette (Plu., *Demetr.* 1.1). Nei *Moralia* essa è definita sulla scia della filosofia aristotelico-peripatetica come prudenza (φρόνησις) e retto giudizio (εὐβουλία) che nei rapporti sociali e nell'attività politica non si attribuisce né più né meno di quanto conviene³⁴. Una virtù etica che sgorga dalla φρόνησις, della cui presenza ha bisogno (Plu., *De fort.* 97E: καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς φρονήσεως δεῖται παρουσίας) per regolare le passioni che ad essa si accompagnano come l'odio per la malvagità (μισοπονηρία: cf. [Arist.], *IV* 1250b 24) e il giusto sdegno per quanti godono di un successo immeritato (νέμεσις ἐπὶ τοὺς παρ' ἀξίαν εὐτυχοῦντας)³⁵, di modo che l'azione non fallisca il giusto mezzo né per eccesso né per difetto, considerato che l'azione giusta è sempre una medietà tra due eccessi, commettere ingiustizia e subire ingiustizia.

Nelle *Vitae*, dove assume una connotazione più prettamente politica, che la oppone alla πλεονεξία³⁶, che rappresenta l'ingiustizia sociale, la giustizia,

³³ Sulla definizione della giustizia divina come πασῶν... τεχνῶν μεγίστη vd. Plu., *De sera num. vind.* 550A.

³⁴ Sulla giustizia come φρόνησις ed εὐβουλία nei rapporti sociali e nell'attività politica (ἐν δὲ κοινωνήμασι καὶ πολιτείαις) vd. Plu., *De fort.* 97E; *De virt. mor.* 440F (κοινωνήμασι καὶ συμβολαίοις ὁμιλοῦσα τοῖς πρὸς ἑτέρους δικαιοσύνη), 445A (δικαιοσύνην, τὴν μὲν περὶ τὰ συμβόλαια μῆτε πλέον νέμουσαν αὐτῆ τοῦ προσήκοντος μητ' ἔλαττον); *Num.* 20. 5.

³⁵ Plu., *De virt. mor.* 451D-E. Cf. Arist., *EE* 1234a 31; [Arist.] *IV* 1250b 24; Plu., *De Alex. fort. virt.* I 330F, 332D; *T. Gracch.*, 9.2-3.

³⁶ Sul commettere ingiustizia che consiste nel πλεονεκτεῖν vd. Pl., *R.* 1.349b 8 – c 9, 9, 586b 1; *Grg.* 483c 3 ss.; *Lg.* 10, 906c 3, Arist., *EN* 1129a 32; *Pol.* 1289b 29; [Arist.], *IV* 1251a 33-34 πλεονεξία δὲ ἢ περὶ τὰ συμβόλαια (sc. ἀδικία), παρὰ τὴν ἀξίαν αἰρουμένη τὸ διάφορον. Vd. Asp., *EN, op. cit.*, p. 2. 2-3 H. δεόμεθα δὲ αὐτῶν (sc. τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς φρονήσεως) διὰ τὰς ἀδικίας καὶ πλεονεξίας. [Arist.], *MM* 1185b 6-8 ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὐταὶ αἰ ἀρεταὶ

come si evince dal prospetto che segue, risulta secondo i canoni del platonismo e dell'aristotelismo posteriore una virtù egemonica o architetonica nei riguardi delle altre virtù politiche³⁷ quali l'onestà (καλοκάγαθία/ χρηστότης), la mitezza (πραότης/ ήμερότης), la moderazione (μετριότης), la temperanza (σωφροσύνη/ έπιείκεια) la bontà (εϋνοια), la grandezza d'animo (μεγαλοψυχία/ μεγαλοφροσύνη) e l'umanità (φιλανθρωπία)³⁸:

δικαιοσύνη/ τὸ δίκαιον/ τὰ δίκαια/ δικαιοπραγία/ δικαιοπράγημα/ δικαιοπραγεῖν

φρόνησις - *Cic.* 52 (3). 5; *Dio* 1.3; *Flam.* 11. 4; *Demetr.* 1. 4
 σοφία - *Cat. Mi.* 5. 2, 9. 9; *Lyc.* 3. 6
 σύνεσις - *Sol.* 6. 4, 14. 5; *Eum.* 1. 2, 8. 1; *Luc.* 36. 5
 σωφροσύνη - *Phoc.* 38. 1; *Cat. Mi.* 16. 6; *Dio* 17. 6, 52. 4; *Flam.* 2. 5; *Alex.* 4. 7, 21. 7, 30. 10; *Demetr.* 1. 4; *Pomp.* 16. 2; *Brut.* 32. 2; *Marc.* 1. 3
 πραότης - *Per.* 2. 5; *Cic.* 6. 1; *Dio* 47. 5, 52.1; *Cat. Mi.* 14. 3; *Brut.* 2. 3, 29. 3; *Tim.* 37. 5, 41. 1; *Pel.* 26. 8; *De Alex. fort. virt.* I 332C; *Alex.* 4. 8, 41. 2; *Caes.* 15. 4; *Num.* 20. 4
 ήμερος - *Luc.* 4. 1; *Tim.* 41. 1; *Cam.* 18. 2
 έπιείκεια - *Brut.* 30. 6; *Aem.* 30. 1; *Caes.* 15. 4; *Demetr.* 4. 5
 χρηστότης - *Publ.* 21. 7; *Cat. Ma.* 5. 1-7; *Phoc.* 14. 1, 19. 1; *Dio* 47. 6; *Aem.* 30. 1; *Lys.* 30. 6; *Tim.* 5. 1; *Pyrrh.* 8. 10
 καθαρός/ σπουδαίος - *Agis-Cleom.* 10. 2; *Luc.* 4. 1; *Tim.* 41 (2). 1
 έγκράτεια - *Cor.* 1. 4; *Pel.* 26. 8; *De Alex. fort. virt.* I 332C; *Alex.* 21. 7; *T.-C. Gracch.* 3. 1
 μετριότης - *Dio* 47. 5; *Num.* 20. 11
 φιλανθρωπία - *Thes.* 6. 4; *Luc.* 29. 6; *Brut.* 30. 6; *Marc.* 1. 3; *De Alex. fort. virt.* I 332C; *Phoc.* 10. 7; *Arat.* 46. 1
 μεγαλοψυχία/ φρόνημα/ άπάθεια/ μεγαλοφροσύνη - *Rom.* 30 (1). 5; *Agis-Cleom.* 10. 1; *Lys.* 7. 1; *Pel.* 25. 4, 26. 8; *Tim.* 5. 1; *Dio* 4. 3, 7. 1, 32. 1; *Phoc.* 36. 1; *Eum.* 9. 1 *Aem.* 37. 1; *Cat. Mi.* 9. 9, 14. 3; *Brut.* 29. 3.

Pertanto, adattando un noto detto stoico citato anche dal Cheronese si potrebbe dire che chi esercita la giustizia, agisce secondo tutte le virtù perché la giustizia, quando è la protagonista di un'azione, chiama in aiuto le altre virtù ed insieme ad esse tende verso il fine (*De Alex. fort. virt.* 1, 332 CD). Essa detiene il primato in quanto rappresenta la virtù più perfetta che l'uomo possa possedere³⁹: ad es. il coraggio non avrebbe alcuna utilità senza la giustizia e viceversa non vi sarebbe alcun bisogno del coraggio se tutti fossero giusti (*Agis.* 23.8). Tra tutte le virtù è quella che espone maggiormente all'invidia, perché

λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη άνδρεία όσαι άλλαι τού ήθους δοκοϋσιν έπαινεταί εἶναι.

³⁷ Asp. *EN, op. cit.*, pp. 40. 9 e 139. 26 H.

³⁸ Plu., *praec. ger. reip.* 821B; *Max. cum princ.* 776 E, 777A.

³⁹ Plu., *Cat. Ma.* 30 (3). 1 ότι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ανθρωπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειοτέραν, όμολογούμενόν έστι.

conferisce fama, fiducia e credito a chi la possiede influenzando le masse e non suscita semplicemente stima come il coraggio o ammirazione come la saggezza ma infonde nell'animo coraggio e fiducia (*Cat. Mi.* 44.12-13) perché il giusto è oggetto di amore. Dall'esercizio della giustizia nasce dunque la benevolenza, l'affetto e la riconoscenza che, anche per il mantenimento del potere, sono vincoli più robusti delle catene adamantine del terrore e della violenza (*Dio* 10.4).

Questa concezione della giustizia come virtù della medietà (Arist., *EN* 1133b 32-33) che nei rapporti umani si oppone alla *πλεονεξία* trova conferma nelle *Etiche* aristoteliche (*EN* 1129a 32-b10, 1133b 32-33)⁴⁰ e nei testi peripatetici⁴¹.

Per Plutarco, per il quale la politica – se è una scelta (*προαίρεσις*) fondata sul giudizio razionale e non su di un impulso nato da un desiderio di vana gloria o di rivalità o dall'assenza di altre occupazioni (*Praec. ger. reip.* 798C) – non consiste nel ricoprire una carica, come pensano i più, ma è un modo di vivere e di agire (*τὴν πολιτείαν βίον καὶ πρᾶξιν*, *praec. pol.* 823C), anzi l'attività più degna e più nobile (*Praec. ger. reip.* 798E)⁴², la giustizia è con il retto giudizio (*εὐβουλία*) e la prudenza (*φρόνησις*) la virtù che caratterizza l'*ἔξις* del politico, cui spetta il compito non facile e tanto meno sicuro di formare il proprio carattere (*αὐτὸν...ἡθοποιεῖν*) e di modificare la natura del popolo (*μεθαρμόττειν τοῦ δήμου τὴν φύσιν*, *Praec. ger. reip.* 799B, 800B). Essa si manifesta nelle opere e nella condotta di ogni giorno (*δικαιοπραγεῖν*)⁴³ e rende divina la vita passata in seno al potere (*Arist.* 6.5), perché le azioni politiche conseguono l'ornamento della bellezza e della grandezza solo se alla potenza e alla fortuna vadano congiunte prudenza e giustizia (*Dio* 1.3).

Ma se la virtù, che come un pollone forte e resistente mette radici ovunque quando trova una buona natura e un animo cui piace impegnarsi (*Dem.* 1.4), non è molto diffusa tra gli uomini – perché “la via che mena al vizio è piana e si presta ad essere fatta senza sudore” mentre “Alla virtù dinanzi gli dei immortali il sudore/Han posto, lungo ed erto è il sentiero che ad essa conduce” come recita Esiodo (*Op.* 287-288) riportato anche da Platone nelle *Leggi* (4, 718e 5–719a 2) –, tra le virtù la giustizia risulta quella più rara anche fra gli *ἀγαθοί* (Plu., *Flam.* 11.4) sin dai tempi mitici, quando si aveva la convinzione che la verecondia (*αἰδώς*), la giustizia, l'equità (*τὸ ἴσον*) e l'umanità (*τὸ φιλόανθρωπον*) fossero lodate solo perché non si aveva il coraggio di commettere ingiustizia o perché si aveva paura di subirla. La

⁴⁰ Sulla nozione aristotelico-peripatetica di giustizia come medietà vd. anche Stob. 2.7.25, p. 146. 12-14 W. *δικαιοσύνην δὲ μεσότητα ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου.*

⁴¹ [Arist.], *MM* 1185b 6-8 *ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὐται αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἥθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι.*

⁴² Sull'attività politica che, come la filosofia, si manifesta nelle azioni e nella condotta di ogni giorno vd. Plu., *An seni resp.* 796 C.

⁴³ Plu., *Max. cum princ.* 776 E ; *An seni resp.* 791D, 792D; *Praec. ger. reip.* 818 A ; *Sol.* 5. 4-5.

convinzione che le virtù politiche non si addicessero assolutamente a chi era capace di prevalere (*Ibes.* 6.4) e che quindi si potessero curare meglio i propri interessi quanto meno si praticava la giustizia (*Pyrrh.* 12.12; *Arist.* 6.3) risulta radicata in epoca storica, dove vige la tendenza a sembrare più che ad essere giusto, che anche per Plutarco rappresenta l'ingiustizia suprema (τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν, *De adulat.* 50E)⁴⁴, a magnificare la giustizia solo per trarne vantaggi e a considerare come bene assoluto il proprio interesse personale (*Lys.* 7.5), mascherando sotto il nome di giustizia comportamenti ingiusti (*Pyrrh.* 12.4)⁴⁵. Questo spiega perché nessun re e tiranno ha mai invidiato il titolo di giusto. Gli uomini infatti anche se onorano e venerano gli dei per la loro giustizia, a dispetto di ciò aspirano ad adeguarsi e conformarsi a loro più per l'immortalità, che è incompatibile con la natura umana, e per il potere, che dipende nella maggior parte dei casi dalla fortuna; per quanto invece attiene alla virtù, il solo tra i beni divini che dipende da noi, essi lo piazzano all'ultimo posto, molto a torto, perché è la giustizia che rende divina la vita, soprattutto se vissuta in mezzo al potere e ad una grande fortuna, mentre l'ingiustizia la rende bestiale (*Arist.* 6.5). Anche per questo non sono pochi i personaggi delle *Vitae* plutarchee che, pur se dotati di buone qualità naturali che hanno loro permesso di distinguersi nelle azioni e nella condotta politica realizzando imprese valorose e di grande successo, non hanno poi saputo per la loro eccessiva ambizione o avidità contemperare le doti militari con le virtù più squisitamente politiche come moderazione, autocontrollo, umanità, grandezza d'animo e giustizia che sono doni della ragione e dell'educazione (*Cor.* 1.5). Si pensi ad es. a Temistocle, Alcibiade, Timoleonte, Agesilao, Filopemene, che nonostante l'educazione ricevuta fu più dotato di virtù militari che non politiche (*Phil.* 1.3, 3.1: μᾶλλον ἐδόκει στρατιωτικῆς ἢ πολιτικῆς ἀρετῆς οἰκεῖος εἶναι), o a Catone il Censore a cui mancarono virtù come la temperanza, la bontà e la magnanimità, virtù che occupano un campo più vasto di quello della giustizia (*Cat. Ma.* 5.2-7), Coriolano, che respinse ogni moderazione e mitezza (*Cor.* 15.4), Tito Quinzio Flaminio al quale, pur se riportò la più bella e la più invidiabile delle vittorie occorse per la libertà della Grecia (*Flam.* 1.5), Plutarco rimprovera l'avidità ambizione e brama di gloria che gli impedì di mostrare nei riguardi di Annibale quella mitezza e quella grandezza d'animo che aveva contraddistinto a Zama Scipione l'Africano (*Flam.* 20.1-2, 21.1-2).

Plutarco sa che in generale l'indole naturale⁴⁶, pur essendo nobile e buona, qualora manchi di educazione (λόγου καὶ παιδείας) produce, come la terra d'Egitto (*Nic.* 9.1), insieme a molti frutti salubri anche molti frutti nocivi,

⁴⁴ Cf. *Pl., R.* 2, 361a 5-b 1.

⁴⁵ Vd. *Pl., R.* 2, 361a 4-5 ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα.

⁴⁶ Non mancano eccezioni come quella di Agide e Cleomene che, pur non avendo ricevuto una retta educazione (οὔτε παιδείας μεταλαμβάνοντες ὀρθῆς), furono esempi di semplicità e di temperanza (*C. Gracch.* 20 (1).3).

come accade in agricoltura ad un terreno fertile che non venga coltivato (*Cor.* 1.3; *Arat.* 10.5). La mancanza di educazione è la causa prima della debolezza e instabilità di carattere (ἀνωμαλία) che rende l'anima umana facile preda di vuote opinioni e falsi giudizi (*De superst.* 164E-165C; *De tranq. an.* 465D, 468C-D, 475D; *De gen. Socr.* 584E; *De exil.* 600E, 602B; *Cons. ad uxor.* 609EF; *lib. et aegr.* c. 6; [*cons. ad Apoll.*] 102C, 119D). Questi, quando con il tempo e con l'abitudine hanno preso forza e vigore in una cattiva educazione, assillano e umiliano l'anima inducendola a soddisfare passioni acquisite dall'esterno (*De gen. Socr.* 584E), perché l'anima umana, che ha in sé una carica affettiva che la porta per natura ad amare così come a sentire, pensare e ricordare, quando non trovi in sé niente da amare allora si attacca a beni esterni come gli onori e la ricchezza. L'agire umano per essere retto così da lasciare trasparire l'educazione ricevuta⁴⁷ richiede che sia consolidato e rafforzato dal giudizio da cui trae origine⁴⁸, se è vero che il saggio differisce dalla maggioranza degli uomini per avere criteri di giudizio forti e solidi (τῶ τὰς κρίσεις ἔχειν ἔρρωμένους...καὶ πεπηγυίας, *De Alex. fort. virt.* 1, 333B-C).

Questo tuttavia non ha impedito a Plutarco di individuare nella storia greca e romana personaggi che si sono distinti per temperanza, mitezza, umanità e giustizia (*Pel.* 26.8) e che portarono la loro vita ad un grado di perfezione tale qual è possibile che raggiungano uomini soprattutto giudicati onesti e buoni (*Publ.* 23.3, 24(1).8) come Solone (*Sol.* 2.1-3.2, 5.4, 14.5: δικαιοτάτων καὶ φρονιμώτατων), Pericle (*Per.* 12.3), Aristide (*Arist.* 1.1; *Cat. Ma.* 30(3).2), Lisandro (*Lys.* 2.6, 30.6), Dione (*Dio* 52.1-4), Pelopida (*Pel.* 4.4, 26.8) ed Epaminonda (*Phoc.* 30.5; *Pel.* 26.8; *Arat.*, 19.3: τὸν Φωκίωνα καὶ τὸν Ἐπαμεινώνδαν... Ἑλλήνων δικαιοτάτους καὶ κρατίστους...), i più giusti e i migliori dei Greci, Focione (*Phoc.* 29.5-30.5; *Dem.* 14.1), Arato (*Arat.* 14.4), il re Agide, che sarebbe rimasto indignato se l'avessero lodato per non avere preso niente che appartenesse ad altri, lui che offrì ai cittadini i propri beni (*comp. Agis Cleom. Gracch.* 1.7) e per il mondo romano Numa, Publicola (*Publ.* 23.3, 24(1).8), Emilio Paolo (*Aem.* 41(2).8), Marcello (*Marc.* 20.1-2), che fu il primo a mostrare che i Romani erano più giusti di quanto non si credesse, Tiberio e Gaio Gracco (*T. Gracch.* 3.1, 9.2-3; *C. Gracch.* 20(1).2)⁴⁹, che ricevettero un' eccellente educazione e dettero prova di disinteresse (ἀφιλοχρηματίας) e di temperanza (πρὸς

⁴⁷ Sull'insegnamento filosofico che è naturale traspaia nelle azioni di coloro che sono stati educati, conferendo loro insieme al decoro una certa qual misurata proporzione e armonia vd. *Plu.*, *Dio* 1.4.

⁴⁸ Sui giudizi degli uomini che vacillano, devianti da elogi e rimproveri, se non ricevono stabilità e forza dall'insegnamento filosofico in vista dell'azione vd. *Plu.*, *Tim.* 6.1.

⁴⁹ Su Gaio Gracco, che preferì subire ingiustizia piuttosto che commetterla vd. *Plu.*, *C. Gracch.* 20 (1). 7-8.

ἀργύριον ἐγκρατείας, *C. Gracch.* 20(1).6), Catone l'Uticense (*Cat. Mi.* 19.3), Vitellio (*Galb.* 22.7). Tutti questi dovettero la loro grandezza morale al fatto che fecero politica senza ricercare mai né la gloria né la ricchezza, ma piuttosto ostentarono la povertà come una virtù⁵⁰ giudicando avidità non solo l'arricchirsi ingiustamente, ma anche possedere più di un altro (*C. Gracch.* 20(1).7-8). La povertà infatti quando rappresenta una scelta di vita, è segno di una superiorità morale che si manifesta soprattutto nell'esercizio della giustizia. Per questo non è facile imbattersi in chi sappia nobilmente sopportare la povertà, di cui si vergognano solo quelli che contro voglia (ἀκουσίως) si trovano ad essere poveri (*Arist.* 25.7-8). Solo l'uomo giusto e onesto va superbo più per la povertà che per la ricchezza, che pur è utile e di per sé non è né disonorevole né disprezzabile⁵¹. Grande cosa è la semplicità di vita e l'autosufficienza (μέγα... τὸ εὐτελὲς καὶ αὐτάρκες), non solo perché liberano dal desiderio e dalle preoccupazioni per le cose superflue (*Cat. Ma.* 31(4).5), ma anche perché non è possibile che compia grandi cose chi ha preoccupazione di quelle piccine, né che possa sovvenire ai bisogni di molti chi ha bisogno lui stesso di molte cose. Bisogna che il possesso dei beni sia proporzionato alle necessità perché chi accumula molte ricchezze non è un uomo indipendente (*Cat. Ma.* 31(4).3) e chi turpemente accumula dissipa poi in spese inutili (*Crass.* 34(1).4). Grande viatico per la politica non è la ricchezza, ma l'autosufficienza che, con la mancanza di ogni bisogno personale di beni superflui, non frappone alcun ostacolo al compimento del bene pubblico. Dio è assolutamente libero da ogni bisogno, quindi il tipo di virtù umana più perfetta e più vicina a Dio è quello in cui il bisogno è ridotto al minimo (*Cat. Ma.* 31(4).2).

Così, diversamente dagli stolti che accumulano beni esterni prima di avervi posto un solido fondamento con l'ausilio della ragione e dell'educazione e senza così riuscire a soddisfare l'insaziabilità della loro anima (*Mar.* 46.5), si deve imparare a domare la propria avidità, che è la condizione necessaria per conseguire la giustizia. Solo chi ha imparato a praticare l'αὐτάρκεια avanza con mente pura verso il bene, avendo coscienza nell'animo dei più alti valori⁵².

Se però con l'educazione non si riesce a tenere a freno l'avidità – a cui non pongono limite né i mari né i monti né i deserti e le cui brame non si arrestano neppure dinanzi ai confini che dividono l'Europa dall'Asia (*Pyrrh.* 12.3) – e ad accontentarsi di quello che si ha e se per arricchirsi si rende necessario commettere ingiustizia con il ricorso ad azioni αἰσχροῦ καὶ πονηρά,

⁵⁰ Vd. *Plu.*, *Phoc.* 29. 5 – 30. 5 ; *Pel.* 3. 4 .

⁵¹ Sull'utilità della ricchezza vd. *Plu.*, *Per.* 16.7; *Pel.* 3.2.

⁵² *Plu.*, *De gen. Socr.* 584F. Cf. *Gal.*, *de priorum animi...* 1.9.13, p. 58 Magnaldi πολλῶ ἐστιν ἄμεινον ἐν αὐτάρκείᾳ πρῶτον ὑπάρχειν, ὅπερ ἐστὶν ἐπὶ σοι. τὸ δ' ἐν πλούτῳ πρωτεύει οὐκ ἀρετῆς, ἀλλὰ τύχης ἔργον...

allora bisogna alzare il prezzo dell'ingiustizia e non passare sopra la giustizia alla prima occasione, come sembra facesse Crasso che, avido com'era⁵³, trattava male gli alleati, circuiva le donnette e proteggeva i disonesti (*Crass.* 34(1).2; *De adulat.* 57C), quasi che la giustizia fosse qualcosa di meschino o di insignificante (*Crass.* 37(4).3) oppure pusillanimità e incapacità d'agire (*De adulat.* 57C: ὡς ἀτολίμῳ καὶ ἀρρωστῷ).

Avviandomi alla conclusione non posso non rilevare come questa riflessione etico-politica sulla giustizia, che ha esiti determinanti per l'assetto di una società, continui ancora oggi ad essere oggetto di indagine non solo nel campo della filosofia politica ma anche da parte di studiosi di economia politica nella profonda convinzione che l'analisi economica possa offrire un contributo all'etica sociale, che sta a fondamento del mondo in cui viviamo.

Dopo la teoria utilitaristica della giustizia, che sulla scia di Trasimaco mira al benessere del più forte, a partire dagli anni Settanta si è assistito alla fioritura di teorie alternative, più attente alla dimensione e alle valenze etiche dei problemi nella società contemporanea⁵⁴. Al di là delle ovvie differenze tra le teorie degli antichi e quelle post-kantiane dei moderni non si può fare a meno di registrare una forte analogia di pensiero almeno nell'individuare e denunciare la causa prima dell'ingiustizia sociale nel comportamento dell'individuo che, mosso dalle proprie passioni, persegue incessantemente e senza compromessi l'utile personale, si accredita – per usare le parole dell'indiano Amarthia Kumar Sen, premio Nobel per l'economia nel '98 – come «un rigido massimizzatore di angusti interessi personali», determinando ieri come oggi società ingiuste.

⁵³ Sull'avidità come peggiore vizio di Crasso vd. Plu., *Crass.* 2.1.

⁵⁴ Tra queste teorie che hanno mutato l'approccio alla teoria della giustizia meritano di essere ricordate prima quella dell'americano J. RAWLS 1971, professore emerito di filosofia politica dell'Università di Harvard, che ha spostato il baricentro dalla ricchezza, considerata un mezzo e non più un fine, all'individuo, poi quelle dell'economista indiano A. K. SEN 2009, repr. 2010 e della statunitense M. NUSSBAUM 2006, che hanno portato al centro dell'attenzione l'importanza politica ed etica della libertà individuale nell'ambito di una società giusta.

Bibliografia

- GASTALDI, S. [D], “Dikaion/ dikaiosyne”, in VEGETTI, M. 1998.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y., *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire. T. II, Première Partie, Louvain, Paris, 1970.
- GOSPIC, K.; MOHLIN, E.; FRANSSON, P.; PETROVIC, P.; JOHANNESON, M.; INGVAR, M., “Limbic Justice-Amygdala Involvement in Immediate Rejection in the Ultimatum Game”, *Plos Biology*, Maggio 2011.
- JELLAMO, A., *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, 2005.
- JOUANNA, J., *Sophocle*, Paris, 2007.
- MAFFETTONE, S.; VECA, S., *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Roma, Bari, 2008.
- MORAUX, P., *À la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue «Sur la Justice»*, Louvain, 1977.
- NUSSBAUM, M., *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass., 2006.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971 [Milano, 1982].
- RAWLS, J., *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Mass., 2001 [Milano, 2002].
- SEN, A. K., *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., 2009 [Milano 2010].
- VEGETTI, M., *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento, Vol. I - Libro I, Napoli, 1998.
- ZANETTI, G., *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, 1993.