



Associazione Culturale “Antonio Rosmini” – Trento

TEORIE E PRATICHE DELLA GIUSTIZIA

a cura di Claudio Tugnoli e Michele Cozzio



TANGRAM
EDIZIONI SCIENTIFICHE
TRENTO

Claudio Tugnoli, Michele Cozzio (a cura di)
Teorie e pratiche della giustizia
Copyright © 2022 Tangram Edizioni Scientifiche
Gruppo Editoriale Tangram Srl
Via dei Casai, 6 – 38122 Trento
www.edizioni-tangram.it
info@edizioni-tangram.it
Prima edizione: febbraio 2022, *Printed in the EU*
ISBN 978-88-6458-221-4

In copertina: Allegoria della giustizia e della pace. *La giustizia e la pace si abbracciano* (oil on canvas) di Jacopo (o Giacomo) Negretti detto Palma il Giovane (1544-1628).

Le due donne si abbracciano e si baciano secondo il passo del Salmo 85 (84):

*Chésed we'emet nifgàshu, Grazia e verità si sono incontrate,
tzèdeq weshalom nashàqu giustizia e pace si sono bacciate.*

Su concessione del Ministero della Cultura – Archivio Fotografico delle Gallerie Estensi – Foto Carlo Vannini.



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Facoltà di
Giurisprudenza



Premessa 9
Claudio Tugnoli, Michele Cozzio

Introduzione: le aporie della giustizia 15
Claudio Tugnoli

TEORIE

Elementi di teorie della giustizia. Prospettive contemporanee 91
Carla Danani

La giustizia nel pensiero di Antonio Rosmini 135
Michele Dossi

“Non è giusto, però!” Lo sviluppo del concetto di giustizia
nel bambino 159
Paolo Taroni

STORIA

Il tema della guerra giusta nella storia della Chiesa 187
Raffaele Savigni

Giustizia penale e memoria storica: i conti con il fascismo 213
Paolo Caroli

Il sistema giudiziario islamico in Iran dopo la rivoluzione
del 1979 241
Pejman Abdolmohammadi

ISTITUZIONI

Dei delitti e delle pene degli altri: una prospettiva
antropologica 271
Cesare Poppi

L'organizzazione e il funzionamento della giustizia in Cina 295
Ignazio Castellucci

L'amministrazione della giustizia in Giappone 315
Andrea Ortolani

La giustizia nei Paesi islamici 337
Andrea Borroni

AMMINISTRAZIONE

La giurisprudenza europea e le incertezze del diritto 385
Gian Antonio Benacchio, Michele Cozzio

La Corte dei Conti 413
Gianfranco Postal, Flavio Guella

Giustizia Tributaria 433
Alessandra Magliaro

Le ragioni del (non) punire. Il nodo della prescrizione 445
Elena Mattevi

Profilo degli autori 461

Indice dei nomi 469

TEORIE E PRATICHE
DELLA GIUSTIZIA

PREMESSA

Claudio Tugnoli, Michele Cozzio

Il volume raccoglie le relazioni presentate durante il ciclo di incontri che l'Associazione Culturale "A. Rosmini" ha organizzato nel corso del 2021 sul tema della giustizia, in collaborazione con l'Università di Trento e con il patrocinio della Fondazione Caritro.

L'Associazione ha tra le finalità statutarie quella di favorire iniziative per lo sviluppo della coscienza civile e l'ampliamento della formazione culturale delle persone. In tal senso, sono facilmente comprensibili le ragioni della scelta del tema del ciclo di incontri: la giustizia costituisce elemento centrale nella vita delle persone ai diversi lati del pianeta, sia come individui, sia come componenti delle comunità. Non a caso, gli interrogativi su che cosa sia la giustizia hanno attraversato ogni epoca della storia dell'umanità.

Oggi, la velocizzazione della vita sociale e con essa del continuo divenire delle regole rafforza la necessità (e l'urgenza) di porsi questi interrogativi. I ritmi veloci sono il tratto caratterizzante della modernità¹. La combinazione di spinte e accelerazioni che ne deriva è travolgente, sollecita continue rivisitazioni non soltanto delle regole e dei modelli ma anche, in profondità, delle concezioni socialmente dominanti su ciò che è giusto. Qualunque sia la causa

¹ H. ROSA, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, 2010, pp. 5-32 (trad. it., *Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015).

di queste velocizzazioni – pulsioni economiche, emergenze sociali, sanitarie o ambientali, avvenimenti storico-politici, evoluzioni tecnologiche – gli effetti sono i medesimi: la rivisitazione di concezioni, modelli e regole.

Lo si riscontra in moltissimi ambiti, si consideri per esempio la problematica delle unioni civili, del testamento biologico, del cambiamento di sesso, della garanzia di autodeterminazione degli individui a fronte delle conoscenze possibili grazie all'utilizzo dei *big data*, della giustizia predittiva capace – sulla base del trattamento dei *big data* giudiziari per via informatica – di riuscire a prevedere quale decisione verrà adottata dal giudice². Sono processi di cambiamento che non seguono schemi generalizzati, né operano in modo sincrono. In alcuni settori si manifestano anticipatamente e con intensità maggiore rispetto ad altri. Lo notiamo specialmente in quelli contigui con l'ambiente tecnologico, più dinamici, soggetti a concezioni e regole presto obsolete o comunque inadeguate, dunque privilegiati, ma anche costretti all'elaborazione e alla sperimentazione di nuove soluzioni.

Le novità aprono una stagione, magari anche conflittuale, di assestamento, di dibattito, di dialettica tra giudizi di valore diversi, ma si tratta a ben vedere di un processo storico naturale che determina il graduale consolidamento della nuova concezione all'interno del sistema. Alcune innovazioni, poi, agiscono rifondando gli assetti esistenti al punto che si rende necessario pensare nuovi schemi valoriali e giuridici.

Si pensi all'impatto delle nuove tecnologie sulle relazioni sociali. Le possibilità che piattaforme e dispositivi offrono di comunicare dati e informazioni, così come di riceverli in qualunque luogo e con

² A. GARAPON, J. LASSÈGUE, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 27-35; anche M. MEZZA, *Algoritmi di libertà. La potenza del calcolo tra dominio e conflitto*, Roma, Donzelli, 2018, pp. 12 e ss.

immediatezza hanno modificato (e continuano a modificare) comportamenti, abitudini e attitudini mentali: ne è un esempio il venir meno in poco tempo delle barriere tra sfera pubblica e sfera privata delle persone. Gli esiti, imprevedibili e paradossali³, sono riassunti nell'espressione *vetrinizzazione* sociale⁴, che riflette come ogni ambito della vita delle persone (fisico, psichico, pubblico, privato) soggiaccia alla richiesta di essere esposto, condiviso, anche la sessualità, che pure ha rappresentato in molte culture il più forte, il più solido e il più affidabile dei legami interumani, nonché sfera di segreto intimo da tutelare con la massima discrezione. Il flusso di dati che ne deriva alimenta una *data sfera* in crescita perenne per la quale non vi sono né regolazioni né riflessioni compiute su ciò che sia giusto o non giusto. Quanto detto non fa che rafforzare l'utilità di continuare a interrogarsi sull'idea essenziale di giustizia, in grado di supportare teorie (e soluzioni) adeguate della legislazione e della politica.

Le ragioni della scelta del tema poco o nulla ci dicono su come affrontarlo: tanto è affascinante quanto complesso e sfaccettato. Per certo sarebbe stato supponente pensare di offrire un quadro ricostruttivo esaustivo. Sono moltissime, infatti, le prospettive dalle quali poter osservare paradigmi, concetti e tensioni generative che questo tema ha sollevato nel corso della storia.

Queste considerazioni hanno portato all'individuazione di una prima coordinata per l'impostazione dei nostri incontri: la giusti-

³ A fronte della progressiva erosione della sfera privata ci si aspetterebbero reazioni da parte di individui e istituzioni dirette a cercare di difendere a ogni costo la riservatezza e la circolazione di informazioni personali. L'esito, invece, è opposto. Per dirla con le parole di Eco «per la prima volta nella storia dell'umanità, gli spiati collaborano con le spie per facilitare il loro lavoro, e traggono da questa resa motivo di soddisfazione perché qualcuno li vede mentre esistono» (U. ECO, *Pape Satàn Aleppo. Cronache di una società liquida*, Milano, La Nave di Teseo, 2016, pp. 41-43).

⁴ V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 17-28.

zia è un tema *inclusivo*, nella misura in cui la sua comprensione richiede più chiavi di lettura. Non potrebbe essere diversamente. Si consideri, per esempio, la notizia riportata nel mese di gennaio 2022 dalla stampa internazionale.

La Corte suprema regionale di Coblenza, in Germania, ha condannato all'ergastolo un *ex* colonnello dell'agenzia di intelligence della Siria accusato di crimini contro l'umanità (omicidi, abusi, torture, stupri, violenza sessuale, privazione della libertà e presa di ostaggi). Per la prima volta un componente del regime siriano è stato processato davanti a un tribunale penale ordinario, sulla base del principio della giurisdizione universale che, nel diritto internazionale, consente agli Stati o alle organizzazioni internazionali di processare soggetti ritenuti responsabili di crimini di particolare gravità, indipendentemente dalla nazionalità o dal Paese dove sono stati commessi.

La vicenda ci restituisce un'idea di giustizia largamente acquisita e condivisa, basata sulla convinzione che la pena costituisca il fondamento stesso di una moderna visione della giustizia. Tuttavia, questa prospettiva riduce la giustizia all'esito di procedimenti definiti, senza margini di incertezza e di opacità. Si emettono sentenze, si definiscono sanzioni, si dispongono misure restrittive della libertà personale, come se non vi fosse nulla di cui dubitare, come se l'amministrazione della giustizia (attraverso il lavoro di giuristi, magistrati, saggi) possa davvero essere concepita come una prudente applicazione di principi saldissimi e incrollabili, e non l'espressione di una logica probabilistica, ai limiti della congettura o del vero e proprio azzardo⁵.

È sufficiente uno sguardo un poco più attento per rilevare che la comprensione della giustizia richiede anche altri apporti, altre prospettive. Le riflessioni sulla giustizia non possono essere confi-

⁵ U. CURI, *Il colore dell'inferno. La pena tra vendetta e giustizia*, Torino, Bolati Boringhieri, 2019, p. 14.

nate all'osservazione di quel mondo su cui si accendono i riflettori delle procedure e delle norme, "tratteggi schematici, perimetri formali che sovrastano gli oscuri eventi del divenire". Da quest'angolo di visuale, ogni forma di giustizia si risolve in una morfologia, in un sistema più o meno unitario e coerente, più o meno utile, di forme predisposte per l'agire individuale⁶.

Di qui una seconda coordinata utile per l'impostazione dei nostri incontri: riflettere sulla giustizia richiede *pluralità* di voci. Solo aprendosi al pluralismo, a differenti punti di vista, si può disporre degli elementi per dirigere l'attenzione all'idea essenziale della giustizia. Sulla base di questi convincimenti abbiamo invitato alla discussione filosofi, sociologi, antropologi, storici e giuristi (comparatisti, penalisti, pubblicisti). Ne è risultata una lettura a più voci di cui rimane traccia nelle relazioni raccolte nel volume. Le abbiamo ripartite in quattro aree tematiche: *teorie, storia, istituzioni e amministrazione* della giustizia. Ognuna di esse fa intuire nuove prospettive per un promettente dibattito e nuovi sviluppi che rispondono all'urgenza di riproporre la questione della giustizia a livello globale.

A tutti i relatori va un sincero ringraziamento per il contributo prezioso alla realizzazione di questo progetto editoriale, in un periodo difficile per il permanere dell'emergenza pandemica.

⁶ N. IRTI, *Riconoscersi nella parola. Saggio giuridico*, Bologna, il Mulino, 2020.

INTRODUZIONE: LE APORIE DELLA GIUSTIZIA

Claudio Tugnoli

LA GIUSTIZIA: ASSETTO POSITIVO O VIRTÙ MORALE?

Il I Libro del dialogo platonico *Politèia* o *Repubblica* è un'indagine sulla giustizia, concepita come virtù essenzialmente politica. Platone mette a confronto la tesi di Trasimaco con quella di Socrate. Socrate giudica insostenibile la tesi di Trasimaco, secondo il quale la giustizia è l'“utile del più forte”, vale a dire del governo che esercita il potere in uno stato¹. La tesi di Trasimaco presuppone che lo stato nasca da un rivolgimento violento mediante il quale il più forte sottomette il più debole. Se guardiamo ai fatti, osserva Trasimaco, vediamo che l'ingiusto è potente e ricco, uomo di successo onorato, rispettato e ascoltato, mentre il giusto è infelice e vittima delle circostanze in cui, per amore di una chimerica giustizia, lede i propri interessi. Il giusto si consuma in una specie di

¹ Trasimaco dà due definizioni di “giusto”. La prima è che «il giusto (*dikaion*) è l'utile (*sympheron*) del più forte» (PLATONE, *Repubblica*, trad. it. di Franco Sartori, introduzione di Mario Vegetti, note di Bruno Centrone, Roma-Bari, Laterza, 1999², 338c, pp. 32-33), la seconda è che «la giustizia è un bene altrui» (ivi, 343c). Ogni governo, infatti, promulga le leggi in base al proprio utile e in base al proprio utile stabilisce quindi cosa sia giusto per i sudditi, punendo i trasgressori di conseguenza. È così che i regimi tirannici promulga-no leggi tiranniche, le democrazie leggi democratiche, e via dicendo, secondo il proprio bene. D'altra parte, però, ne risulta che la legge reca danno a chi obbedisce, poiché osservandole, e quindi perpetrando l'utile di chi comanda, i sudditi faranno del bene ai potenti, rendendo felici loro e non certo sé stessi.

delirio autolesionistico. La giustizia dunque, per Trasimaco, è parola vuota se non corrisponde alla salvaguardia dell'interesse individuale a scapito del prossimo. Essa è la condizione in cui i membri di una società sono costretti a obbedire al più forte, cercando di far prevalere sempre il proprio interesse e di conseguire il proprio vantaggio. Per Trasimaco vero autentico giusto è il più forte, capace di affermarsi ed espandersi in potenza e averi. Socrate e Trasimaco attribuiscono a "giusto" due significati diametralmente opposti: per il primo giusto è chi si sacrifica a vantaggio del prossimo e preferisce subire ingiustizia piuttosto che commetterla; per il secondo giusto è chi sfrutta il prossimo e lo sacrifica per conseguire il proprio tornaconto, approfittando della forza che possiede.

Socrate respinge l'individualismo cinico di Trasimaco, che giustifica l'assunzione di responsabilità solo per il più forte, mentre la giustizia è assunzione di responsabilità soprattutto nei confronti del più debole. Il debole è sempre in qualche modo vittima di un sopruso e l'atto di giustizia consiste nel rimuoverlo, risarcendo la vittima per il danno subito. La concezione platonica dello stato è antitetica rispetto a quella di Trasimaco, per il quale la comunità politica non potrebbe esistere, se non si fondasse sulla coercizione permanente di un potere costituito mediante la forza, che contenga gli egoismi individuali e le spinte centrifughe cospiranti alla disgregazione.

La visione socratico-platonica è alternativa rispetto alla concezione di Trasimaco: lo stato non si fonda sulla sopraffazione, ma sulla divisione e distribuzione delle funzioni, che sono stabilite in base ai diversi bisogni e attitudini espressi dai singoli individui. L'organizzazione politico-statuale non è un limite per gli individui, nessuno dei quali basta a sé stesso, ma al contrario può realizzarsi come individuo solo nello stato. Se esistesse un'intrinseca inimicizia originaria tra individuo e società, gli uomini vivrebbero dispersi e non associati. Il principio di ogni società è quindi la cooperazione, basata sulla divisione e distribuzione delle di-

verse funzioni, che rappresentano utilità scambievoli. Lo stato è formato da tre classi: lavoratori/produttori; guerrieri; governanti. Guerrieri e governanti sono guardiani dello stato. La struttura dello stato secondo questa articolazione è concepita in analogia con l'anima individuale, a sostegno della tesi che lo stato è un organismo naturale, non una costruzione arbitraria e provvisoria imposta dall'esterno agli esseri umani. Lo stato e gli uomini che lo compongono, il tutto e le parti, devono il loro funzionamento agli stessi principi e condizioni che presiedono al buon funzionamento di un organismo. La tripartizione è costitutiva dell'organismo umano individuale, così come di quello statale. I governanti corrispondono alla parte razionale: la loro virtù è la saggezza; i guerrieri rappresentano la parte irascibile: la loro virtù è il coraggio; i lavoratori/produttori sono la parte concupiscibile: essi non hanno una virtù propria, ma condividono la virtù generale del corpo sociale, la temperanza. La giustizia dello stato coincide con la distribuzione delle funzioni e si realizza compiutamente quando ciascuno opera secondo le funzioni e le attitudini che gli sono proprie. Lo stato e l'individuo vivono secondo giustizia quando le diverse parti cooperano in base alla differenziazione delle competenze e alla divisione delle funzioni. Un organismo vive e prospera quando i suoi organi svolgono regolarmente ciascuno il compito che per natura gli è stato affidato, secondo determinati automatismi della fisiologia, senza sovrapposizioni o usurpazioni.

Platone considera la giustizia come virtù individuale e collettiva. La visione platonica mostra in effetti tutta l'ambiguità della nozione di giustizia. Da una parte essa corrisponde a un *determinato assetto* – differenziazione delle competenze e distribuzione delle funzioni – quale condizione che assicura l'esistenza di un organismo in cui regna la giustizia. La giustizia è identificata con un determinato ordinamento istituzionale, con una certa articolazione strutturale, in cui la cooperazione delle parti al buon funzionamento del tutto è un fatto *spontaneo*. Dall'altra, la giustizia è con-

cepita come un *ideale* mai perfettamente realizzato o di difficile realizzazione, a causa delle difficoltà che incontra qualsiasi progetto di costruzione di una società secondo un certo modello. L'architetto progetta un edificio e lo fa erigere in base a un programma preciso: l'edificio realizzato sarà "giusto" se rispecchierà fedelmente il progetto che gli ha dato vita. La giustizia corrisponde dunque a un determinato assetto; eppure in qualsiasi condizione, anche nella migliore organizzazione, possono verificarsi episodi di malfunzionamento. Perciò esiste una giustizia che nessun ordinamento può assicurare automaticamente e un'ingiustizia che, viceversa, nessun ordinamento può scongiurare. Impossibile dunque considerare la giustizia prescindendo dai comportamenti individuali. Indipendentemente dalle diverse soluzioni istituzionali, ovunque nel mondo assistiamo a diseguaglianze che appaiono ingiuste, sia all'interno dei singoli stati che sul piano di una comparazione tra diversi stati. Come vedremo, l'aporia platonica relativa al tema della giustizia si ripresenta in epoca moderna e contemporanea.

ARISTOTELE SULLA GIUSTIZIA

Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (1129a–1138b) affronta analiticamente la nozione di giustizia, la quale attiene sia alla sfera privata, sia a quella pubblica². Lo Stagirita mette in gioco tre dicotomie: *dikaios* – *àdikos*, *giusto/ingiusto* (*isos* – *ànisos*, *onesto/disonesto*; *nòmimos* – *parànomos*, *lecito/illecito*). Ingiusto non è solo chi agisce infrangendo la legge, ma anche la persona avida e disonesta. L'uomo giusto quindi soddisferà la duplice condizione di agire secondo la legge e di essere onesto. Aristotele affianca il criterio morale a quello giuridico. Ma che cosa significa essere ingiusto nel

² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 1999, seconda edizione 2001, V, pp. 171 segg.

senso di disonesto? L'uomo ingiusto, spiega Aristotele, è avido e quindi mirerà a impadronirsi di una quantità di beni superiore a quella che gli spetta e, in generale, superiore a quella che ottengono gli altri, rispetto ai quali l'ingiusto rivendica di essere superiore. L'uomo ingiusto nel senso di avido e disonesto non mira solo a un bene maggiore, ma anche a un male minore. Come spiega lo Stagirita, chi rispetta la legge è giusto, giacché le leggi tendono all'utile comune e giusto sarà allora ciò che produce e preserva la felicità e la prosperità nell'interesse della comunità politica. Le leggi infatti prescrivono le azioni compiendo le quali ciascuno contribuisce al bene comune, come per esempio: non abbandonare il posto di combattimento e fuggire; non commettere adulterio; non commettere violenza, ma comportarsi in modo mite verso il prossimo.

La giustizia è detta da Aristotele virtù completa – *areté teléia* – perché il giusto è tale non solo verso sé stesso, ma anche verso il prossimo. A differenza delle altre virtù che sono rivolte a sé stessi (per esempio il coraggio, la moderazione ecc.), la giustizia sembra essere la sola virtù che è rivolta non solo a sé stessi, ma anche al prossimo. Che si tratti di un cittadino comune o di un politico, il giusto compie azioni utili al prossimo e l'ingiusto azioni che danneggiano il prossimo più di sé stesso³.

La giustizia va presa in considerazione anche come virtù particolare, relativa a un ambito specifico. Chi agisce secondo le altre specie di malvagità (*katà tas állas mochtherias*) commette ingiustizia, ma non pretende di ottenere più di quanto gli spetta. Per esempio chi getta via lo scudo per viltà o chi insulta facilmente perché non

³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., p. 174. A giudizio di Guido Fassò, Aristotele non si allontana dalla concezione platonica della giustizia come virtù etica per eccellenza, sintesi di tutte le rimanenti virtù (G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. 1. Antichità e medioevo* (1970), edizione aggiornata a cura di Carla Faralli, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 62).

sa controllarsi, è ingiusto in modo diverso rispetto a chi lo è in quanto pretende di avere più di quanto gli spetta. Infatti quest'ultimo pretende più del dovuto, scrive Aristotele, *katà ponerian kai kat'adikian*, per via di una miseria morale e di un'ingiustizia⁴. Accanto all'ingiustizia generale, che dipende dall'incapacità dell'individuo di controllare le proprie passioni, esiste dunque un'ingiustizia specifica, quella di chi persegue e ottiene un guadagno superiore a quanto gli è dovuto. Quindi disonesto e illecito, onesto e lecito, rispettivamente *ánisos/paránomos*, *isos/nómimos*, non coincidono. Ciò che è disonesto (*ánisos*) è anche illecito (*paránomos*), ma non tutto ciò che è illecito è anche disonesto.

La giustizia nella sua accezione non generale ma *specifica* è messa alla prova nella ripartizione di onori, ricchezze e qualsiasi altra cosa che possa essere ripartita tra i componenti della comunità politica. In tale contesto il comportamento reciproco potrà essere onesto o disonesto (*isos/ánisos*) secondo i due criteri fondamentali della giustizia distributiva e correttiva⁵ (o commutativa, secondo la denominazione degli Scolastici). *Anisos* è sia il disonesto che il disuguale. L'ingiusto è disonesto e ciò che è ingiusto è disuguale.

⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, *op. cit.*, p. 176.

⁵ Si chiama anche sinallagmatica o rettificatrice, dato che la caratterizza l'elemento rettificatore, *diorthotikón*, nei rapporti di scambio, *synallágmata*. La distinzione tra giustizia distributiva e correttiva o commutativa si trova già nelle *Leggi* di Platone, dove si distingue tra l'uguaglianza distributiva, che si può regolare per sorteggio, e l'uguaglianza commutativa, difficile da amministrare e per questo interviene in misura minima. L'uguaglianza commutativa «dà di più a ciò che vale di più, meno a ciò che vale meno, dà a ciascuno dei due ciò che a esso spetta secondo il suo valore naturale, e così sempre attribuisce più grandi onori a chi è più grande per virtù, e a chi è nella condizione opposta per virtù ed educazione ciò che conviene a questi, così come lo dà agli altri, e nella giusta proporzione» (PLATONE, *Leggi*, *Leggi*, VI, 5, 757 b-c, trad. it. di Attilio Zadro, in PLATONE, *Opere complete*, Bari, Laterza, 1971, p. 184). La perfetta determinazione dell'uguaglianza commutativa però secondo Platone appartiene a Zeus, mentre gli uomini l'afferrano solo con approssimazione.

Possiamo ricondurre il ragionamento aristotelico al seguente sillogismo: l'ingiusto è disonesto; il disonesto è diseguale; il diseguale è ingiusto. Quindi esiste un tipo di medietà relativa all'ingiusto nel senso del disonesto. La medietà relativa all'ingiusto è l'uguale, poiché, spiega Aristotele, in qualsiasi azione c'è il più e il meno (*tò pléon kai tò élatton*)⁶. Il giusto mezzo è l'eguale, inteso come uguaglianza di rapporti, non la mera uguaglianza tra oggetti. Il giusto in senso distributivo è allora il giusto mezzo. Ma l'uguale come giusto mezzo deve essere uguale in rapporto a certe cose e per qualcuno: il giusto riguarda almeno *quattro termini*. Infatti le persone tra le quali sussiste un giusto rapporto devono essere almeno due. Di conseguenza persone uguali riceveranno cose uguali, persone disuguali, cose disuguali. Rivendicazioni, scontri e violenze sorgono inevitabilmente quando persone uguali ottengono cose disuguali o persone disuguali ottengono cose uguali. Ma non basta.

Nella distribuzione, precisa Aristotele, il giusto si valuta in base a un qualche valore (*axia*), sul quale non tutti sono d'accordo. E qui nascono le dispute e le lotte intestine. Per i democratici il valore preminente è la libertà; per gli oligarchici è la ricchezza o la stirpe o entrambe; per gli aristocratici è la virtù. Il giusto in senso distributivo è il risultato di una proporzione a quattro termini: $A : B = C : D$, oppure a tre termini o continua: $A : B = B : C$. Di due uomini A e B , se A vale il doppio dovrà avere il doppio di beni o di onori. Ma il punto essenziale è il valore al quale si farà riferimento nel determinare la proporzione. La giustizia distributiva, ricondotta a una proporzione, non ammette un calcolo univoco, ma dipende dalla scelta di un criterio indipendente rispetto alla stessa proporzione. La forma della proporzione, la determinazione quantitativa astratta non è di per sé sufficiente a garantire una giustizia universalmente condivisa. Deve quindi essere possibile individuare il valore più universale e adottarlo come criterio di riferimento nella proporzio-

⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, *op. cit.*, p. 180.

In questa collana

1. Claudio Tugnoli (a cura di), *Colloqui sulla storia del movimento cattolico trentino*, 2021, pp. 270;
2. Claudio Tugnoli (a cura di), *Le vie della mistica*, 2021, pp. 351;