



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Corso di dottorato in Filosofia e Scienze dell'Uomo

XXXIV ciclo

Dipartimento di Filosofia P. Martinetti

Φιλία e δικαιοσύνη.

Le relazioni umane nell'etica aristotelica.

M-FIL/07

DOTTORANDA: Sara Pavan

TUTOR: dott. Filippo Forcignanò

prof. Stefano Simonetta

COORDINATORE DEL CORSO DI DOTTORATO:

prof. Andrea Pinotti

A.A. 2020/21



## Sommario

Introduzione .....	8
Capitolo 1 – Amicizia. ....	10
1.1 Il concetto di amicizia tra filosofi, poeti e prassi giudiziaria prima di Aristotele. ....	10
1.2 I poemi omerici. ....	11
1.3 L’amicizia in Empedocle. ....	13
1.4 L’amicizia in Platone: alcuni spunti. ....	15
1.5 L’amicizia in Aristotele nelle opere non etico-politiche. ....	20
1.5.1 La φιλία nella <i>Fisica</i> e nella <i>Metafisica</i> : il confronto con la teoria empedoclea. ....	22
1.5.2 La φιλία nelle opere biologiche. ....	25
1.5.3 I luoghi dell’amicizia nella <i>Poetica</i> . ....	27
1.5.4 I luoghi dell’amicizia nella <i>Retorica</i> . ....	29
Capitolo 2 - I luoghi più propri per la discussione dell’amicizia in Aristotele: le <i>Etiche</i> . ....	37
2.1 Struttura delle opere etiche e differenze generali tra EN ed EE. ....	40
2.1.1 I destinatari e lo stile delle opere etiche a confronto. ....	48
2.2 La posizione dell’amicizia in EN ed EE. Primo confronto. ....	51
2.3 L’amicizia nell’etica fuori dai libri dell’amicizia. ....	52
2.4 L’amicizia nei libri dell’etica che le sono propri. La scelta di seguire EE. ....	57
2.4.1 Condizioni testuali EE VII. ....	57
2.4.2 Struttura argomentativa EE VII. ....	58
2.4.3 Il metodo di ricerca. ....	60
2.4.3.1 Indicazioni metodologiche presenti in EE I. ....	61
2.4.3.2 Indicazioni metodologiche in EE VII. ....	66
2.4.3.3 Analisi del metodo all’opera in EE VII. EE VII 1-2: un inizio dialettico risolto in maniera quasi-analitica. ....	68
2.4.3.4 La seconda parte di EE VII: le aporie. ....	78

2.4.3.5	Considerazioni conclusive su EE VII.....	81
2.4.3.6	Confronto tra il metodo in EE ed EN.....	83
2.5	Il paragrafo introduttivo EE VII.....	85
2.5.1	Il paragrafo introduttivo di EN VIII: un confronto.....	87
2.5.2	L'amicizia è una virtù? Una differenza rilevante tra i due paragrafi introduttivi.....	89
2.6	La rassegna delle opinioni notevoli: le aporie relative all'amicizia tra simili o tra opposti.....	91
2.6.1	Argomenti a favore dell'amicizia tra simili (EE A, D; EN 1, 4).....	93
2.6.2	Argomenti contro l'amicizia tra simili (EE C; EN 2).....	96
2.6.3	Argomenti a favore dell'amicizia tra opposti (EE B, E; EN 3).....	98
2.7	Altre aporie introduttive.....	104
2.8	Τι ἐστὶ φιλία? Un'ulteriore aporia e due assunzioni in grado di far avanzare l'indagine.....	107
2.8.1	Le tre specie di amicizia.....	120
2.9	L'amicizia prima. Identificazione, definizione, caratteristiche. Risoluzione dell'"aporia più rilevante".....	134
2.9.1	Identificazione e definizione di amicizia prima.....	134
2.9.2	Il genere dell'amicizia.....	143
2.10	<i>Excursus</i> su amicizia e piacere.....	149
2.11	Le caratteristiche dell'amicizia prima e confronto con l'amicizia perfetta (EN).....	154
2.12	Amicizia καθ'ὑπερβολήν.....	159
2.12.1	Le altre forme di amicizia in rapporto all'amicizia prima. Un primo passo nella risoluzione della prima aporia (amicizia tra simili o opposti).....	159
2.12.2	Amicizia καθ'ὑπεροχὴν (per superiorità) o καθ'ὑπερβολήν (secondo l'eccesso): EE VII 3-4.....	162
2.12.3	Nota sulle relazioni amicali perseguite per due fini diversi.....	173
2.13	Risoluzione delle altre aporie.....	175

2.13.1 L'aporia dell'amicizia tra simili e contrari. ....	175
2.13.2 Se l'amicizia si dia solo tra buoni. ....	177
2.13.3 La classificazione delle relazioni genitoriali. ....	177
2.13.4 Aporia relativa al fatto che l'amicizia avrebbe un solo fine, l'utile. ....	179
2.13.5 Altre due aporie minori. ....	179
2.14 I confini dell'omonimia πρὸς ἕν: εὖνοια e ὁμόνοια come casi limite della φιλία (EE VII 7). ....	180
2.14.1 Εὖνοια come caso di non-φιλία. ....	181
2.14.2 ὁμόνοια come φιλία πολιτική. ....	184
2.15 Nozioni preliminari sulla φιλία πολιτική e necessità dell'analisi al τὸ δίκαιον. ....	187
Capitolo 3 – Giustizia. ....	189
3.1 Breve <i>excursus</i> sulla concezione di giustizia prima di Aristotele. ....	189
3.2 Il testo di EN V. ....	190
3.3 Il metodo di ricerca nella prima metà di EN V. ....	191
3.5 La giustizia generale o universale. ....	195
3.6 La giustizia particolare. Il suo rapporto con la giustizia generale, la definizione. ....	197
3.6.1 La giustizia distributiva. ....	202
3.6.2 La giustizia nelle relazioni sociali involontarie o correttiva. ....	203
3.6.3 La giustizia nelle relazioni sociali volontarie o contraccambio (τὸ ἀντιπεπονθός). ....	205
3.7 Il giusto ἀπλῶς e il giusto politico. Le altre virtù etiche in quanto politiche. ....	207
3.9 L'equità. ....	214
3.10 Giusto politico e naturale. Confronti. ....	217
Capitolo 4 – L'amicizia politica. ....	221
4.1 EE I: un senso proprio e uno improprio di πολιτικός. ....	221
4.1.1 EE II 8: il movimento naturale. ....	222
4.1.2 EE III 1 e 7: il coraggio naturale e politico; le virtù e i πάθη naturali. ....	223
4.1.3 EN VI e l'emergere di un senso specifico di πολιτικός. ....	226
4.1.4 EE VIII 3, beni per natura e disposizioni politiche. ....	229

4.1.5 Le accezioni di πολιτικός in EE. ....	231
4.2 Ritorno alla politicità della giustizia (EN V).....	232
4.3 La φιλία πολιτική in EE VII. ....	233
4.3.1 L'amicizia συγγενική e una nota sui rapporti con lo schiavo.....	236
4.3.2 L'amicizia tra fratelli e tra compagni (due casi di amicizia per uguaglianza non politiche). ....	239
4.3.3 I soggetti che entrano in relazione nell'amicizia politica. ....	243
4.4 Concordia e amicizia politica. ....	244
4.4.1 Amicizia politica e concordia in EN: confronto con EE. ....	246
Capitolo 5 - Confronto tra amicizia e giustizia. ....	248
5.1 Il rapporto tra amicizia e giustizia nella letteratura. ....	250
5.1.1 Giustizia e amicizia aristotelica a confronto nella letteratura secondaria. ....	251
5.2 Giustizia e amicizia a confronto in Aristotele. ....	252
5.2.1 Il confronto tra amicizia e giustizia in luoghi aristotelici diversi da EE VII. ....	252
5.2.2 Amicizia e giustizia nell'introduzione a EE VII. ....	257
5.3 Il secondo brano di confronto tra amicizia e giustizia in EE. La questione dei diversi ἴσον.....	260
5.3.1 Digressione sulla priorità della giustizia distributiva. Dipendenza dell'ἀξία della giustizia dalla forma costituzionale di riferimento. ....	264
5.3.1.1 Giustizia distributiva come struttura della πολιτεία (Pol. III).....	265
5.3.1.2 Discussione particolare delle articolazioni della giustizia distributiva nelle diverse costituzioni. ....	269
5.3.1.3 Struttura e finalità della giustizia distributiva nella πόλις in contrapposizione con le altre forme di aggregazione. ....	274
5.4 Ripresa del commento al secondo brano di EE sull'amicizia: gli ἴσον dell'amicizia.....	277

5.4.1 Primo problema dell'ἴσον dell'amicizia: la circolarità nella definizione dei valori delle variabili dell'equazione. Il diverso riferimento tra ὀξία nella giustizia e nell'amicizia. ....	284
5.4.2 Seconda difficoltà dell'ἴσον dell'amicizia: raggiungere l'uguaglianza in relazioni secondo superiorità. Una proporzione che non va pareggiata. ....	287
5.5 Comparazione generale tra giustizia e amicizia, prima della considerazione del loro aspetto politico. ....	293
5.6 EE VII 9-10. Naturalità e politicità di amicizia e giustizia. ....	296
5.7 Naturalità e politicità di giustizia e amicizia. Le κοινότητες loro corrispondenti. ....	306
5.8 Amicizia etica e amicizia legale. ....	313
5.9 Confronto tra EE VII, EN VIII-IX ed EN V. ....	318
Conclusioni. ....	324
Bibliografia ....	328
Bibliografia primaria. ....	328
Etica Eudemia ....	328
Etica Nicomachea ....	328
Edizioni critiche ....	330
Letteratura secondaria. ....	331

## Introduzione

Questa tesi si propone di indagare la tassonomia delle relazioni sociali in Aristotele. Comincia a farlo a partire dal concetto di *φιλία*, termine utilizzato per denotare molti tipi differenti di relazione sociale: tra simili e tra opposti, tra uguali e tra superiori e inferiori, relazioni intime personali o tra gruppi estesi di persone. Una parte di questo lavoro si confronta con la necessità di inquadrare come questa relazione venga descritta da Aristotele in opere diverse e, successivamente, nelle etiche: si tratta di comprendere se l'unidirezionalità o una passione siano sufficienti a descrivere ciò che il filosofo di Stagira intende con amicizia o se occorrono anche azioni, dichiarazioni d'intenti esplicite e reciprocità.

Nel momento nel quale l'analisi dell'amicizia giunge a occuparsi della sua dimensione politica emerge dalla discussione la necessità di introdurre la categoria di *δικαιοσύνη*, in quanto virtù che regola le relazioni sociali tra cittadini. Dopo un *excursus* sulla nozione di giustizia in Aristotele, la tesi si occupa di delineare la relazione che si ritrova tra giustizia politica e amicizia politica, con particolare *focus* sulle proporzioni utilizzate e sui diversi soggetti coinvolti.

I principali testi di riferimento utilizzati sono stati EE VII per l'amicizia ed EN V per la giustizia. Come noto, l'amicizia trova ampia trattazione in Aristotele in EN VIII-IX, che si è sempre tenuto presente come termine di confronto. Non vi sono motivi testuali per confrontare EN V con l'uno o con l'altro, dal momento che la critica è divisa relativamente all'appartenenza di tale libro a EE o EN. La scelta è ricaduta sul testo di EE dal momento che esso è più filosoficamente denso e puntuale, mentre EN avrebbe condotto a degli *impasse* relativi al concetto di *φιλία* impossibili da risolvere senza riferirsi a EE. Con l'occasione, si è inquadrato l'argomento affrontato, quello delle relazioni sociali tra giustizia e amicizia, anche dal punto di vista del rapporto tra EE, EN e i libri comuni dell'etica.

Le traduzioni, dove non diversamente indicato, sono da me condotte. Segnalo comunque il confronto con le traduzioni italiane dell'EE ed EN di Donini, Fermani e Natali, tutte diverse per pubblico e ugualmente ottime nelle soluzioni adottate, che sono state il mio primo spunto e aiuto nella resa e interpretazione di alcuni passaggi.

Dove non diversamente segnalato, sono comunque intervenuta sul testo, e la responsabilità della traduzione resta mia.

Si è abbreviato sempre *Etica Eudemia* con EE ed *Etica Nicomachea* con EN. Per quest'ultima, si è utilizzata la suddivisione in capitoli Susemihl-Apelt.

## Capitolo 1 – Amicizia.

Proponendosi di analizzare quali siano, se vi sono, le tipologie di rapporti umani delineati da Aristotele, si è naturalmente portati a indagare, in primo luogo, i rapporti umani di segno in qualche misura positivo e si è immediatamente portati a considerare il rapporto amicale, e non a torto: alla *φιλία* sono dedicati tre libri del *Corpus Aristotelicum*, nonché diversi accenni in opere che si occupano primariamente d'altro.

### 1.1 Il concetto di amicizia tra filosofi, poeti e prassi giudiziaria prima di Aristotele.

Per avvicinarsi alla questione dell'amicizia in età antica, sarà bene cominciare riconoscendo come la più parte delle nozioni che nella contemporaneità vengono associate all'amicizia, a partire dalla traduzione del termine greco, sia inadeguata a descrivere il concetto greco di *φιλία*.

Il primo rilievo, estrinseco, riguarda i tipi di relazioni che vengono indicate col termine *φιλία*. Il senso comune contemporaneo tende a chiamare “amici” una cerchia piuttosto ristretta di persone con le quali si stringe un legame elitario rispetto a quella che è la cerchia dei semplici conoscenti, e in qualche misura volontario, distinguendolo sia dalle relazioni parentali che da quelle dettate unicamente dalla collaborazione (p. es. lavorativa o dalla condivisione degli spazi). Nell'antichità classica tutta e in Aristotele in particolare non è così: il termine “amicizia” designa infatti un'ampia casistica di legami, che spaziano da quelli personali a quelli familiari e sociali.<sup>1</sup> Scrive per esempio Pakaluk:

Religious societies, familiar bonds, affinities among travellers, civility among citizens, arrangements of hospitality, and tacit contractual agreements – all of these are woven into his [Aristotle's] account of friendship.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. per es. Konstan 1996, p. 72.

<sup>2</sup> Pakaluk 1998, p. xiv.

Nell'immaginario dei giorni nostri l'amicizia, si potrebbe argomentare, indica un legame affettivo tra persone, intimo e privato. Il piano maggiormente coinvolto è dunque quello dei sentimenti e della loro condivisione non a livello pubblico bensì in una cerchia molto contenuta di persone, spesso solamente tra due: quasi opposta è invece la concezione antica di amicizia.

Pizzolato, nella sua monografia,<sup>3</sup> tra le più note e autorevoli sul tema dell'amicizia, si propone di delineare una storia dello sviluppo del concetto di amicizia dall'Antichità al Medioevo, sostiene proprio il passaggio da una dimensione socio-politica dell'amicizia a una sempre più intima e personale. In generale, la critica si è accomodata su questa analisi diacronica del concetto. O'Connor,<sup>4</sup> per esempio, commentando il dibattito a lui contemporaneo sull'amicizia aristotelica, individua nell'intimità la caratteristica precipua dell'ideale moderno di amicizia, per mostrare poi quanto la concezione greca se ne discosti (la nostra amicizia privilegerebbe lo stare insieme, quella aristotelica l'agire insieme). Anche Konstan<sup>5</sup> rileva che dimensioni come quella della confidenza e comunione tra individui siano tipiche della sensibilità moderna, ipotizzando una probabile connessione con lo sviluppo della nozione di individualità.

Si ripercorra rapidamente la storia del concetto greco di amicizia, senza pretesa di esaustività, in alcuni dei suoi punti salienti.<sup>6</sup>

## 1.2 I poemi omerici.

Nei poemi omerici e in epoca arcaica, il termine che appare in relazione all'amicizia non è *φιλία*, ma l'aggettivo *φίλος* e i suoi derivati, che hanno però un significato ancora lontano da quello che si svilupperà in epoca classica. La parola appare principalmente come aggettivo e ha due significati principali, affettivo o possessivo: come corrispondente dell'italiano "caro" riferito a qualcosa con cui si ha una relazione,

---

<sup>3</sup> Pizzolato 1993.

<sup>4</sup> O'Connor 1990, in partic. p. 110-114.

<sup>5</sup> Konstan 1997, p. 15-18.

<sup>6</sup> Per una discussione più dettagliata della storia di questo concetto occorre rimandare ad altre opere, cf. Pizzolato 1993, Price 1989, Spinelli 2006. Tra le opere antiche non citate in questa sede è opportuno ricordare Senofonte (*Memorabili* II, 2-6) e rimandare alle occorrenze giuridiche (cf. Panessa 1999).

oppure come “appartenente a qualcuno”, cioè in funzione di aggettivo possessivo.<sup>7</sup> In quest’ultima accezione lo si ritrova in relazione a oggetti o, spesso, alle parti anatomiche del corpo.<sup>8</sup>

In generale, l’aggettivo φίλος è collegato all’omonimo sostantivo, che in Omero ha forte legame con lo ξένος, e indica, con il verbo φιλεῖν e il sostantivo φιλότης, “il comportamento obbligatorio di un membro della comunità nei confronti dell’“ospite” straniero”.<sup>9</sup> È precisamente sulla base di questo significato che “amicizia” viene a indicare, in Omero, rapporti sociali anche tra membri di classi sociali o società diverse,<sup>10</sup> senza necessariamente che vi siano sentimenti di benevolenza reciproca e anzi avvicinandosi piuttosto a un patto di tipo giudiziario, sottolineando l’obbligatorietà e il senso di dovere reciproco.<sup>11</sup> È a partire da questo uso che si sviluppa ed è possibile aggiungere anche un terzo significato alla radice semantica di φίλος: il verbo corrispondente, φιλεῖν, designa anche il baciare (e il derivato φίλημα indica esclusivamente il bacio), forse a partire dall’uso di baciarsi per salutarsi presso alcuni popoli.<sup>12</sup> A partire da quest’uso vi si sovrappone in taluni casi il valore affettivo, da cui la resa con “caro” e l’estensione anche ai rapporti familiari.

In sintesi, pur non comparando ancora il termine φιλία, φίλος già da Omero si caratterizza per un uso duplice, in relazione cioè sia ad oggetti, rispetto ai quali indica possesso o sentimento d’affezione, sia a persone, rispetto alle quale indica un rapporto implicante determinati obblighi e, anche se non necessariamente, affetto. In quest’ultimo contesto il termine può indicare indistintamente vincoli familiari e di parentela, legami amorosi o anche tra estranei, avendo una forte connotazione pubblica (anche se non è escluso totalmente il vincolo privato). Buona parte di questi elementi confluiscono nella riflessione aristotelica, che non è possibile comprendere se non si

---

<sup>7</sup> Benveniste 1969, p. 259.

<sup>8</sup> Konstan 1997, p. 28-31. È utile distinguere questi due significati nonostante l’uso omerico non li distingua nettamente, al contrario (Benveniste 1969, p. 269-271) come dimostrano occorrenze in cui φίλος viene utilizzato congiuntamente a un possessivo (Konstan 1997, p. 31, che sottolinea il valore affettivo di φίλος come possessivo): la sfumatura di φίλος come “proprio” e come “caro” sono sfumate e in parte sovrapponibili.

<sup>9</sup> Benveniste 1969, p. 262.

<sup>10</sup> Benveniste 1969, p. 263; “Although the precise characterization of Homeric society might vary, many scholars have agreed that in Homer obligatory reciprocity outweighs sentiment in interpersonal relations. In particular, Homeric ‘friendship’ appears as a system of calculated cooperation, not necessarily accompanied by any feelings of affection.” Konstan 1997, p. 4.

<sup>11</sup> Cf. p. es l’episodio dove Ettore propone a Menelao e Achille di disputarsi Elena a duello, in cui l’accordo è al contempo amicizia (φιλότης) e giuramento (ὄρκος) Hom., *Il.* III 94.

<sup>12</sup> Benveniste 1969, p. 260-261, 264.

considera l'amicizia greca come vincolo di obbligo reciproco e la molteplicità di legami cui ci si può riferire con tale termine.

### 1.3 L'amicizia in Empedocle.

Tra i cosiddetti presocratici ve n'è uno che fa ampio uso della parola *φιλία* in contesto propriamente filosofico e a spiegazione dei fenomeni fisici, segnando un importante scarto semantico rispetto all'uso corrente visto a partire da Omero. Si tratta di Empedocle, filosofo del V secolo a. C. cui sono attribuiti due scritti due opere in versi:<sup>13</sup> un poema *Sulla natura*, di carattere fisico, e le *Purificazioni*.<sup>14</sup> La sua dottrina, come noto, individua quattro radici che, combinate, danno luogo ad ogni fenomeno del cosmo. Queste radici sono mosse da due forze, che Empedocle denomina *Φιλία* e *Νεῖκος*:<sup>15</sup> la prima unificatrice; la seconda, invece, disgregatrice. Il cosmo è frutto dell'azione equilibrata di queste due forze contrarie, che producono un ciclo cosmico ai cui opposti si hanno rispettivamente un momento di massima aggregazione, lo Sfero, e uno di massima disgregazione, il Vortice.

ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλιοι,  
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὐξεται ἐν μέρει αἴσης.  
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα  
γίνοντ(αι) ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν  
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον,  
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει,  
εἰσόκεν ἐν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.  
οὕτως ἦ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι  
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,  
τῆι μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών'  
ἦι δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,  
ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

<sup>13</sup> Cf., oltre ai frammenti B, Aristot. *Poet.* 1, 1447b 17 [31A22 DK, R1a LM] Niente è comune a Omero ed Empedocle se non il metro: perciò è giusto chiamare l'uno poeta, l'altro piuttosto fisiologo, e non poeta.

<sup>14</sup> Diogene Laerzio, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, VIII 77. Esiste una discussione sull'effettiva distinzione tra le due opere, per la quale cf. brevemente Forcignanò 2016, p. 264 n. 5.

<sup>15</sup> Reso per lo più nelle traduzioni come Odio o Contesta. Il sostantivo corrispondente vale sia contesa, sia lotta in senso fisico, ma anche causa di contesta.

...governano a turno mentre il ciclo si svolge  
 E gli uni negli altri finiscono e crescono secondo il turno che gli spetta.  
 Perché soltanto questi esistono, e trascorrendo gli uni negli altri  
 Diventano gli uomini e le stirpi di varie fiere,  
 a volte per la concordia concorrendo in un unico cosmo,  
 e a volte poi ciascuno per suo conto trascinato dalla disfida dell'astio,  
 fino a che, conglobandosi il cosmo, il tutto unico di là ne emerga.  
 In tale modo, in quanto l'uno ha imparato a generarsi da più.  
 E poi risultano di nuovo più quando l'uno si disfa,  
 perciò sono in divenire e non è stabile la loro eterna vita;  
 e in quanto questi non finiscono mai mutandosi di continuo,  
 perciò in eterno sono questi esseri inamovibili, dentro il ciclo.<sup>16</sup>

A differenza dei φυσióλογοι precedenti, Empedocle distingue gli elementi di cui il cosmo è formato dalle loro cause di movimento, forse per la prima volta individuate in due forze, e non una unica, proprio in ragione della sua osservazione relativa al funzionamento dell'ordine mediante contrari. In questo contesto, Amicizia è una forza la cui azione non prescinde mai da quella del suo opposto. La si ritrova più volte indicata come φιλία o φιλότης e, talvolta, come armonia o personificata come Afrodite.<sup>17</sup>

Il significato di φιλία in Empedocle si caratterizza in modo assai diverso che in Omero o secondo l'uso comune del termine come sin qui individuato. Essa è infatti una delle cause del movimento, che aggrega gli elementi in maniera ordinata e secondo una certa necessità. Si caratterizza inoltre per accompagnare la sua azione a quella del suo opposto, νεῖκος, con il quale lavora in sinergia. La metafora avvicina il movimento degli elementi, di aggregazione e disgregazione, all'avvicinamento e allontanamento tipico anche degli esseri umani e delle relazioni in genere, tuttavia, il rimando affettivo e personalistico sembra al contempo secondario rispetto alla prospettiva fisica.

Aristotele non manca di citare la dottrina di Empedocle, che compare più volte nelle rassegne dossografiche, né di considerare l'amicizia in senso fisico e causalistico,<sup>18</sup> ma lo fa sempre in funzione della costruzione del suo pensiero personale.

<sup>16</sup> Fr. 31B26 DK [D77b LM]. Si riporta la traduzione di Gallavotti 1991, p. 33-37, che rende il verso poetico greco.

<sup>17</sup> Cf. p. es. Fr. 31B18 DK [D65 LM].

<sup>18</sup> Cf. p.es. Aristot. *Metaph.* A in partic. 3, 984a 8-11; 4, 984b 32-985b 4; 989a 18-30; *GC* I 1, 314b 1-315a19; *EE* VII 1, 1235a 10-14.

#### 1.4 L'amicizia in Platone: alcuni spunti.

Le prime riflessioni sull'amicizia in quanto relazione tra persone, messa a tema in maniera filosofica e in parte indipendente dal contesto naturalista, si devono a Platone. È possibile trovarne in particolare in uno dei suoi dialoghi solitamente attribuiti al suo periodo giovanile e aporetico, dunque con forti vicinanze socratiche, se si accetta la cronologia tradizionale: il *Liside*, noto nell'antichità anche come *Sull'Amicizia*. Dato che altri dialoghi non sono esenti dal presentare tematiche relative all'amicizia, si pensi soprattutto al *Simposio* e al *Fedro*: spesso questi ultimi, che non sono aporetici, vengono preferiti dagli interpreti per tentare di definire l'amicizia platonica. Il *Liside*, tuttavia, è il solo ad affrontare l'argomento dell'amicizia in modo diretto ed esplicito. Dovendo quindi operare una selezione di temi, ci si concentrerà quasi esclusivamente su questo dialogo dalla misurata fortuna.<sup>19</sup> Vi sono altre ragioni per privilegiare questo testo: innanzitutto, per le fortissime connessioni tra lo svolgimento di questo dialogo e l'esposizione aristotelica sul tema dell'amicizia, che non può non esserne stata influenzata in modo molto significativo. Ma questo verrà dimostrato con il procedere dell'indagine. In secondo luogo, perché si crede nel valore intrinseco di quest'opera, la cui aporeticità non è semplicemente inconcludente ma stimolo per il lettore a ripensare a fondo concetti complessi.<sup>20</sup>

Se ne ripercorrerà brevemente l'andamento, cercando di analizzare anche il contesto dialogico e affiancando un'analisi<sup>21</sup> che, per quanto necessariamente non troppo approfondita, possa restituire al lettore uno spunto utile a individuare alcuni dei temi platonici sull'amicizia.

Si può individuare una prima sezione con funzione di prologo:<sup>22</sup> Socrate sta per entrare con un gruppo di ragazzi nel ginnasio; di questi, egli interroga Ippotale, domandandogli chi ritiene sia il più bello tra i suoi compagni. Ctesippo riferisce che

---

<sup>19</sup> Non solo tra i contemporanei ma a partire dall'antichità, cf. Bonazzi 2004.

<sup>20</sup> "Nel *Liside* [è] in parte esposta e in parte supposta una analisi di concetti morali elementari come 'desiderio', 'libertà', 'bene', 'fine dell'azione umana' ecc. tale da costringere a ripensare e mettere in discussione le opinioni correnti, e vedere se per caso certe tesi 'paradossali' non siano meglio fondate di quelle 'normali'". Trabattoni 2004, p. 67.

<sup>21</sup> L'analisi del *Liside*, la cui responsabilità resta di chi scrive, è largamente debitrice del commento di Trabattoni 2004, p. 70-157, cui si rimanda per approfondimenti.

<sup>22</sup> Plat. *Lys.* 203a 1-206e 2.

Ippotale è solito spendere molte lodi per Liside, un giovane di cui è innamorato: queste lodi sono criticate sia da Ctesippo, che se ne dice infastidito, sia da Socrate, in quanto le ritiene inutili per conquistare l'amato. Il dialogo con Ippotale è segnato dall'utile: di Socrate, di non perder tempo e trovare possibilità educative, e di Ippotale, che cerca consigli d'amore dal maestro.<sup>23</sup> Improntata sull'utile appare anche la relazione tra i due personaggi, forse definibile "amicizia". Il rimprovero socratico alle lodi, poi, è più sottile di quanto sembri: le lodi di Ippotale lodano in realtà Ippotale stesso attraverso la figura di Liside, e per questo inutili rispetto al suo scopo: la lode non è ponderata, poiché Ippotale non conosce Liside, e per questo può divenire dannosa anche per l'amante. L'implicita implicazione è che l'utilità debba essere reciproca affinché vi sia ricambio nella relazione. Il prologo al dialogo vero e proprio pone dunque già la questione dell'utile e del contraccambio. In generale, è possibile inoltre rilevare come questa parte, introduttiva, non nomini ancora *φιλία*, quanto piuttosto *ἔρος*, l'amore anche carnale di cui Socrate si dichiara esperto. L'unico altro tema cui si accenna è quello della bellezza (attraverso la domanda: chi è il più *καλός*?). Si sta in qualche modo già ricercando il bene, anche in relazione all'utile, ma non è stato esplicitamente messo a tema.

Nella seconda sezione,<sup>24</sup> il gruppo entra nel ginnasio dove, dopo aver notato Liside, Socrate inizia a discutere proprio con il giovane, continuando l'indagine su amore e amicizia. Un dialogo sul rapporto tra Liside e Menesseno introduce il tema della disuguaglianza nei rapporti d'amicizia (ripreso più avanti) e dei beni in vista dei quali l'amicizia è perseguita.<sup>25</sup> Questa sezione presenta finalmente il lessico proprio della *φιλία* accanto al quale si comincia a veder accennato il lessico delle virtù morali: si parla nuovamente del *καλός* e l'analisi dei beni in vista dei quali è interrotta poco prima del tema del *δικαιότερος* (il più giusto). Partito Menesseno, Socrate interroga Liside domandogli prima se i genitori lo amino e, a sua risposta affermativa, quali siano i segni di tale amore. Il ragazzo è in difficoltà poiché la sua libertà è limitata e molte decisioni vengono prese dai genitori per lui. Interviene Socrate: in molti casi, segno d'amore è l'affidare le decisioni a chi è più saggio, allo stesso modo nel quale un auriga

---

<sup>23</sup> Trabattoni 2004, p. 72.

<sup>24</sup> Plat. *Lys.* 206e 3-210d 8.

<sup>25</sup> Plat. *Lys.* 206e 3-207d 4, cf. anche Trabattoni 2004, p. 75-76.

guida i cavalli e un legislatore la città.<sup>26</sup> È qui introdotto un tipo di relazione particolare, quella tra genitori e figli, che si può configurare come caso di disuguaglianza tra le parti rispetto a quanto prima indicato che emerge non solo su basi anagrafiche o sociali ma anche di virtù ed educazione. Felice è infatti non chi fa ciò che gli pare, ma ciò che vuole, e questa consapevolezza (che permette di fare ciò che si vuole e non ciò che pare) corrisponde all'esercizio rispetto al quale si è competenti, sottolineando la differenza tra amante e amato (i genitori e Liside, il padrone e lo schiavo). Questa sezione mette dunque in campo il tema delle relazioni tra diseguali e introduce al tema della sapienza e della virtù come necessarie per il raggiungimento della felicità e la possibilità, qualora non si possedga personalmente tale competenza, di affidarsi a quella altrui attraverso una relazione di *φιλία* tra soggetti diseguali. Come nota Trabattoni<sup>27</sup> si inserisce qui una lettura "non meschina" dei rapporti utilitari visti in precedenza nell'esempio Socrate-Ippotale che tendono invece alla felicità e al bene.

Il dialogo continua<sup>28</sup> con la ricerca della definizione di amicizia, ritenuta da Socrate tanto preziosa da preferirla a ogni ricchezza ma rispetto alla quale professa ignoranza: in proposito viene interrogato Menesseno, nel frattempo ritornato, in qualità di amico di Liside. La risposta di Menesseno identifica amicizia con *ἔπος*, sulla base del ricambio dei sentimenti. L'ipotesi è scartata in virtù dei noti casi nei quali una persona non ricambia il sentimento dell'innamorato, arrivando al contrario a provare addirittura disprezzo o odio.<sup>29</sup> La questione successiva prende in analisi la differenza tra amante e amato mettendo a tema la questione del contraccambio dell'amicizia. In questo caso, non viene fornita risposta definitiva.

Socrate mette allora alla prova alcune teorie con Liside, riguardanti i rapporti tra simili e opposti.<sup>30</sup> Si comincia dalla tesi omerica dell'amicizia tra simili. I giusti sono amici dei giusti, e non degli ingiusti; il caso dei malvagi che non sono amici dei loro simili si può spiegare a causa del loro continuo mutare. Si prospetta però un'obiezione relativa all'utilità: il buono è infatti autosufficiente e da un simile non trae giovamento.

---

<sup>26</sup> Plat. *Lys.* 207d 4-210d 8.

<sup>27</sup> Trabattoni 2004, p. 84-90.

<sup>28</sup> Plat. *Lys.* 211a 1-213e 3.

<sup>29</sup> A questo punto della discussione Socrate richiama l'attenzione di Liside sull'importanza di quanto detto. Come è stato notato (Tindale 1984, p. 106; Trabattoni 2004, p. 94-95) questo potrebbe denotare l'opinione platonica e la sua posizione per la quale questo tipo di relazione non andrebbe considerato in quanto amicizia.

<sup>30</sup> Plat. *Lys.* 213e 4-216c 1.

La seconda ipotesi allora è che abbia ragione Esiodo a sostenere che i simili siano nemici, e gli opposti amici a causa del vantaggio che l'inferiore trae dal superiore. Ciò sembra confermato dal fatto che in natura gli opposti si attraggono; da quest'ipotesi conseguirebbe però che il giusto è amico dell'ingiusto: ma questo caso era già stato scartato in precedenza, dunque nemmeno questo caso può essere corretto. Questa articolata sezione è aporetica e lascia irrisolta la questione relativa a quali rapporti debbano essere considerati vera amicizia. Causa principale di questo esito è probabilmente la considerazione fenomenologica di tutti i casi empirici di amicizia. Al contrario della prospettiva che sarà poi aristotelica, infatti, è il piano d'indagine a essere scorretto secondo Platone: una ricerca correttamente condotta dovrebbe analizzare i legami d'amicizia non in quanto tali bensì a partire dal bene al quale essi tendono.<sup>31</sup>

La terza ipotesi di Socrate<sup>32</sup> cambia punto di vista e analizza in qualche misura la relazione dal punto di vista del bene. Si considera infatti l'intermedio, che non è né buono né cattivo domandando se si sia amici di ciò rispetto al quale si soffre d'una mancanza: come il malato, che manca di salute, è amico del medico, così chi ancora non è buono è amico del bene, e coloro i quali non sono né buoni né cattivi sono amici tra loro. Anche quest'ipotesi è tuttavia scartata, in quanto porterebbe al paradosso per il quale causa dell'amicizia è un male (una mancanza): ne risulta che si è amici di un bene a causa di un male. Non si può esser amici in virtù del mezzo (es. la medicina), poiché lo scopo è la salute, ma resta il fatto che senza il male non si ricercerebbe il bene. Così facendo però si tornerebbe ad affermare che si è amici del proprio contrario in vista dell'utile: ma si ricade così nella seconda ipotesi di Socrate, già rigettata. Tuttavia, questa ipotesi ritorna con maggior insistenza sull'asimmetria della relazione amicale tra amante e oggetto in vista del quale si ama

---

<sup>31</sup> Nelle parole di Trabattoni, il senso e le conclusioni di questa sezione su simili e contrari: "Procedendo su questa strada si scopre, a parere di Platone, che v'è un unico bene per tutti gli uomini coincidente con la felicità di ciascuno e di tutti, e la vera amicizia è la condizione di uomini i quali, da un lato, in quanto uomini e non dei, hanno chi più chi meno un imperfetto possesso di tale bene, e dall'altro, in quanto buoni, ne hanno una conoscenza sufficiente per cercarlo nella maniera giusta." (Trabattoni 2004, p. 115).

<sup>32</sup> Plat. *Lys.* 216c 1-218c 3.

Socrate comincia allora a indagare una nuova ipotesi,<sup>33</sup> che a seguito di alcune domande che riassumono le conclusioni delle sezioni precedenti, presenta l'ipotesi della catena di amicizie e del *πρῶτον φίλον*:

Ἄρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπὶ τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι; { – } Ἀνάγκη. { – } Τοῦτο δὴ ἐστὶν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἵπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾶ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον.

Socrate: Allora non è dunque necessario che desistiamo dall'avanzare in questo modo o perveniamo a un qualche principio che non rinverrà a un'altra cosa amica ma sarà lo stesso di ciò che è la prima cosa amica in vista della quale diciamo che anche tutte le altre cose sono amiche?

Menesseno: Sì, necessariamente.

S.: Ed è proprio questo il timore che intendo esprimere: che tutte le altre cose che diciamo essere amiche in vista di quello, quasi fossero come sue immagini ci ingannino, e non sia invece quello, il primo, ciò che è veramente amico.<sup>34</sup>

L'analisi prosegue concentrandosi sul bene, e in particolare sul bene che è primo amico, e la sua relazione rispetto al male, dal quale se ne vuole marcare l'indipendenza. La discussione continua parlando del desiderio del bene, finendo però a cadere nelle casistiche precedentemente già confutate di amicizia tra simili o tra opposti. Quando si cerca di sciogliere l'aporia, il dialogo viene interrotto in prossimità del ragionamento che distingue simile e affine:<sup>35</sup> Socrate vorrebbe infatti proseguire l'indagine con ragazzi meno giovani, ma il gruppo viene interrotto dai precettori e l'indagine rimane incompleta.

---

<sup>33</sup> Plat. *Lys.* 218c 4-221c 5.

<sup>34</sup> Plat. *Lys.* 219c 5-d 5.

<sup>35</sup> φῶμεν ἕτερόν τι εἶναι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου; { – } Πάνυ γε. Socrate: "[...] diremo che è qualcosa di diverso l'affine [lett. anche "familiare"] dal simile [lett. anche "uguale]". Menesseno: "Certamente." Plat. *Lys.* 222c 2-3. Trabattoni correttamente distingue οἰκεῖον nel senso di "simile", che può esser confuso con ομοῖος, e nel senso di "proprio". È appunto nei confronti di un bene che è "proprio" e di cui si è stati privati che si prova desiderio e, dunque, amicizia nel senso indagato da Platone. Questo gli permette di concludere che, se alla domanda a 222c 3-7 Liside e Menesseno avessero risposto che il bene è affine a ogni cosa, la risposta "se correttamente articolata avrebbe portato alla seguente conclusione: l'amicizia è un rapporto in cui ciò che è relativamente buono (e dunque relativamente cattivo) desidera ciò che è assolutamente buono" (Trabattoni 2004, p. 153).

In generale, ciò che è messo a tema nel dialogo, oltre alle singole proposte che evidentemente non portano a una esplicita e univoca definizione dell'oggetto ricercato, è innanzitutto un'analisi tematica nuova, specificamente dedicata alla *φιλία*. Inoltre, tramite l'enorme sfaccettatura di relazioni descritte, emerge l'intreccio di *φιλία* con *ἔρως* e altre forme di relazione, sottolineando come l'indagine debba rivolgersi ai beni ultimi verso cui l'amicizia tende, identificati (seppur in maniera affatto definitiva) nel *πρῶτον φίλον* più che nell'oggetto o nella persona amica che si possono ritrovare negli esempi specifici. Questi temi, insieme ad altri come la questione del simile e del contrario, emergeranno nuovamente nell'analisi aristotelica, nella quale nonostante l'apparente affinità troveranno una nuova declinazione.

### 1.5 L'amicizia in Aristotele nelle opere non etico-politiche.

Quando si pensa alla trattazione dell'amicizia in Aristotele si è naturalmente portati a pensare ai libri a essa consacrati nell'etica. Sarebbe tuttavia inaccurato dimenticare che lo Stagirita ha trattato della *φιλία* anche in altri contesti ed è quindi opportuno non dimenticarsi di questi luoghi, anche poiché possono offrire chiarificazioni e confronti nei casi nei quali il testo delle etiche non risulti immediatamente chiaro. In generale si tratta di argomentazioni che devono essere ricondotte di volta in volta al contesto specifico dell'opera nella quale sono inserite, e che potranno pertanto utilizzare la parola *φιλία* e i suoi derivati anche in senso vicino al linguaggio comune (e non tecnico come quello che si utilizza nei libri a esse dedicati); tuttavia, poiché anche l'indagine aristotelica non disdegna di partire dal linguaggio comune per poi eventualmente perfezionarlo a seconda del fine di ciascuna trattazione, sarà sicuramente non inopportuno soffermarsi brevemente sulle occorrenze altrove del termine, avendo poi cura di vedere quali somiglianze e differenze vi sono tra queste e la trattazione tecnica.

Tra i luoghi in cui Aristotele affronta lo studio dell'amicizia in maniera diretta, una rilevanza particolare deve essere affidata alla *Politica*, che più volte nel corso degli otto libri dei quali è composta affronta questo tema. A causa della sua complessa articolazione si preferisce tuttavia evitarne una trattazione preliminare, preferendo sviluppare gli adeguati confronti in parallelo con l'esame delle opere etiche che si condurrà in seguito. Questa scelta è dettata anche dalla specificità con la quale

l'amicizia è spesso trattata nella *Politica*, nella quale più che come argomento generale è affrontata in alcuni selezionati aspetti, in particolare in quanto *φιλία πολιτική*.

Può essere interessante cominciare l'indagine relativa all'amicizia fuori dall'etica controllando i cataloghi delle opere, per identificare eventuali trattazioni perdute trattanti esclusivamente la *φιλία* e, più in generale, quali potrebbero trattare delle relazioni sociali. Tre sono i più importanti elenchi delle opere cui fare riferimento: il catalogo di Diogene Laerzio, quello dell'anonimo menagiano, trasmesso da Esichio, e il catalogo derivante dagli scritti di Tolomeo el-Garib detto l'Ignoto (catalogo redatto dopo l'edizione delle opere da parte di Andronico).<sup>36</sup> È tuttavia sufficiente riferirsi al primo di questi, poiché non presentano particolari differenze in merito alla discussione delle relazioni umane. Nel catalogo di Diogene Laerzio il primo testo in elenco è un *περὶ δικαιοσύνης* in quattro libri, è poi nominato al punto 9 un dialogo sull'amore *ἐρωτικός*, un trattato *οἰκονομικός* in un libro (punto 23),<sup>37</sup> al punto 24 un libro *περὶ φιλίας*, compaiono poi delle tesi concernenti l'amore (*θέσις ἐρωτικάί*, punto 71) in quattro libri, al punto successivo ci sono delle *θέσις φιλικαί* comprendenti due libri, un trattato in due libri sulle azioni giuste al punto 76 (*περὶ δίκαιον*)<sup>38</sup>, e infine un trattato sulle azioni giuste (*περὶ δικαίωμα*) al posto 129.<sup>39</sup> In generale, la consultazione del catalogo ci permette di vedere come i rapporti tra individui considerati non si limitano alla sola sfera della cosiddetta amicizia ma esiste una sensibilità sia in merito alle relazioni erotiche sia relativa alla virtù della giustizia (comunque essa venga intesa). Non manca nemmeno un trattato di economia domestica che parla delle relazioni interne all'*οἶκος*<sup>40</sup> Quanto invece ai libri sull'amicizia, è possibile che almeno alcuni di essi si possano identificare con i libri delle etiche dedicati

---

<sup>36</sup> Sui rapporti tra il catalogo di Tolomeo e Andronico, cf. Rashed 2021, p. XXV-XXXIII.

<sup>37</sup> Cod. P (seguito ora da Dorandi 2013 che stampa *οἰκονομικός* A) mentre i codd. B, F riportano *οἰκονομία*, che Rose propone di integrare come *περὶ οἰκονομίας* (cf. Girgenti-Ramelli 2005, n. 79 p. 1394).

<sup>38</sup> Moraux 1951, p. 96 argomenta che non sembra che quest'opera sia dedicata alla virtù della giustizia, poiché, in tal caso, il titolo sarebbe stato *περὶ δικαίου* o *περὶ δικαιοσύνης*. Poiché il plurale *τὰ δίκαια* indica, in Aristotele, il diritto di giudicare e di essere giudicato, è abbastanza verosimile che il *περὶ δικαίον* riguardi piuttosto la natura e l'esercizio del potere giudiziario.

<sup>39</sup> Moraux 1951, p. 123 ricorda, richiamando EN V 10, 1135a 9-14, che qui per *δικαίωμα* si intenda il ristabilire la giustizia a seguito di un atto ingiusto. I *δικαιώματα* dovevano permettere di stabilire una sorta di giurisprudenza tra città greche. Alcune allusioni a eventi contemporanei, sempre secondo Moraux, indicano che la raccolta è stata compiuta intorno al 330, durante il secondo soggiorno ateniese di Aristotele. Cf. fr. 612-614 Rose.

<sup>40</sup> Probabilmente l'*Economico*, considerato dai più spurio e attribuibile forse a Teofrasto.

all'amicizia. In particolare, si è spesso pensato che le tesi sull'amicizia in due libri potessero corrispondere ai libri VIII-IX dell'EN.

Escludendo i testi specificamente dedicati, si potrebbe affermare che esistono tre campi principali di occorrenza della parola *φιλία* nel *Corpus Aristotelicum*: il campo metafisico-fisico, la sfera del regno animale e l'ambito propriamente umano. Si passeranno velocemente in rassegna i primi due per poi dedicarsi, nel dettaglio, all'ultimo, che maggiormente interessa il tema della ricerca.

È opportuno segnalare anche una rilevante presenza di esempi relativi all'amicizia all'interno dei *Topici*. Molto spesso, infatti, in quest'opera l'amicizia è utilizzata per illustrare alcuni dei concetti logici e tassonomici che sono argomento dei trattati. Non sarebbe tuttavia utile operare in questa sede una sterile raccolta di tali esempi, né sarebbe possibile analizzare i passi per ricavare la concezione dell'amicizia dei *Topici* o nelle opere logiche: all'occorrenza, ci si limiterà a citare tali passi quando si riterrà tale confronto utile per la ricerca.

#### 1.5.1 La *φιλία* nella *Fisica* e nella *Metafisica*: il confronto con la teoria empedoclea.

Tanto nella *Fisica* quanto nella *Metafisica* si parla di amicizia soprattutto in relazione alla teoria dei contrari attribuita a Empedocle: come spesso accade, viene ripreso quanto di vero la teoria empedoclea può insegnare mentre altre sue parti sono criticate.

Come già accennato, secondo Empedocle l'amicizia sarebbe principio di movimento, che non agisce isolatamente ma insieme al suo contrario, la discordia. Il giudizio di Aristotele in proposito oscilla: da una parte l'immagine empedoclea è efficace descrittore dello stato di cose fisico e contiene diversi elementi di verità, per i quali spicca nelle indagini dossografiche rispetto ad altre teorie, dall'altra è comunque in ultima istanza inadeguata. Nella ricerca sul numero dei principi del movimento che apre l'indagine della *Fisica*, in particolare, Empedocle è classificato tra quelli che affermano che il principio sia *ἓν καὶ πόλλα*<sup>41</sup> e costituito in particolare da un numero di elementi finito e limitato, nonché determinati: per la correttezza di questa affermazione il modello di Amore-Odio è citato in maniera ricorrente ed elogiato da

---

<sup>41</sup> Aristot. *Phys.* I 4, 187a 21-22.

Aristotele.<sup>42</sup> Inoltre, questi due principi sono tra loro contrari<sup>43</sup> e necessitano anche di un sostrato comune.<sup>44</sup> Non mancano però le critiche: Empedocle è accusato di non aver trattato abbastanza approfonditamente l'εἶδος e τὸ τι ἐν εἶναι a favore della materia,<sup>45</sup> tralasciando, sostanzialmente, l'analisi dei fini:<sup>46</sup> riassumendo, alla teoria del movimento come interazione tra i contrari Amore e Odio manca la distinzione dei sensi di causa e in particolare l'individuazione di una causa finale. Un secondo difetto della teoria empedoclea, collegato alla mancata individuazione di una causa finale è l'affermazione che il movimento di ogni cosa ha un inizio e una fine, poiché vi sono dei momenti intermedi tra i movimenti causati da Φιλία e quelli causati da Νεῖκος che si iscrivono in una situazione di immobilità.<sup>47</sup> Il problema fondamentale è che ad Amore e Odio vengono imputate le cause di due movimenti differenti<sup>48</sup> (mentre si dimostrerà esiste un tipo di movimento che è primo). Da un punto di vista fisico, dunque, l'amicizia non risulta adatta a descrivere il movimento, in primo luogo, in quanto non considera la causalità finale e in secondo luogo in quanto operante insieme al suo contrario, l'odio. Anticipando il contenuto della nostra ricerca, l'etica parlando dell'amicizia non disdegnerà di considerare le cause finali e non dedicherà una trattazione specifica all'odio. Non si dà una confutazione dell'amicizia intesa come causa fisica in quanto tale ma solo della dottrina empedoclea nella quale è inserita. È anche necessario puntualizzare che la *Fisica*, quando presenta la posizione aristotelica, non spiega il movimento con termini prossimi a φιλία, preferendo un lessico legato piuttosto a movimento motore-mosso, causa e principio.

---

<sup>42</sup> Aristot. *Phys.* I 4, 188a 17-18, ribadito a I 6, 189a 14-16, in contrasto con illimitatezza e indeterminazione anassagorea.

<sup>43</sup> Aristot. *Phys.* I 5, 188b 34 e 189a 9-10.

<sup>44</sup> Aristot. *Phys.* I 6, 189a 20-27: i due principi empedoclei di odio e amore agiscono infatti su quattro elementi.

<sup>45</sup> Aristot. *Phys.* II 2, 194a 18-21.

<sup>46</sup> Nonostante le limitazioni metodologiche della fisica stessa a proposito dell'indagine dei fini (cf. *Phys.* II 2, 194b 9-15). Empedocle è classificato con i casualisti (cf. Aristot. *Phys.* II 4, 196 a 17-24; II 8, 14-16). Si noti, però, che la questione del fine non sarà assente dal trattamento dell'amicizia come affrontata da Aristotele nell'etica.

<sup>47</sup> Aristot. *Phys.* VIII 1, 250b 26-251a 5; VIII 1 252 a 5-10. Come noto, Aristotele sostiene invece l'eternità del movimento.

<sup>48</sup> Aristot. *Phys.* VIII 1, 252a 19-32; Aristotele individua invece un movimento primo rispetto agli altri, la traslazione circolare, cf. *Phys.* VIII 7-8. Amicizia e discordia ricompaiono nella rassegna dossografica posta a conclusione di tale dimostrazione, a sostegno della priorità del moto locale (traslazione) al quale sia aggregazione che disgregazione possono essere ricondotte (cf. Aristot. *Phys.* VIII 9, 265b 19-22).

Il trattamento dell'amicizia nella *Metafisica* non è, complessivamente considerato, troppo dissimile rispetto a quanto visto in relazione alla *Fisica*. Amicizia è anche qui nominata per lo più in relazione alla teoria empedoclea del movimento e delle cause, soprattutto in A, B e K. Riassumendo, non senza inevitabili generalizzazioni, l'amicizia è presentata sempre in contrapposizione alla discordia e causano, rispettivamente, l'una i beni e l'altra i mali.<sup>49</sup> Le critiche che vengono mosse alla teoria empedoclea sono quelle di presentarsi come un'analisi che non individua la causa in tutte le sue accezioni,<sup>50</sup> la mancanza della definizione di un sostrato unico per il movimento,<sup>51</sup> l'identificazione dell'amicizia sia come principio che come materia e l'incorruttibilità della discordia nonostante sia causa del male, che è corruttibile.<sup>52</sup> Per contro, Amicizia e Discordia sono utilizzate positivamente in quanto mostrerebbero l'antioriorità dell'atto sulla potenza.<sup>53</sup> Prescindendo da quanto esplicitamente presenta Aristotele, si può notare che l'uso del lessico dell'amicizia e dell'amore legato a temi metafisici è tipicamente platonico: già nel *Liside* si è potuto notare come pur senza esplicite conclusioni il primo amico coincidesse con il bene, anche se non meglio specificato. Pur senza un'aperta critica in questo senso, il fatto che complessivamente la *Metafisica* non utilizzi il lessico della *φιλία*, preferendo termini propriamente tecnici e aristotelici, è sicuramente un rifiuto e una critica della posizione e del lessico platonico. L'unica eccezione degna di nota è nella nota descrizione del motore immobile in Λ che utilizza un lessico legato però non a *φιλία* ma all'*ἔρος*.<sup>54</sup>

In generale il senso con il quale *φιλία* è nominata nelle opere fisiche e metafisiche è vicino e se ne parla in termini di possibile causa del movimento soprattutto in relazione alle ricerche empedoclee. Alcuni aspetti sono elogiati e sembrano trovare riscontro anche nelle teorie aristoteliche, tuttavia molti aspetti ne vengono criticati. In questo il trattamento dell'amicizia non si discosta dal consueto trattamento delle opinioni nelle analisi dossografiche, che salvano quanto possibile delle teorie di filosofi precedenti a sostegno della posizione aristotelica. L'opposizione a Platone

<sup>49</sup> Aristot. *Metaph.* A 4, 985a 4-10.

<sup>50</sup> Aristot. *Metaph.* A 7, 988a 32-b 1; 988b 5-11, anche se è lodato in quanto per primo analizza le cause in quanto complesse e maggiori di uno in numero Aristot. *Metaph.* A 4, 985 a 22-b 4.

<sup>51</sup> Aristot. *Metaph.* A 8, 989a 28-30.

<sup>52</sup> Aristot. *Metaph.* Λ 10, 1075b 1-7. Come osserva Berti 2017, il male non è principio (p. 548 n. 120) e in questo richiama le critiche già viste nella *Fisica*.

<sup>53</sup> Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072a 2-9.

<sup>54</sup> κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072b 3-4.

invece è anch'essa presente, ma non esplicitata: il termine *φιλία* è comunque assente nelle descrizioni positive. In conclusione, si può anticipare quanto in EN si legge in rifiuto del senso “fisico” o “metafisico” con il quale la parola amicizia è talvolta utilizzata:

τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρουσίας σκέψεως): ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἥθη καὶ τὰ πάθη.

Ma tra le questioni sulle quali si è in dubbio, si lascino perdere le questioni fisiche (infatti non sono familiari alla ricerca presente): sono [oggetto di indagine] le questioni in quanto umane e che riguardano i caratteri e le passioni.<sup>55</sup>

Per contro, nell'EE il rifiuto non è così netto e incontrovertibile: sembra anzi introdurre i fenomeni fisici in correlazione con l'amicizia e, in qualche misura, salvarne un certo uso. La discussione dettagliata dell'uso fisico e metafisico dell'amicizia nelle etiche verrà discussa in seguito, al momento, ci si limiti a notare il confronto con le teorie precedenti e la scelta di un lessico diverso per parlare della propria.

### 1.5.2 La *φιλία* nelle opere biologiche.

Analizzato l'ambito fisico e metafisico, è opportuno vedere brevemente le attestazioni di *φιλία* nelle opere biologiche, ove appare per lo più a descrizione di relazioni che si sviluppano tra animali. Si vedano alcuni esempi testuali tratti dall'*Historia Animalium*:

Κόραξ δὲ καὶ ἀλώπηξ ἀλλήλοις φίλοι· πολεμεῖ γὰρ τῷ αἰσάλωνι ὁ κόραξ· διὸ βοηθεῖ τυπτομένη αὐτῇ.

Il corvo e la volpe, invece, sono amici tra loro, poiché il corvo combatte lo smeriglio,<sup>56</sup> e viene in soccorso quando questo la attacca.<sup>57</sup>

Κορώνη δὲ καὶ ἔρωδιὸς φίλοι, καὶ σχοινίων καὶ κόρυδος, καὶ λαεδδὸς καὶ κελεός· ὁ μὲν γὰρ κελεὸς παρὰ ποταμὸν οἰκεῖ καὶ λόχμας, ὁ δὲ λαεδδὸς πέτρας καὶ ὄρη, καὶ φιλοχωρεῖ οὗ ἂν οἰκῇ.

<sup>55</sup> EN VIII 2, 1155b 8-20.

<sup>56</sup> Si tratta di un pesce più comunemente noto con il nome di “vitello di mare”.

<sup>57</sup> Aristot. *Hist anim.* IX 309b 30.

Καὶ πῆριγξ καὶ ἄρπη καὶ ἰκτῖνος φίλοι, καὶ ἀλώπηξ καὶ ὄφις (ἄμφω γὰρ τραγλοδύται), καὶ κόττυφος καὶ τρυγών.

La cornacchia e l'airone, invece, sono amici, e anche il passero<sup>58</sup> e l'allodola, il laedo<sup>59</sup> e il picchio: il picchio vive infatti lungo i fiumi e nelle macchie, il laedo sulle rocce e in montagna, e prediligono le regioni in cui vivono. Anche la lodola, il falco e il nibbio<sup>60</sup> sono amici, come la volpe e il serpente (entrambi vivono nelle tane), e il merlo e la tortora.<sup>61</sup>

In questi casi il sostantivo φίλος viene utilizzato per indicare un rapporto non di scontro tra due specie animali. I due esempi sembrano ricondurre la questione a due motivazioni differenti: nel primo caso, la presenza di un nemico comune, lo smeriglio, porterebbe due animali con apparentemente null'altra cosa in comune tra loro, il corvo e volpe, a qualificarsi come amici: sarebbero in qualche maniera alleati, in quanto entrambi impegnati a contrastare lo smeriglio o comunque a esso ostili. Nel secondo esempio invece vengono accostati animali intuitivamente più affini, come la cornacchia e l'airone. Questo secondo gruppo ha in comune il fatto di condividere pacificamente il luogo nel quale vivono. In generale, questi esempi vengono riportati all'interno di un contesto che presenta relazioni, appunto, "amicali" di segno positivo, ma in numero ancor maggiore porta esempi di animali che tra loro combattono e sono invece nemici, per descrivere le quali vengono utilizzati piuttosto sostantivi come πολέμοι, μάχονται, etc.: nel contesto animale, si può dire che la guerra sia il contrario dell'amicizia. Inoltre, nell'*Hist. Anim.* non si ritrova una definizione di amicizia ma solo questo uso del sostantivo a caratterizzare le relazioni tra animali.

Sono presenti anche dei commenti sulle cause dell'amicizia stessa:

Αἱ μὲν οὖν φιλίαι καὶ οἱ πόλεμοι τοῖς θηρίοις τούτοις διὰ τὰς τροφὰς καὶ τὸν βίον συμβαίνουσιν.

Le amicizie e le guerre tra le bestie sono quindi causate dal nutrimento e dal modo di vita.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Il termine indica propriamente un uccello del genere delle motacille, probabilmente la ballerina bianca o la cutrettola, appartenente all'ordine dei passeri.

<sup>59</sup> La traduzione è un calco dal greco, dato che non si comprende il rimando di Aristotele. Verosimilmente si riferisce a un'altra specie di uccello.

<sup>60</sup> Specie di uccello rapace.

<sup>61</sup> Aristot. *Hist. Anim.* IX 610a 8-12.

<sup>62</sup> Aristot. *Hist. Anim.* IX 609a 30.

Le cause dell'amicizia tra animali, e del suo contrario, la guerra, sono dunque da ricercarsi in aspetti naturali: la ricerca di cibo per la sopravvivenza e la convivenza tra modi di vivere uguali o dissimili. L'uso del termine *φιλία* a descrizione delle loro relazioni sembra svilupparsi per similitudine con le relazioni umane, in particolare di quelle di vantaggio reciproco e in generale contrarie a battaglie e scontri, in stretta correlazione dunque con i βίοι degli animali stessi.

### 1.5.3 I luoghi dell'amicizia nella *Poetica*.

Il terzo grande ambito, dopo metafisica e fisica, a proposito del quale Aristotele parla di amicizia è quello relativo all'uomo. Ancor prima che nelle etiche, tuttavia, l'amicizia è affrontata "antropologicamente" nella *Poetica*, nella *Retorica* e nella *Politica*.

Un suo spazio, di segno assai specifico rispetto agli altri testi nominati, la *φιλία* lo ricava nell'ambito della *Poetica* a proposito della descrizione degli elementi della tragedia.

Un primo accenno a essa si ritrova nel capitolo undicesimo, dove si trovano associate amicizia e inimicizia in relazione al cambiamento che segue le meccaniche del riconoscimento:

ἀναγνώρισις δέ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ εἰς ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων·

Il riconoscimento, come dice anche il nome, è cambiamento dall'ignoranza alla conoscenza, verso l'amicizia o verso l'inimicizia, di coloro i quali sono stati definiti in relazione alla buona sorte o alla sfortuna.<sup>63</sup>

Ciò che in questo passo è interessante è che amicizia e inimicizia sembrano precedere la e prescindere dalla consapevolezza del rapporto: quando due persone sono unite da legami di *φιλία*, questa relazione è descritta come indipendente dalla consapevolezza dei due attori coinvolti e dai comportamenti avuti sino a quel momento. L'amicizia (e l'inimicizia), contrariamente alla percezione contemporanea, non sono un rapporto basato su una scelta reciproca lentamente coltivato nel tempo,

---

<sup>63</sup> Aristot. *Poet.* 11, 1452a 29-32.

quanto piuttosto un legame che si scopre di avere indipendentemente dalle proprie azioni e che quindi può essere, al più, scoperto e venire a consapevolezza. Si può notare in proposito che gli esempi di amicizia nelle tragedie riguardano legami di parentela piuttosto che amicali come li intenderemmo noi: rientrando nella sfera dei rapporti familiari, essi esistono indipendentemente da tutte le condizioni esterne coerentemente con quanto osservato. A questo proposito le etiche si differenziano in parte da questa prospettiva, in quanto assumono importanza anche temi quali la scelta e l'affezione non nascosta; tuttavia, non sono assenti anche le tematiche della fortuna e dei legami familiari.

Sempre all'interno della *Poetica*, ma con accenti diversi, si legge trattata l'amicizia nel capitolo 14. L'autore si sta occupando di definire quali eventi muovano compassione negli spettatori:

ποῖα οὖν δεινὰ ἢ ποῖα οἰκτρὰ φαίνεται τῶν συμπιπτόντων, λάβωμεν. ἀνάγκη δὴ ἢ φίλων εἶναι πρὸς ἀλλήλους τὰς τοιαύτας πράξεις ἢ ἐχθρῶν ἢ μηδετέρων. ἂν μὲν οὖν ἐχθρὸς ἐχθρόν, οὐδὲν ἐλεινὸν οὔτε ποιῶν οὔτε μέλλον, πλὴν κατ' αὐτὸ τὸ πάθος· οὐδ' ἂν μηδετέρως ἔχοντες· ὅταν δ' ἐν ταῖς φιλίαις ἐγγένηται τὰ πάθη, οἷον ἢ ἀδελφὸς ἀδελφὸν ἢ υἱὸς πατέρα ἢ μήτηρ υἱὸν ἢ υἱὸς μητέρα ἀποκτείνει ἢ μέλλῃ ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον δοῦναι, ταῦτα ζητητέον.

Cerchiamo dunque di stabilire quali degli avvenimenti sembrano terribili e quali compassionevoli. Ora è necessario che le azioni cosiffatte siano di persone o amiche tra loro, o nemiche, o [che non si trovano] in nessuno dei due casi. Nel rapporto di un nemico con un nemico non c'è nulla di pietoso né nel fare, né nell'intenzione di fare, se non per l'evento in sé; e nemmeno se le persone non sono in nessuna delle due condizioni. Ma quando invece gli eventi patetici si producano nei rapporti amicali, per esempio un fratello che uccide un fratello, o sta per ucciderlo o fa qualche altro atto simile verso di lui, oppure un figlio verso il padre, una madre verso il figlio, o un figlio verso la madre: queste sono situazioni da ricercarsi.<sup>64</sup>

Questo secondo caso è particolarmente interessante per l'indagine perché fornisce degli esempi espliciti. Inserisce, innanzitutto, l'amicizia nella descrizione delle possibili relazioni tra due o più persone. Queste ultime possono essere di tre tipi: tra due persone nemiche tra loro, tra due persone amiche tra loro, oppure tra due persone che tra loro non sono né amiche né nemiche. Non vi sono indicazioni precise relative al che cosa sia l'amicizia, tuttavia Aristotele pare inserirla nel genere dei vincoli

---

<sup>64</sup> Aristot. *Poet.* 14, 1453b 14-22.

πρὸς ἀλλήλους in cui entrambe le persone si trovano, tra loro, in rapporti di segno positivo. Al contrario dei nemici, l'amicizia viene indicata sia col sostantivo relativo in astratto alle relazioni, φιλία, sia con il termine che indica la persona amica, φίλος, ed è nel caso della messa in scena di un rapporto di φιλία che nello spettatore può scattare quel meccanismo che lo porta a provare compassione quando avvenga (o stia per avvenire) un evento tragico. Vengono forniti anche degli esempi di rapporti amicali. In continuità con quanto osservato per il passo del cap. 11, in ogni caso sono indicate relazioni di parentela: sono presentate relazioni fratello-fratello, figlio-padre, madre-figlio, figlio-madre. È inoltre possibile notare come i rapporti amicali sono rappresentati a confronto con il loro opposto, con i rapporti tra nemici e con i rapporti neutrali.

Complessivamente la *Poetica* parla dell'amicizia sempre in funzione della descrizione dei dispositivi atti ad attivare le emozioni che la tragedia vuol suscitare nello spettatore: come nel caso del riconoscimento, è questo il *focus* che interessa i lettori di tale opera, più che la relazione d'amicizia in sé. Degno di nota, soprattutto rispetto alla sensibilità contemporanea, è che le relazioni amicali siano identificate con rapporti di parentela. Questo comporta che l'amicizia sia un rapporto in qualche misura preesistente e indipendente rispetto a qualsiasi azione di un rapporto reciproco tra persone.

#### 1.5.4 I luoghi dell'amicizia nella *Retorica*.

Un secondo testo che dedica ampio spazio all'amicizia intendendola come relazione tra due persone è la *Retorica*. La necessità di trattare dell'amicizia in relazione alla retorica emerge, in realtà, fin dal proemio del primo libro,<sup>65</sup> ove, dopo che l'argomento del testo è associato immediatamente a contesti politici e di relazioni tra individui, l'amicizia emerge a proposito delle persuasioni tecniche per mezzo degli ascoltatori.

Gli amici sono inoltre un bene necessario per raggiungere la felicità e un fattore che incrementa il piacere.<sup>66</sup> Di essi è anche data una definizione, sempre nel primo libro:

---

<sup>65</sup> Aristot. *Reth.* I 2, 1356a 14-17.

<sup>66</sup> Aristot. *Reth.* I 11, 1371a 17-21.

πολυφιλία δὲ καὶ χρηστοφιλία οὐκ ἄδηλα, τοῦ φίλου ὠρισμένου, ὅτι ἔστιν ὁ τοιοῦτος φίλος ὅστις ἂ οἶεται ἀγαθὰ εἶναι ἐκείνῳ, πρακτικός ἐστὶν αὐτῶν δι' ἐκεῖνον. ᾧ δὴ πολλοὶ τοιοῦτοι, πολύφιλος, ᾧ δὲ καὶ ἐπιεικεῖς ἄνδρες, χρηστόφιλος.

L'averne amici numerosi e valenti non richiede spiegazioni, una volta che si sia definito l'amico: un amico è un uomo tale da compiere per l'altro ciò che ritiene sia buono per sé stesso. Colui che ha molte persone di questo tipo ha molti amici, e colui i cui amici sono anche persone dabbene ha amici valenti.<sup>67</sup>

A questo livello, tuttavia, non sono presentati ulteriori approfondimenti.

Trattazione specifica dell'amicizia si troverà poi nel quarto capitolo del libro II. *Retorica II* si occupa, nella sua prima parte – e cioè fino al capitolo 18 –, dell'analisi di due mezzi che, insieme alla struttura dimostrativa del discorso, sono gli strumenti tecnici di persuasione: la disposizione emotiva degli ascoltatori e l'atteggiamento assunto dal parlante di fronte all'uditorio. L'amicizia, appunto, è una delle caratteristiche di una predisposizione affinché la tecnica retorica sortisca l'effetto desiderato: l'ascoltatore, per così dire, al fine di entrare in sintonia con il discorso deve provare nei confronti dell'oratore un sentimento non troppo dissimile da quello che due personaggi della tragedia che suscitano compassione nello spettatore devono provare tra loro.

#### 1.5.4.1 *Retorica II* 1: l'amicizia come passione.

Il primo capitolo del secondo libro dedica, in fase introduttiva, un paragrafo a preannunciare le caratteristiche che il parlante dovrebbe possedere al fine di risultare convincente per l'ascoltatore, e vengono elencate φρόνησις, ἀρετή e εὐνοία. Di quest'ultima, in particolare, si legge:

περὶ δ' εὐνοίας καὶ φιλίας ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη λεκτέον.

Della benevolenza e dell'amicizia si deve parlare trattando delle passioni.<sup>68</sup>

Il senso generale della frase è chiaro: il contesto mostra come le passioni fanno parte delle cose che influenzano l'efficacia del messaggio, rientrando così nell'ambito di

<sup>67</sup> Aristot. *Reth.* I 5, 1361b35-38, trad. Gastaldi.

<sup>68</sup> Aristot. *Reth.* II 1, 1378a 18-19.

studio della retorica. Tra le passioni, poi, occorrerà parlare dell'amicizia, che a esse sembra essere connessa in qualche modo. Non viene esplicitamente detto che si tratta di una passione, ma in quell'elenco viene inserita: al contrario della fisica e biologia, ove le passioni non erano toccate, e della *Poetica*, che considerava le passioni suscitate nello spettatore a osservare situazioni relative a relazioni amicali, qui viene considerato il sentire da parte di chi nella relazione è coinvolto in prima persona.

Inaspettatamente poi, nel senso che la cosa non era stata lasciata presagire in alcun modo né prima né in alcun altro dei testi sin qui analizzati, il testo accosta quasi con un'equivalenza benevolenza e amicizia, senza meglio specificarne la relazione. Tuttavia, al lettore già pratico delle opere d'etica ciò non appare sorprendente: della benevolenza si tratta anche nei libri dell'amicizia e proprio mettendo a confronto del due istanze.<sup>69</sup> In questo contesto, amicizia e benevolenza vengono poste sullo stesso piano e paiono sinonime, tuttavia, trattandosi di una trattazione non tecnica e trovandoci ancora in fase introduttiva del discorso, sarà meglio non assumere questa equivalenza come assodata una volta per tutte.

Per parlare finalmente di amicizia (e benevolenza), tuttavia, occorre, si dice, inserire il discorso all'interno della trattazione delle passioni: e questo lo fa il procedere del testo, che prosegue analizzandole. Le passioni, si spiega, sono rilevanti nello studio della retorica in quanto costituiscono il motivo per il quale gli individui mutano i loro giudizi<sup>70</sup>, per questo è opportuno analizzarle all'interno di un trattato di retorica. Di ciascuna passione in particolare andranno analizzati la disposizione o condizione corrispondente (*πῶς τε διακείμενοι*), a chi è rivolta e riguardo a cosa.<sup>71</sup> I capitoli che seguono sono dedicati alla discussione delle passioni, come promesso, attraverso l'analisi di una di esse a partire dall'ira e al suo contrario, la calma (cap. 2 e 3). Fino al cap. 12 descrive delle passioni, a partire da 13 i caratteri con le loro differenze dovute all'età, ma non solo, e in relazione ai beni e al potere.

Tra esse non trova spazio una trattazione dell'*εὐνοία*<sup>72</sup>, che era stata preannunciata insieme alla *φιλία* e come suo equivalente. Si trova invece un capitolo, il quarto, dedicato all'amicizia che a essa era stata accostata in fase introduttiva. Resta dunque

---

<sup>69</sup> Cf. in partic. le sue trattazioni più estese in EN IX 5, 1166b 30-1167a 21.

<sup>70</sup> Aristot. *Reth.* II 1, 1378a 19-20.

<sup>71</sup> Aristot. *Reth.* II 1, 1378a 23-24.

<sup>72</sup> La *χάρις*, simile forse all'*εὐνοία* (tanto che Gastaldi, per esempio, traduce entrambe come "benevolenza"), ha invece una sua trattazione in Aristot. *Reth.* II 7-8.

dubbio il rapporto in *Reth.* tra εὐνοία e φιλία, che sono chiaramente distinte negli scritti etici, nei luoghi già anticipati. Tuttavia, è interessante per la nostra indagine quanto si dice dell'amicizia: si vada dunque al capitolo 4 del libro II.

1.5.4.2 *Retorica* II 4: due definizioni di amicizia e la questione del ricambiare il sentimento amicale.

Innanzitutto, dal già accennato contesto nel quale è inserito il capitolo è possibile dedurre che l'amicizia nella *Retorica* è considerata in quanto passione o connessa alle passioni. Non ne viene fornita una precisa definizione ma trovandosi all'interno di un elenco di passioni è ragionevole dedurre che o è una passione o comunque in questo testo è analizzata in quanto tale. A prova di ciò la trattazione dell'amicizia ricalca abbastanza precisamente lo schema usato per descrivere le passioni nelle sezioni precedenti della *Retorica*.

Il capitolo comincia precisando da subito l'interesse specifico dell'indagine in relazione allo studio della retorica, ovvero sia individuare quali persone si amano e si odiano e per quali motivi.<sup>73</sup> Per questo vengono subito fornite due definizioni di φίλος e φιλεῖν, senza che vengano preventivamente ricercate con un metodo. Saranno dunque al più, a questo stadio dell'indagine, definizioni nominali, forse non precise ma accettabili senza discussione dall'uditorio. Al contempo dovranno contenere dei caratteri veri degli oggetti indagati e in particolare quelli funzionali alla descrizione che di essi si intende fare in questo contesto.

Le si legga:

ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἶται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἔνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων.

L'amare sia [definito come] il volere per qualcuno le cose che si ritengono essere cose buone, per lui e non per sé stessi, e l'essere disposti a praticare, per quanto è possibile, questi beni.<sup>74</sup>

φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος· οἴονται δὲ φίλοι εἶναι οἱ οὕτως ἔχειν οἰόμενοι πρὸς ἀλλήλους.

<sup>73</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1380b 35 Τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί [...].

<sup>74</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1380b 36-1381a 1.

Amico è colui che ama ed è amato a sua volta: si ritiene che siano amici coloro i quali pensino di avere tale disposizione gli uni rispetto gli altri.<sup>75</sup>

Si hanno dunque due definizioni rispettivamente di φιλεῖν e di φίλος. L'azione dell'amare è definita in relazione alle cose buone che si desiderano per l'amico, desiderio nei confronti del quale nel limite del possibile deve conseguire l'azione corrispondente. Con la definizione di amico si compie un passaggio ulteriore, in quanto all'azione già descritta del φιλεῖν deve aggiungersi il contraccambio (l'amico che ama per esser tale deve essere amato a sua volta) e quella che in qualche misura potrebbe esser definita una consapevolezza del contraccambio: occorre sapere a qualche livello di trovarsi reciprocamente nella condizione di amare l'altro (οἱ οἰόμενοι).

Il capitolo prosegue connettendo l'azione dell'amare e la disposizione dell'essere amico con piacere e dolore: nello specifico, si dice che il bene, desiderato, dell'amico, provoca piacere quando si realizza e dolore quando non si realizza, connettendo in questo modo volere e piacere. Ne consegue che ciò che è bene per l'amico sarà bene anche per noi, inoltre, l'amicizia e l'inimicizia sono in qualche misura transitive, in quanto tenderemo ad amare ed essere amiche delle persone che i nostri amici amano e di cui sono amiche, viceversa delle persone che i nostri amici odiano e di cui non sono amici. Questo passaggio è probabilmente giustificato dal fatto che gli amici costituiscano l'uno per l'altro un bene. Inoltre, una volta che si è amati e si è ricevuto un bene da qualcuno si tenderà ad amare a nostra volta e a divenire amici, quasi che la reciprocità del sentimento consegua necessariamente.

1.5.4.3 Ancora *Retorica* II 4: il rapporto con le altre virtù e le specie dell'amicizia; i contrari dell'amicizia.

Interessante poi è la connessione timidamente delineata tra altre virtù e amicizia. Si legge:

ἔτι τοὺς εὐποητικοὺς εἰς χρήματα καὶ εἰς σωτηρίαν· διὸ τοὺς ἐλευθερίους καὶ ἀνδρείους τιμῶσι καὶ τοὺς δικαίους·

---

<sup>75</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1380a 1-3.

Inoltre, [sono cosa propria dell'amico] coloro che sono disponibili ad aiutare riguardo ai beni materiali e alla salvezza:<sup>76</sup> per questo si onorano gli uomini generosi, i coraggiosi e [anche] i giusti.<sup>77</sup>

I comportamenti propri dell'amico sono comuni ad altre categorie di virtuosi, come i generosi, i coraggiosi e i giusti: esiste quindi una somiglianza, almeno quanto alle azioni esteriori, tra chi è amico e chi possiede certe virtù.

Il testo prosegue un lungo elenco di cose per le quali si crea la disposizione ad amare quali persone. Riguardo alle specifiche dell'amicizia si legge in seguito, senza alcuna introduzione e senza specificazione aggiuntiva:

εἶδη δὲ φιλίας ἐταιρεία οἰκειότης συγγένεια καὶ ὅσα τοιαῦτα.

Le specie dell'amicizia sono l'associazione tra compagni, la familiarità, la parentela e altre simili.<sup>78</sup>

Inaspettatamente veniamo a contatto con il concetto che la φιλία della quale sin ora si è parlato sarebbe in realtà un genere, all'interno del quale si danno un numero non precisato di specie, almeno alcune delle quali sono elencate nel testo. Sono nominate le associazioni tra compagni, le relazioni dell'οἶκος e le relazioni di parentela. Non è esplicitata la differenza specifica che distinguerebbe queste tipologie e se si tratti effettivamente di specie, come εἶδη sembra indicare. Tuttavia, è possibile immaginare vi sia almeno un elemento che accomuna le persone coinvolte nella relazione di φιλία prima e a prescindere dallo svilupparsi di un amare reciproco con un allargamento, inoltre, rispetto alle sole relazioni di parentela della *Poetica*.

Una piccola sezione<sup>79</sup> conclude il tema dell'amicizia dedicandosi all'analisi del contrario dell'amicizia, l'ἔχθρα e il τὸ μισεῖν (l'inimicizia e l'odiare, contrari quindi rispettivamente del sostantivo φιλία e del verbo φιλεῖν). In particolare, si dice che quest'ultimo è provocato da altre passioni, quali l'ira, il dispetto e la calunnia. Anche l'ira è solitamente rivolta a persone con determinate caratteristiche ma qui, anziché il lungo elenco visto in relazione all'amicizia, vengono forniti solo due esempi, ossia la

---

<sup>76</sup> Ci si potrebbe domandare se la σωτηρία si riferisca alla salvezza dell'ordinamento costituzionale, ma nel testo non sono presenti indizi dirimenti sulla questione.

<sup>77</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1381a 19-21.

<sup>78</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1381b 34.

<sup>79</sup> Aristot. *Reth.* II 4, 1382a 1-19.

categoria di ladri e sicofanti. Viene inoltre istituita una differenza tra ira e odio: la prima è estemporanea, personale e legata al desiderio di provocare dolore; il secondo è più duraturo e quindi inguaribile, legato anche a categorie di persone e quindi a supposizioni, e legata invece al desiderio di fare propriamente del male (κακία). La prima provoca dolore, l'odio no, infatti i suoi oggetti raramente sono percettibili. Dalla chiusura è poi chiaro che questa digressione su odio e ira è funzionale a distinguere ciò che è proprio dell'ira e ciò che invece è proprio dell'inimicizia, per evitare quindi che quanto sin qui analizzato rischi di rientrare in maniera indebita nella categoria precedentemente analizzata di ira e mitezza: se infatti la distinzione tra amicizia e mitezza doveva apparire evidente, non altrettanto si può dire di ira e odio/inimicizia.

#### 1.5.4.4 Considerazioni conclusive sull'amicizia nella *Retorica*.

In generale la *Retorica* fornisce alcune linee guida all'interno delle quali si può cominciare a sviluppare la riflessione sull'amicizia. Sicuramente è chiaro che l'amicizia deve essere in qualche modo in relazione con le passioni, essendo una di esse o a esse connessa. In secondo luogo, presenta una differenziazione al suo interno: da una parte perché molti sono i motivi per i quali una persona è amabile, come testimonia il lungo elenco di caratteristiche che accomuna gli amabili, dall'altra perché ci viene detto che è composta di specie differenti come l'ἔταιρεία e le relazioni dell'οἶκος. Inoltre, l'amicizia sembra essere connessa in qualche modo a ciò che è bene e buono, nonché a una prospettiva non egoistica che invita a considerare non solo il bene per se stessi ma innanzitutto ciò che è bene per l'amico (anche in quanto bene per noi, però). Per concludere, anche l'amicizia come ogni passione ha il suo contrario, l'inimicizia, e lo stesso il provare sentimento amicale, cioè l'odiare, che viene messo a fuoco distinguendolo dalla passione dell'ira.

Tuttavia, quest'opera fornisce poco più che le coordinate all'interno delle quali situare il discorso sull'amicizia. Inoltre, è abbastanza chiaro che queste pagine non siano interessate a presentare il punto di vista dell'autore sul tema dell'amicizia quanto piuttosto la sua funzione nei confronti della retorica. Più che su una posizione filosofica articolata si poggiano, piuttosto, sulle opinioni comuni riproponendo affermazioni di ampio consenso sull'amicizia utilizzate in funzione del discorso

complessivo del secondo libro della *Retorica*, ossia l'atteggiamento del pubblico nei confronti dell'opera. Del resto, questo aspetto meramente espositivo della *Retorica* nei confronti dell'amicizia era già stato riconosciuto da Fraisse nella sua ricostruzione del problema della nozione di amicizia nell'antichità.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Fraisse 1984, p. 120-121; 189.

## Capitolo 2 - I luoghi più propri per la discussione dell'amicizia in Aristotele: le *Etiche*.

Nel domandarsi se esistano o siano esistiti luoghi dedicati specificamente alla trattazione dell'amicizia in Aristotele, la risposta è certamente positiva, in quanto è noto che il tema venga trattato con ampiezza e esclusività quantomeno nelle opere etiche – e forse in altri trattati perduti.

Il luogo aristotelico più noto per la trattazione dell'amicizia sono sicuramente i penultimi due libri dell'EN. È fin da subito importante ricordare, tuttavia, che i libri VIII-IX rientrano tra quelli dei quali all'interno del progetto etico è conservata una seconda redazione: il medesimo tema è infatti affrontato anche nel meno noto EE VII. Esiste anche, notabilmente, una terza redazione completa dell'etica di Aristotele, i cosiddetti *Magna Moralia*, così chiamati, nonostante la loro brevità, a causa probabilmente del loro grande formato. Essi rispecchiano nell'andamento le altre due etiche e presentano una sezione sull'amicizia,<sup>81</sup> tuttavia, si è tuttavia deciso di non prenderli in considerazione in maniera sistematica come si farà con EE ed EN. La scelta è dovuta innanzitutto alla povertà della trattazione, che come si accennava è assai più stringata rispetto a quella che si può trovare nelle altre opere di etica, ma soprattutto poiché sono generalmente considerati spuri e riconducibili, tutt'al più, all'opera di un discepolo aristotelico, forse anche poco preciso.<sup>82</sup> Se sull'adozione dell'EN non v'è bisogno di argomentare, vale la pena spendere qualche parola sull'EE che verrà presa in considerazione in questo lavoro addirittura come primo punto di riferimento. Nonostante la recente riabilitazione di quest'opera presso la comunità scientifica, infatti, essa ancora gode di inferiore fama rispetto alla collega. La tradizione degli studi aristotelici ha assunto per lunghi periodi l'EN come principale testo di riferimento per l'etica, relegando EE ai margini della tradizione filosofica occidentale. Questo fatto ha portato tra le sue conseguenze non solo una genericamente miglior comprensione e diffusione dell'EN, ma ad essa si è accompagnata una migliore tradizione manoscritta che gode, anche, di più numerosi studi. Senza entrare da ora nel

---

<sup>81</sup> Aristot. *MM* II 11-17.

<sup>82</sup> Anche se non è mancato nemmeno negli ultimi anni chi ne ha sostenuto l'autenticità: cf. Irwin 1985, Zanatta 2014.

merito delle differenze tra i due trattati, due motivazioni sono sin d'ora sufficienti a giustificare la scelta metodologica di non ignorare l'EE: in primo luogo, il fatto che larga parte della comunità scientifica ritenga oggi l'EE un trattato autenticamente aristotelico suggerisce l'opportunità di non tralasciarlo in un lavoro come quello che ci si propone. In secondo luogo, senza approfondire già in questa sede le differenze tra le due stesure, è possibile notare come la letteratura riconosca all'EE una maggiore complessità e approfondimento filosofico degli argomenti trattati rispetto a EN. È dunque lecito aspettarsi di ritrovare, in essa, chiarificazioni o approfondimenti importanti per l'indagine.

Si procederà dunque come segue, cominciando considerando entrambe le opere sullo stesso piano: a un primo inquadramento generale della discussione dell'amicizia nel piano dell'etica, che può dirsi comune e valido per entrambe le opere. Seguirà la discussione, separata e comparativa, della scansione degli argomenti relativi all'amicizia nei due scritti, in modo da evidenziarne eventuali differenze e da poter poi procedere tematicamente attingendo dall'uno e dall'altro padroneggiando adeguatamente il contesto e concentrandosi così, invece, sul contenuto.

Una preliminare discussione di inquadramento concettuale di entrambe le opere è inoltre necessaria nonostante siano state avanzate ipotesi relative a una prima composizione autonoma di EN VIII-IX.<sup>83</sup> tuttavia i riferimenti all'impianto etico generale non mancano, ed è probabile che se anche la composizione iniziale fosse autonoma vi siano stati dei riadattamenti per l'inserimento in un corpo unico. A un certo punto, tuttavia, occorrerà scegliere una delle due opere come riferimento principale rispetto al quale istituire un confronto.

La struttura del discorso nel quale la trattazione dell'amicizia è inserita è assimilabile per quanto riguarda EN ed EE.<sup>84</sup> In entrambi i casi, la trattazione comincia con la ricerca della nozione del bene umano, individuato nella felicità (EN I; EE I), si passa poi all'analisi della nozione di virtù ad essa connessa, in quanto felice è la vita che esercita la virtù, che è attività più propria e eccellente dell'animo umano (EN II; EE II), segue una distinzione tra virtù della parte razionale (intellettuali o dianoetiche)

---

<sup>83</sup> Tanto che talvolta sono stati anche autonomamente ripubblicati. In generale questa teoria trova riscontro sia dall'analisi dei rimandi interni tra VIII-IX e il resto dell'EN, e viceversa, sia nella lettura del catalogo laerziano che presenta, come già osservato, delle tesi sull'amicizia in due libri.

<sup>84</sup> Per un ottimo e più approfondito schema compartivo di struttura e argomenti di EN e EE (e di MM), è sicuramente utile consultare Fermani 2008, CXVII-CXXXVII.

e virtù della parte dell'anima irrazionale o sottomessa al comando della ragione (virtù etiche o morali). Segue un breve elenco delle virtù morali e l'analisi delle nozioni di volontario e involontario (EE III; EE II). Entrambi i trattati proseguono con la trattazione delle virtù etiche particolari, a partire da coraggio e temperanza (EN III-IV; EE III), l'ultima delle quali, la giustizia, è notabilmente identica in quanto oggetto del primo libro comune (EN V; EE IV). Il secondo libro comune è dedicato alla φρόνησις e alle virtù intellettuali (EN VI; EE V). Conclusosi il tema principale della felicità e delle sue parti attraverso le virtù che permettono di raggiungerla, entrambi i testi si dedicano alla discussione di alcune questioni particolari. Il terzo libro comune è dedicato al dominio di sé e al tema del piacere (EN VII-EE VI), cui segue una ampia trattazione sull'amicizia (EN VIII-IX; EE VII). Variabili le conclusioni: mentre EN presenta una seconda trattazione sul tema del piacere e dedica gli ultimi paragrafi a un ritorno alla discussione della nozione di felicità sottolineando in particolar modo i pregi della vita speculativa, per poi passare a introdurre la *Politica* (EN X), EE presenta in realtà un ultimo libro con capitoli disomogenei, ciascuno dei quali dedicato a un tema: ἐπιστήμη e ἀρετή a confronto, natura e buona sorte, καλοκαγαθία (EE VIII).

Le due trattazioni sono accomunate, oltre che dal tema comune della felicità e dalla struttura dell'opera, dall'intento pratico delle indicazioni fornite e dalla rivendicazione metodologica dell'indipendenza dell'ambito etico. Differiscono invece, come si è già avuto modo di accennare, in rispetto all'approfondimento dato ai vari temi, probabilmente anche a causa di un'individuazione diversa dei destinatari: partendo dal presupposto che entrambi hanno la forma di appunti o canovacci di lezioni, EN seleziona accuratamente i suoi destinatari anche tra i non filosofi, mentre la discussione dell'EE è ricca di riferimenti propriamente filosofici e pare presupporre una conoscenza almeno sommaria di temi squisitamente platonici.

Un dettaglio poi non indifferente è il fatto che tre libri compaiono in redazione identica sia nei manoscritti dell'EN che dell'EE. Non v'è modo di stabilirne con certezza l'appartenenza originaria in quanto, escludendo gli esemplari che riportano il testo per intero in entrambe le redazioni, esistono sia manoscritti dell'EN che rimandano all'EE che viceversa. Nemmeno i metodi stilometrici hanno evidenziato una spiccata appartenenza dei libri comuni all'una o all'altra opera e il dibattito tra gli studiosi resta aperto, sia relativamente al contesto all'interno del quale sono stati

originariamente comporti, sia del rapporto, cronologico e non solo, tra libri comuni, EN e EE.<sup>85</sup>

Si veda maggiormente nel dettaglio la struttura delle due etiche, la collocazione in esse dell'amicizia e lo svilupparsi del tema stesso.

## 2.1 Struttura delle opere etiche e differenze generali tra EN ed EE.

EN comincia come una ricerca che si pone come obiettivo la ricerca del bene umano, che viene immediatamente e senza esitazioni identificato con il fine ultimo. Dopo qualche nota introduttiva metodologica si identifica il nome che viene assegnato al bene e fine umano: la felicità.

ὄνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· Ora, per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama 'felicità', e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici.<sup>86</sup>

Il primo libro prosegue indagando la nozione di felicità principalmente attraverso gli ἔνδοξα (incluso quello platonico), le sue caratteristiche, che vengono individuate nell'essere τελειότης e αὐταρχής e l'analisi dell'agire più propriamente umano.

Viene così definita:

τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω.

---

<sup>85</sup> La letteratura sull'argomento è molto ampia e non se ne darà conto in maniera completa in questa fase preliminare, preferendo attingervi a proposito della discussione di singoli problemi. Si segnalano solo i testi fondamentali del dibattito generale: Rowe 1971 (nel quale si trova anche una rassegna degli studi precedenti, p. 79-89), Kenny 2016 (la prima edizione è del 1978, la versione 2016 contiene nell'appendice anche una discussione del dibattito nel frattempo intercorso). Per approfondimento bibliografico si rinvia anche a Jost 2012. A proposito degli studi sulla relazione tra le etiche si segnala anche il testo, uscito dopo la stesura della presente ricerca e quindi non preso in considerazione direttamente, Giulio Di Basilio (ed.), *Investigating the Relationship Between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*, Routledge, Londra, 2022.

<sup>86</sup> EN I 2, 1095a 17-20.

Il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono molteplici, secondo la migliore e la più perfetta; e inoltre, in una vita completa.<sup>87</sup>

La parola ἀρετή indica, in greco, l'eccellenza nello svolgimento della funzione propria. Definendo la felicità come sopra, essa viene a essere l'esercizio eccellente della migliore delle azioni propriamente umane. Si rende quindi necessario per la persona che s'interessa dell'etica l'indagine della virtù umana, anche al fine di stabilire quale essa sia nel caso le azioni tipicamente umane siano più d'una, come suggerisce la stessa formulazione della definizione di felicità.

L'analisi della virtù umana comincia da I 13, in cui si stabilisce la necessità di un'indagine psicologica per individuare correttamente l'eccellenza dell'anima umana. Essa, si dice, consta di due parti notevoli per l'uomo: l'una razionale, l'altra che partecipa della ragione. A ciascuna di esse corrispondono, rispettivamente, le virtù dianoetiche o intellettuali e le virtù etiche o morali. A partire dal libro II, più espositivo e meno retoricamente elegante del precedente, si concentra sulle virtù etiche. Dopo averne mostrato la connessione con l'abitudine che permetterebbe di acquisirla e la necessità di un'educazione che, anche attraverso la legislazione, ne favorisca l'acquisizione e l'aver stabilito che si tratta di uno stato abituale e che si tratta di una medietà tra due estremi calcolata non matematicamente ma rispetto all'uomo, la virtù (etica) viene così definita:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν .

La virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto.<sup>88</sup>

Segue un elenco di tredici virtù etiche che mostra come ciascuna di esse sia medietà tra due virtù. Prima della descrizione dettagliata delle singole virtù etiche già elencate (ma non perfettamente corrispondenti), i primi otto capitoli del libro III si occupano della distinzione tra azioni volontarie e involontarie, soffermandosi in particolare sulla

---

<sup>87</sup> EN I 6, 1098a 16-18.

<sup>88</sup> EN II 6, 1106b 36-1107a 3.

nozione di *προαίρεσις* (scelta) e nel sottolineare la componente volontaria anche delle azioni secondo virtù etica, nonostante questa sia, come si è detto, uno stato abituale, probabilmente per non rischiare di delineare un'etica che deresponsabilizzi l'individuo.

A partire dal nono capitolo del libro III comincia l'indagine delle virtù etiche particolari. Le prime due sono coraggio e temperanza, alle quali è dedicato ampio spazio. Seguono, nel libro IV, generosità (*ἐλευθηριότης*), magnificenza (*μεγαλοπρεπεία*), fierezza (*μεγαλοψυχία*), una virtù senza nome mediana tra ambizione e modestia, mitezza, amabilità, una medietà tra vanteria e ironia, arguzia, tatto e pudore. Il primo libro comune, poi, è interamente dedicato alla giustizia, la quale a sua volta pare essere di almeno due tipi: ma gli interpreti divergono su questo punto, e non è ora il momento per argomentare su tale tema: ci si tornerà in seguito. Si noti per ora come lo stile, che fino ai primi quattro libri è stato piuttosto continuo ed elegante, talvolta con artifici retorici come ripetizioni, esempi e citazioni che aiutassero a veicolare il messaggio, nei tre libri comuni si faccia complesso e poco chiaro, come se necessitasse ancora di una seconda revisione che lo renda adatto alla pubblicazione più che alla fruizione personale o dell'esperto.

Il VI libro, il secondo dei comuni, è notoriamente dedicato alla *φρόνησις*. Meno chiari sono i termini nella quale viene affrontata,<sup>89</sup> dal momento che presenta due introduzioni. Secondo lo schema ricavabile dai primi quattro volumi, ci si attenderebbe ora l'analisi delle virtù intellettuali o dianoetiche, come d'altronde dichiara il capitolo 2 nel quale le si indaga a partire da una ripresa dell'analisi dell'anima. Ma un ulteriore e diverso incipit lo precede, nel cap. 1, in cui si dichiara che s'indagherà quale sia ó *λόγος* ó *ὀρθός* adibito a stabilire il *μέσον* delle virtù etiche. Anche il resto del libro risente di questa doppia impostazione, tanto che a volte è difficile definire esattamente *τέχνη*, *νοῦς*, *ἐπιστήμη* e in particolare l'altra virtù dianoetica, *σοφία*. È più chiaro cosa sia la *φρόνησις*, che s'identifica al contempo con gli oggetti ricercati da entrambi gli *incipit*, essendo la virtù dianoetica che si occupa di stabilire il giusto mezzo per l'uomo:

λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.

---

<sup>89</sup> Per un'analisi puntuale, cf. Natali 1989.

Allora rimane solo che la saggezza sia uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo.<sup>90</sup>

Per quanto riguarda invece la seconda virtù dianoetica, la σοφία, essa è detta essere unione di intelletto (νοῦς) e scienza (ἐπιστήμη).<sup>91</sup> Inoltre ha, si precisa, importanza maggiore della politica e della saggezza, in quanto il suo oggetto sono le cose più elevate per natura, e non esclusivamente l'uomo.<sup>92</sup>

Il VII libro dell'EE comincia con una trattazione relativa agli stati abituali cattivi che approfondisce l'ἀκρασία, che in senso proprio è la mancanza di autocontrollo relativa alle faccende propriamente umane, dunque relativa a quelle cose rispetto alle quali si dà temperanza (σωφροσύνη).

I libri VIII-IX di EN, come già accennato, trattano dell'amicizia, e li si analizzerà con maggior dettaglio in seguito. Il decimo libro invece è noto per le sue conclusioni che, riprendendo il tema dell'εὐδαιμονία sul quale ritorna nei capitoli 6-9 riprendendo e concludendo il discorso cominciato in I 1-12. Innanzitutto, è così riassunto quanto su di essa si sa dall'indagine già condotta: la felicità è un'ἐνέργεια, non una ἔξις, ed è autosufficiente.

δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτὰς αἰρετῶν τινὰ θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο·

Chiaramente la felicità deve essere posta tra le attività che sono scelte per sé e non tra quelle scelte per altro, dato che non ha bisogno di nulla, ma è autosufficiente.<sup>93</sup>

In un certo senso, l'intera EN si è impegnata a riempire di contenuti quanto costituisce la felicità: le virtù. Restava però in sospeso, dal sesto capitolo del primo libro, la questione dell'individuazione se tra le varie virtù ve ne fosse una tipica dell'attività propria della parte dell'uomo ἀρίστη καὶ τελειοτάτη. Così risponde alla questione il libro decimo:

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλόγον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν

---

<sup>90</sup> EN VI 5, 1140b 4-6.

<sup>91</sup> Cf. EN VI 7, 1141a 21-23, b2-4.

<sup>92</sup> EE I 1, 1214a 1-8, cf. anche Donini 1999, n.1.

<sup>93</sup> EN X 6, 1176b 3-5.

ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θεῶν, εἴτε θεῶν ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἢ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che sia un'attività teoretica, lo abbiamo detto.<sup>94</sup>

È evidente che sia individuato un certo primato dell'attività teoretica, tipica della parte intellettiva dell'uomo, rispetto alle altre virtù. Non chiara però è l'individuazione esatta del rapporto tra le attività etiche, analizzate dai libri centrali, rispetto a tale attività teoretica. Difficile è anche dedurlo dalla costruzione del rapporto tra le parti dell'anima, poiché la posizione del νοῦς non è affrontata direttamente nel VI libro. La questione è stata posta per la prima volta chiaramente da Hardie<sup>95</sup> che riassume in modo ancora attuale le due concezioni di felicità che ne possono conseguire. La prima è quella di una concezione inclusiva, in seguito detta anche comprensiva, della felicità, secondo la quale tutti i fini sono perseguiti ordinatamente e virtù etiche e intellettuali sono poste sullo stesso piano. La seconda è la concezione dominante, o prevalente, di felicità, secondo la quale un fine (la contemplazione) è prioritario rispetto agli altri, che gli sono subordinati. Questo si traduce in un primato assoluto dell'attività teoretico-contemplativa, e con essa della virtù intellettuale, sulle altre. Al momento è possibile tralasciare il dibattito e il confronto con il divino che ne consegue, per passare brevemente alla conclusione del libro. Il decimo capitolo si occupa di introdurre il tema politico, passaggio necessario dal momento che le leggi, conoscendo l'universale, permettono di educare l'uomo alla virtù nel miglior modo possibile.<sup>96</sup> Le ultime righe corrispondono all'*incipit* di *Politica* I.

L'EE compie un percorso espositivo che ricalca in larga parte quello della sua versione più nota, ma per le differenze che presenta è comunque opportuno ripercorrerlo brevemente nella sua interezza. Si apre con un proemio che, citando un'iscrizione di Delo, fissa immediatamente lo scopo del trattato: far coincidere la

---

<sup>94</sup> EN X 7, 1177a 12-18.

<sup>95</sup> Hardie 1965.

<sup>96</sup> Cf. EN X 10, 1179b 20-1180b 7.

felicità, tema principale dell'opera, dell'individuo con la condotta prescritta dalla morale tradizionale, e il piacere con l'attività virtuosa. I propositi del testo sono, dunque, di individuare in cosa consista questo vivere bene e come sia possibile acquisirlo. Tre sono le cose comunemente identificate con il vivere bene e la felicità: la saggezza (φρόνησις), la virtù e il piacere, anche se non ne è chiaro in che rapporto tra loro concorrano a una vita felice. Aristotele distingue anche le condizioni della felicità dalle parti della felicità, anticipando che alcuni confondono le une con le altre.

Si prendono poi in considerazione alcune opinioni notevoli, che identificano la vita felice rispettivamente con le tre componenti fin dall'inizio identificate: con la θεωρία (vita filosofica), con la πράξις (vita politica) o con i piaceri e il corpo (vita di godimento, ἀπολαυστικόν).<sup>97</sup>

A partire da I 8, conclusasi l'analisi delle opinioni comuni sulla felicità, inizia l'analisi concettuale del bene. Scartata l'identificazione dell'ἄριστον con il bene in sé (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, cioè l'idea di bene) e con il bene comune (τὸ κοινὸν τὸ ἀγαθόν), esso viene identificato con il fine delle azioni dell'uomo.

Nel secondo libro, individuata la superiorità delle attività e il tema della virtù, si trova finalmente una definizione di felicità:

ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλειόν τι, καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόνιον), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.

E poiché la felicità era qualcosa di perfetto e c'è una vita perfetta e una imperfetta e la stessa cosa vale per la virtù (c'è infatti una virtù totale e una parziale) e l'attività delle cose imperfette è imperfetta, la felicità dovrà essere l'attività di una vita perfetta secondo virtù perfetta.<sup>98</sup>

Si esamina poi l'anima umana, che consta di due parti propriamente umane le quali partecipano entrambe della ragione, ma in modo diverso, in quanto l'una comanda e l'altra obbedisce. Di queste, la parte λογισμός non comanda al λόγος, ma a desideri e passioni. Non si considerano invece altre parti dell'anima, come quella nutritiva e quella vegetativa, in quanto non sono propriamente umane ma comuni alle altre specie.

---

<sup>97</sup> EE I 5, 1216a 10-27.

<sup>98</sup> EE I 1, 1219a 35-39.

Avendo l'anima umana più parti si conclude anche che la virtù dell'anima in quanto τέλος consta di parti. Si legge infatti:

καὶ ὡσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μέρων ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἢ τέλος.

E come la buona condizione fisica si compone delle virtù delle parti, così anche la virtù dell'anima in quanto compimento finale.<sup>99</sup>

Sulla base della divisione dell'anima vengono infatti distinte le parti della virtù: le virtù διανοητικάι che sono μετὰ λόγου e sono quindi proprie di quella parte dell'anima che ha il λόγος; ci sono poi e virtù etiche, proprie dell'anima irrazionale ma che per natura è portata a seguire il λόγος.

Comincia poi l'analisi delle virtù etiche, alla ricerca di una definizione, delle sue parti e delle sue cause.

La virtù è così definita:

καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, ἣ γίνεται τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεω  
ν καὶ ἀφ' ἧς πράττεται τὰ ἄριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη

Anche la virtù, allora, è quella disposizione tale che si genera per opera dei migliori movimenti psichici e dalla quale provengono le opere migliori e le migliori emozioni dell'anima.<sup>100</sup>

Il terzo capitolo stabilisce che la virtù etica sia una medietà, presentando poi un elenco di alcune virtù etiche unito ai loro opposti per eccesso e per difetto.

A partire dal capitolo 6 del libro II comincia il discorso sulla volontarietà della virtù e dei vizi e sulla προαίρεσις. Il libro terzo indaga, singolarmente, le virtù etiche. Si trova così trattato il coraggio (che presenta le stesse cinque "specie" che in EN), σωφροσύνη, ἐλευθεριότης (liberalità), μεγαλοψυχία (magnanimità, distinta in generale e particolare), μεγαλοπρέπεια (magnificenza). Seguono alcune medietà degli stati emotivi: dignità, amabilità, veridicità, piacevolezza.

Seguono i libri comuni, per la cui scansione e contenuto si rimanda al paragrafo precedente, essendo essi identici per EN ed EE. Si noti che la numerazione è sfalsata,

---

<sup>99</sup> EE II 1, 1220a 2-4.

<sup>100</sup> EE II 1, 1220a 29-31.

ne consegue che i libri V-VI-VII di EN si trovano numerati rispettivamente come IV-V-VI nell'EE.

Parallelamente a quanto avviene in EN, dopo i temi dei libri comuni ci si dedica alla trattazione dell'amicizia. Di essa non si dirà ulteriormente in questa sede in quanto verrà trattata poco più avanti: si rimanda al paragrafo relativo alla struttura del settimo libro.

Il libro ottavo è, forse, quello di più difficile lettura, meno organicamente organizzato al suo interno e rispetto all'opera complessiva, nonché quello che maggiormente si discosta anche concettualmente dall'EN. Esso consta di tre sezioni di lunghezza disomogenea (ma complessivamente piuttosto corte) che sembrano più che altro appunti su tre argomenti sconnessi tra loro, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo. Manca anche una conclusione complessiva dell'opera mentre, si ricorderà, EN si conclude con il passaggio alla *Politica*. Il primo capitolo del libro ottavo si occupa di virtù e conoscenza sviluppando l'ipotesi per assurdo che la saggezza sia una scienza. Il testo è assai lacunoso e le conclusioni da trarne non sono immediatamente evidenti. Il secondo capitolo, a partire da spunti derivanti dalle convinzioni relative all'agir bene, si interroga sul ruolo della fortuna contrapposto alla scelta e alla razionalità umana. Proseguendo il ragionamento si arriva a domandarsi della causa ultima dell'agire rettamente, individuandola in qualcosa di divino. Il tema del divino qui somiglia assai più alle discussioni sul motore immobile di *Metaph. A* e *Phys. VIII*, che non alla discussione in EN X che s'interroga sulle possibilità di somiglianza tra vita umana e vita divina in relazione alla felicità e all'attività svolta. Il terzo e ultimo capitolo si occupa invece di trovare un nome e fornire una descrizione che accomuni tutte le virtù che, singolarmente considerate, si sono analizzate nel corso dell'opera. Esso è infatti dedicato alla *καλοκαγαθία*, la cui analisi viene sviluppata nel confronto tra τὸ καλόν e τὸ καλὸν κάγαθόν. A proposito dell'utile, poi, la *καλοκαγαθία* è detta essere discordante anche con la *ἔξις πολιτική*, in quanto quest'ultima tiene in considerazione le circostanze fattuali che talvolta non permettono perfetta coincidenza tra ciò che è buono per sé stessi in senso particolare secondo le circostanze e buono per sé in senso assoluto. L'ultima parte del capitolo torna con alcune questioni sul dio e l'attività speculativa, tuttavia, il testo è corrotto e le ricostruzioni non risolutive né

convincenti, motivo per il quale si sospenderà, almeno in questa sede, qualsiasi interpretazione.

### 2.1.1 I destinatari e lo stile delle opere etiche a confronto.

EN individua chiaramente i suoi destinatari nella persona non necessariamente specialista in filosofia. Questa apertura più generalista, tuttavia, non rende certamente l'etica alla portata di tutti: essa si rivolge e può essere appresa con profitto solamente da chi sia abbastanza maturo e abbia fatto sufficiente esperienza di vita.

ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτῆς. καθ' ἕκαστον μὲν ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ' ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἢ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιούμενοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.

Ciascuno valuta bene le cose che conosce, e ne è un buon giudice; dunque l'uomo colto lo è in ciascun singolo campo. E buon giudice in assoluto è colui che ha una cultura universale. Per questo il giovane non è adatto ad ascoltare l'insegnamento della politica, dato che è inesperto delle azioni di cui si compone la nostra vita, mentre i nostri discorsi partono da premesse di questo tipo e vertono su argomenti simili. Di più, siccome ha la caratteristica di farsi guidare dalle passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire. E non fa nessuna differenza se uno è giovane d'età o immaturo di carattere; il difetto non dipende dal tempo, ma dal fatto di vivere, e di perseguire ogni specie di cose, sotto il dominio della passione. Per gente simile la conoscenza è inutile, proprio come per chi non si domina; invece conoscere questi argomenti sarà cosa utilissima per chi forma i propri desideri, e agisce, secondo ragione.<sup>101</sup>

Diversa è la situazione che riguarda l'EE. Anche se i destinatari dell'EE non vengono descritti esplicitamente, lo stile e i contenuti dell'opera suggeriscono un contesto differente, composto da persone aventi maggior consapevolezza dei dibattiti filosofici all'interno dei quali la posizione aristotelica matura e che spesso ha infatti portato per

---

<sup>101</sup> EN I 1, 1094b 27-1095a 11.

questo a identificare l'opera con 1) una fase dello sviluppo del pensiero aristotelico giovanile, in quanto spesso le posizioni platoniche sono considerate più o meno apertamente 2) una fase più matura del pensiero aristotelico, in quanto l'approfondimento filosofico è maggiore.

Senza sbilanciarsi su tali giudizi, che com'è possibile evincere dalla loro contrarietà non discendono in alcun modo direttamente dai testi stessi in maniera decisiva, si può notare che mentre EN parla dell'etica come disciplina totalmente indipendente e che utilizza nozioni delle altre scienze solo strumentalmente e sulla base del consenso comune, EE non rifugge da rimandi a questioni metafisiche, fisiche e psicologiche quando necessario anche dedicando loro un discreto grado di approfondimento.

Anche se le etiche sono forse l'unico testo aristotelico del quale si è conservata una doppia redazione, questo non deve affatto sorprendere una volta che, come si è visto, si sono individuate le caratteristiche differenti delle opere. Inoltre, questo stato di fatto non dovrebbe portare nemmeno ad assumere automaticamente, come spesso è avvenuto, che i tempi di composizione delle opere siano necessariamente diversi (e quindi cercarne una cronologia relativa, sulla quale il dibattito è infatti acceso). Si potrebbe per esempio prendere a suggestione per il dibattito le osservazioni di Aulo Gellio in relazione alle lezioni dello Stagirita:

*Commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, Aristoteles philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat ἐξωτερικά, alia quae appellabat ἀκροατικά. [...] Huic disciplinae, quam dixi, ἀκροατικῆ tempus exercendae dabat in Lycio matutinum nec ad eam quemquam temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset. Illas uero exotericas auditiones exercitiumque dicendi eodem in loco uesperis faciebat easque uulgo iuuenibus sine dilectu praebebat, atque eum δειλινὸν περίπατον appellabat, illum alterum supra ἑσθινόν; utroque enim tempore ambulans disserebat. Libros quoque suos, earum omnium rerum commentarios, seorsum diuisit, ut alii 'exoterici' dicerentur, partim 'acroatici'.*

È noto che il filosofo Aristotele, maestro del re Alessandro, distingueva in due categorie i propri studi e gli insegnamenti impartiti ai suoi scolari: ad alcuni dava il nome di essoterici, agli altri di acroatici [...] all'esercizio della disciplina acroatica di cui ho detto egli dedicava nel Liceo le ore del mattino, e non vi ammetteva nessuno a cuor leggero: doveva prima averne esplorato l'ingegno, la cultura di base, l'inclinazione e l'applicazione allo studio. Le lezioni essoteriche e le esercitazioni oratorie le teneva sempre in quel luogo, di sera e le metteva a disposizione dei giovani in generale, senza fare distinzioni: questa era com'egli usava dire, la

passaggiata serale, mentre quell'altra era la passeggiata del mattino; in entrambi i casi, infatti, faceva lezione camminando. Anche i libri che raccoglievano tali sue lezioni egli li classificò nelle due distinte categorie di essoterici e acroatici.<sup>102</sup>

Questa suggestione, per esempio, pur se forse non storicamente attendibile, suggerisce l'istituzione contemporanea di due corsi di etica con gli stessi argomenti ma due pubblici diversi, dai quali potrebbero essersi originate le due etiche.<sup>103</sup> È piuttosto complicato anche dare una visione generale sulle differenze stilistiche presenti tra le due opere, ammesso e non concesso che lo stile utilizzato dall'autore possa prescindere dai contenuti e dalla diversa destinazione dell'opera. Uno studio interessante in tal senso, che è stato più volte tentato, è il tentativo di definire l'originaria appartenenza dei libri comuni all'una o all'altra opera. Anche se sin ora rimasta sottotraccia in questa esposizione, si tratta di uno dei temi più controversi sulle opere etiche. Come già accennato infatti V-VI-VII dell'EN e IV-V-VI libro dell'EE sono assolutamente identici. Sulla base della sola tradizione testuale non esistono metodi unanimemente riconosciuti che permettano di affermare con certezza l'appartenenza di essi all'una o all'altra redazione. A prova di ciò, molte delle ipotesi prevedono che i libri siano stati originariamente concepiti o scritti per una delle due opere e in seguito adattati per l'altra, o viceversa, senza che mai si sia giunti a conclusioni definitive e consensualmente accettate. Ciò che in generale si può affermare, a questo punto dell'indagine, è che pare la redazione di entrambe le opere etiche sia nell'opinione di chi scrive il risultato di redazioni stratificate nel tempo e non sempre perfettamente coincidenti tra loro. Ciò è avvenuto non troppo dissimilmente da quanto avviene ad esempio con la *Metafisica*, dalla quale comunque la doppia redazione ci assicura, in qualche misura, del fatto che l'intero piano dell'opera e l'organizzazione del materiale al suo interno sia aristotelico o comunque piuttosto antico e accettato. Come già accennato, la tradizione testuale non permette di preferire una collocazione all'altra, in quanto esistono manoscritti tanto dell'EE quanto dell'EN che trascrivono interamente i libri comuni, che ne riportano solo l'*incipit* o che rimandano all'altro testo. Dal punto di vista dell'analisi testuale l'opera che ha riaperto il dibattito è

---

<sup>102</sup> Aulo Gellio, *Notti attiche* 20, 5, 1-6.

<sup>103</sup> Che EE ed EN siano il medesimo testo rivolto a due *audience* differenti è una tesi sostenuta per esempio da Simpson 2013 e Jost 2014.

probabilmente il libro di Kenny<sup>104</sup> che propone un'analisi (soprattutto stilistico-quantitativa, ma non solo) dalla quale conclude che i libri comuni assomigliano più all'EE stilisticamente e dunque da lì provengono. Dal punto di vista contenutistico invece la questione è meno studiata e in generale controversa, poiché occorre prima accordarsi sulla corretta interpretazione testuale delle opere e poi delineare il confronto.<sup>105</sup> Si spera di poter dire qualcosa di più a questo proposito nel seguito della ricerca.

## 2.2 La posizione dell'amicizia in EN ed EE. Primo confronto.

Ambedue le opere etiche collocano la trattazione dell'amicizia prima della sezione conclusiva dell'etica dedicandole, in entrambi i casi, ampio spazio. Nell'EE, infatti, essa occupa un intero libro, il settimo. Nell'EN all'amicizia sono dedicati addirittura due libri, il VIII e IX, facendone probabilmente la porzione di testo aristotelico più lunga dedicata a un unico circoscritto argomento. Per questo motivo si è spesso pensato che i due libri di EN dedicati all'amicizia siano nati inizialmente come una trattazione indipendente, e in parte è vero, in quanto possono essere letti piuttosto agilmente anche senza il contesto che le precede e il raccordo con quanto viene prima non è particolarmente marcato. Nel caso dell'EE invece quantitativamente la trattazione è abbastanza proporzionata agli argomenti che precedono.

L'andamento generale delle due opere si equivale: una prima parte, più strutturata, introduce il tema dell'amicizia e ne distingue tre tipologie, per la virtù, il piacere e l'utile. Su quest'impianto viene poi innestata una seconda classificazione, che distingue le amicizie tra uguali e le amicizie disomogenee. Le sezioni che seguono sono difficilmente confrontabili, poiché trattano temi non strettamente collegati e spesso, soprattutto nel caso di EN, sono ripetitive. In generale si può dire vengano affrontati i temi dell'amicizia tra contrari o tra simili, dell'amicizia verso se stessi, di

---

<sup>104</sup> Kenny 2016 (prima ed. 1974).

<sup>105</sup> Natali 2021 propone, in maniera non dissimile, di differenziare il pubblico di EE ed EN come frequentante il primo le lezioni del mattino, il secondo quelle del pomeriggio, rimanendo entrambi trattati distinti dai λόγοι ἑξωτερικοί. Per una panoramica delle posizioni storicamente prese in letteratura a proposito del reciproco rapporto in termine di contenuti, stile e pubblico di EE ed EN, cf. Bodéüs 1982, p. 167-172.

forme simili all'amicizia, come la concordia o la benevolenza, e alcuni aspetti politici dell'amicizia.

Prima di giungere a trattare dell'amicizia nei libri dedicati, che verrà analizzata nel dettaglio, è opportuno vedere se e quali riferimenti vi siano all'amicizia nel resto dell'EN ed EE in modo da poter delineare gli opportuni confronti, delineandone anche la coerenza rispetto agli altri libri, a tempo debito.

### 2.3 L'amicizia nell'etica fuori dai libri dell'amicizia.

Esiste in particolare un punto nel quale si parla di una virtù etica cui ci si riferirà, momentaneamente, come amichevolezza, interessante per l'argomento di ricerca fissato, nonostante riceva un trattamento ambiguo che sarà necessario discutere. Ci si trova nella descrizione delle virtù etiche particolari. Già negli elenchi che le anticipano si trova nominata la *φιλία*: è indicata in EN tra le medietà che riguardano il piacere e il vivere insieme,<sup>106</sup> mentre in EE figura nella lista di eccessi, difetti e medietà alla nona riga.<sup>107</sup> È opportuno anticipare che non è automatica l'identificazione di questa *φιλία* con quella dei libri sull'amicizia: infatti, si trova che spesso si decide di tradurla diversamente, proprio per marcare una differenza concettuale, ad esempio con amabilità, affettività, *amabilité*,<sup>108</sup> etc.

Come ci si aspetta, queste voci trovano corrispondenza nelle descrizioni specifiche collocate nei libri successivi, in particolare in EN IV<sup>109</sup> e in EE III.<sup>110</sup>

Si nota immediatamente come i due passi differiscano anche da un punto di vista quantitativo, essendo la trattazione dell'EE assai più scarna e concisa rispetto a quella di EN. Si cominci allora a leggere il passo di EE, per esteso:

---

<sup>106</sup> *περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδὺ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὦν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία, ὁ δ' ὑπερβάλλον, εἰ μὲν οὐδενὸς ἕνεκα, ἄρεσκος, εἰ δ' ὠφελείας τῆς αὐτοῦ, κόλαξ, ὁ δ' ἐλλείπων καὶ ἐν πᾶσιν ἀηδὴς δύσερὶς τις καὶ δύσκολος.* Riguardo al piacere nei casi restanti, che si hanno nella vita in generale, chi è piacevole come si deve è amabile, e la medietà è l'amabilità, chi invece eccede, se non lo fa per qualche scopo, è compiacente, se invece lo fa per il suo proprio utile è adulatore; chi pecca per difetto è sgradevole in tutte le occasioni, è in un certo modo litigioso e misantropo. EN II 7, 1108a 26-30.

<sup>107</sup> *κολακεία ἀπέχθεια φιλία.* EE II 3, 1121a 7.

<sup>108</sup> Gauthier-Jolif 2002 II, p. 308.

<sup>109</sup> EN IV 6, 1126b 11-1127a 12.

<sup>110</sup> EE III 7, 1233b 29-34.

φιλία δὲ μεσότης ἔχθρας καὶ κολακείας· ὁ μὲν γὰρ εὐχερῶς ἅπαντα πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ὀμιλῶν κόλαξ, ὁ δὲ πρὸς ἀπάσας ἀντικρούων ἀπεχθητικός, ὁ δὲ μὴ [τε] πρὸς ἅπασαν ἡδονὴν μὴτ' ἀκολουθῶν μὴτ' ἀντιτείνων, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον βέλτιστον, φίλος.

L'amicizia poi è medietà tra avversione e adulazione: colui che in ogni caso si adegua senza problemi ai desideri di coloro che entrano in relazione con lui è un adulatore, mentre colui che si oppone a tutti [quei desideri] è un ostile; ancora, colui che non si adegua né si oppone a ogni piacere, ma [si adegua o si oppone] a ciò che appare migliore, è un amico.<sup>111</sup>

Questo passo si presenta a prima vista molto chiaro. Seguendo perfettamente lo schema preposti per la descrizione delle virtù etiche, Aristotele afferma che la φιλία è medietà tra ἔχθρα<sup>112</sup> e κολακεία, cui fa corrispondere la relativa persona che possiede tali qualità, che sarà dunque detta φίλος, ἀπεχθητικός<sup>113</sup> o κόλαξ; l'oggetto rispetto al quale si dà amicizia o i suoi estremi sono i desideri (ἐπιθυμίας) altrui.

Nonostante l'apparente linearità del testo, non è possibile affermare con sicurezza che la φιλία indagata si collochi tra le virtù etiche. Al contrario: nel suo contesto, il passo riportato si colloca all'interno dell'ultimo capitolo del terzo libro dell'EE, che dichiara di indagare similmente<sup>114</sup> le altre cose che riguardano il carattere, degne di lode o di vergogna, che sarebbero medietà, eccessi e difetti relativi alle passioni.<sup>115</sup> Già quest'*incipit* fa diffidare dal collocare la φιλία qui descritta tra le virtù etiche: la descrizione certamente rientra nella delineazione delle virtù, tuttavia, non necessariamente ne esaurisce la definizione, dal momento che la virtù necessita anche di una scelta razionale, della ripetizione nel tempo e di concretizzarsi nell'azione relativa. Il sospetto viene confermato nell'ultima parte del capitolo, in cui si precisa come l'elenco appena conclusosi non sia composto di passioni.

πᾶσαι δ' αὐται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντία κακία· ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως.

Tutte queste medietà sono certo lodevoli, ma non sono virtù, né i loro contrari sono vizi: infatti non implicano la decisione. Tutti questi stati si trovano nelle divisioni delle passioni: ognuno

<sup>111</sup> EE III 7, 1233b 29-34.

<sup>112</sup> Μα ἀπέχθεια in EE II 3, 1121a 7.

<sup>113</sup> E non ἔχθρος, nemico; d'altra parte, il termine riflette piuttosto il lessico della lista di EE II 3.

<sup>114</sup> σχεδόν, EE III 7, 1233b 16.

<sup>115</sup> EE III 6, 1233b 16-18.

di essi infatti è una sorta di affezione. E poiché sono naturali contribuiscono alle virtù naturali: come infatti si dirà in seguito, ciascuna virtù è in un certo modo per natura e anche in altra forma, congiunta cioè alla saggezza.<sup>116</sup>

L'amicizia qui descritta, dunque, non sarebbe una virtù, pur configurandosi come una medietà relativa al carattere, ma una passione di qualche tipo (πάθος τι), similmente a quanto già notato nella *Rhetorica*. L'unica correlazione con la virtù deriverebbe dal fatto che si tratta di una virtù in senso naturale, alle quali è tuttavia necessario aggiungere la riflessione dell'anima razionale, istanziata nella φρόνησις, che aggiunge alla disposizione naturale la scelta (προαίρεσις). In questo modo, le passioni unite alla φρόνησις, contribuirebbero e verrebbero istanziate in altre virtù: sfortunatamente, negli esempi che seguono non si nomina più la φιλία.<sup>117</sup> Si noti che questa osservazione non è necessariamente in contrasto netto con l'inserimento invece, al libro II, dell'amicizia nella lista delle virtù: se è vero che l'elenco si propone inizialmente di indagare le virtù etiche e le loro medietà,<sup>118</sup> al termine dell'elenco ci si riferisce invece a esse come passioni dell'anima.<sup>119</sup>

Non esiste una vera corrispondenza per questo passo in EN: non si trova, né alla fine dell'elenco delle virtù etiche che precedono la giustizia, né altrove, un passo che parli di amicizia come passione. Si trova invece un passo che descrive quella che nell'elenco delle virtù come medietà di EN II era stata chiamata φιλία ma che, come si sta per vedere, necessita di maggiori specificazioni. In questo passo di EN IV, infatti c'è un riferimento all'amicizia ma solo per somiglianza: si segua l'andamento del testo per capire cosa intende Aristotele qui. L'indagine parte dai contrari, i quali per eccesso sono detti ἄρεσκοι (compiacenti),<sup>120</sup> ma anche συνηδύνοντοι se non hanno secondi fini

---

<sup>116</sup> EE III 7, 1234a 24-30.

<sup>117</sup> ὁ μὲν οὖν φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται (πρὸς γὰρ ἄλλον αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτοῦ) καὶ ἡ νέμεσις εἰς δικαιοσύνην, ἡ αἰδῶς εἰς σωφροσύνην, [...] ὁ δ' ἀληθείας καὶ ψευδῆς ὁ μὲν ἔμφρων, ὁ δ' ἄφρων. L'invidia, così, contribuisce all'ingiustizia, poiché le azioni che ne discendono si riferiscono a un'altra persona, e lo segno alla giustizia, il pudore alla temperanza [...]. Quanto al veritiero e al menzognero, sono uno assennato, l'altro dissennato. EE III 7, 1234a 30-33.

<sup>118</sup> EE II 3, 1220b 35-36.

<sup>119</sup> EE II 3, 1221a 13. Alcuni commentatori, come Donini p. 205 n. 65, ritengono che l'uso del termine τὰ πάθη sia improprio; tuttavia, potrebbe trattarsi di una scelta consapevole, dal momento che nell'elenco compaiono altre tre non-virtù: αἰδῶς, νέμεσις, ἀλήθεια, σεμνότης (cf. la loro trattazione in EE III 7). Si è già visto come la *Rhetorica* parlasse dell'amicizia come passione.

<sup>120</sup> EN VI 1126b 11.

a parte l'esser piacevoli in sé, o κόλακοι<sup>121</sup> se agiscono in tale maniera con lo scopo di raggiungere un determinato bene;<sup>122</sup> per difetto, invece, sono detti δύσκολοι καὶ δυσέριδες (scorbutici e litigiosi).<sup>123</sup> Come già anticipato, la medietà in questione non ha un nome: Mazzarelli,<sup>124</sup> per esempio, propone di chiamarla affabilità o amabilità, come spesso si traduce la stessa φιλία di EE II, III ed EN III, ma Aristotele afferma esplicitamente che non ha un nome.

ὅτι μὲν οὖν αἱ εἰρημέναι ἔξεις ψεκταί εἰσιν, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ἡ μέση τούτων ἐπαινετή, καθ' ἣν ἀποδέχεται ἄδει καὶ ὡς δεῖ, ὁμοίως δὲ καὶ δυσχερανεῖ ὄνομα δ' οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ τι, ἔοικε δὲ μάλιστα φιλία.

È chiaro che queste disposizioni siano da biasimare, e che sia da lodare quella mediana, in conformità con la quale si accetterà ciò che si deve e come si deve, e ci si inquieterà allo stesso modo. Ad essa non è stato dato un nome, ma ciò a cui assomiglia di più è l'amicizia.<sup>125</sup>

È proprio per contrasto con l'amicizia che questa virtù viene definita, concludendo che differisce da colui che viene comunemente chiamato un buon amico per il fatto di essere:

ἀνευ πάθους ἐστὶ καὶ τοῦ στέργειν οἷς ὁμιλεῖ

priva di sentimento e di affetto per coloro con i quali è in relazione.<sup>126</sup>

Proseguendo con l'indagine e per differenza emerge come la virtù descritta sia qualcosa di più ampio dell'amicizia. L'amicizia avrebbe infatti bisogno di un πάθος, d'amore o d'odio (evidentemente, d'odio nel caso del suo contrario), che sono affezioni che è possibile provare solamente nei confronti di persone con le quali si condivide un minimo grado di intimità, mentre questa virtù senza nome si indirizza

---

<sup>121</sup> È il medesimo termine utilizzato per indicare uno degli opposti della φιλία descritta in EE III 7, tuttavia, la mancanza di dettagli e il diverso contesto impediscono di trovare in questo capitolo un diretto parallelo di quello presente nell'EE: tra i quattro contrari di questa virtù, è l'unico comune alla descrizione della φιλία come πάθος in EE III.

<sup>122</sup> EN IV 1127a 7-10.

<sup>123</sup> EN IV 1126b 16, 1127a 10-11: si tratta dei medesimi quattro termini opposti all'amicizia nell'elenco a EN II 7, 1108a 28-30.

<sup>124</sup> Mazzarelli 1979.

<sup>125</sup> EN IV 1126b 16-20. Ripetuto anche in EN IV 1127a 6-7: ὁ μὲν οὖν μέσος τοιοῦτός ἐστιν, οὐκ ὠνόμασται δέ: tale è, dunque, l'uomo il quale occupa la posizione di mezzo, che non ha nome.

<sup>126</sup> EN IV 1126b 22-23.

ugualmente verso familiari e estranei, conoscenti e completi sconosciuti.<sup>127</sup> A riprova di ciò il contesto nel quale questa virtù senza nome si sviluppa è molto ampio: riguarda infatti tutte le compagnie e in generale le situazioni in cui si vive insieme e di comunità in parole e azioni,<sup>128</sup> infatti, al termine dell'indagine è così definito il suo oggetto:

ἔοικε μὲν γὰρ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἐν ταῖς ὁμιλίαις γινομένας·  
sembra infatti che riguardi i piaceri e i dolori che si producono nelle compagnie.<sup>129</sup>

È interessante notare anche che questa virtù prevede ci si comporti diversamente con la persona che si ha di fronte a seconda del rango e del contesto.<sup>130</sup>

Inoltre, a differenza di EE che ci parlava chiaramente di un'amicizia che non è possibile identificare come virtù, ma che è piuttosto un sentimento e tutt'al più una virtù naturale, EN sceglie invece di presentarla come una virtù (nonostante non la chiami esplicitamente ἀρετή, è collocata tra le descrizioni delle virtù etiche particolari e non ci sono indicazioni che lascino intendere la si debba intendere diversamente).

Le etiche presentano dunque due medietà diversamente definite: EE parla di un πάθος chiamato φιλία che è un πάθος relativo ai desideri di una seconda persona rispetto a colui che prova tale passione; EN parla di una virtù che somiglia all'amicizia, ma che non presenta il medesimo πάθος di quest'ultima; tuttavia, essa si rivolgerebbe il modo con cui si è disposti e ci si rapporta rispetto a un range di persone più ampio rispetto a quello degli amici propriamente detti, essendo piuttosto la disposizione con la quale ci si relaziona con l'intera comunità con la quale si vive o, piuttosto, con la propria e intera ὁμιλία. Nonostante sia dunque possibile trovare passi paralleli tra le due redazioni, già nei libri che precedono i trattati sull'amicizia emerge qualche differenza relativa al trattamento dell'amicizia nelle due etiche.

---

<sup>127</sup> EN IV 1126b 25-26.

<sup>128</sup> Ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν. EN IV 1126b 11-12.

<sup>129</sup> EN IV 1126b 30-31.

<sup>130</sup> Διαφερόντως δ' ὁμιλήσει τοῖς ἐν ἀξιώμασι καὶ τοῖς τυχοῦσι, καὶ μᾶλλον ἢ ἦττον γνωρίμοις, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας διαφοράς, ἐκάστοις ἀπονέμων τὸ πρέπον, καὶ καθ' αὐτὸ μὲν αἰρούμενος τὸ συνηδύνειν, λυπεῖν δ' εὐλαβοῦμενος, τοῖς δ' ἀποβαίνουσιν, ἐὰν ἢ μείζω, συνεπόμενος, λέγω δὲ τῷ καλῷ καὶ τῷ συμφέροντι. EN IV 1126b 36-1127a 5.

## 2.4 L'amicizia nei libri dell'etica che le sono propri. La scelta di seguire EE.

Come già detto, esistono due differenti redazioni della trattazione dell'amicizia in Aristotele, sempre senza considerare i *Magna Moralia*. Esse sembrano tutto sommato coerenti tra loro, ma innegabilmente anche a una prima lettura presentano differenze che è impossibile ignorare - tanto che sono in parte già emerse nel trattamento dell'amicizia in libri precedenti EE VII ed EN VIII-IX. Gli argomenti trattati sono in parte paralleli a una prima lettura, ma quando analizzati nel dettaglio importanti differenze emergono negli sviluppi e nelle scelte argomentative.

A causa di queste differenze non è possibile un'analisi in parallelo e completa di entrambe le opere, comporterebbe estrema difficoltà e il rischio di creare inutile confusione. Si è dunque scelto di cominciare concentrandosi su un'unica opera. La scelta non poteva che ricadere sull'EE, tradizionalmente considerato il più filosofico dei due testi, nonché forse il meno studiato e quello che pare fornire maggiori indicazioni. Si avrà tuttavia sempre cura di evidenziare, a fine paragrafo, la coerenza e le differenze con EN, in modo che, si spera, l'analisi non risulti mai incompleta.

### 2.4.1 Condizioni testuali EE VII.

Prima di entrare nel merito della discussione di EE VII, sono necessarie alcune precisazioni sul testo. Sembra che la critica sia concorde nell'evidenziare lo stato particolarmente povero di conservazione dell'EE. Esistono due principali edizioni critiche del testo: la prima è quella di Susemihl,<sup>131</sup> la seconda è quella più recentemente edita da Walzer e Mingay.<sup>132</sup> Queste due versioni presentano testi che talvolta si discostano anche parecchio l'uno dall'altro e capita che le differenze testuali abbiano risvolti anche a livello del contenuto.<sup>133</sup> Soprattutto le integrazioni sono talvolta notevolmente differenti e di non facile discernimento. La questione è complicata dal fatto che non esista giudizio unanime relativo alla superiorità di una delle due versioni:

---

<sup>131</sup> Susemihl 1884.

<sup>132</sup> Walzer-Mingay 1991.

<sup>133</sup> Cf. p.es. Simpson 2012.

prudenza suggerisce di trattare il testo consultando entrambe le edizioni. Di preferenza, si citerà il testo nell'edizione di Susemihl, tuttavia eventuali differenze significative tra le due versioni verranno indicate man mano nel corso dell'esposizione e secondo necessità.

A esclusione dei cosiddetti libri comuni e del libro ottavo (sulle cui peculiarità si dirà a breve) non si è mai messa in dubbio la coerenza e organicità complessiva dell'EE. Si è discusso, invece, sull'attribuzione del testo ad Aristotele stesso, opzione talvolta appetibile anche al fine di giustificare la presenza di almeno due testi di etica peripatetica. Oggi, tuttavia, è unanimemente considerato autentico, preferendo spiegare in altri modi le differenze dottrinali rispetto a EN.

#### 2.4.2 Struttura argomentativa EE VII.

Il settimo libro di EE è dedicato al tema della *φιλία*, alla cui struttura è opportuno, accostandovisi, concedere una prima occhiata panoramica. Contrariamente a quanto avvenuto per l'EN, ci è giunta una sola suddivisione in capitoli del testo. Per lo più risultano divisi in maniera agevole e coerente, ad esclusione forse di primo, secondo e decimo. Questi infatti risultano particolarmente ampi – non solo in termini di lunghezza, ma anche per densità di temi. Si presenterà ora un breve sommario del libro, utile a orientarsi nella discussione del testo.

Il primo capitolo, che introduce al tema dell'amicizia, pare constare di tre parti principali. Una prima, che funge da prefazione all'intero libro, pone il tema d'indagine unitamente a domande e osservazioni sparse. Una seconda presenta una prima aporia piuttosto estesa sull'amicizia, relativa alle relazioni tra simili e contrari. Una terza, mettendo momentaneamente da parte la prima aporia su cui ci si è concentrati, presenta altri *ἔνδοξα* e aporie non direttamente correlati alla prima.

Il secondo capitolo si propone di sciogliere le aporie presentate nell'ultima parte del primo capitolo, e lo fa analizzandone una ancora inedita, relativa all'oggetto d'amicizia, che vede contrapposti bene e piacere salvando in qualche modo entrambi. Per affinità tematica viene poi presentata una disambiguazione tra beni, distinti in beni buoni, piacevoli, utili, estesa anche agli uomini. A seguito di tale distinzione il capitolo può far corrispondere parallelamente a essi tre tipi d'amicizia. Segue una descrizione

dei rapporti tra le amicizie, tra i quali ne viene individuata una che è prima rispetto alle altre. Si trova poi una digressione<sup>134</sup> sulla politicità dell'amicizia prima. Segue una sezione<sup>135</sup> sul piacere dell'amicizia. La parte successiva approfondisce la definizione di amicizia prima in relazione alle nozioni di abito, attività e reciprocità. Il secondo capitolo si conclude con una descrizione piuttosto lunga delle caratteristiche dell'amicizia prima (stabile, duratura nel tempo, tra buoni, e quale sia il ruolo della sorte) e una riproposizione della sua definizione completa.

Il terzo capitolo introduce una nuova categoria, quella dell'amicizia per superiorità, distinta da quella tra uguali che emerge esser stata sin qui analizzata.

Il quarto capitolo è relativo ancora all'amicizia per superiorità, sulla cui distinzione aggiungono maggiori dettagli.

Il quinto capitolo riprende esplicitamente la prima aporia, quella dell'amicizia tra simili e contrari, cercando di creare corrispondenza tra le (sei) forme d'amicizia precedentemente individuate con l'aporia e facendone rientrare talune nel caso dell'amicizia tra simili, le altre nell'amicizia tra opposti.

A partire dal sesto capitolo l'analisi in senso stretto sembra conclusa e vengono discussi dei temi non precedentemente presentati. In particolare, i cap. 6-7 presentano alcuni casi particolari che è dubbio se identificare o meno con relazioni amicali. Il sesto, in particolare, tratta dell'amicizia nei confronti di se stessi, il settimo tratta di εὔνοια e ὁμόνοια (cosa che fa in due sezioni, la seconda delle quali pare essere manchevole della parte iniziale di testo e avvicina l'ὁμόνοια a una forma di amicizia politica).

I capitoli conclusivi sviluppano questioni particolari che potrebbero sorgere nel confronto tra la teoria aristotelica e alcune opinioni comuni. In parte questi temi sono la discussione delle aporie presentate alla fine del primo capitolo. La prima, al cap. 8, riguarda il rapporto tra benefattore e beneficiario in relazione alla quantità d'amore corrisposta. La seconda, al cap. 9 (connessa pare a questa prima) sviluppa l'uguaglianza nell'amicizia in paragone con le costituzioni, fornendo un elenco piuttosto ampio di casi potenzialmente controversi e sviluppando il tema della proporzionalità nell'amicizia e nella giustizia. Il decimo capitolo riprende due casi

---

<sup>134</sup> EE VII 2, 1236b 32-1237a 18.

<sup>135</sup> EE VII 2, 1237a 18-30.

particolari non trattati in 6-7, l'amicizia tra familiari e quella civico-politica, mettendole in relazione alla giustizia con riferimenti al cap. precedente e a EN V, distinguendo tra amicizia civica ed etica.

L'undicesimo capitolo discute se sia meglio rivolgere la propria amicizia verso l'amico o verso l'uomo giusto, ribadisce la possibilità di ricondurre tutte le definizioni d'amicizia a una sola e alla sua teoria, e si conclude con un paragrafo relativo all'ingiustizia tra amici.

L'ultimo capitolo presenta due sezioni, la prima delle quali è dedicata al tema dell'autosufficienza, già elencata come una delle caratteristiche dell'amicizia prima e da connettersi alla discussione dell'amicizia nei confronti di se stessi (cap. 6). Nella seconda seguono brevi osservazioni su argomenti sparsi: il vivere insieme, l'ἔπος, il numero d'amici, la vicinanza e lontananza spaziale, il caso dell'amicizia tra uomini dappoco e il caso del suicidio-omicidio.

#### 2.4.3 Il metodo di ricerca.

Al contrario di quanto avviene nella parallela sezione argomentativa dell'EN,<sup>136</sup> EE VII presenta una struttura formale che è possibile individuare con relativa facilità, più complessa è invece l'individuazione del metodo d'indagine.

In generale, i termini del dibattito sul metodo d'indagine cercano di determinare se Aristotele si muova secondo il metodo apodittico o dialettico. Il primo è descritto nei *Secondi Analitici* e fonda la ricerca a partire dalle domande sull'esistenza (τὸ ὄτι, εἰ ἔστι) e sulla causa e l'essenza (τὸ διότι, τί ἐστίν) dell'oggetto d'indagine,<sup>137</sup> indagandoli a partire da principi. Il secondo, cioè il metodo dialettico o degli ἔνδοξα,<sup>138</sup> parte dalla discussione di opinioni notevoli, fenomeni e linguaggio che, confrontati,

---

<sup>136</sup> EN VIII-IX. Per una puntuale analisi della struttura e del metodo dell'indagine di tali libri, cf. Natali 2017, p. 163-176. In generale, questi libri sono prolissi, poco rigorosi, ripetitivi e appaiono al lettore più come una sovrapposizione di temi e questioni irrelati tra loro che un'indagine ordinata. Sul metodo in EE non si è trovato nulla che si concentri con dettaglio su libro VII, ma cf. il valido Karbowski 2019.

<sup>137</sup> Aristot. *APo.*, II 1-2, 89b 23-35. Le domande sono chiaramente quattro, la seconda coppia delle quali esplicitamente individuata come identica da Aristotele (Aristot. *APo.*, II 2, 90a 14-15), mentre sulla prima coppia la discussione resta aperta (cf. Natali 2017, p. 29-30). In questo contesto la si considera unitariamente in funzione del loro scopo unitario: l'identificazione di una definizione nominale, cioè una definizione che indichi in qualche modo che tale cosa esista e cosa sia, senza fornirne una definizione scientifica.

<sup>138</sup> In particolare nell'interpretazione di Barnes 1980.

forniscono nuove informazioni sull'oggetto indagato o, risultando tra loro contraddittori, mettono in luce aporie che, sciolte, rivelano quanto ciascuno di essi ha di corretto e utile per l'indagine.

La tesi che si intende sostenere è che EE VII imposti l'indagine dialetticamente, ma che nella ricerca della definizione operi poi anche secondo l'indagine come caratterizzata nei *Secondi Analitici*, ponendo in dialogo i due metodi e integrandoli. Identificare il metodo di indagine permette soprattutto di contribuire al dibattito relativo alla ricerca della definizione di amicizia in Aristotele e in EE VII. Infatti non c'è accordo in letteratura se Aristotele fornisca effettivamente una definizione dell'amicizia, né relativamente a cosa, eventualmente, venga da lui definito come tale. Riconoscere che qui operano tanto il metodo dialettico quanto il metodo degli *Analitici* permette di dimostrare che Aristotele fornisce una definizione reale, e non solo nominale, dell'amicizia prima; inoltre, in relazione agli altri tipi di amicizia, il metodo evidenzia come per essi non venga condotta una ricerca volta all'essenza ma siano solamente indicate diverse tipologie amicali, per differenza e mancanza rispetto all'amicizia prima, contribuendo così indirettamente a individuarne la relazione.

#### 2.4.3.1 Indicazioni metodologiche presenti in EE I e II.

EE, nel suo complesso, non dedica molto spazio a rilievi metodologici, ma alcune indicazioni rilevanti sono contenute nel primo libro. Sommariamente, tanto le osservazioni quanto l'analisi della felicità in EE I sembrano rimandare al metodo dialettico.<sup>139</sup> Anche se non bisogna aspettarsi necessariamente corrispondenza tra il metodo del primo e del settimo libro,<sup>140</sup> è opportuno richiamarle.

Come nel caso dell'amicizia per il libro VII, anche nell'indagine sulla felicità di EE I vengono fornite in partenza delle cosiddette "opinioni notevoli". Che l'indagine parta da esse è un dato di fatto che non viene discusso nelle sue implicazioni metodologiche, ma l'uso di ἔνδοξα è probabilmente dovuto anche alle caratteristiche della scienza etica

---

<sup>139</sup> Cf. Zingano 2007, p. 303-306.

<sup>140</sup> Ad esempio, EN presenta spesso metodi almeno parzialmente differenti tra i suoi libri, cf. Natali 2017. La continuità stilistica e contenutistica dei libri di EE sembra comunque piuttosto alta.

stessa, che è valida “per lo più”.<sup>141</sup> Oltre all’etica, occorre considerare la natura stessa degli elementi che costituiscono le premesse dei sillogismi e in particolare dei principi primi.<sup>142</sup> Come noto, infatti, Aristotele nei *Topici* sottolinea che i principi primi non possono essere indagati e che, dunque, tutte le scienze devono avvalersi degli ἔνδοξα nella loro ricerca.

ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθειῶσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκείον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν· ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

È impossibile dire qualcosa sui principi specifici della scienza, a partire dai principi primi della stessa, (...), poiché i principi sono ciò che è primo riguardo a tutto il resto; è dunque necessario, per riflettere su di essi, ricorrere alle opinioni riguardo a ciascuno. Questo compito appartiene propriamente alla sola dialettica o l’elemento che maggiormente la caratterizza; infatti, essendo essa esaminatrice, apre la via dei principi di tutte le altre scienze.<sup>143</sup>

Non stupisce, dunque, che Aristotele parta dall’analisi delle opinioni notevoli per svolgere la sua ricerca. Dopo averne elencate alcune a presentazione dell’argomento, a partire dall’iscrizione sul tempio di Delo,<sup>144</sup> EE I puntualizza i criteri secondi i quali selezionare le opinioni utili per avanzare nella ricerca.

πάσας μὲν οὖν τὰς δόξας ἐπισκοπεῖν, ὅσας ἔχουσι τινες περὶ αὐτῆς, περιεργον (πολλὰ γὰρ φαίνεται καὶ τοῖς παιδαρίοις καὶ τοῖς κάμνουσι καὶ παραφρονοῦσι, περὶ ὧν ἂν οὐθεὶς νοῦν ἔχων διαπορήσειεν: δέονται γὰρ οὐ λόγων, ἀλλ' οἱ μὲν ἡλικίας ἐν ἧ μεταβαλοῦσιν, οἱ δὲ κολάσεως ἰατρικῆς ἢ πολιτικῆς: κόλασις γὰρ ἢ φαρμακεία τῶν πληγῶν οὐκ ἐλάττων ἐστίν), ὁμοίως δὲ ταύταις οὐδὲ τὰς τῶν πολλῶν <ἐπισκεπτέον> (εἰκῆ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ ἀπάντων, καὶ μάλιστα περὶ [ἐπισκεπτέον] <εὐδαι>μονίας· ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγου μηθὲν δεομένοις, ἀλλὰ πάθους)

È superfluo dunque indagare tutte le opinioni che si hanno intorno ad essa [*scil.* la felicità] (molte cose infatti paiono anche ai bambini, agli ammalati ed a chi delira, intorno alle quali

<sup>141</sup> Cf. Aristot. EN I 1, 1094b 19-22. Di questo però EE non parla esplicitamente, nonostante vi siano occorrenze della locuzione ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. Gli ἔνδοξα costituiscono certamente il punto di partenza del metodo dialettico; sull’ammissibilità di premesse e sviluppo di sillogismi “per lo più” anche nel metodo apodittico, cf. Aristot. *Apo.* I 30 e il relativo commento di Mignucci 2007, p. 237-238.

<sup>142</sup> Ringrazio la prof.ssa Maddalena Bonelli per aver giustamente notato questo punto relativo all’uso degli ἔνδοξα in ogni scienza in relazione alla dialettica.

<sup>143</sup> Aristot. *Top.* I 1, 101a 37-101b 4.

<sup>144</sup> EE I 1, 1214a 1-6.

nessuno dotato di senno svilupperebbe aporie: abbisognano infatti non di discorsi, ma alcuni di un'età in cui maturare, altri di una correzione medica o politica: infatti farmaco delle percosse è una correzione non piccola), ugualmente è il caso anche per le opinioni dei più: parlano a vanvera, diciamo, riguardo praticamente tutto, e soprattutto riguardo alla felicità da ricercare: infatti è impossibile presentare un discorso a coloro i quali non hanno bisogno di un discorso, ma di passioni.<sup>145</sup>

Assunto l'uso delle opinioni notevoli, il testo ne precisa la natura: non tutte le opinioni sono degne di essere considerate e discusse. In alcuni casi (bambini, malati e malvagi), le opinioni non sono rilevanti per l'indagine in quanto troppo cariche d'errori per poter fornire indicazioni utili. Inoltre, a causa della loro stessa natura è inutile discuterle anche se con il fine di correggerle: se per le opinioni notevoli la discussione può portare l'interlocutore a una nuova e più corretta persuasione, le opinioni scartate dall'indagine sono tanto imperfette da aver bisogno, piuttosto, di correttivi medici o educativi non dialettici.

È lecito, inoltre, chiedersi quale sia il valore conoscitivo che gli ἔνδοξα hanno nell'indagine aristotelica e dunque, di seguito, quale sia l'attendibilità del metodo che li assume come principio dell'indagine. Molto si è scritto a proposito delle opinioni notevoli<sup>146</sup> e non tutti gli interpreti sono concordi nel definirne la valenza veritativa, sebbene sia evidente che certe discipline non possono che partire da essi e che, più in generale, mai vengano abbandonati totalmente da Aristotele, almeno in quanto termini di confronto, mezzi persuasivi o strumenti rafforzativi della sua posizione. Limitandosi al campo delle indagini etiche, è stato sostenuto da Donini che gli ἔνδοξα hanno valore veritativo e costituiscono l'elemento senza il quale non è possibile condurre l'indagine nell'EE.<sup>147</sup> Un'indicazione esplicita di EE I conferma questa tesi:

---

<sup>145</sup> EE I 3, 1214b 28-1215a 3. Il testo è lacunoso a partire dalla riga 34; lo si riporta nell'edizione Walzer-Mingay (1991). Si discosta il testo ricostruito da Susemihl (1884), che legge: ὁμοίως δὲ ταύταις οὐδὲ τὰς τῶν πολλῶν <ἐπισκεπτέον> ἐπισκεπτέον εἰκῆ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ πάντων, καὶ μάλιστα περὶ <ταυτῆς· ἀλλὰ τὰς τῶν σοφῶν ταύτης γε περὶ> {ἐπισκεπτέον} μόνας· ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγου μὴθὲν δεομένοις, ἀλλὰ πάθους. Se si accetta questa seconda ricostruzione, emerge esplicitamente che l'opinione dei saggi riguardo alla felicità è unica e concorde.

<sup>146</sup> La celebre definizione è in Aristot. *Top.* I 1, 100b 21-23. Cf. anche Aristot. *Top.* I 10, 104a 8-12. Si accetta la proposta di Natali di tradurre il concetto di ἔνδοξα come opinione notevole, volendo questa espressione comprendere in sé tanto l'opinione comune quanto le opinioni di persone da considerarsi illustri e, quindi, degne di considerazione. Sul valore degli ἔνδοξα cf. p.es. Barnes 1980 p. 498-500; Berti 2001.

<sup>147</sup> Donini 2014. Sostiene inoltre che in EN, pur mantenendo il valore veritativo, le opinioni notevoli avrebbero una maggiore componente persuasiva.

πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίαις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογοῦντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧν ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προϊούσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν αἰεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως.

Bisogna tentare, a proposito di tutte queste cose, di ricercare la fiducia attraverso il discorso, usando i fenomeni come testimoni e modelli. È infatti ottima cosa che tutti gli uomini si mostrino concordi in ciò che dicono, e se non lo sono, almeno tutti in qualche aspetto, che sarà anche chiaramente qualora li si faccia cambiare di direzione;<sup>148</sup> ciascuno infatti ha familiarità con ciò che è prossimo alla verità, e da cui è necessario in qualche modo far emergere [il vero] intorno a queste cose; a partire infatti da quanto è vero ma detto non chiaramente, con il loro andare avanti lo sarà anche chiaramente, condividendo le cose meglio conosciute tra quelle che si è soliti dire confusamente.<sup>149</sup>

Pare dunque piuttosto chiaro che, almeno nel contesto di riferimento (e non vi sono motivi per credere che il libro settimo appartenga a un'opera differente rispetto al primo), le opinioni notevoli abbiano in EE un forte valore veritativo, in quanto ogni uomo presenta almeno una parte di verità in ciò che dice. Certamente i discorsi andranno a loro volta vagliati e, presentando essi tesi anche contraddittorie, di ciascuno andrà esaminato come dice ogni cosa e lo si dovrà, eventualmente, riportare all'interno del corretto senso.

Stabilito quali siano gli ἔνδοξα da considerare, il libro I fornisce anche qualche indicazione in merito al valore degli ἔνδοξα stessi e a come utilizzarli: occorre contrapporli gli uni agli altri, sviluppando le aporie, e confutare quelli che non appaiono corretti. Fatto ciò, una volta stabilita l'erroneità di tutte le opinioni che le si oppongono, l'opinione rimasta è considerabile vera.

ἐπεὶ δ' εἰσὶν ἀπορίαι περὶ ἐκάστην πραγματείαν οἰκεῖαι, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης εἰσὶν. ταύτας οὖν καλῶς ἔχει τὰς δόξας ἐξετάζειν· οἱ γὰρ τῶν ἀμφισβητούντων ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐτοῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσὶν.

<sup>148</sup> Per la traduzione di μεταβιβαζόμενοι seguo le osservazioni di Donini (che traduce “se essi sono guidati”) intendendo mantenerne il senso, ovvero l'idea di cambiamento dato dalla preposizione μετα-, Donini 1999, p. 199, n. 19, cf. anche Aristot. *Top.* 101a 33; 161a 33. Lo stesso verbo permette di identificare con sicurezza i φαινόμενα delle righe precedenti con gli ἔνδοξα, cf. Zingano 2007, p. 304.

<sup>149</sup> EE I 6, 1216b 26-35.

E poiché ci sono problemi propri di ciascuna disciplina, è chiaro che ci sono anche nella questione della vita ottima e del miglior modo di esistenza; dunque queste opinioni è bene passarle in rassegna: confutare le difficoltà sollevate equivale appunto a dimostrare le teorie che a esse si oppongono.<sup>150</sup>

Quello qui descritto è il metodo dialettico, che contrappone ἔνδοξα diversi e procede per eliminazione considerando vero il rimanente. EE poi specifica che non deve essere indifferente a chi compie l'indagine il fine per il quale essa viene condotta.

ἔτι δὲ πρὸ ἔργου τὸ τὰ τοιαῦτα μὴ λανθάνειν, μάλιστα πρὸς ἃ δεῖ συντείνειν πᾶσαν σκέψιν, ἐκ τίνων ἐνδέχεται μετασχεῖν τοῦ εὖ καὶ καλῶς ζῆν, εἴ τῳ μακαρίως ἐπιφθονώτερον εἰπεῖν, καὶ πρὸς τὴν ἐλπίδα τὴν περὶ ἕκαστα γενομένην ἂν τῶν ἐπιεικῶν.

Inoltre è utile che questi problemi non siano trascurati soprattutto in vista dello scopo a cui deve essere indirizzata tutta la ricerca, su quali fondamenti è possibile avere parte della vita buona e bella, se sembra ambizione eccessiva dire “beata”, e in vista delle prospettive che per ciascuna cosa potrebbero avere le persone per bene.<sup>151</sup>

Per l'analisi sono dunque importanti tanto le informazioni già note quanto i fini, cioè la conoscenza di ciò che permette una vita buona e felice.<sup>152</sup>

Complessivamente EE I fissa l'uso degli ἔνδοξα e sembra preparare il lettore all'uso del *metodo dialettico* all'interno dell'EE tutta. In effetti si può anticipare che EE VII, anche se a volte non segue queste indicazioni pedissequamente, sicuramente non agisce in contrasto con esse.

Nonostante l'orientamento del primo libro al metodo dialettico, un'indicazione contraria emerge da EE II. Un passo, infatti, descrive la ζήτησις etica accomunandola a quella degli altri saperi in questo modo:

δεῖ δὴ ζητεῖν ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἔχοντές τι ζητοῦσι πάντες, ὥστε ἀεὶ διὰ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ πειρᾶσθαι λαβεῖν καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ σαφῶς. νῦν γὰρ ὁμοίως ἔχομεν ὡσπερ ἂν εἰ \*\* καὶ ὑγίαιαν, ὅτι ἡ ἀρίστη διάθεσις τοῦ σώματος, καὶ Κορίσκος ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος· τί μὲν γὰρ ἐκάτερον τούτων οὐκ ἴσμεν, πρὸς μέντοι τὸ εἰδέναι τί ἐκάτερον αὐτῆς πρὸ ἔργου τὸ οὕτως ἔχειν.

<sup>150</sup> EE I 3, 1215a 3-7.

<sup>151</sup> EE I 3, 1215a 7-12.

<sup>152</sup> EN mette maggiormente l'accento sulla dimensione della prassi, cf. p. es. EN I 1, 1095a 5-6.

Come fanno tutti i ricercatori negli altri campi, anche qui ci si deve mettere a cercare possedendo qualcosa dell'oggetto, di modo che passando attraverso degli enunciati detti con verità, ma non con chiarezza, ci si sforzi di raggiungere la verità e la chiarezza insieme. Ora infatti noi siamo in una condizione simile a quella in cui saremmo se sapessimo che la salute è il migliore stato del corpo, e Corsico l'uomo più scuro del mercato: mentre non sappiamo che cos'è ciascuno di essi, tuttavia è utile trovarsi in questa condizione, allo scopo di conoscere cosa sono entrambi.<sup>153</sup>

In questo passo sembra di poter identificare una descrizione del metodo analitico, che procede dal sapere qualcosa dell'oggetto indagato sufficiente a indicarlo (definizione nominale) alla sua definizione reale.

#### 2.4.3.2 Indicazioni metodologiche in EE VII.

Anche EE VII presenta alcune indicazioni metodologiche esplicite, seppur estemporanee e poche di numero.<sup>154</sup> A proposito di un'indagine particolare entro quella più ampia su amicizia, viene data l'indicazione di riferirsi all'indagine sulla giustizia:

τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὀμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δίκαιόν τι ἐστίν.

Il ricercare come bisogna trattare un amico, dunque, è cercare cosa sia il giusto.<sup>155</sup>

È certamente possibile che quest'affermazione riguardi un'affinità tra giusto e amico unicamente a livello significato e a "come trattare l'altro", ma il paragone con la ζήτησις del giusto suggerisce di non tralasciare la possibilità che Aristotele possa intendere esserci una prossimità anche metodologica tra la persona giusta e amica.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> EE II 1, 1220a 15-22. Il passo è citato anche da Natali 2018, p. 31 ss., a supporto dell'uso del metodo analitico in etica. Come lui stesso nota, lo stesso uso del termine ζητέω è indicativo in tal senso.

<sup>154</sup> Per quale motivo Aristotele non ritiene necessario fornire molte indicazioni metodologiche, cosa che invece spesso si ritrova nei suoi testi? È possibile che questo sia indizio del fatto che il libro VII, al contrario di quanto molti pensano per i libri VIII-IX di EN, non nasca come trattazione autonoma, bensì pensato organicamente rispetto a quanto lo precede (si veda anche i riferimenti al giusto). Inoltre è piuttosto certo che, quantomeno, presupponga un pubblico già avvezzo a simili discussioni e consapevole di come si ricerchi in filosofia.

<sup>155</sup> EE VII 10, 1242a 19.

<sup>156</sup> Non è possibile trarre conclusioni decisive da questo punto relativamente alla relazione tra EE VII ed EN V. Non si dimentichi inoltre che l'indagine sulla giustizia appartiene al primo libro comune (EN V/EE IV), che non è chiaro ove sia opportuno collocare rispetto a EE VII, né è possibile escludere a priori l'esistenza di altre redazioni sulla giustizia.

Attestandosi all'analisi di Natali,<sup>157</sup> l'indagine sulla giustizia è riconducibile al metodo degli *Analitici*, almeno in relazione ai suoi primi nove capitoli, per poi proseguire con una serie di questioni sparse. Se l'affermazione ha una sfaccettatura metodologica, sarebbe un'indicazione dell'uso del metodo apodittico in EE VII.

Un secondo indizio sul metodo di ricerca in atto si legge a seguito di un elenco di aporie:

ληπτέος δὴ λόγος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις.

C'è da trovare un discorso<sup>158</sup> che insieme ci dia conto nel modo migliore delle opinioni considerate e che al contempo soprattutto renda a noi conto delle opinioni considerate riguardo questi problemi e sciolga le aporie e anche le contraddizioni.<sup>159</sup>

Il passo in questione fa riferimento alla necessità di operare con aporie relative alle opinioni notevoli. In particolare la necessità di “sciogliere aporie” è coerente con le operazioni del metodo dialettico.

Una terza indicazione metodologica presente in EE VII è quella che si legge in relazione a una aporia legata all'autosufficienza nell'amicizia:

περὶ δὲ τῆς ἀπορίας ταύτης σκεπτέον, μή ποτε τὸ μὲν τι λέγεται καλῶς, τὸ δὲ λανθάνει διὰ τὴν παραβολήν.

A proposito di questa aporia bisogna ricercare se non si dice un qualcosa di valido e se qualcosa sfugge a causa del confronto [*scil.* Donini 1999: col Dio].<sup>160</sup>

Cui segue poi:

ὁ μὲν τοίνυν λόγος ἐκεῖνά φησι διαπορῶν, τὸ δ' ἔργον οὕτω φαίνεται γινόμενον, ὥστε δῆλον ὅτι παρακρούεται πῶς ἡμᾶς ὁ διαπορῶν. σκεπτέον ἔνθεν ἀληθές.

---

<sup>157</sup> Natali 2017, p. 94-110 e 120.

<sup>158</sup> Relativamente a λόγος si dirà meglio in 2.3.4.4, ma si anticipi che l'incertezza testuale suggerisce prudenza nel ricavare dal termine indicazioni sicure.

<sup>159</sup> EE VII 1, 1235b 13-18.

<sup>160</sup> EE VII 12, 1244b 21-23.

L'argomentazione, dunque, porta quelle difficoltà, ma i fatti appaiono tali da rendere chiaro che la difficoltà esposta in qualche modo ci fuorvia. Bisogna considerare da dove venga il vero.<sup>161</sup>

Di fronte alla discussione di un'aporia, dunque, Aristotele precisa che alcune circostanze, tra le quali la forma con la quale l'aporia stessa viene esposta, possono confondere il lettore. Quest'indicazione rimanda a un'analisi dialettica ribadendo che, come anche i *Topici* e la *Retorica* sostengono, talvolta le aporie possono essere mal formulate e la difficoltà nel risolverle può sorgere da questo. Per questi motivi, pare opportuno proseguire l'analisi dell'aporia con risorse altre rispetto alle informazioni presenti nelle opinioni notevoli stesse. In questo caso, è il valore di verità degli ἔργα a essere dirimente.

Complessivamente, dunque, EE VII presenta indicazioni sia nel senso dell'uso del metodo apodittico che del metodo dialettico. Per dirimere la questione, occorrerà verificare come operi.

2.4.3.3 Analisi del metodo all'opera in EE VII. EE VII 1-2: un inizio dialettico risolto in maniera quasi-analitica.

Complessivamente, EE VII è così strutturata: dopo aver posto l'argomento, segue un elenco di aporie sull'amicizia (la prima e più lunga riprende i temi del *Liside* platonico e riguarda l'amicizia tra simili e opposti). Vengono tutte lasciate irrisolte, a esclusione dell'ultima, la cui risoluzione porterà alla definizione dei diversi modi di dire amicizia, delle relazioni tra essi e a una definizione. A seguire, la discussione si articola intorno a diversi nuclei tematici (i due più rilevanti sono l'amicizia politica e l'amicizia in rapporto a se stessi), rispondendo in parte alle aporie inizialmente lasciate irrisolte.

Nonostante si siano viste indicazioni che lasciano giustamente supporre l'utilizzo del metodo dialettico in EE VII, coerente con la considerazione di aporie, si intende sostenere che la sua adozione è presente ma non è esclusiva. Si vuole mostrare come EE VII non trascuri le indicazioni ricavabili dagli *Analitici*, seguendo

---

<sup>161</sup> EE VII 12, 1244a 26-29.

complessivamente la struttura d'indagine da essi indicata per trovare una definizione di φιλία, anche se introdotta da aporie come suggerito dal metodo dialettico, per mezzo di principi non endossali.

Si ricordi quindi dapprima brevemente il metodo analitico, per rintracciarne poi le somiglianze col il procedimento in EE VII. Come noto, esso consiste nel verificare innanzitutto l'esistenza dell'oggetto (o dell'attributo) d'indagine e le conoscenze generali che su di esso si hanno. Questo corrisponde alle domande del τὸ ὄτι e dell'εἶ ἔστι.<sup>162</sup> Trovata risposta affermativa al primo punto d'indagine, con essa si individuano anche alcuni caratteri dell'oggetto di ricerca utili a proseguire l'indagine. L'insieme di queste informazioni è stato chiamato *definizione nominale*<sup>163</sup> e a partire da esse si può proseguire alla ricerca del τὸ διότι e del τί ἐστίν, il perché e il che cos'è, che permettono di giungere alla *definizione reale* dell'oggetto della ricerca.<sup>164</sup>

L'EE apre la sua discussione individuando<sup>165</sup> le domande alle quali si propone di trovare risposta nel corso dell'indagine. Ci si domanda innanzitutto cosa sia l'amicizia (τί ἐστίν) e di che tipo (ποῖόν τι). Si tratta della domanda socratica per eccellenza, la domanda sull'essenza degli *Analitici Posteriori* che cerca la definizione dell'oggetto indagato. La ricerca è da subito orientata in maniera essenziale: dell'amicizia si indagheranno le cause al fine di trovarne l'essenza. Segue un elenco di domande, relative alla definizione dell'amico, all'in quanti modi si dica e quali essi siano, al rapporto con l'utile e il giusto, alle belle azioni e alle virtù dei caratteri.<sup>166</sup> L'elenco, indicando da subito una serie di questioni di carattere filosofico alle quali si propone di dare risposta, denota un certo grado di consapevolezza dell'indagine che si sta per svolgere.

Seguono, dopo le domande introduttive, una serie di nozioni comuni che si ritengono vere dell'amicizia. La prima riguarda la sua dimensione politica e la relazione, ancora, con la giustizia e i caratteri umani,<sup>167</sup> il suo essere un bene e quindi

---

<sup>162</sup> Aristot. *APo.* II 1, 89b 23-25. Sulla relazione tra le due domande la critica non è concorde, cf. Natali 2018, p. 29 e relativi riferimenti bibliografici, ma per il fine della presente analisi è sufficiente trattarle unitamente.

<sup>163</sup> Natali 2017, p. 38.

<sup>164</sup> Esplicitamente identificati in Aristot. *APo.* II 2, 90a 14-14.

<sup>165</sup> EE VII 1, 1234b 18-22.

<sup>166</sup> Aristot. *APo.* II 1-2.

<sup>167</sup> EE VII 1, 1234b 22-31. Queste osservazioni che sono state raggruppate da chi scrive in un unico punto per affinità tematica, ma in realtà più dettagliatamente scansionate dallo Stagirita.

ricercata attivamente e ben considerata<sup>168</sup> e l'assenza di legislazione nei rapporti amicali, ricondotti piuttosto al "ciò che dipende da noi".<sup>169</sup> Questa sezione, da un punto di vista strettamente argomentativo appare inutile, se si assume l'utilizzo del metodo dialettico. Dal punto di vista della ricerca descritta dagli *Analitici* invece permette di rispondere affermativamente alla domanda sull'esistenza dell'oggetto d'indagine, nonché di incrementare le informazioni note a proposito dell'oggetto ricercato.

La parte successiva del testo annuncia che presenterà una serie di aporie.<sup>170</sup> La prima è relativa alla questione se l'amicizia si dia tra simili o, piuttosto, tra contrari.<sup>171</sup> Nasce chiaramente dal confronto delle due opinioni notevoli contrastanti in proposito. Il paragrafo è scandito dalla presentazione di questi diversi ἔνδοξα: τοῖς μὲν (r. 5-6), οἱ δὲ (r. 13), posizioni che vengono poi ripetute, αἱ μὲν (r. 20), οἱ δὲ (r. 25), proponendo nuovamente la loro opposizione:

αὗται μὲν οὖν αἱ ὑπολήψεις τοσοῦτον διεστᾶσιν  
Tanto dunque contrastano tra loro queste teorie.<sup>172</sup>

La prima di queste aporie che viene presentata è quella relativa alla questione se l'amicizia si dia tra simili o, piuttosto, tra contrari. Viene così introdotta:

πρῶτον μὲν ὡς οἱ ἔξωθεν παραλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλέον λέγοντες·  
Prima [l'aporia] come coloro che la prendono da fuori e la intendono in senso largo.<sup>173</sup>

Anche se indicazioni metodologiche esplicite sono assenti, il lettore colto, al quale in genere l'EE si rivolge, qui riconosce un'impostazione del tema dialettica.

Tuttavia questa aporia non è subito sviluppata. Si riferisce per stessa dichiarazione di Aristotele, a un ambito d'indagine particolarmente ampio e che considera il tema

---

<sup>168</sup> EE VII 1, 1234b 31-1235a 2.

<sup>169</sup> EE VII 1, 1235a 2-4.

<sup>170</sup> ἀπορεῖται δὲ πολλὰ περὶ τῆς φιλίας ci sono molte aporie relative all'amicizia. EE VII 1, 1234a 4.

<sup>171</sup> Viene così introdotta: πρῶτον μὲν ὡς οἱ ἔξωθεν παραλαμβάνοντες καὶ ἐπὶ πλέον λέγοντες· prima [l'aporia] come coloro che la prendono da fuori e la intendono in senso largo. EE VII 1, 1234a 4-5.

<sup>172</sup> EE VII 1, 1235a 20.

<sup>173</sup> EE VII 1, 1234a 4-5.

dall'esterno:<sup>174</sup> questo carattere la rende poco adatta ad essere discussa fin da subito e con profitto nell'indagine dell'amicizia.

δύο μὲν αὐτὰ δόξαι περὶ φιλίας εἰσὶ, λίαν τε καθόλου <καὶ> κεχωρισμένα τοσοῦτον·

Ci sono queste due opinioni riguardo all'amicizia, che si separano per troppa generalità <e> tale distanza;<sup>175</sup>

L'aporia dell'amicizia tra simili o opposti è probabilmente presentata per prima soprattutto a causa della sua importanza nel dibattito filosofico precedente ma è subito abbandonata in favore di altre aporie, che sembrano più utili all'indagine grazie alla loro vicinanza con i fenomeni.

ἄλλαι δὲ ἤδη ἐγγυτέρω καὶ οἰκεῖαι τῶν φαινομένων.

Altre già <sono> più vicine, e familiari ai fenomeni.<sup>176</sup>

La familiarità e la prossimità con i fenomeni si mostrano, quindi, come caratteri utili a identificare le aporie, in quanto la loro analisi risulta più utile: non ogni aporia è quindi adatta alla ricerca essenziale.

Vengono quindi presentate tre opinioni notevoli, tutte riguardanti i più modi in cui si dice di amicizia.<sup>177</sup> A sostegno della terza vengono presentate ulteriori prove: σημειῶν δ' ὅτι καὶ [...].<sup>178</sup> Si tratta tuttavia di opinioni che, considerate attentamente, sono in contrasto tra loro e danno luogo ad altre aporie dialettiche. Interessanti sono anche le osservazioni sulla loro contrarietà, che sembrano ricollegare alcuni loro aspetti alla prima aporia dell'amicizia, quella tra simili e contrari:<sup>179</sup> ciò sembra indicazione del fatto che, anche se non è stata risolta, anche la prima aporia non verrà abbandonata. Segue una quarta opinione notevole presentata direttamente nella forma

---

<sup>174</sup> Cf. EE VII 1, 1234a4-5.

<sup>175</sup> EE VII 1, 1235a 29-30.

<sup>176</sup> EE VII 1, 1235a 31.

<sup>177</sup> 1) τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεται δοκεῖ... infatti a taluni non sembra possibile che... EE VII 1, 1235a 31-32. 2) τοῖς δ' ἄτοπον εἶ ... ad altri [sembra] impossibile che... EE VII 1, 1235a 33. 3) τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ... ad altri ancora pare che... EE VII 1, 1235a 35.

<sup>178</sup> EE VII 1, 1235a 36.

<sup>179</sup> EE VII 1, 1235b 1-6.

aporetica di due tesi contrapposte,<sup>180</sup> a completamento della quale si trova una quinta aporia, che sviluppa la precedente e conclude il capitolo.<sup>181</sup>

EE VII 1, dunque, presenta al lettore un cospicuo numero di aporie, parzialmente collegate tra loro, nessuna delle quali risolta. Sin qui l'indagine è stata impostata secondo il metodo dialettico, che è risultato però inadatto: non si riesce a portare a conclusione l'indagine poiché mancano elementi che permettano di sciogliere anche una sola delle aporie esposte, ma non per questo è inutile.

Questa sezione aporetica, in generale, ha un ruolo introduttivo e di prefigurazione dei temi dell'intero libro. Il suo elenco di questioni iniziali risponde implicitamente anche alla prima coppia di domande degli *Analitici*: fissa cioè l'esistenza dell'amicizia, rispondendo affermativamente all'εἰ ἔστι, con opinioni notevoli talvolta avallate da φαινόμενα e σημεῖα. Coerentemente con la proposta degli *Analitici*, poi, questo passaggio argomentativo non si limita ad appurare l'esistenza dell'oggetto della ricerca ma fornisce, pur senza qui sfociare in una definizione nominale di forma compiuta, alcune indicazioni approssimative ma utili alla ricerca relative all'oggetto indagato. Nonostante l'impostazione apparentemente dialettica, dunque, si può dire che EE VII 1 costituisce il primo passo di un'indagine compiuta secondo il metodo degli *Analitici*, anche se non parla esplicitamente in questi termini.

EE VII 2 prende atto dell'aporeticità della sezione precedente e prosegue l'indagine in maniera costruttiva al fine di sciogliere le aporie.

Il secondo capitolo prosegue l'indagine ponendosi in maniera costruttiva rispetto alla sezione precedente e comincia con una dichiarazione di metodo:

ληπτέος δὴ λόγος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις.

C'è da trovare un *discorso* che insieme ci dia conto nel modo migliore delle opinioni considerate e che al contempo soprattutto renda a noi conto delle opinioni considerate riguardo questi problemi e sciolga le aporie e anche le contraddizioni.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> ἔτι δοκεῖ τοῖς μὲν ῥάδιον [...] τοῖς δὲ σπανιώτατον [...] καὶ οὐκ ἐνδέχασθαι [...] inoltre, ad alcuni sembra facile [...]; ad altri invece sembra che sia rarissimo [...] e che non sia possibile [...]. EE VII 1, 1235b 6-8.

<sup>181</sup> οἱ δ' οὐδὲ τοῖς [...] ἀξιοῦσι πιστεύειν, alcuni non ritengono nemmeno di dover dar valore a [...]. EE VII 1, 1235b 9-10.

<sup>182</sup> EE VII 1, 1235b 13-18.

Il senso del passaggio è il seguente. Di fronte all'elenco appena visto di “aporie e contrarietà”, secondo quanto indicato anche da EE I occorre salvare l' almeno parziale valore di verità di ciascuna di esse. Sciogliere la contraddizione non sarà però sufficiente, occorrerà dar conto di quanto di errato è contenuto nelle opinioni notevoli, individuando quanto di esse è da rigettare e perché.

In questo senso il testo è chiaro, tuttavia è necessaria una precisazione sulla questione di quel λόγος evidenziato nella citazione, poiché la ricostruzione corretta del testo potrebbe portare qui ad alcune conseguenze relative all'analisi del metodo di ricerca. Non vi è infatti unanimità relativamente alla cosa che permette avanzamento della ricerca. A livello testuale si incontra una controversia relativa a come intendere il termine che, nella versione di Susemihl che si è utilizzata sin qui, è τρόπος.<sup>183</sup> La ricostruzione del testo è incerta, poiché altre varianti sono attestate: la maggior parte dei manoscritti riporta λοιπός. Τρόπος è in realtà un'emendazione proposta da Bekker ma non sostenuta dai manoscritti:<sup>184</sup> questa lettura non è insensata,<sup>185</sup> ma manca di fondamento testuale e per questo non la si trova completamente soddisfacente. La scelta, forse, potrebbe sottolineare il passaggio alla discussione di un'aporia che, diversamente dalle precedenti, porterà a un avanzamento della ricerca relativa all'amicizia. È una scelta che non è priva di senso, ma che manca di fondamento testuale e non è completamente soddisfacente. La maggior parte dei manoscritti riporta invece λοιπός, meno convincente per motivi diversi. Andrebbe reso in traduzione con “il restante” o qualcosa di simile, ma a livello di restituzione del senso, sembra poco adattarsi tanto alla frase quanto al contesto: ciò che rimane cosa sarebbe, e rispetto a cosa? In alternativa si è proposto<sup>186</sup> di ricostruire il termine in questione con λόγος, sulla base del ms. Laur. 81.4. Questa soluzione, più plausibile di τρόπος rispetto al testo tramandato, pare anche per significato e filosoficamente la scelta maggiormente opportuna. È infatti la scelta testuale di Walzer-Mingay, Rackham e la maggior parte dei traduttori.<sup>187</sup> Tuttavia, anche se si trovasse un accordo sul testo riguardo alla parola λόγος, la sua resa e le implicazioni che questa porta con sé non sono scontate né

---

<sup>183</sup> EE VII 1, 1235b 14.

<sup>184</sup> Cf. Walzer-Mingay 1991: λόγος Laur. 81.4 (cfr. 35b16): λοιπός cet.: τρόπος Sylburg.

<sup>185</sup> Questa scelta ha il pregio di sottolineare il passaggio alla discussione di un'aporia che, diversamente dalle precedenti, porterà a un avanzamento della ricerca relativa all'amicizia.

<sup>186</sup> Nella edizione Walzer-Mingay 1991, sulla base del solo Laur. 81.4 e del cf. con λόγος a 1235b 16.

<sup>187</sup> Cfr. già Décarie 1978 p. 154 n. 26.

univoche. Ecco alcune delle traduzioni di λόγος che sono state proposte: *a line of argument* di Rackham,<sup>188</sup> *account* per Simpson, *argomento* per Donini, Décarie si sbilancia traducendolo *définition*.<sup>189</sup> Se accettato, il termine λόγος sottolinea la valenza metodologica di questo passaggio, ribadito dal successivo ἐυλόγως, ma non fornisce una interpretazione univoca.

Comunque si intenda τρόπος, tuttavia, che ci si prepari a un nuovo passaggio argomentativo è chiarito anche dal testo che segue: si indaga ora un'aporia che, contrariamente alle precedenti, permette di giungere o quantomeno avvicinarsi alla definizione di amicizia. Intendere meglio τρόπος avrebbe potuto aiutare a chiarire come tale aporia è stata selezionata, ma non è possibile, come si è visto.

Ad ogni modo, l'indagine ricomincia con una nuova questione: se l'amato sia piacevole o buono.

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ πότερον τὸ ἡδὺ ἢ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ τὸ φιλούμενον. εἰ μὲν γὰρ φιλοῦμεν οὐδ' ἐπιθυμοῦμεν, καὶ μάλιστα ὁ ἔρως τοιοῦτον (οὐθεὶς γὰρ “ἐραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ”<sup>190</sup>), ἢ δὲ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ταύτη μὲν τὸ φιλούμενον τὸ ἡδὺ, εἰ δὲ ὁ βουλόμεθα, τὸ ἀγαθόν·

Si ha un'aporia anche relativamente a cosa sia l'amato, se il piacere oppure il bene. Se infatti amiamo ciò che desideriamo, ma tale è soprattutto l'amore (infatti “nessuno è amante se non chi ama sempre”) e il desiderio riguarda il piacere, in tal modo l'amato sarà il piacere; se amiamo ciò che vogliamo, [l'amato sarà] il bene.<sup>191</sup>

Al contrario delle precedenti, questa aporia verrà risolta subito e il suo valore per l'indagine sarà fondamentale. Il mezzo per farlo consiste nel distinguere correttamente i termini nei quali è espressa l'aporia, attraverso due passaggi. Innanzitutto, si assume la distinzione tra bene e bene apparente, identificando quest'ultimo con il piacere. Questo permette di considerare entrambi oggetto di desiderio, anche se in modo diverso, senza che nasca la contraddizione che potrebbe derivare dal desiderare due cose diverse. Il secondo passaggio consiste in un'altra assunzione, ὑπόθεσις ἕτερα,<sup>192</sup> parallela alla precedente, che distingue tra ciò che è bene ἀπλῶς e ciò che è bene per

---

<sup>188</sup> Rackham 1935, p. 365.

<sup>189</sup> Sembra comunque eccessivo intenderlo come “definizione”: come si avrà modo di notare, la definizione di amicizia arriverà solo in seguito mentre realmente dirimente per la questione qui sollevata sarà il chiarimento del rapporto tra diversi modi d'intendere l'amicizia.

<sup>190</sup> Euripid. *Tr.* 1051.

<sup>191</sup> EE VII 2, 1235b 18-23.

<sup>192</sup> EE VII 2, 1235b 30-31.

qualcuno. Questo passaggio rende conto delle ragioni della parte dell'aporia che riconosce una maggior pertinenza a essere amato al bene rispetto che all'amore. Sembra un caso di assunzioni "quasi-matematiche" di EE descritte in letteratura,<sup>193</sup> ma qui non sono espresse in forma ipotetica. "Ipotesi" è probabilmente da intendersi, in questo contesto, secondo le indicazioni degli *Analitici*<sup>194</sup> come posizione della quale, in altro contesto, si potrebbe provare la veridicità, non come assunzione falsa. Così considerata la natura delle due ipotesi, questo sembra classificare l'operazione qui compiuta come una dimostrazione apodittica o quasi.<sup>195</sup> Nonostante l'argomento etico, infatti, le due assunzioni sono relative ai caratteri del bene, probabilmente mutuati da altre scienze. La risoluzione dell'aporia, inoltre, è simile al procedimento di un ragionamento sillogistico, compatibile con entrambi i metodi d'indagine.<sup>196</sup>

La distinzione tra i beni viene in seguito sviluppata relativamente a ciò che gli uomini amano. Creando un parallelo tra τὰ φιλούμενα e φιλία/φίλοι. L'equivalenza tra termini è garantita da un passaggio dei *Topici*.<sup>197</sup> Sciogliere l'aporia<sup>198</sup> permette all'indagine di avanzare attraverso uno principio dialettico che permette allargare l'indagine sin qui svolta alle amicizie: l'amare si dice in tanti modi quanti si dice l'amicizia, sicché la φιλία emergerà essere di tre tipi: per l'utile, per il piacere e quella per la virtù, cioè tanti modi quanti sono quelli nei quali si può amare un oggetto.<sup>199</sup> Il passaggio tra oggetto amato e persona che è amata necessita però di distinzioni.

<sup>193</sup> Allan 1961; Zingano 2007, p. 307. *Contra* la "matematicità" dei principi in Allan, cf. Karbowski 2015.

<sup>194</sup> ὅσα μὲν οὖν δεικτὰ ὄντα λαμβάνει αὐτὸς μὴ δείξας, ταῦτ', εἰ μὲν δοκοῦντα λαμβάνῃ τῷ μαθάνοντι, ὑποτίθεται, καὶ ἔστιν οὐχ ἀπλῶς ὑπόθεσις ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μόνον, ἂν δὲ ἢ μηδεμιᾶς ἐνούσης δόξης ἢ καὶ ἐναντίας ἐνούσης λαμβάνῃ τὸ αὐτό, αἰτεῖται. καὶ τούτῳ διαφέρει ὑπόθεσις καὶ αἴτημα· ἔστι γὰρ αἴτημα τὸ ὑπεναντίον τοῦ μαθάνοντος τῇ δόξει, ἢ ὃ ἂν τις ἀποδεικτὸν ὄν λαμβάνῃ καὶ χρῆται μὴ δείξας. Allora, qualsiasi cosa assuma chi produce la dimostrazione senza provarla, questa è ipotizzata, qualora assuma qualcosa che è creduto da chi apprende – e non si tratta di un'ipotesi in senso assoluto, ma soltanto rispetto a quel determinato uomo – questa, invece, è postulata nel caso in cui si assuma la stessa cosa senza che chi apprende ne abbia alcuna opinione, o addirittura ne abbia una contraria. Aristot. *APo.* I 10, 76b 27-34.

<sup>195</sup> Aristot. *Top.* I 1, 100a 25-30, cfr. anche *Top.* I 12.

<sup>196</sup> Λογικωτέρως, EE I 8, 1217b 17.

<sup>197</sup> Ἐτι εἰ μὲν ἢ τῆς ἕξεως ὁ ὀρισμός, σκοπεῖν ἐπὶ τοῦ ἔχοντος, εἰ μὲν τοῦ ἔχοντος, ἐπὶ τῆς ἕξεως· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων· οἷον εἰ τὸ ἡδὺ ὅπερ ὠφέλιμον, καὶ ὁ ἡδόμενος ὠφελοῦμενος. Poi, nel caso in cui la definizione sia di una ἕξις, bisogna esaminare chi ce l'ha, e nel caso in cui [la definizione sia] di chi ha qualcosa, [bisogna esaminare] l'ἕξις. E ugualmente nei casi siffatti. Per esempio se il piacevole è ciò che è utile, anche colui che riceve piacere riceverà utilità. Aristot. *Top.* VI 9, 147a 12-15. Anche l'esempio riportato sembra ben adattarsi al contesto relativamente al quale si sta considerando tale norma.

<sup>198</sup> EE VII 2, 1236a 10-14.

<sup>199</sup> EE VII 2, 1236 a 25-32.

Effettivamente, l'aporia sul bene e il piacere si conclude con la distinzione sul numero delle amicizie che segue “ἀνάγκη ἄρα” dal ragionamento condotto a partire dalle due ipotesi, come i ragionamenti apodittici degli *Analitici*.<sup>200</sup>

ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι [...]

Quindi è necessario che ci siano tre tipi di amicizia [...].<sup>201</sup>

Se anche una persona può essere amata per i medesimi tre motivi, e in quel caso vi sarà φιλία, tra due o più φίλοι si aggiunge un elemento relativo alla reciprocità e non celatezza<sup>202</sup> che distingue questa relazione dal φιλεῖν nei confronti di un oggetto. Emergono così altre due informazioni che arricchiscono la definizione nominale ma considerabili solo ora che si è adottata la particolare prospettiva della φιλία tra persone.

Per render conto pienamente di questi nuovi elementi e inserirli costruttivamente nella definizione occorre proseguire con l'indagine e, in particolare, definire la relazione che si istituisce tra i vari tipi di amicizia.

La sezione di testo successiva<sup>203</sup> è infatti dedicata a individuare i rapporti tra amicizie, le quali sono le stesse che sussistono tra bene assoluto e relativo,<sup>204</sup> sulla cui analogia l'argomentazione si basa. La definizione dei loro rapporti è necessaria per poter giungere alla definizione reale di amicizia, al fine di circoscrivere di che cosa si sta fornendo una definizione. Stabilita tra esse una relazione di omonimia πρὸς ἓν, è chiaro che ciò di cui si ricerca la definizione è la sola πρώτη φιλία. È ora possibile concludere l'aporia avendo distinto i rapporti tra buono e piacere in assoluto e relativamente all'oggetto amato. Inoltre, la distinzione dei tipi di amicizie permetterà di dare senso a tutte le opinioni notevoli: infatti sull'amicizia prima πάντες ὁμολογοῦσιν, mentre sono le altre a costituire discordia e aver dato luogo alle aporie ancora non risolte.<sup>205</sup>

---

<sup>200</sup> Cf. Aristot. *Apo.* I 4, 73a 21-23.

<sup>201</sup> EE VII 2, 1236a 16.

<sup>202</sup> φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλῇ, καὶ τοῦτο μὴ λανθάνη πως αὐτούς. Diventa amico qualora l'amato ami a sua volta, e questo non resti in qualche modo loro nascosto. EE VII 2, 1236a 13-15. Si noti, inoltre, che questa definizione è coerente con quella desumibile da EN, se ci si sforza di ritrovarne una riconducibile a tale testo.

<sup>203</sup> EE VII 2, 1236a 13-32.

<sup>204</sup> EE I 8, 1217b 1-1218b 27. Cf. Berti 1971.

<sup>205</sup> EE VII 2, 1237b 7-9.

Si giunge infine, grazie a queste informazioni derivate dallo sviluppo dell'aporia, alla definizione reale dell'amicizia, riferita quindi alla sola amicizia per virtù o prima:

φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι ἡ πρώτη φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους. φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι, φίλος δὲ τῷ φιλουμένῳ καὶ ἀντιφίλων. È evidente da queste cose che la prima amicizia, amicizia tra buoni, sia contraccambio d'affetto e scelta reciproca gli uni degli altri. Infatti è caro ciò che è amato per chi ama, mentre è amico per chi è amato e ricambia l'affetto.<sup>206</sup>

La definizione discende direttamente dalle aporie sciolte precedentemente e dalla distinzione dei tre tipi e dei rapporti tra essi grazie alle due ὑπόθεσις. È infatti presentata come evidente: si è trovata risposta alla domanda sul τι ἐστὶ.

La parte finale di EE VII 2 torna sull'aporia da due diverse prospettive: quella politica e quella del piacere. Infine, approfondisce alcune caratteristiche della πρώτη φιλία. Anzitutto EE VII 2 riprende<sup>207</sup> l'aporia tra bene assoluto e per sé e la sviluppa in relazione al tema politico, elaborando il concetto di cittadino virtuoso<sup>208</sup> ampliando la prospettiva individuale più tipica della dimensione etica. Conclusa la digressione politica, Aristotele torna<sup>209</sup> sull'aporia dell'amore per il piacevole, risolta attraverso la distinzione tra bene e bene apparente. A partire dal suo sviluppo, viene ripetuta la definizione di prima amicizia già vista e la si connette al tema dell'ἔξις e della προαίρεσις. In questo contesto, essa è funzionale alla distinzione dal piacere, ma tali connessioni sono utili dal punto di vista della possibilità di ricostruire il rapporto tra amicizia e virtù.<sup>210</sup> L'ultima parte del secondo capitolo<sup>211</sup> enumera diverse caratteristiche della prima amicizia, come la stabilità, il tempo, tra quanti (pochi), tra quali (tra buoni), supportate da un parallelo con la felicità e da diverse opinioni notevoli.

Aristotele è dunque riuscito a risalire fin qui alla definizione reale dell'oggetto d'indagine e ne ha riconosciuti altri due tipi, indagandone il rapporto con la prima

---

<sup>206</sup> EE VII 2, 1236b 2-5. La traduzione rende con "caro" l'oggetto amato (neutro), "amico" la persona amata (maschile).

<sup>207</sup> EE VII 2, 1236b 32-33.

<sup>208</sup> Cf. i temi discussi in Aristot. *Pol.* III.

<sup>209</sup> EE VII 2, 1237a 18.

<sup>210</sup> Questione non esplicitamente risolta qui e posta in forma interrogativa nell'EN. In proposito cf. recentemente Frede 2020, p. 331-333.

<sup>211</sup> EE VII 2, 1237b 7-1238b 14.

forma d'amicizia, rispetto alla quale si dà definizione. Si è verificato come, sino a qui, abbia operato il metodo della ricerca della definizione simile a quello descritto negli *Analitici*, nonostante l'impostazione apparentemente dialettica di buona parte di EE VII 1.

#### 2.4.3.4 La seconda parte di EE VII: le aporie.

Trovata la definizione reale, il lavoro prescritto dagli *Analitici* può dirsi concluso, quantomeno nella misura in cui è giunta a una definizione reale dell'oggetto si sono anche inclusi alcuni approfondimenti e chiarimenti sul definito, l'amicizia prima. Il lettore potrebbe avere l'impressione che il resto di EE VII faccia seguire al che cos'è dell'amicizia e all'analisi delle sue articolazioni secondo omonimia πρὸς ἕν una serie di osservazioni sparse, magari ereditate da questioni di scuola ma non meglio collocate rispetto all'impianto complessivo dell'indagine.

Tuttavia, da un punto di vista dell'impostazione dialettica vi sono delle questioni in sospeso: le aporie presentate in EE VII 1. Si vuole mostrare come molti degli argomenti che seguono riprendono in realtà le questioni presentate nel primo capitolo e momentaneamente accantonate, in quanto meno adatte alla ricerca della definizione rispetto a quella sull'oggetto amato, ma che ancora necessitano di essere sciolte e la cui discussione non è lasciata al lettore. Si ricorderà, infatti, che la prima aporia, la più lunga, relativa all'amicizia tra contrari, era stata accantonata in quanto troppo lontana dal *focus* dell'indagine e propria di chi considera la questione in senso troppo generale; allo stesso modo, il secondo elenco di aporie<sup>212</sup> era stato lasciato cadere per concentrarsi sulla risoluzione dell'aporia relativa al piacere.

Già l'ultima parte di EE VII 2<sup>213</sup> riprende i temi della prima aporia sull'amicizia tra simili o opposti.

EE VII 3 è noto per introdurre le amicizie per superiorità. Le distinzioni operate fino a EE VII 2 assumono amicizie nelle quali vi sia perfetta parità di disposizione, azioni e intenti da parte di tutti i contraenti mentre, come alcuni degli esempi iniziali già lasciano intendere, vi sono anche rapporti amicali di squilibrio, per esempio quelli

---

<sup>212</sup> EE VII 1, 1235a 29-b 12.

<sup>213</sup> EE VII 2, 1238a 30-b 14.

tra genitori e figli o tra superiori e sottoposti. Il capitolo si occupa di distinguerli dai precedenti, mostrando come anche tra essi si riproponga la suddivisione per virtù, piacere o utile.

EE VII 3 a una lettura superficiale comincia la sua analisi dell'amicizia per superiorità senza connessione apparente con il discorso che precede. In realtà, costituisce una ripresa indiretta della prima aporia presentata nel libro VII, quella dell'amicizia tra uguali o tra diversi. L'aporia infatti si scioglie una volta che venga introdotta la distinzione tra amicizie paritarie e per superiorità ammettendo l'esistenza di entrambe ma su piani diversi rispetto all'amicizia prima. Il brano comincia, infatti, spiegando che i tre tipi d'amicizia sin qui analizzati sono amicizie d'uguaglianza (inclusa l'amicizia prima). Esistono, tuttavia, fenomeni che testimoniano amicizie tra persone non uguali tra loro, come mostra l'altro corno dell'aporia e gli esempi già visti nel primo capitolo, fatto rimarcato in questo contesto dal parallelo di differenza tra virtù umana e divina. L'aporia iniziale è quindi risolta a partire dall'assunzione del rapporto di omonimia *πρὸς ἕν* stabilito precedentemente <sup>214</sup> e l'andamento dell'argomentazione e il metodo si sono fatti dialettici.

Il testo che segue specifica le caratteristiche dell'amicizia tra disuguali: la seconda parte di EE VII 3 e VII 4, quest'ultimo capitolo inoltre specifica i rapporti tra tutti i tipi d'amicizia sin qui individuati (che arrivano a sei, e che presumibilmente continuano a dirsi nel medesimo rapporto rispetto all'amicizia prima) e quale sia la forma d'amicizia più ricercata.

Risolta l'aporia dell'amicizia tra uguali o disuguali, EE VII 5 riprende le ragioni che avevano spinto in prima battuta ad abbandonare tale aporia nella prima parte dell'indagine (che, si ricorderà, erano questioni di eccessiva generalità dell'argomento). Per questo motivo si occupa di ricondurre quanto visto sin ora in un contesto più generale:

*ἐπεὶ δὲ τὸ φίλον λέγεται καὶ καθόλου μᾶλλον, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ὑπὸ τῶν ἕξωθεν συμπαραλαμβανόντων (οἱ μὲν γὰρ τὸ ὁμοίον φασιν εἶναι φίλον, οἱ δὲ τὸ ἐναντίον), λεκτέον καὶ περὶ τούτων πῶς εἰσι πρὸς τὰς εἰρημένας φιλίας.*

Poiché però di amicizia si parla anche in senso più generale – come si disse anche all'inizio – coloro che partono dalla considerazione dei fenomeni esterni (gli uni infatti dicono che è amico

---

<sup>214</sup> Si avrà modo di discutere tale punto in seguito, cap. 2.8.1.

il simile, gli altri il contrario), bisogna dire anche a questo proposito quali rapporti ci siano con le amicizie già illustrate.<sup>215</sup>

EE VII 5 inoltre si occupa dunque di specificare il rapporto di ogni tipo d'amicizia con bene e piacere. Particolarmente interessante è che questo capitolo si occupa del fine e della medietà, cominciando a costruire una risposta relativa alla domanda iniziale sul rapporto tra amicizia e virtù.

I capitoli che seguono, EE VII 6-8, si configurano maggiormente come una serie di questioni sparse, non sono connessi con le aporie iniziali né a temi precedentemente annunciati. Hanno come tema comune il riferimento alla questione dell'amicizia verso se stessi e verso più persone:<sup>216</sup> riguardano, dunque, il numero di persone con le quali si intreccia uno stesso rapporto, che è una delle questioni che il libro si era proposto di indagare nel suo *incipit*: la presente sezione risponde alla domanda iniziale relativa al numero di amici. EE VII 6 in particolare si occupa, in tale contesto, di una questione né preannunciata negli stessi termini dalle domande della prefazione né necessaria per risolvere le aporie iniziali: l'amicizia verso se stessi. La discussione è costruita a sua volta attraverso un'aporia che si presenta confrontando un'opinione notevole, quella secondo la quale uno è amico in prima istanza di se stesso. Quest'ultima opinione contrasta a sua volta la teoria e la definizione sin qui assunta, secondo la quale l'amicizia è sempre un rapporto con l'altro.<sup>217</sup> La struttura di questa sezione è ancora dialettica: il tema e le sue ragioni sono presentate come risposta a una possibile obiezione alla teoria sin qui esposta.

EE VII 7 e 8 discutono rispettivamente di εὔνοια e ὁμόνοια e della reciprocità tra benefattore e beneficiato. Ragioni esplicite non ne vengono date, ma sono probabilmente questioni discusse in Academia, per questo non necessitanti alcuna introduzione ma poste dialetticamente rispetto agli interlocutori.

EE VII 9 risponde direttamente a una delle domande iniziali, quella relativa al rapporto tra giustizia e amicizia. EE VII 10 amplia questo concetto, specificando cosa

---

<sup>215</sup> EE VII 5, 1239b 5-10.

<sup>216</sup> Questo sia detto a proposito dell'amicizia verso se stesso e di quella che si stabilisce tra più persone, cf. EE VII 8, 1241b 10-11.

<sup>217</sup> Questo è deducibile, in primo luogo, dagli esempi: non è presente, come nel caso della definizione della giustizia, l'elemento πρὸς ἕτερον nella definizione di amicizia; tuttavia, il τι ἐστὶ dell'amicizia prima prevede vi sia reciprocità, implicando la presenza di un altro.

si intenda per *φιλία πολιτική* e per *φιλία* etica e legale. Come poi spesso accade nel caso di trattazioni pseudo-monografiche come questa sezione sull'amicizia politica, gli ultimi due capitoli sono dedicati a osservazioni sparse; su questi, non vi sono particolari rilievi metodologici da fare.

I capitoli da 3 a 10, complessivamente, si premurano di specificare l'articolazione di alcune forme d'amicizia che differiscono dall'amicizia prima della quale si è data definizione. Al contempo lo fanno spesso secondo schemi che utilizzano il metodo dialettico in risoluzione di aporie derivanti dal confronto tra opinioni notevoli in merito all'argomento, in parte poste come tali in EE VII 1 e in parte sviluppando questioni che ci si era prefissi di indagare a inizio del testo. Le aporie inizialmente presentate e rimaste irrisolte sono sciolte nel corso dell'analisi.

Il punto di svolta nella maggior parte di esse è il nodo che ha permesso di giungere anche a una definizione: la distinzione di forme amicali diverse e la distinzione di una relazione *πρὸς ἓν* tra esse.

#### 2.4.3.5 Considerazioni conclusive su EE VII.

Questa analisi ha cercato di mostrare il metodo seguito nell'indagine sull'amicizia dall'EE che, nel presentare problematicamente delle opinioni comuni, propone complessivamente l'impostazione aporetica e dialettica presentata in EE I e che richiama i *προβλήματα διαλεκτικά* descritti nei *Topici*:

Πρόβλημα δ' ἐστὶ διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν, ἢ αὐτὸ ἢ ὡς συνεργὸν πρὸς τι ἕτερον τῶν τοιούτων, περὶ οὗ ἢ οὐδετέρως δοξάζουσιν ἢ ἐναντίως [οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἢ] οἱ σοφοὶ τοῖς πολλοῖς ἢ ἐκάτεροι αὐτοῖ ἐαυτοῖς.

Problema dialettico è la speculazione che tende o a scelta e rifiuto oppure a verità e conoscenza, e [che avviene] o per se stessa oppure come parte verso un'altra di queste indagini; riguardo a cui o non sappiamo nulla o [molti rispetto ai sapienti o] i sapienti rispetto ai molti dicono cose contrarie o gli uni e gli altri [cioè, i sapienti e i molti] rispetto a se stessi.<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> Aristot. *Top.* I 11, 104b 1-5.

EE VII inizialmente imposta quindi l'indagine il metodo dialettico. Tra i προβλήματα, l'indagine di questo libro ricade in particolare nel secondo caso presentato dai *Topici*, quello nel quale si hanno opinioni contrarie rispetto alle quali fare chiarezza.

ἔνια μὲν γὰρ τῶν προβλημάτων χρήσιμον εἰδέναι πρὸς τὸ ἐλέσθαι ἢ φυγεῖν, οἷον πότερον ἢ ἡδονὴ αἰρετὸν ἢ οὐ· ἔνια δὲ πρὸς τὸ εἰδέναι μόνον, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ. ἔνια δὲ αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ πρὸς οὐδέτερον τούτων, συνεργὰ δὲ ἐστὶ πρὸς τινα τῶν τοιούτων· πολλὰ γὰρ αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὐ βουλόμεθα γνωρίζειν, ἐτέρων δ' ἕνεκα, ὅπως διὰ τούτων ἄλλο τι γνωρίσωμεν. ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧν ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοὶ (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως, διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς), καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ· καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ζητήσειεν ἄν τις.

Infatti alcuni dei problemi è utile conoscerli in relazione allo scegliere e rifiutare; per esempio se il piacere sia preferibile o no; altri solo per il conoscere, come se il mondo è eterno o no. Alcuni, per se stessi, non sono utili per nessuna di queste cose, ma collabora a qualcuna delle cose simili a queste; molte cose infatti non vogliamo conoscere per se stesse, ma in funzione di altre, affinché mediante esse noi possiamo conoscere qualche altra cosa. Sono poi problemi anche quelli su cose su cui si danno opposte argomentazioni (vi è infatti la difficoltà se sia così o non così, per il fatto che si danno discorsi persuasivi per ambedue le alternative), e su cose su cui non possediamo un discorso, e sono di grande portata, ritenendo noi difficile attribuire ad esse il loro perché, come se il cosmo sia eterno o meno: e infatti potrebbe condurre una ricerca su queste cose.<sup>219</sup>

L'amicizia in EE VII può rientrare nel caso di argomenti relativamente ai quali si hanno opinioni opposte. Il fine dell'indagine, più che relativo allo scegliere e rifiutare, nonostante un risvolto pratico del discorso etico, sembra il conoscere: la trattazione apre con domande filosofiche e giunge alla definizione.

Rispetto al metodo dialettico, però, la particolarità di EE VII 2 consiste nel trovarsi di fronte a una serie di aporie inadatte a essere risolte. Procedo quindi selezionando un'aporia rilevante, quella relativa al bene e al piacere amati, che viene risolta seguendo uno schema non dialettico, ma apodittico, fino a giungere alla definizione di φιλία.<sup>220</sup> La domanda iniziale sul τι ἐστὶ richiama esplicitamente l'andamento metodologico descritto dagli *Analitici Secondi*, seguito nei passi che passano dalla

<sup>219</sup> Aristot. *Top.* I 11, 104b 5-17.

<sup>220</sup> L'uso misto di due metodi di ricerca non è strano, come già notato da Natali (2017, p. 181) anche a proposito di alcuni libri di EN. Cf. Aristot. *DA* I 1, 402a 16-22.

serie irrisolta di aporie, interpretabili come una forma incompleta di definizione nominale, alla definizione reale raggiunta “di necessità”. In particolare, poi, l’adozione di due principi, cioè la distinzione tra bene in sé e apparente e bene ἀπλῶς e per qualcuno, risolve l’aporia senza che sia possibile derivarli da opinioni comuni né assumerli in via ipotetica come proposto da chi sostiene un utilizzo “quasi-matematico” del metodo dialettico in EE.

Al contempo, EE VII utilizza sia nella ricerca della definizione sia nella risposta alle domande iniziali il metodo dialettico, che consiste nel partire dalle opinioni comuni presentandole sotto forma di aporie che vengono sciolte dall’indagine attraverso opportune distinzioni, configurandosi nel complesso come una interessante intersezione tra i due.

#### 2.4.3.6 Confronto tra il metodo in EE ed EN.

Può essere utile presentare qualche breve osservazione di confronto tra metodo di EE ed EN. Si prenderanno in considerazione soprattutto EN VIII-IX e EN V.

Anzitutto, è opportuno presentare alcune considerazioni di carattere generale sul metodo in EN, per le quali si rimanda al recente studio di Carlo Natali.<sup>221</sup> Come spesso è stato rilevato, EN rispetto a EE preferisce un metodo meno attento alle cause dei fenomeni e più orientato alla definizione di un modo di agire che alle definizioni.<sup>222</sup>

Per i libri sull’amicizia in EN, in particolare, il procedimento è di difficile analisi. Nei primi capitoli, che partono da opinioni comuni, queste vengono discusse direttamente in forma aporetica e dialettica: Aristotele le corregge attraverso strategie mirate più a mostrare come sia possibile salvarle e convincere il lettore della correttezza di quanto enunciato, che con del rigore logico. Più ci si addentra nel testo, più è difficile discernere i passaggi argomentativi: non tanto per la complessità degli stessi, quanto perché, una volta data una sorta di indicazione generale sull’amicizia e distinte le tre tipologie principali, e poi quella tra superiori e tra uguali, il testo sembra costruito da una serie di osservazioni sparse non meglio correlate tra loro. Ulteriore difficoltà è data dal fatto che il testo è ripetitivo (pur senza che vi sia un fondamento

---

<sup>221</sup> Natali 2017.

<sup>222</sup> Già Rackham indicava in questa disparità la differenza maggiore tra i due testi, Rackham 1926, p. xxi-xxiv.

testuale, la tentazione è quasi quella di farne un *découpage* di discorsi sparsi in seguito ricomposti, non troppo dissimilmente dai *recueilles* pascaliani dei *Pensées*). A volte, nei due libri sull'amicizia più che in tutti gli altri, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un'esposizione mirata alla persuasione più che a una genuina ricerca. La svolta nella ricerca che permette di distinguere i tre tipi di amicizia è in questo testo basata sulle specie dell' "amabilità" basata sul linguaggio comune, più che su un principio.<sup>223</sup> Un confronto diretto tra il metodo di EN VIII-IX e EE VII è dunque difficile, nonostante sia stato tentato.<sup>224</sup> Nonostante i testi procedano parallelamente almeno in alcune parti, occorre in questa sede rilevare una forte imprecisione metodologica nei primi due libri contrapponendola all'articolazione e sovrapposizione di metodi all'opera nel secondo testo.

Può essere interessante a questo punto dell'indagine ritornare brevemente sulla dichiarazione metodologica<sup>225</sup> precedentemente considerata secondo la quale la ricerca di EE VII dovrà seguire un andamento simile a quello che si ritrova nell'indagine sulla giustizia. Si assumerà l'ipotesi che si riferisca a EN V. È interessante notare che in entrambi i casi viene utilizzato il metodo degli *Analitici* nella ricerca della definizione,<sup>226</sup> seppur con tutte le limitazioni viste per EE VII e l'aggiunta delle aporie. Tutti e due i testi lo fanno tramite uno sviluppo dell'indagine che è in qualche misura anomalo rispetto agli *Analitici* stessi, in quanto prima di giungere alla definizione essenziale è necessario distinguere le specie dell'oggetto d'indagine e dare definizione di ciascuno di essi (rendendo quasi inutile la definizione generale: che si ritrova nel nono capitolo per la giustizia generale e assente in relazione alle tipologie secondarie di amicizia). Se ci si interroga in relazione al metodo dialettico, può essere utile osservare che EN V non presenta chiaramente quanto EE VII delle aporie, tuttavia, più volte i principi dei *Topici* sono in essa richiamati esplicitamente (come il passaggio dall'analisi della persona a all'analisi della virtù e viceversa, o il fatto che i contrari si dicano in altrettanti modi quanti il termine dal quale derivano). Inoltre, i

---

<sup>223</sup> Cf. Natali 2017, p. 163-174.

<sup>224</sup> Zingano 2007, p. 319-321. Egli sostiene l'andamento dialettico di EE contrapponendolo a EN che procede "not [...] by examining opinions, but through examinatin of the thing itself, that is to say, by scrutinizing attitudes, relationships, and rapports friends have between themselves, which Aristotle calls the facts (*ὑπάρχοντα*) of friendship".

<sup>225</sup> EE VII 10, 1242a 19. Si assume per lo sviluppo del confronto la valenza metodologica di tale affermazione che, come già puntualizzato, è a sua volta ipotetica.

<sup>226</sup> Per l'uso del metodo degli *Analitici* in EN V, cf. Natali 2017 p. 93-109.

*Topici* abbondano di riferimenti all'analisi della giustizia e del giusto.<sup>227</sup> Inferiori in essi i richiami espliciti alla questione dell'amicizia, concentrati nel primo libro,<sup>228</sup> ma comunque presenti. Al contempo, soprattutto in mancanza di aporie, il riferimento di EN V alla struttura di ricerca proposta dai *Secondi Analitici* è evidente e chiara, soprattutto nella scansione definizione nominale-definizione reale. Dall'analisi appena svolta, i testi di EN V e EE VII sembrano presentare delle somiglianze, pur ciascuno con le sue peculiarità, che possono spingere a leggere in senso metodologico l'affermazione che li accosta.

## 2.5 Il paragrafo introduttivo EE VII.

L'EE apre la sua discussione individuando<sup>229</sup> le domande alle quali si propone di trovare risposta nel corso dell'indagine. Ci si domanda innanzitutto cosa sia l'amicizia (τί ἐστι) e di che tipo (ποῖόν τι). Si tratta della domanda socratica per eccellenza, da cui deriva anche la domanda sull'essenza degli *Analitici Posteriori* che cerca la definizione dell'oggetto indagato. Non ci si domanda invece, come già notato, se l'amicizia esista. La ricerca dunque è da subito orientata in maniera essenziale: dell'amicizia si indagheranno le cause al fine di trovarne l'essenza. Immediatamente dopo ci si domanda chi sia l'amico (τίς ὁ φίλος), riformulando la domanda sull'essenza anche in proposito non del concetto di amicizia quanto della persona che viene detta amica. Aristotelicamente poi ci si interroga relativamente all'in quanti modi si dica l'amicizia (πότερον ἢ φιλία μοναχῶς λέγεται ἢ πλεοναχῶς) e, nel caso in cui si dica in più modi, quali questi siano (εἰ πλεοναχῶς, πόσα ἐστίν). Non viene infatti affatto dato per scontato a questo punto dell'indagine che esista una sola φιλία e, nel caso in cui propriamente si possa parlare di φιλία in più di un senso, sarà necessario capire quali questi siano e se siano da ricondurre alla medesima essenza. Più inusuale invece l'interrogativo seguente, che si chiede in relazione all'amico quale sia la sua utilità (ἔτι δὲ πῶς χρηστέον τῷ φίλῳ): questione sulla quale sarà interessante tornare nel corso dell'indagine. Molto specifica, e già orientata verso l'indirizzo che l'indagine

---

<sup>227</sup> Solo nel primo libro: Aristot. *Top.* I 15, 106a4-8; I 15, 106b29-107a2; I 16, 108a1-4.

<sup>228</sup> Aristot. *Top.* I 10, 104a22-33; I 15, 106b1-4.

<sup>229</sup> EN VII 1, 1234b 18-22.

prenderà, è la questione di individuare quale sia il giusto nell’“amichevolezza” (τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν): innanzitutto perché non è chiaro quale sia il rapporto tra ἡ φιλία e τὸ φιλικόν, ma in misura maggiore in quanto la questione è collegata arbitrariamente e senza alcuna giustificazione al tema del giusto, sostantivo che almeno potenzialmente apre alla connessione con la dimensione etica e, eventualmente, politica dell’amicizia. Sicuramente esplicitamente collegata alla dimensione etica è la domanda che segue, che si interroga sulle belle azioni e sulle virtù dei caratteri (τῶν περὶ τὰ ἥθη καλῶν καὶ αἰρετῶν).

Il resto della parte introduttiva dell’EE mostra l’utilità dell’amicizia all’interno delle questioni politiche accennando al suo stretto rapporto con la virtù della giustizia.

In generale, l’indagine dell’EE non porta motivazioni precise relative alla scelta di indagare l’argomento in questione: al contrario che nel caso di EN, probabilmente l’uditorio non ha bisogno di veder giustificata la trattazione seguente (forse perché è un tema già riconosciuto come legittimo argomento di discussione sulla scorta delle lezioni platoniche). Ugualmente pare non necessario approfondire i temi che legherebbero l’amicizia al resto del progetto etico. Da una parte, questo legame e la giustificazione stessa è evidente anche a causa dei riferimenti politici e alla giustizia, dall’altra, si legge, a unica giustificazione del tema trattato, è presente la sua connessione con il carattere:

ἐπισκεπτέον οὐθενὸς ἥττον τῶν περὶ τὰ ἥθη καλῶν καὶ αἰρετῶν.

Sono questioni da esaminare non meno di quanto concerne le qualità belle e desiderabili dei caratteri.<sup>230</sup>

L’EE dunque si caratterizza immediatamente per un approccio tecnico filosofico alla questione, non necessitando di persuadere l’uditorio di nulla ma presupponendo piuttosto una certa familiarità con il metodo di indagine del filosofo di Stagira. Questo le permette, letteralmente, di cominciare con un lungo elenco di domande filosofiche da sottoporre al lettore.

---

<sup>230</sup> EE VII 1, 1234b 21-22.

### 2.5.1 Il paragrafo introduttivo di EN VIII: un confronto.

EN invece apre il suo VIII libro introducendo immediatamente il nuovo argomento di indagine e fornendo le motivazioni che giustificano la scelta dell'argomento trattato all'interno dell'economia complessiva dell'opera stessa.

Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἄν διελθεῖν· ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον.

Dopo di ciò veniamo a trattare dell'amicizia, dato che questa, o è una certa virtù, o è connessa alla virtù, e inoltre è un aspetto estremamente necessario alla vita.<sup>231</sup>

Questo è anche prova del fatto che, nonostante sembri plausibile l'ipotesi già accennata per la quale i libri VIII-IX sull'amicizia avessero costituito almeno in principio un trattatello slegato dal resto delle opere etiche, traspare chiaramente dal testo l'intenzione di inserire l'argomento in un contesto più ampio. Difficilmente potrebbe trattarsi di mera opera di congiunzione eseguita da un copista: infatti, l'intero primo capitolo fornisce argomenti a sostegno dell'argomentazione d'apertura e sarebbe probabilmente improprio ipotizzare una così estesa interpolazione e aggiunta libera.

Infatti, ciò che segue sono motivazioni tratte dalla percezione comune a giustificazione e sostegno della necessità di trattare l'argomento suddetto.

Per prima cosa, la gran necessità dell'amicizia è provata in relazione, rispettivamente, a tutti i ceti sociali e a tutte le età. Sarebbe infatti necessaria ai ricchi e a chi si trova in condizione sociale elevata, per aver modo di esercitare la loro generosità. Altrettanto è necessaria ai poveri, affinché gli amici li aiutino. Ed è parimenti necessaria ai giovani, in modo che evitino errori dovuti all'età, e ai vecchi per avere qualcuno che possa accudirli.<sup>232</sup>

In secondo luogo, viene mostrato il carattere naturale dell'amicizia, che si ha tanto tra animali quanto tra uomini, e in particolare si svilupperebbe naturalmente nelle situazioni di vita comuni come spedizioni e nel corso della vita in città, specie in quelle

---

<sup>231</sup> EN VIII 1, 1155a 3-5.

<sup>232</sup> EN VIII 1, 1155a 5-16.

nelle quali tutto va bene, mentre ci sarebbe inimicizia in quelle corrotte.<sup>233</sup> Si accenna dunque, già qui, a una non meglio precisata connessione con la dimensione politica.

Infine, l'amicizia viene lodata per il suo carattere moralmente nobile: infatti avere amici è considerato un bene e addirittura talvolta l'amico e l'uomo buono vengono identificati.

Queste tre nozioni, cioè quella di necessità, naturalità e bellezza morale dell'amicizia, concorrono, oltre che a giustificare la scelta dell'argomento, a fornire una prima base basata sul consenso comune a partire dalla quale indagare con la dovuta persuasione nell'ascoltatore sull'argomento. Costituiscono infatti i primi elementi di una definizione nominale dell'amicizia.

In piena coerenza con lo stile del resto dell'EN l'impostazione generale è piuttosto espositiva, quasi divulgativa, e volta a persuadere l'uditorio della plausibilità e verità di quanto ascoltato. Non ci si interroga infatti direttamente sul tema, ma lo si approccia gradualmente utilizzando le convinzioni già presenti nell'animo dell'ascoltatore per collocarlo nel progetto più grande dell'etica aristotelica presentando affermazioni anche smentibili in seguito. I temi di necessità, naturalità e bellezza morale che si ritrovano in EN sono assenti in EE, mentre comune è l'intenzione dell'indagine e l'avvicinamento già in fase introduttiva della *φιλία* al tema politico.

Le prefazioni dei due testi sull'amicizia sono fin da subito piuttosto diverse, non tanto nei contenuti quanto nelle modalità espositive. Come già notato da Schofield,<sup>234</sup> la prefazione della discussione sull'amicizia dell'EE mette immediatamente il lettore di fronte alle questioni filosofiche, sottolineate dalla tipologia di domande. EN, che pure risponderà in qualche misura a tutte le domande poste in EE nel corso dell'esposizione, è maggiormente preoccupata di mostrare i motivi per i quali parlare di amicizia a questo punto della trattazione. La prefazione di EE ha la funzione di avvertire il lettore dei temi filosofici che verranno affrontati, EN, al contrario, preferisce sottolineare il carattere di necessità dell'amicizia per una vita umana pienamente realizzata. Parallelamente anche i fini politici sembrano differenti: EN sembra trattare dell'amicizia come strumento per il raggiungimento della concordia politica, mentre EE ne sottolinea il legame con la virtù della giustizia.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> EN VIII 1, 1155a 16-28.

<sup>234</sup> Schofield 2002, p. 302-303.

<sup>235</sup> Cf. Schofield 2002, p. 301-307.

2.5.2 L'amicizia è una virtù? Una differenza rilevante tra i due paragrafi introduttivi.

Una questione che non emerge da EE VII ma che è invece presentata in EN è il problema se l'amicizia sia da considerarsi una virtù o meno.<sup>236</sup> La questione non è indifferente però. Il tema principale delle opere etiche è la felicità, e nello sviluppo della stessa è necessario passare all'analisi delle virtù che caratterizzano la vita etica, dapprima quelle etiche, poi le dianoetiche. Altri argomenti, apparentemente slegati, sono riconducibili sempre al medesimo nucleo: la giustizia, ad esempio, è una virtù etica, il piacere è una cosa che è ritenuta un bene e che dovrebbe accompagnarsi all'esercizio della virtù, ma che quando ciò non avviene va spiegato il perché. I motivi per trattare l'amicizia sono invece diversamente delineati nelle due opere. EE può dirsi giustificare così la trattazione: in primo luogo in quanto è collegata allo studio dei caratteri, e in particolare a che in essi è bello e desiderabile.<sup>237</sup> Del carattere fanno parte anche le virtù e il piacere sino a qui indagati, tuttavia in sede introduttiva non ne è indagata la relazione: è data come evidente e non ulteriormente specificata. Il secondo motivo è politico, in quanto si legge che in presenza dell'amicizia sembra non manchi la virtù della giustizia. Essa sembra dunque una condizione che, sebbene non sia il fine, se presente assicurerebbe la presenza d'una virtù politica. Il terzo motivo è individuato nel suo essere un bene, e i beni sono oggetto d'indagine rispetto al raggiungimento della felicità.

I motivi che spingono l'indagine in EN invece sono in primo luogo la necessità dell'amicizia, in secondo la sua naturalità e in terzo luogo, dopo averne anch'essa mostrato un aspetto politico, il fatto di essere bella e desiderabile. Si può innanzitutto notare come l'utilità sottolineata dall'*incipit* dell'EE è assente in EN e compaia invece un altro elemento, più assertorio, cioè quello della necessità dell'amicizia stessa. Ma

---

<sup>236</sup> Se l'amicizia sia virtù, qualcosa a essa vicina o passione è un tema su cui si è soffermata Fermani 2009c. In tale contesto l'autrice propende per un approccio multifocale al tema dell'amicizia, che considera complessivamente gli scritti etici aristotelici. In questa sede, tuttavia, l'interrogazione è limitata al significato determinato assunto da *φιλία* in EN VII.

<sup>237</sup> EE VII 1, 1234b 22.

il collegamento più forte con le sezioni precedenti del testo riguarda l'opportunità di identificare o meno l'amicizia con una virtù. Si legge infatti:

Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἄν διελθεῖν· ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον.

A seguito di queste cose parliamo (?) dell'amicizia. Infatti essa è una qualche virtù oppure è connessa alla virtù, inoltre è estremamente necessaria alla vita.<sup>238</sup>

È difficile interrogarsi seriamente sulla questione se la φιλία sia o meno una virtù. Se si guarda il piano dell'etica di EN II l'amicizia non è in elenco e la questione non è ripresa nei libri VIII-IX se non qui. Inoltre, nel piano dell'opera complessiva, sarebbe strano scegliere id presentare qui una virtù: infatti, pare si sia già concluso il discorso generale sulle virtù, in quanto in entrambi i testi si sono analizzate le virtù etiche e la maggiore di esse, la giustizia, seguita dall'analisi delle virtù intellettuali, che pare conclusa. Perché si dovrebbe dunque presentare a questo punto del testo una virtù, e di che tipo essa dovrebbe essere?

D'altra parte EE, che in precedenza aveva anche parlato di amicizia come πάθος, nomina la φιλία nel primo elenco di virtù ma rinuncia a presentarlo come elemento di raccordo e in VII non si domanda nemmeno se sia virtù. Qualche connessione è delineata non tanto con la virtù in generale, quanto nel rapporto con la virtù della giustizia. Pare che sia in rapporto alla prossimità o identità con questa virtù che sarà possibile comprendere in che termini parlare di amicizia in relazione o identità con la virtù.

ἔτι [...] τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν, ἐπισκεπτέον [...]. τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργων εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο φασιν εἶναι χρήσιμον· οὐ γὰρ ἐνδέχεται φίλους ἑαυτοῖς εἶναι τοὺς αὐτοὺς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθικὴ τις εἶναι ἕξις, καὶ ἐάν τις βούληται ποιῆσαι ὥστε μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' εἰς φίλους ποιῆσαι· οἱ γὰρ ἀληθινοὶ φίλοι οὐκ ἀδικοῦσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐὰν δίκαιοι ᾖσιν, οὐκ ἀδικήσουσιν· ἢ ταῦτ' ἄρα ἢ ἐγγύς τι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἡ φιλία.

Inoltre [...] quale sia il giusto nell'amicizia è da indagare [...]. Sembra infatti che l'attività della politica sia produrre amicizia, e a causa di questo dicono che la virtù sia utile: infatti non

---

<sup>238</sup> EN VIII 1, 1155a 3-5. Fermani nota correttamente la funzione duplice dell'ἢ, che può avere valore sia disgiuntivo (*aut*) sia di alternanza tra possibilità (*vel; sive...sive*), Fermani 2009c p. 113.

è possibile essere amici coloro i quali si fanno ingiustizia l'un l'altro. Inoltre tutti diciamo che il giusto e l'ingiusto riguardino soprattutto gli amici, e sembra che la medesima persona sia buono che amico, che l'amicizia sia una qualche disposizione del carattere, se qualcuno vuol far sì che non si commetta ingiustizia, basta che si rendano gli uomini amici: infatti gli amici veri non commettono ingiustizia, ma anche se non fossero giusti, non commetterebbero ingiustizia: dunque la giustizia e l'amicizia sono la stessa cosa o qualcosa di simile.<sup>239</sup>

Leggendolo con attenzione, ciò che le opinioni comunemente accettate sull'amicizia dicono è che essa è non tanto una virtù quanto uno stato abituale (che si differenzia dalla virtù in quanto perché sia presente è sufficiente si dia "in potenza", mentre una virtù che non ha occasione di esercitarsi non è virtù, anche se presuppone il fatto d'essere una disposizione abituale e la volontarietà per dirsi virtù e non azione occasionale e/o fortuita, accidentalmente corrispondente con un'azione virtuosa). Il legame tra amicizia e virtù è quindi in un certo senso ancor più articolato in EE, in quanto sembra che le osservazioni preliminari (che, come la ricerca richiede, andranno comunque poste al vaglio) non identifichino con una virtù ma ne traccino un collegamento, e non con la virtù in generale ma già con una specifica virtù, la giustizia. Inoltre, considerato che anche la giustizia si dice in più modi, il testo orienta anche già rispetto a quale giustizia sia in connessione con l'amicizia, ossia quella politica.

Come questo rapporto si articoli, tuttavia, non è ancora chiaro, né se è completamente impostato in maniera corretta: saranno temi di cui s'occuperà il resto dell'indagine, che al contrario della domanda sulla generica relazione con la virtù di EN, in EE trova riscontro anche nell'evoluzione del discorso, grazie alla definizione raggiunta.

## 2.6 La rassegna delle opinioni notevoli: le aporie relative all'amicizia tra simili o tra opposti.

Entrambe le etiche, una volta introdotto l'argomento dell'amicizia, procedono dialetticamente passando in rassegna le opinioni notevoli, cominciando dai medesimi

---

<sup>239</sup> EE VII 1, 1234b 20-31.

due ἔνδοξα, contraddittori tra loro ma utilizzati, come si avrà modo di notare, con fini differenti.

Curioso è che la questione venga, in entrambe le etiche, subito accostata da un punto di vista molto particolare: non si trova una raccolta di opinioni comuni relative a cosa sia l'amicizia, quanto piuttosto a una questione particolare, ovvero se l'amicizia si dia tra simili o tra opposti. Ciò su cui si interroga è dunque, piuttosto, lo statuto dei due soggetti della relazione anziché su una raccolta di definizioni nominali. La questione analizzata è infatti un dibattito che doveva essere noto e affermato, come testimoniano sia la ricchezza di riferimenti letterari e filosofici, da Aristotele stesso riproposti in proposito come fossero dei classici *topos* della questione, sia nel suo essere tema discusso a proposito dell'amicizia almeno a partire dal *Liside*<sup>240</sup> (anche se di contrari, in altri termini, si occupavano già Amicizia e Contesa empedoclee e, pur senza riferimenti alla φιλία, Eraclito).

A breve si analizzeranno nel dettaglio le strette somiglianze che permeano le due redazioni etiche e che è possibile ricondurre piuttosto chiaramente alla tradizione culturale greca dei grandi poeti e filosofi ma, soprattutto, al *Liside* platonico: per questo motivo sarà opportuno in questo caso analizzare parallelamente l'origine dei vari ἔνδοξα, il *Liside* e le due etiche. Prima tuttavia è opportuno schematizzare brevemente la struttura espositiva dei passi, che se restano assimilabili negli argomenti e citazioni utilizzate, differiscono invece dal punto di vista argomentativo e del fine.

EE dedica più spazio e attenzione alla discussione delle opinioni notevoli su amicizia tra simile e dissimile rispetto a EN, nonché una maggior quantità d'esempi, affiancando a quelli già presenti nella EN altri di originali aristotelici o di difficilmente identificabili con la loro fonte, tuttavia questa aporia è comune. Essa è, viene detto, l'aporia che per prima dev'esser discussa in relazione all'amicizia e che la riguardano in un senso più esterno e largo.<sup>241</sup> Aristotele comincia descrivendo A) l'amicizia tra simili portando a sostegno ἔνδοξα sia poetico-tradizionali sia naturalisti, espone poi B) opinioni a favore della posizione contraria, quella dell'amicizia tra contrari. Rileva poi il contrasto tra le due tesi, e presenta opinioni notevoli a sostegno della contrarietà

---

<sup>240</sup> Plat. *Lys.*, 214a ss.

<sup>241</sup> Cf. EE VII 1, 1235a 4-5.

delle due tesi, prima C) opponendosi all'amicizia tra simili e in conclusione D) opponendosi all'amicizia tra opposti.

EN riassume la questione in poco più di una decina di righe Bekker, mostrandosi da subito più concisa. Presenta prima 1) opinioni notevoli a favore dell'amicizia tra simili, poi 2) opinioni contrarie all'amicizia tra simili, seguite da 3) opinioni che sostengono l'amicizia tra opposti e infine 4) altre opinioni a favore dell'amicizia tra simili (riproposta della tesi del punto 1). Dal punto di vista della struttura è importante inoltre notare che il passaggio alla tesi 3, quello per il quale l'amicizia sarebbe tra opposti invece che tra simili, è usato per introdurre un ulteriore piano della questione: quello fisico-naturalistico. Ecco perché al punto 4, pur riproponendo la stessa tesi di 1, lo fa non a sproposito e con argomenti differenti. In generale, la rassegna delle opinioni mostra implicitamente come siano insoddisfacenti tutti i punti di vista presentati, mostrando la contraddittorietà di 1-2 e la contrarietà di 3-4, ma concentrando le riflessioni che seguono sul problema del piano fisico-naturalistico.

Si vedano ora nel dettaglio gli ἔνδοξα utilizzati nei due testi, la loro origine e un raffronto col *Liside* platonico, per poi tratte le dovute considerazioni sugli intenti dei due testi.

### 2.6.1 Argomenti a favore dell'amicizia tra simili.

Entrambe le redazioni aristoteliche cominciano presentando l'opinione per la quale l'amicizia si darebbe tra simili (tesi A; 1 e 4).

A sostegno dell'amicizia tra simili viene riportato il verso omerico utilizzato da Melanzio, pastore di capre, nel descrivere Ulisse tornato da Itaca (ancora nelle fattezze del Vecchio Mendico) e il suo porcaro Eumeo, fedele servo e opposto di Melanzio:

νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει, ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.

“Ecco qui un miserabile che porta con sé un miserabile. Come è vero che il dio sempre il simile al suo simile appaia”.<sup>242</sup>

Il verso era stato ripreso già da Socrate nell'interrogare *Liside* nell'omonimo dialogo:

---

<sup>242</sup> Hom. *Od.* XVII 217-218

λέγουσι δὲ δῆπου οὐ φαύλως ἀποφαινόμενοι περὶ τῶν φίλων, οἱ τυγχάνουσιν ὄντες· ἀλλὰ τὸν θεὸν αὐτὸν φασιν ποιεῖν φίλους αὐτούς, ἄγοντα παρ' ἀλλήλους. λέγουσι δὲ πως ταῦτα, ὡς ἐγῶμαι, ὡδί – αἰεὶ τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον

Non è senza importanza quello che dicono, quando manifestano le loro opinioni su coloro che possono definirsi amici; dicono anzi che è il dio stesso a renderli amici, avvicinandoli l'uno all'altro. Ed esprimono più o meno questi concetti, mi pare, con queste parole:

sempre – è vero – la divinità spinge il simile verso il simile.<sup>243</sup>

Ed è riportato da Aristotele in entrambe le etiche. Così in EN:

οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὁμοῖον φασιν ὡς τὸν ὁμοῖον, καὶ κολοῖον ποτὶ κολοῖον, καὶ τὰ τοιαῦτα·

Da ciò nascono i detti: “il simile va al simile” “la cornacchia alla cornacchia” e altri del genere.<sup>244</sup>

E similmente, anche se con più esempi, nell'EE:

ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον· καὶ γὰρ κολοῖος παρὰ κολοῖον· ἔγνω δὲ φῶρ τε φῶρα, καὶ λύκος λύκον.

Come sempre, il dio conduce il simile verso il simile e infatti il corvo sta presso il corvo; il ladro conosce il ladro e il lupo il lupo.<sup>245</sup>

La tesi è fondamentalmente la stessa in tutti i luoghi in cui viene riproposta: l'amicizia nascerebbe tra persone uguali tra loro. Come è possibile notare, il resto aristotelico avvalora la tesi anche con un proverbio in dorico sui corvi, di origine sconosciuta, sia in EN che in EE;<sup>246</sup> aggiunge altri due detti, l'uno sui ladri l'altro sui lupi, ugualmente di origine non nota, in EE.

La medesima tesi, quella dell'amicizia tra simili, viene poi sostenuta anche in riferimento ai filosofi naturalisti, in particolare a Empedocle, e che può trovare riscontro nei framm. 20, 62, 90 B DK<sup>247</sup> riportati da Simplicio e Plutarco. È una mossa

---

<sup>243</sup> Plat. *Lys.* 214a.

<sup>244</sup> EN VIII 2, 1155a 32-35.

<sup>245</sup> EE VII 1, 1235a 7.

<sup>246</sup> Natali 1999, p. 528 n. 839. Lo stesso detto si trova citato anche in Aristot. *MM* 1208b 9.

<sup>247</sup> 31B20 DK [D73 LM]; 31B62 DK [D157 LM]; 31B90 DK [D68 LM].

condivisa già dal Socrate di Platone, quella del trattare del piano fisico, il quale afferma poco dopo la discussione della citazione omerica:

Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας ταῦτα αὐτὰ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ<sup>248</sup> ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι; εἰσὶν δέ που οὗτοι οἱ περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες.

Non ti sei per caso imbattuto anche negli scritti dei più sapienti, in cui si trovano proprio queste cose, cioè che necessariamente il simile è sempre amico del simile? E questi sono, credo, coloro che dibattono e scrivono sulla natura e sul tutto.<sup>249</sup>

Mentre Platone si riferisce in generale a “i più sapienti”, Aristotele cita esplicitamente Empedocle (ma non Platone). Come già accennato, in EN lo fa in occasione della riproposizione della tesi dell’amicizia tra simili sul piano naturalistico (4), al termine di questa sezione, mentre in EE incorpora l’ἔνδοξον alla discussione del primo punto (A) aggiungendo, rispetto a EN, un esempio non molto chiaro.

ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

All’opposto altri, e tra loro Empedocle, sostengono che il simile tende al simile.<sup>250</sup>

οἱ δὲ φυσιολόγοι καὶ τὴν ὅλην φύσιν διακοσμοῦσιν ἀρχὴν λαβόντες τὸ τὸ ὅμοιον ἰέναι πρὸς τὸ ὅμοιον, διὸ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τὴν κύν’ ἔφη καθῆσθαι ἐπὶ τῆς κεραμίδος διὰ τὸ ἔχειν πλεῖστον ὅμοιον.

I filosofi della natura, poi, spiegano l’intero ordine naturale assumendo come principio che il simile vada verso il simile; perciò Empedocle, disse di una cagna che sedeva su una tegola perché aveva con questa una massima somiglianza.<sup>251</sup>

Mentre Socrate si impegna direttamente nel dimostrare che la tesi dell’amicizia tra simili non sufficientemente soddisfacente, mostrando le difficoltà che deriverebbero tanto dal credere possano essere amici due malvagi, che non sono mai simili nemmeno

---

<sup>248</sup> Per altri paralleli platonici, cf. ed. Centrone 1997 p. 426-427 n. 45. Come nota Martinelli Tempesta 2003, p. 292, n. a 214b 3-4, l’origine del detto è almeno omerica, cf. il già citato Hom. *Od.* XVII 218, ma, come si sta cercando di far emergere dalla discussione del passo, cambia il piano di riferimento.

<sup>249</sup> Plat. *Lys.* 214b 2-5.

<sup>250</sup> EN VIII 2, 1155b 6-8.

<sup>251</sup> EE VII 1, 1235a 10-13.

a se stessi, quanto dal ritenere amici due buoni, che non sono vicendevolmente utili ma anzi ciascuno autosufficiente.<sup>252</sup>

L'EE poi nella ripresa degli argomenti a favore dell'a tra simili presenta un'altra citazione euripidea, stavolta identificabile, seguita da un'argomentazione di natura fisica.

αἱ μὲν γὰρ τὸ ὅμοιον φίλον, τὸ δ' ἐναντίον πολέμιον,  
τῷ πλέονι δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται τοῦλασσον, ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται,  
ἔτι δὲ καὶ οἱ τόποι κεχωρισμένοι τῶν ἐναντίων, ἢ δὲ φιλία δοκεῖ συνάγειν·  
L'una [teoria] appunto considera amico il simile e nemico il contrario:  
sempre al più si contrappone nemico il meno, inaugurando una giornata d'odio<sup>253</sup>  
e inoltre anche i luoghi dei contrari sono separati, mentre si crede che l'amicizia congiunga.<sup>254</sup>

La seconda opinione notevole, pur non identificabile, sembra riferirsi alle teorie del già citato Empedocle, parzialmente riprese da Aristotele in quella che è la sua teoria dei luoghi naturali.

### 2.6.2 Argomenti contro l'amicizia tra simili.

Aristotele presentata la tesi dell'amicizia tra simili non sceglie la via di Socrate, che la smentiva, ma facendo seguire in EN ἔνδοξα in favore della tesi contraddittoria (2) e in EE della tesi opposta (B). Si cominci analizzando il disaccordo che nasce tra individui simili tra loro, ovvero la tesi che segue immediatamente quella appena proposta in EN (2) ma anche nel *Liside*, mentre è postposta in EE (C). Il primo ἔνδοξον viene sempre da un poeta della tradizione, in questo caso Esiodo, nel quale si legge:

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτωνι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ αἰοιδὸς αἰοιδῷ.  
E il vasaio porta rancore al vasaio, e il carpentiere al carpentiere, il povero invidia il povero e l'aedo [invidia] l'aedo.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> Plat. *Lys.* 214b-215c.

<sup>253</sup> Euripid. *Phoen.* 539-540.

<sup>254</sup> EE VII 1, 1235a 20-25.

<sup>255</sup> Hes. *Op.* 25-26.

Nel *Liside* Esiodo è utilizzato appunto a sostegno dell'aporeticità della tesi dell'amicizia tra simili discussa poco sopra e a introduzione della tesi dell'amicizia tra opposti.

Ἦδη ποτέ του ἤκουσα λέγοντος, καὶ ἄρτι ἀναμνησκόμεαι, ὅτι τὸ μὲν ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ καὶ οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς πολεμιώτατοι εἶεν· καὶ δὴ καὶ τὸν Ἡσίοδον ἐπήγετο μάρτυρα, λέγων ὡς ἄρα

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ καὶ πτωχὸς πτωχῷ,  
καὶ τᾶλλα δὴ πάντα οὕτως ἔφη ἀναγκαῖον εἶναι μάλιστα τὰ ὁμοιώτατα <πρὸς> ἀλλήλα φθόνου  
τε καὶ φιλονικίας καὶ ἔχθρας ἐμπίμπλασθαι, τὰ δ' ἀνομοιώτατα φιλίας·

Già una volta – e proprio ora mi torna in mente – ho sentito qualcuno dire che il simile è in massima misura nemico del simile e così pure i buoni dei buoni; e poi adduceva Esiodo come testimone, dicendo:

“il vasaio porta rancore al vasaio, l'aedo all'aedo e il mendicante al mendicante”.

Diceva inoltre così anche in tutti gli altri casi: è necessario che soprattutto le cose più simili siano colme di invidia, rivalità e odio reciproci, le più dissimili, al contrario, siano piene d'amicizia [...].<sup>256</sup>

Tutta questa tradizione viene riassunta in poche righe da Aristotele nell'EN, segno probabilmente che il problema e l'argomento dovevano essere noti all'uditorio, ma non per introdurre la tesi opposta ma solamente al fine di contrastare la tesi dell'amicizia tra simili. L'esempio riportato è solamente il primo, quello dei vasai

οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κεραμεῖς πάντας τοιοῦτους ἀλλήλοις φασὶν εἶναι.

Altri invece, all'opposto, dicono che tutti quelli che sono simili sono come vasai tra loro.<sup>257</sup>

Nell'EE ugualmente si ha solo l'esempio del vasaio in riferimento a Esiodo, tuttavia, è presente anche un secondo argomento. Si leggano i due casi in sequenza

τὸ δ' ὅμοιον ἐχθρὸν τῷ ὁμοίῳ· καὶ γὰρ

κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει,

καὶ τὰ ἀπὸ τῶν αὐτῶν τρεφόμενα πολέμια ἀλλήλοις ζῆα. [...]

il simile invece è nemico del simile giacché

il vasaio ha astio per il vasaio

<sup>256</sup> Plat. *Lys.* 215c 4-d 4.

<sup>257</sup> EN VIII 2, 1155a 35-b 1.

e gli animali che si nutrono delle stesse cose sono tra loro nemici.<sup>258</sup> [...]

L'esempio esiodo è il medesimo. A quest'opinione tradizionale viene affiancato un rilievo dal piano fisico, tratto dalla casistica del regno animale e che sembra rimandare alla discussione nell'*Historia Animalium* o comunque a tesi assunte in prima persona da Aristotele o comunque note alla scuola. In generale, dunque, l'EE non solo presenta opinioni relative al piano naturalistico biologico in riferimento ai filosofi naturalisti, ma sottopone inoltre al lettore un esempio che considera un fatto naturale e noto, che coincide con quanto trattato nelle opere biologiche (come mostra quest'esempio) o fisiche (con il riferimento alla teoria dei luoghi naturali).<sup>259</sup>

### 2.6.3 Argomenti a favore dell'amicizia tra opposti.

Il caso successivo che è opportuno trattare è quello dell'amicizia tra opposti, che se nel *Liside* e in EN (3) segue gli argomenti contrari all'amicizia tra simili in EE viene contrapposto direttamente a quelli a favore di quest'ultima (B). si presti attenzione però: in EN si trovano ora argomenti che seppur provenienti dalla tradizione e, in particolare in questo caso, da un poeta tragico, il cui piano è quello fisico, che è stato così introdotto:

καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον, [...]

su questi temi alcuni spingono la loro ricerca a un livello più universale e più vicino alla scienza della natura, come [...]<sup>260</sup>

Il primo ἔνδοξον vuole che l'amicizia si dia proprio tra opposti perché, come ancor oggi si usa dire, “gli opposti si attraggono”. Qui i riferimenti tradizionali sono a Euripide e il particolare al fatto che la terra arida ami la pioggia.<sup>261</sup> Purtroppo in questo caso non è possibile risalire alla fonte originaria, ed è necessario fidarsi di Aristotele quando in EN l'attribuisce a Euripide.

---

<sup>258</sup> EE VII 1, 1235a 17-25; cf. anche Aristot. *Hist. Anim.* IX, in partic. 609a 30.

<sup>259</sup> Cf. EE VII 1, 1235a 25.

<sup>260</sup> EN VIII 2, 1155b 1-2.

<sup>261</sup> Fr. 898 Nauck. Curiosamente il detto è rimasto in alcune varianti regionali tutt'ora in uso in Italia.

Nel *Liside*, alla presentazione della tesi dell'amicizia tra opposti, non si trova l'esatto equivalente, solo una serie di elementi contrapposti che includono anche siccità e umidità, pur in un elenco più lungo, e un esempio tratto dai meccanismi del nutrimento nel regno animale:

ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὄξυ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλήρες δὲ κενώσεως, καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. τροφήν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι.

Perché ciascuna cosa desidera l'opposto, non il simile: il secco, infatti, ciò che è umido, il freddo ciò che è caldo, l'amaro ciò che è dolce, l'acuto ciò che è ottuso, il vuoto desidera essere riempito, il pieno svuotato, e così pure le altre cose secondo il medesimo ragionamento. Perché l'opposto è nutrimento per l'opposto; il simile, infatti, non potrebbe trarre alcun giovamento dal simile.<sup>262</sup>

Della lista platonica EN riprende solamente il tema di siccità e umidità, traslandolo nell'immagine del cielo pieno di pioggia e della terra arida.

Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαν, [...]

Euripide dice che la terra inaridita ama la pioggia e che il cielo venerando, quando è pieno di pioggia, ama cadere sulla terra.<sup>263</sup>

Il medesimo esempio è anche in EE, che affianca gli elementi contrari presentati dal *Liside* all'immagine dalla tragedia presentata in EN e una seconda citazione euripidea, questa volta identificabile con un passo dell'Oreste.<sup>264</sup>

ἐπιθυμεῖ δὲ οὐ τὸ ξηρὸν τοῦ ξηροῦ, ἀλλ' ὑγροῦ, ὅθεν εἴρηται

ἐρᾶ μὲν ὄμβρου γαῖα

καὶ τὸ

μεταβολὴ πάντων γλυκύ

e ciò che è secco non desidera il secco, ma l'umido, infatti è stato detto che

la terra ama la pioggia

<sup>262</sup> Plat. *Lys.*, 215e 4-216a 1.

<sup>263</sup> EN VIII 2, 1155b 2-3.

<sup>264</sup> Euripid. *Or.* 234.

e che

in tutte le cose il cambiamento è dolce.<sup>265</sup>

EN aggiunge, rispetto a Platone e a EE, un riferimento anche a un filosofo naturalista, Eraclito, che è divenuto noto come il framm. 8B DK.<sup>266</sup>

καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι·

Ed Eraclito quando dice che l'opposto è concorde, che dai discordanti si ha l'armonia più bella e che tutto accade in base alla contesa.<sup>267</sup>

Nella ripresa poi in EE (argom. E) si legge una inusuale miscellanea di fonti ove Eraclito commenterebbe un passo della tradizione omerica:

οἱ δὲ τὰ ἐναντία φίλα, καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῶ ποιήσαντι

ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο,

οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἄρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεως καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

Ma gli altri considerano amici i contrari ed Eraclito biasima il poeta che dice:

possa la contesa scomparire tra gli dèi e gli uomini<sup>268</sup>

perché non ci sarebbe armonia se non ci fossero l'acuto e il grave, né ci sarebbero gli animali senza la femmina e il maschio che sono contrari.<sup>269</sup>

EE non presenta la concordia degli opposti eraclitea, preferendo far commentare al filosofo naturalista un passo della tradizione epica. L'armonia è citata anche in questo passo ma sono nominati anche i contrari dei quali sarebbe composta (si è seguita la traduzione di Donini che propone di riferire l'armonia alla questione uditiva, tuttavia ὀξύς e βαρύς possono essere associati a un significato anche meno specifico) e il maschio e la femmina per la nascita di una nuova vita.

---

<sup>265</sup> EE VII 1, 1235a 15-16.

<sup>266</sup> 22B8 DK [D62 LM].

<sup>267</sup> EN VIII 2, 1155b 4-6.

<sup>268</sup> Cf. Hom. *Il.* XVIII 107, quasi identico con l'aggiunta del riferimento all'ira ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο καὶ χόλος.

<sup>269</sup> EE VII 1, 1235a 25-29 (= 22A 22DK; D23 LM).

Rispetto alla trattazione dei contrari in ambito logico-ontologico (*Categorie, Topici, Metaph.*) è possibile notare in via preliminare che nonostante la terminologia possa apparire assimilabile non si ha in mente la relazione “logica” tra termini tra loro contrari afferenti a una medesima sostanza, dal cui accostamento o mescolanza ci si aspetta piuttosto il raggiungimento di un intermedio (ad es. dall’unione dei contrari bianco e nero si perviene a un nuovo colore, il grigio). Si tratta invece di contrari afferenti, in qualche modo, a sostanze diverse, che si trovano quindi a coesistere (sia dato, non nello stesso luogo e nello stesso tempo contemporaneamente) e la cui distinzione anche di numero viene mantenuta anche quando avviene l’unione dei suddetti il supposto caso di amicizia che stiamo indagando). Non c’è quindi, almeno a prima vista, modificazione dei contrari o di qualsivoglia termine della relazione, ma solo descrizione della maniera nella quale questi vengono accostati: questo è logico, se si pensa che in una relazione i due amici rimangono due sostanze distinte.

#### 2.6.4 Conclusioni relative all’aporia sui contrari.

Si faccia il punto della situazione. Si riporta per comodità sotto forma di schema lo sviluppo argomentativo dei due testi analizzati sin qui:

##### *Etica Nicomachea:*

- 1) Opinioni a sostegno dell’amicizia tra simili (dalla tradizione)
- 2) Opinioni a sfavore dell’amicizia tra simili (dalla tradizione)
  - Passaggio al piano naturalistico
- 3) Opinioni a sostegno dell’amicizia tra opposti (piano naturalistico)
- 4) Opinioni a sostegno dell’amicizia tra simili (=1, ma piano naturalistico)
  - Rifiuto del piano naturalistico

##### *Etica Eudemia*

- A) Opinioni a sostegno dell’amicizia tra simili (dalla tradizione e piano naturalistico)
- B) Opinioni a sostegno dell’amicizia tra opposti (dalla tradizione, ma di stampo naturalistico)

- Rileva la contrarietà delle due tesi, al cui supporto pone:
  - C) Opinioni a sfavore all'amicizia tra simili (dalla tradizione e sul piano biologico)
  - D) Opinioni a sostegno dell'amicizia tra opposti (dalla tradizione e piano fisico)
  - E) Opinioni a sostegno dell'amicizia tra simili (dalla tradizione ma di stampo naturalistico)
- Nessun rifiuto esplicito del piano naturalistico, né fisico né biologico. Passaggio alla discussione di altre opinioni ἐγγυτέρω καὶ οἰκεῖαι τῶν φαινομένων<sup>270</sup>

Passi con forti somiglianze e medesimi esempi veicolano due intenzioni argomentative differenti: nel caso di EN, si tratta di eliminare attivamente il piano naturalistico dalla riflessione sull'amicizia, nel caso dell'EE, si argomenta attivamente per dimostrare l'impossibilità della coesistenza delle due più diffuse opinioni notevoli sul tema dell'amicizia in modo da poter poi passare alla discussione di aporie più funzionali allo sviluppo della riflessione.

EN infatti nel prosieguo eliminerà dall'indagine dell'amicizia il piano naturalistico e prosegue sul piano meramente etico, relativo ai caratteri. L'EE invece come si è notato non ha interesse a eliminare completamente il piano naturalistico della riflessione. Questo probabilmente è giustificabile anche dal punto di vista dei fruitori dell'opera, che, come si è notato in sede introduttiva, sono, se non filosofi, un pubblico maggiormente educato alla filosofia rispetto a quello alla quale EN è indirizzata. La riflessione, infatti, a partire da questo momento procede in maniera meno speculare e secondo linee argomentative differenti. Da questo primo confronto, tuttavia, è già possibile osservare come un certo nucleo di questioni sia il medesimo in entrambe le opere, come attestato dalla presentazione della medesima argomentazione e anche mediante i medesimi argomenti (che collocano la redazione delle due opere se non necessariamente nello stesso periodo quantomeno parte di due fasi di sviluppo di un medesimo pensiero).

La conclusione di questa prima sezione in EE non fornisce alcun giudizio di merito in relazione alla questione se sia da avvalorare la credenza di coloro che credono che

---

<sup>270</sup> Più vicine e familiari ai "fenomeni" EE VII 1, 1235a 30.

l'amicizia si dia tra simili e di chi crede si dia tra contrari. Ciò che si fa è rilevarne la contrarietà e, di conseguenza, il fatto che non siano particolarmente utili allo sviluppo dialettico dell'indagine che ci si propone.<sup>271</sup>

Non significa tuttavia che non esista modo di ricomprenderle, anzi: se EN utilizza la contrarietà delle due tesi limitatamente allo scopo di eliminare il piano naturalistico, in EE sono seriamente discusse e vengono abbandonate solamente in quanto poco funzionali allo sviluppo dell'argomentazione. Ma in EE ciò che si nota è semplicemente la loro distanza *λίαν τε καθόλου <καὶ> κεχωρισμένα τοσοῦτον*<sup>272</sup> in relazione allo sviluppo della ricerca, motivo per il quale vengono abbandonate a favore di altre *δόξαι* più facili da gestire.

Questa è la prima aporia o discussione dialettica delle opinioni notevoli che viene affrontata dal libro VII dell'EE. Come tuttavia si è già avuto modo di notare in sede di analisi del metodo di ricerca, l'abbandono della discussione dello sviluppo di questa teoria è, nel caso dell'EE, solamente momentaneo.

Vi si oppone invece il trattamento di questi fenomeni “più generali”, che si potrebbero definire fisici, nell'EN. In essa infatti si rinuncia definitivamente alla loro trattazione:

καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητοῦσι καὶ φυσικώτερον, [...] τὰ μὲν οὖν φυσικὰ τῶν ἀπορημάτων ἀφείσθω (οὐ γὰρ οἰκεῖα τῆς παρουσίας σκέψεως)· ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρωπικὰ καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἤθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα, οἷον πότερον ἐν πᾶσι γίνεται φιλία ἢ οὐχ οἷόν τε μοχθηροῦς ὄντας φίλους εἶναι, καὶ πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἐστὶν ἢ πλείω.

Su questi temi alcuni spingono la loro ricerca a un livello più elevato e più vicino alla scienza della natura [...]. Ma lasciamo perdere le difficoltà di ordine fisico, infatti non sono appropriate per la seguente ricerca: quello che noi indaghiamo sono questioni che riguardano l'uomo e hanno a che fare con i caratteri e le passioni, come, per esempio, se l'amicizia può nascere tra persone di ogni tipo oppure se non è possibile che i malvagi siano amici, e se vi è una sola o più specie di amicizia.<sup>273</sup>

<sup>271</sup> δύο μὲν αὐτὰ δόξαι περὶ φιλίας εἰσὶ, λίαν τε καθόλου <καὶ> κεχωρισμένα τοσοῦτον· ἄλλαι δὲ ἤδη ἐγγυτέρω καὶ οἰκεῖαι τῶν φαινομένων. ci sono queste due opinioni riguardo all'amicizia, che si separano per troppa generalità <e> tale distanza, altre invece sono già più vicine e familiari ai fenomeni. EE VII 1, 1235a 29-30.

<sup>272</sup> EE VII 1, 1235a 30.

<sup>273</sup> EN VIII 2, 1155b 1-12.

Come già preannunciato e come si avrà modo di dimostrare con il procedere dell'analisi, invece, l'aporia verrà invece ripresa successivamente in EE. Questo perché fondamentalmente differenti sono sia il pubblico quanto il fine ultimo delle due trattazioni: tant'è che la questione fisiologica resterà irrisolta in EN in quanto propriamente irrilevante. A che scopo allora la presentazione immediata dell'aporia in EE, se verrà ripresa in seguito? Innanzitutto, anche se il risultato è di minor rilievo, l'esistenza stessa dell'aporia avvalorata l'esistenza dell'amicizia (supponendo che qui venga seguita la scansione argomentativa proposta in *An. Post.* e che si abbia comunque bisogno di vedere in qualche modo confermato l'εἰ ἔστι prima di cominciare l'indagine relativa al τι ἔστι). In secondo luogo, è probabile che, considerate anche le tracce di precedenti discussioni sull'amicizia che si è già avuto modo di vedere sommariamente, non fosse possibile cominciare il discorso sull'amicizia rivolgendosi a persone mediamente colte in filosofia ignorando completamente l'impostazione tradizionale del problema. In questo la prima aporia è una sorta di *pars destruens*, che senza distruggere l'impostazione preesistente al problema si limita a mostrarne le contraddizioni interne proponendo di ricominciare il discorso da un altro punto di vista, per tornare solo in seguito a sbrogliare le difficoltà della vecchia impostazione.

Riguardo a come ricomprendere la questione se l'amicizia si dia tra simili o tra opposti, sarà il caso di ritornare in seguito, una volta definita la teoria aristotelica: nel frattempo l'aporia viene infatti abbandonata a favore di altre.

## 2.7 Altre aporie introduttive.

Ci si trova ora di fronte all'ultima delle tre sezioni del capitolo primo dell'EE. In essa vengono presentate non tanto delle aporie, quanto tre opinioni notevoli, apparentemente irrelate ma delle quali si mostrerà l'aporeticità. Esse si ritrovano variamente anche in EN, ma in forma sparsa.

La prima opinione riferisce che l'amicizia esiste solo tra buoni, e non tra malvagi.

τοῖς μὲν γὰρ οὐκ ἐνδέχεται δοκεῖ τοὺς φαύλους εἶναι φίλους, ἀλλὰ μόνον τοὺς ἀγαθοὺς·

Infatti taluni ritengono che non sia possibile che i malvagi siano amici, ma solamente i buoni.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> EE VII 1, 1235a 31-33.

In riferimento all'aporia precedente, questo caso sembra ricadere nell'amicizia tra simili, ma con una limitazione importante in relazione a quali simili. Questa aporia è in realtà strettamente collegata alla precedente e ha matrice platonica: era infatti già Socrate, nel *Liside*, a confutare la tesi dell'amicizia tra simili dichiarando che essa sarebbe impossibile tra malvagi e ipotizzando (per poi smentire) che l'amicizia fosse tra buoni.

La seconda opinione si presenta come segue:

τοῖς δ' ἄτοπον εἰ μὴ φιλοῦσιν αἱ μητέρες τὰ τέκνα (φαίνεται δὲ καὶ ἐν τοῖς θηρίοις ἐνοῦσα φιλία· προαποθνήσκειν γοῦν αἰροῦνται τῶν τέκνων)·

Altri [ritengono] impossibile che le madri non amino i figli (sembra che vi sia amicizia anche tra gli animali selvaggi, perlomeno quando scelgono di morire in difesa dei figli).<sup>275</sup>

Questo passo, che trova piena corrispondenza nell'*incipit* di EN,<sup>276</sup> parla della naturalità dell'amicizia in quanto si manifesta tra colui che genera e colui che è generato, tanto tra gli uomini quanto tra gli animali. Chi osserva l'esistenza di un'amicizia che potremmo definire "di parentela", come quella delle madri nei confronti dei figli. Se la prima opinione invitava a un significativo restringimento delle persone tra le quali si può avere amicizia, qui avviene l'opposto: pare infatti che, se così intesa, l'amicizia possa darsi non solo tra persone diverse per valore ma addirittura oltre i confini della specie umana, tra animali. Nota bene: non pare si parli, qui, di amicizia interspecie (es. tra un uomo e il suo animale domestico) bensì di una forma d'amicizia che si dà anche tra animali. A proposito di questo passo è possibile osservare innanzitutto come rinunci all'uso del vocabolo φιλία, preferendo utilizzarne solamente il corrispondente verbo φιλεῖν. I rapporti genitoriali, infatti, saranno nel corso dell'indagine differenziati rispetto all'amicizia prima. In aggiunta, si noti come già questo passo riprende, dopo la rinuncia a sviluppare l'aporia dell'amicizia tra contrari, il tema della naturalità dell'amicizia, che non è dimenticato ma solo momentaneamente accantonato.

Questa è la terza posizione riportata:

---

<sup>275</sup> EE VII 1, 1235a 33-35.

<sup>276</sup> EN VIII 1, 1155a 16-21.

τοῖς δὲ τὸ χρήσιμον δοκεῖ φίλον εἶναι μόνον.  
Ad altri sembra che sia amico solo l'utile.<sup>277</sup>

Introduce l'amicizia che ha come fine l'utile. Verso l'utilità dell'amicizia parevano spingere anche alcuni rilievi iniziali del primo capitolo in particolare per l'amicizia in rapporto alla giustizia.<sup>278</sup>

Come accennato, a sostegno della terza vengono presentate ulteriori prove: σημείον δ' ὅτι καὶ [...], che altro non sono che dei fenomeni.

Ora è necessario un appunto lessicale. Sino a questo momento, infatti, nell'EE lo Stagirita ha parlato in maniera piuttosto generica περὶ φιλίας. Ora, tuttavia, è possibile notare una differenziazione lessicale nelle tre ipotesi:

1- εἶναι φίλοι

Il primo caso parla infatti di essere amici, ove il sostantivo per “amico” è parte nominale del verbo essere

2- τις φιλεῖν τινα

Il secondo caso utilizza il verbo transitivo che potremmo rendere, con un giro di parole, “provare amicizia nei confronti di qualcuno”, ma che sovente viene reso semplicemente con “amare qualcuno” (traduzione più fluida ma almeno altrettanto problematica, considerata la polivocità e possibile specificità del verbo amare in italiano)

3- φίλον εἶναι

Più simile al primo caso esaminato, in questo caso la parte nominale è al neutro, cosa che pare implicare impossibilità di reciprocità di relazione tra le parti (dal momento che ciò cui l'amicizia è rivolta non è un soggetto, se non come mezzo, quanto piuttosto un oggetto astratto – l'utile, appunto)

Ancor prima di iniziare l'analisi i casi sembrano piuttosto diversi mostrati anche dal piano lessicale, presentando sia analogie sia differenze.

Queste tre opinioni, come anticipato, vengono commentate unitariamente da Aristotele che mostra come siano contrarie tra loro, facendo emergere un'aporia:

---

<sup>277</sup> EE VII 1, 1235a 35-36.

<sup>278</sup> Cf. p. es. EN V 10, 1134b 24.

ταῦτα δὴ πάντα δοκεῖ μὲν ὑπεναντία ἀλλήλοις εἶναι. τό τε γὰρ <ὅμοιον> ἄχρηστον τῷ ὁμοίῳ, καὶ ἐναντιότης ὁμοιότητος ἀπέχει πλείστον, καὶ τὸ ἐναντίον ἀχρηστότατον τῷ ἐναντίῳ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον.

Tutte queste cose sembrano essere tra loro piuttosto contrarie. Infatti <il simile> è inutile al simile e la contrarietà è quanto mai lontana dalla somiglianza e il contrario è assolutamente inutile al contrario: infatti il contrario ha la capacità di distruggere il contrario.<sup>279</sup>

La prima opinione, quella dell'amicizia tra amici, si configura come un caso di amicizia tra simili, che entra in contraddizione con la tesi dell'amicizia per l'utile dal momento che solo due cose diverse possono essere utili l'una all'altra. Il secondo caso, l'amicizia interna alla famiglia, è un caso di relazione tra contrari che entra in conflitto con la prima ipotesi (amicizia tra simili) e con la terza (non c'è utilità reciproca tra contrari) rafforzata dal nuovo argomento della distruzione del contrario da parte del contrario. La terza ipotesi a sua volta non è compatibile né con la prima né con la seconda.

L'ultima parte del capitolo primo presenta altre opinioni notevoli, attinenti però a un altro aspetto della discussione, e in particolare alla frequenza nel farsi un amico in relazione anche alla buona e alla cattiva sorte dei soggetti coinvolti. Questi tre ultimi rilievi presentano degli elementi che non vengono esposti in forma aporetica né sono sottoposti a indagine dialettica; essi sono, piuttosto, elementi comunemente accettati e facenti parte della c.d. definizione nominale dell'amicizia, sorta di prenoscenza utile a proseguire l'indagine. Non presentano sviluppo diretto in questa sede, ma verranno ripresi e discussi nel corso della ricerca. In questo, non sono dissimili dalla prima parte del capitolo primo, né dalle opinioni presentate nel capitolo iniziale di EN.

2.8 Τι ἐστὶ φιλία? Un'ulteriore aporia e due assunzioni in grado di far avanzare l'indagine.

Ci si appresta ora ad analizzare il secondo capitolo di EE. Esso sin dall'*incipit*<sup>280</sup> si propone di affrontare la questione dell'amicizia in un modo che possa poi rendere conto delle divergenze precedentemente presentate e sciogliere le aporie del capitolo

---

<sup>279</sup> EE VII 2, 1235b 2-6.

<sup>280</sup> EE VII 2, 1235b 13-18.

primo. Comincia, infatti, con una nota metodologica precedentemente analizzata che si propone di far finalmente avanzare la ricerca. Sommariamente, la prima parte del capitolo si struttura come segue: comincia presentando un'aporia relativa all'oggetto dell'amicizia, procede con due assunzioni, generalizza le conclusioni e arriva a una definizione nominale di *φιλία* come articolata in tre specie (tante quante gli oggetti d'amicizia, per analogia).

Innanzitutto, viene presentata l'aporia che permetterà di far avanzare l'indagine: essa riguarda l'oggetto del sentimento di amicizia, τὸ φιλούμενον.

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ πότερον τὸ ἡδὺ ἢ τὸ ἀγαθὸν ἔστι τὸ φιλούμενον. εἰ μὲν γὰρ φιλοῦμεν οὗ ἐπιθυμοῦμεν,<sup>281</sup> καὶ μάλιστα ὁ ἔρωσ τοιοῦτον (οὐθεις γὰρ “ἐραστής ὅστις οὐκ ἀει φιλεῖ,” Eur. Tro. 1051) ἢ δὲ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ταύτη μὲν τὸ φιλούμενον τὸ ἡδὺ, εἰ δὲ ὁ βουλόμεθα, τὸ ἀγαθόν: ἔστι δ' ἕτερον τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν.

Si ha anche l'aporia di quale dei due sia ciò che è amato, se il piacere oppure il buono. Se infatti amiamo ciò che desideriamo (e soprattutto l'amore carnale è tale: infatti amante (carnale) è solo colui che sempre ama) e il desiderio è del piacere, allora ciò che è amato è il piacere, se invece amiamo ciò che vogliamo, allora è il bene. Ma sono diversi il piacere e il bene.<sup>282</sup>

L'aporia ci mette di fronte a due possibilità, ovvero che l'oggetto amato sia il piacere oppure il bene. L'aporia nasce dal fatto che, però, bene e piacere almeno talvolta non siano identificabili: da qui l'aporia per la quale non possano coesistere in tutte le amicizie. Si noti come tuttavia già il vocabolario sia sintomatico di una differenza tra i due: in relazione al piacere non si parla solamente di *φιλεῖν*, in cui uso è invece esclusivo in relazione al bene, ma lo si faccia oggetto di un affetto diverso, *ἔρος*.

La stessa impostazione ed espressione dell'aporia contiene in nuce la soluzione del problema, indicando implicitamente che l'oggetto amato riferisce a differenti funzioni dell'anima.

τὸ ἡδὺ	οὗ ἐπιθυμοῦμεν	ἢ ἐπιθυμία
τὸ ἀγαθόν	ὁ βουλόμεθα	ἢ βούλησις

<sup>281</sup> Rackham 1935 apre la parentesi prima del καί.

<sup>282</sup> EE VII 2, 1235b 13-23.

A oggetti diversi tendono funzioni diverse dell'anima. Dell'anima poco si scrive nell'EE. Essa infatti è nominata in relazione alla distinzione tra beni interiori ed esteriori,<sup>283</sup> o del tipo di cose che in essa compaiono<sup>284</sup> e presenta una breve trattazione dedicata.<sup>285</sup> Questa sezione divide l'anima in una parte partecipante della ragione, divisa a sua volta in una attiva e una passiva, e in una parte arazionale, la cui eventuale convergenza con una parte naturale non è discussa. Tuttavia, al contrario di EN, che si propone di spiegare relativamente all'anima quanto potesse risultare utile alla sua particolare specie di lettore e non approfondisce oltre, l'EE pare ancora una volta presupporre nell'ascoltatore conoscenze che non esplicita.

Le due parti dell'anima che partecipano della ragione vengono fatte corrispondere (EE II 2-4) rispettivamente alle virtù intellettuali ed etiche; di queste ultime, in particolare, si specifica che hanno a che fare con piaceri e dolori.

εἰλημμένων δὲ τούτων, μετὰ ταῦτα λεκτέον ὅτι ἐπειδὴ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ ἀρεταὶ κατὰ ταῦτα διήρηνται, καὶ αἱ μὲν τοῦ λόγον ἔχοντος διανοητικαί, ὧν ἔργον ἀλήθεια, ἢ περὶ τοῦ πῶς ἔχει ἢ περὶ γενέσεως, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου, ἔχοντος δ' ὄρεξιν (οὐ γὰρ ὅτιοῦν μέρος ἔχει τῆς ψυχῆς ὄρεξιν, εἰ μεριστὴ ἐστίν), ἀνάγκη δὴ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἠδονὰς τινὰς καὶ λύπας. δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἕξεις. αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις τῶν παθημάτων, τὰ δὲ πάθη λύπη καὶ ἠδονὴ διώριστα· ὥστε διὰ τε ταῦτα καὶ διὰ τὰς ἔμπροσθεν θέσεις συμβαίνει πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἠδονὰς εἶναι καὶ λύπας. πᾶσα γὰρ ψυχὴ ὑφ' οἷων πέφυκε γίνεσθαι χεῖρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτά ἐστιν [ἡ ἠδονή].<sup>286</sup> δι' ἠδονὰς δὲ καὶ λύπας φαύλους εἶναι φαμέν, τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἢ ὡς μὴ δεῖ ἢ ἄς μὴ δεῖ. διὸ καὶ διορίζονται πάντες προχείρως ἀπάθειαν καὶ ἡρεμίαν περὶ ἠδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετάς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων. Stabilite queste cose, dopo queste resta da dire che è necessario che il carattere sia cattivo o buono in quanto persegua o fugga certi piaceri e certi dolori, poiché due sono le parti dell'anima e le virtù sono divise secondo queste, e sono intellettuali le virtù che hanno il λόγος, la cui funzione specifica è la verità o ciò che riguarda come si è o ciò che riguarda la generazione, mentre le virtù della parte senza λόγος che ha il desiderio (infatti, se l'anima è divisa in parti, non qualsiasi sua parte ha il desiderio). Questo [che il carattere sia buono o cattivo in relazione a piaceri e dolori] è evidente dalla divisione delle passioni, delle capacità e degli stati abituali. Infatti capacità e stati abituali riguardano le passioni e le passioni sono definite dal dolore e dal

<sup>283</sup> EE II 1, 1218b 32-36. Tra i beni interiori si hanno la φρόνησις, l'ἀρετή e l'ἠδονή.

<sup>284</sup> EE II 1, 1218b 36-37. Nell'anima si trovano "stati abituali o potenze, e atti e movimenti".

<sup>285</sup> EE II 1, 1219b 26-1220a 20.

<sup>286</sup> Il passo è guasto e variamente corretto dagli editori. Si segue la traduzione di Donini 1999 e l'omissione di ἡ ἠδονή.

piacere. Cosicché a causa di queste cose e delle tesi precedentemente dette consegue che tutte le virtù etiche riguardino piacere e dolori. Ogni anima è infatti in relazione e rivolta a quegli oggetti tramite i quali naturalmente diventa peggiore o migliore. Diciamo che gli uomini sono cattivi a causa dei piaceri e dei dolori, seguendoli o fuggendoli o come non devono o quelli che non devono. Perciò anche tutti definiscono con naturalezza le virtù [etiche] come impassibilità e quiete in relazione a piaceri e dolori, e i vizi dai contrari.<sup>287</sup>

Sembra per ora di poter ricavare che la parte arazionale partecipante della ragione il piacere; quanto al desiderio del bene, non se ne parla.

L'altra distinzione che qui entra in gioco è quella tra i tipi di ὄρεξις:

ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· ὥστε ταῦτα διαιρετέον

Ma l'appetizione si divide in tre, volontà impeto e desiderio: sicché occorre che queste cose siano distinte.<sup>288</sup>

L'appetizione è divisa da Aristotele in volontà (βούλησις), impeto (θύμος) e desiderio (ἐπιθυμία) e a questa sembra rifarsi in questa sede, poiché ciascuna di esse tende a cose diverse. Tuttavia, tale discussione è piuttosto complessa e non è il caso entrare qui nei dettagli, anche perché differente è lo scopo del libro secondo, che analizza tali funzioni in relazione all'identificare come si dica τὸ ἐκούσιον (ciò che è volontario e dipende da noi). In pratica, la formulazione dell'aporia si può dire risuoni nel lettore come un richiamo di molti temi già trattati, tuttavia, è necessario venga ulteriormente sviluppata per risolverla. In particolare, è necessario a questo punto l'aggiunta di due elementi, o meglio, la chiarificazione del punto di partenza (ἀρχή)<sup>289</sup> e di una seconda assunzione (ὑπόθεσις)<sup>290</sup> che permettano di sviluppare il discorso.

La prima è la distinzione tra beni e beni apparenti:

περὶ δὴ τούτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν συγγενῶν τούτοις πειρατέον διορίσαι, λαβοῦσιν ἀρχὴν τήνδε. τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

---

<sup>287</sup> EE II 4, 1221b 27-1221a 5.

<sup>288</sup> EE II 7, 1223a 26-28.

<sup>289</sup> EE VII 2, 1235b 25.

<sup>290</sup> EE VII 2, 1235b 31.

Riguardo a queste questioni ed altre dello stesso genere bisogna distinguere correttamente, cogliendo questo principio. Infatti ciò che è oggetto di appetizione e ciò che è voluto sono il bene o ciò che appare come bene.<sup>291</sup>

Questo ci permette di assumere che, differentemente da quanto indicato dall'aporia, ciò verso cui si ha appetizione (ὄρεξις) ed è voluto (βούλησις) non si limita al bene (come appare invece dalla formulazione dell'aporia) ma si estende anche a ciò che appare come un bene. Da qui già si intravede che strada sta prendendo la risoluzione: infatti, anche ciò che è piacevole ed è oggetto dell'ἐπιθυμία può apparire come bene e in quanto tale esser oggetto di βούλησις quand'anche non coincida col bene ma appaia come bene. Si conclude infatti che in questo senso possono dirsi amati sia bene che il piacere.

διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὄρεκτόν: φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῆ. οὐ γὰρ ἐν ταύτῳ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα. ὅτι μέντοι φίλον καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδύ, δῆλον.

Per questo motivo anche il piacere è oggetto di appetizione: infatti può apparire come un bene. Infatti ad alcuni sembra un bene, ad altri appare come un bene anche non sembrandolo. Infatti, immaginazione e opinione non si trovano nella stessa parte dell'anima. Tuttavia, è chiaro che ci siano amici sia il bene sia il piacere.<sup>292</sup>

L'aporia ancora non è risolta, si è solo ammesso che anche il piacere può essere oggetto di φιλία quand'anche non coincidente col bene. Il passo può richiamare il libro II che aveva già distinto l'ὄρεξις in βούλησις, θυμός ed ἐπιθυμία. Tuttavia, è interessante soffermarsi ulteriormente sull'osservazione metta tra parentesi dal testo, ovvero la distinzione tra φαντασία e δόξα nelle diverse parti dell'anima e che ne fa due differenti *psychological experiences*<sup>293</sup>. Come già accennato Aristotele non approfondisce molto il tema dell'anima nell'EE, comunque qui il riferimento sembra adatto a un pubblico piuttosto specialistico: sembra infatti richiamare uno dei passi più complicati della dottrina aristotelica, quello che ricerca la definizione di φαντασία, contenuto nel terzo

---

<sup>291</sup> EE VII 2, 1235b 24-26.

<sup>292</sup> EE VII 2, 1235b 26-30.

<sup>293</sup> Rackham 1935 p. 366, n. b.

capitolo del terzo libro del *De Anima*, e in particolare al passo che esclude che la φαντασία si possa identificare con la δόξα.<sup>294</sup>

Come commenta anche Donini, la vicinanza tra ciò che appare come bene e la facoltà della fantasia è resa evidente anche dalla prossimità della radice dei termini utilizzati (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν – φαντασία).<sup>295</sup> Ecco che ancora una volta l'EE si rivela un testo non privo di rimandi a teorie aristoteliche anche piuttosto complesse, e, come mostra questo esempio, senza che vi sia un riferimento preciso alla medesima discussione o una sua trattazione semplificata o riassuntiva nel medesimo testo.

Per sciogliere l'aporia relativa all'oggetto amato è necessario passare attraverso l'analisi di un'altra ipotesi, che consiste nella distinzione tra ciò che è bene assolutamente e ciò che è bene per qualcuno.

τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ τινί, ἀπλῶς δὲ οὐ. καὶ τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέα.

Infatti, tra i beni alcuni lo sono assolutamente, altri per qualcuno ma non assolutamente: e le stesse cose sono beni assolutamente e piaceri assolutamente.<sup>296</sup>

Si può ovviamente discutere sulla resa di ἀπλῶς, che tuttavia trovandosi in aperta opposizione con τινί qui significa in generale, per tutti, non limitatamente a una persona particolare.<sup>297</sup>

La differenza è supportata da due esempi. Il primo, relativo alla salute, per i quali si dicono salutari in senso assoluto le cose che lo sono per un corpo sano, si dà tuttavia il caso di pratiche che risultano sane per un malato, per il quale ciò che è sano assolutamente potrebbe risultare dannoso, come la luce per chi ha la congiuntivite. Il secondo esempio è relativo alla bontà assoluta del vino, che risulta tale solo a chi abbia un palato non corrotto dall'ubriachezza e dall'aceto.

---

<sup>294</sup> Aristot. *DA* III 3, 428a 24-b 9.

<sup>295</sup> Donini 1999, p. 215, n. 186. Interessante anche l'accostamento di Dirlmeier con quest'altro passo di *Metaph.* Λ, che mi sembra però proporre delle variazioni terminologiche rispetto a quanto visto: Così muovono il desiderato e l'intelligibile: muovono senza essere cosa mossa. Tra queste cose, le prime sono le stesse: infatti l'oggetto del desiderio è ciò che sembra bello, oggetto del volere primo è il bello in quanto tale. Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072a 27-29. (nel discutere ciò Décarie 1978 *ad loc.* cita anche Aristot. *De Insomnis* 3, 451b 6-7).

<sup>296</sup> EE II 2, 1235b 30-32.

<sup>297</sup> Già Décarie 1978, p. 155, n. 36.

Questi esempi vengono poi rapportati al caso in questione:<sup>298</sup> cose diverse risultano infatti piacevoli per l'uomo maturo e per bambini e animali. E tuttavia stanno in rapporto diverso tra loro, infatti l'uomo maturo sta alla salute come bimbi e animali alla malattia, sicché ciò che è piacevole per l'uomo maturo lo è in assoluto e ciò che lo è per bambini e bestie lo è solo relativamente a qualcuno.<sup>299</sup>

Fin qui, non vi sono novità significative rispetto alla teoria aristotelica.<sup>300</sup> Più interessante è l'analogia che segue, sempre relativa al caso dell'anima:

ὡς δ' ἔχει παιδίον καὶ θηρίον πρὸς ἄνθρωπον καθεστῶτα, οὕτως ἔχει ὁ φαῦλος καὶ ἄφρων πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνιμον. τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις: ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ.

Come il ragazzo e la bestia stanno all'uomo [maturo], così il malvagio e irragionevole stanno all'equo e saggio.<sup>301</sup> A questi ultimi risultano piacevoli le cose conformi agli abiti: e queste cose sono il bene e il bello.<sup>302</sup>

Alle limitazioni aristoteliche che solitamente escludono dalla possibilità di una realizzazione completa di sé bambini, donne e schiavi, vengono affiancati in qualche misura gli uomini malvagi, che sembra presentino uno sviluppo del λογιστικόν non perfettamente orientato verso l'azione virtuosa e per i quali, di conseguenza, possono risultare piacevoli o buone cose che non lo sono in assoluto, ma solamente per loro.

Ricapitolando. La prima assunzione<sup>303</sup> dividendo il φιλούμενον in bene e bene apparente permette di far rientrare il piacere all'interno del bene almeno dal punto di vista dell'amante. La seconda distinzione<sup>304</sup> ha permesso di comprendere il

<sup>298</sup> ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ψυχῆς EE II 2, 1236a 1-2.

<sup>299</sup> Sull'inferiorità di bambini e bestie si legge in molti passi aristotelici, principalmente la loro inferiorità è dovuto allo sviluppo della parte razionale dell'anima, incompleto nei giovani e assente nelle bestie (coerentemente con il libro stesso, cf. EE I 5, 1215b 15-1216a 10; EE I 3, 1214b 28-34, ma anche in molteplici altri luoghi del *corpus aristotelicum*, es. *Phys.* VII 3, 247b 18-248a 2).

<sup>300</sup> cf. EE I 5, 1215b 15-1216a 10.

<sup>301</sup> L'uomo virtuoso è definito πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνιμον. Se il secondo aggettivo è certamente un riferimento alla virtù intellettuale della φρόνησις, più difficile è cogliere l'esatto significato del primo termine. L'uomo ἐπιεικῆς ricorre infatti spesso come termine indicante l'uomo perbene nel senso più generale del termine (così infatti lo traduce ad es. Donini 1999). Tuttavia l'uomo equo è anche espressione di un particolare tipo di giustizia, la maggiore e più completa delle virtù etiche (cf. EN V 14, 1137a 32-1138a 3), motivo per il quale si potrebbe qui vedere l'uomo buono precisamente come l'unione di virtù etiche e dianoetiche in un'unica persona.

<sup>302</sup> EE II 2, 1236a 3-7.

<sup>303</sup> EE VII 2, 1235b 24-30.

<sup>304</sup> EE VII 2, 1235b 30-1236a 7.

φιλόμενον da un punto di vista più generale, mostrando come ciò che è bene lo è assolutamente, mentre altre cose sono considerabili beni anche se solo da un punto di vista particolare. Il piacevole in questo caso si spiega rispetto al bene come perfettamente coincidenti nel caso del bene assoluto, ma permette di rilevare discrepanze tra ciò che è considerato bene o piacevole per qualcuno, a causa appunto del punto di vista particolare (un caso che si potrebbe ricondurre in generale a quello della medicina amara, dolore inutile per un sano ma benefica per il malato, anche se certamente amara).

Berti riassume quindi come segue le divisioni:

- 1) buono per il fatto d'esser tale
- 2) buono per il fatto d'esser utile

e poi:

- 1) bene in assoluto
- 2) bene per qualcuno

Proponendo di riassumerli e dividerli così:

- 1) bene propriamente detto o assoluto
- 2) utile (ἀγαθὸς πρὸς τι)
- 3) piacevole (ἀγαθὸν τινι)<sup>305</sup>

Similmente, Simpson<sup>306</sup> suggerisce di dividere come segue lo schema sin qui visto dei beni, applicando per analogia quanto visto per il bene al piacere. Il passaggio non è esplicito ma pare giustificato:

- 1) buono in assoluto
- 2) piacevole in assoluto
- 3) piacevole per qualcuno
- 4) buono per qualcuno

Primo e secondo punto, cioè buono e piacevole in assoluto, coincidono: vanno sempre insieme. Il piacevole per qualcuno è ciò che deve essere spiegato. Il punto tre, ciò che è piacevole per qualcuno, è spiegato dalla prima assunzione: qualcuno può scegliere il piacere, magari l'amore per la carne, come suggerito dal testo stesso, perché crede sia un bene che lo porterà alla felicità. Il punto quattro, suggerisce invece

---

<sup>305</sup> Berti 1971, p. 176.

<sup>306</sup> Simpson 2013, p. 337.

Simpson, può essere identificato con l'utile: ciò che è buono per qualcuno, e non in assoluto, porta avanti interessi particolari, come quelli perseguiti dal malvagio. Sicché si ha per Simpson questo schema che perfettamente riflette la classificazione dei beni che si incontrerà poi:

- 1) buono e piacevole in assoluto → bene
- 2) piacevole per qualcuno → piacere
- 3) buono per qualcuno → utile

Qualsiasi sia il collegamento che permetta di identificare le distinzioni fatte in questa sezione con i tre tipi di bene (bene, piacere e utile) largamente utilizzati poi, lo schema non pare completamente convincente, in particolare nell'ultimo punto e nell'identificazione dell'ultimo caso con l'utile. In primo luogo, poiché l'utile non è menzionato e pare anzi comparire solo nella sezione successiva. In secondo luogo, perché leggendo gli esempi relativi al buono per qualcuno esso può esserlo in due sensi, che è necessario specificare. Pare infatti che quest'ultima categoria possa comprendere casi differenti: rientrano infatti nel buono per qualcuno tanto cose che sono realmente classificabili come buone ma che lo sono solo in relazione alla persona specifica, e cose che non sono buone sotto nessun punto di vista, ma vengono percepite come buone dalla persona direttamente coinvolta. Si prenda il caso della medicina per il malato per il primo caso e della sottomissione dei sudditi attraverso crudeltà gratuita per il tiranno. Dal punto di vista del soggetto coinvolto, tanto la medicina quanto la sottomissione dei sudditi sono buone: sono dunque buone per qualcuno. Ma da un punto di vista che conosce il fine e il bene, la medicina risulta buona per il malato, in quanto capace di mediare a uno squilibrio presente riportandolo presso il medio virtuoso, mentre la crudeltà gratuita nei confronti dei sudditi non avvicina nessuno alla felicità. È buona dal punto di vista del tiranno ma non in relazione ad esso: poiché al tiranno stesso provoca più danni che benefici. Contrariamente, la medicina amara può provocare disgusto e altri effetti collaterali nel malato, e non è quindi indicata per l'uomo sano, ma in relazione al suo stato di salute è benefica.

Le due sezioni appena lette, riassumendo, paiono riferirsi al solo confronto tra piacere e bene, mostrando come questi coincidano in generale, ma si diano casi nei quali ciò non avvenga, o a causa di una cattiva interpretazione di ciò che è bene (persecuzione di un bene apparente, spesso, si aggiunga, perché percepito come

immediatamente piacevole) o a causa della condizione specifica della persona coinvolta (il bene per qualcuno, che risulta magari immediatamente per qualcuno sgradevole, come il caso della medicina per la persona malata).

Tanto la medicina quanto il trattare male i sudditi sono utili dal punto di vista particolare di chi agisce: la medicina è tuttavia anche bene, seppur da un punto di vista particolare, mentre la cattiveria gratuita è utile e buona unicamente dal punto di vista del tiranno: rientra, piuttosto, nel primo caso, di qualcosa che appare come un bene apparente, anche se non per ragioni legate alla sua piacevolezza (coerentemente col fatto che tiranno e amante dei sensi identificano diversamente la vita felice, l'uno nel potere l'altro nel piacere). Per completezza, occorre dunque dire che l'utile è di due tipi, in relazione al bene:

- l'utile per qualcuno, che coincide con il bene per qualcuno (punto di vista particolare, non ἀπλῶς)
- l'utile per qualcuno, che corrisponde a un bene apparente (visto come bene da chi agisce ma erratamente identificato sia in assoluto sia in relazione alla situazione individuale).

Nel passaggio successivo, Aristotele stesso ci fornisce un riassunto della situazione sulla considerazione di τὸ φιλούμενον, aggiungendo degli elementi interessanti relativi al passaggio da oggetto amato a persona amata:

ἐπεὶ οὖν τὰ ἀγαθὰ πλεοναχῶς (τὸ μὲν γὰρ τῷ τοιόνδ' εἶναι λέγομεν ἀγαθόν, τὸ δὲ τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον), ἔτι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἀπλῶς καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, τὸ δὲ τινὶ καὶ φαινόμενον ἀγαθόν: ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀψύχων δι' ἕκαστον τούτων ἐνδέχεται ἡμᾶς αἰρεῖσθαι τι καὶ φιλεῖν, οὕτω καὶ ἄνθρωπον. τὸν μὲν γὰρ τῷ τοιόνδε καὶ δι' ἀρετήν, τὸν δ' ὅτι ὠφέλιμος καὶ χρήσιμος, τὸν δ' ὅτι ἡδὺς καὶ δι' ἡδονήν. φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλήῃ, καὶ τοῦτο μὴ λανθάνη πως αὐτοῦς.

Poiché dunque i beni si dicono in molti modi, infatti diciamo che sia bene una cosa per ciò che è in sé, un'altra in quanto benefica e utile; inoltre, diciamo che sia piacevole sia una cosa assolutamente piacevole, che è anche assolutamente bene, sia una cosa piacevole per qualcuno e che sembra un bene. E come per gli oggetti è possibile di questi ne scegliamo uno e lo amiamo per se stesso, così anche per gli uomini. L'uno infatti lo amiamo per se stesso e a causa della sua virtù, un altro in quanto piacevole e utile, un altro ancora in quanto è piacevole e a causa

del piacere. Diventa quindi amico qualora l'amato ami a sua volta, e questo ricambiare non sia in qualche modo nascosto reciprocamente.<sup>307</sup>

Come si è già accennato, l'utile (τὸ χρήσιμον) viene esplicitamente menzionato solo in questo passaggio, e identificato col bene apparente o per qualcuno. Il passaggio non deve stupire, come si è detto molte volte, il pubblico dell'EE è filosoficamente istruito e familiare con la distinzione tra beni utili (esteriori), piacevoli (legati ai sensi) e beni dell'anima (beni in assoluto). Quale sia l'esatta relazione tra questi tre termini verrà nuovamente nel paragrafo che segue.

Il passaggio successivo, con i due esempi, introduce un elemento di novità e accompagna il passaggio dall'oggetto amato alla persona amata, caratteristica, quest'ultima, propria della φιλία correttamente intesa. Se infatti è vero che l'aggettivo φίλος e il verbo φιλεῖν possono riferirsi anche a oggetti, φιλία è un termine che sempre indica una relazione tra persone ed è essa l'oggetto d'indagine del libro (cf. proemio). A questa precisazione più ampio spazio è dedicato in EN, in cui si legge:

τριῶν δ' ὄντων δι' ἃ φιλοῦσιν, ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀνύχων φιλήσει οὐ λέγεται φιλία· οὐ γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἐκείνῳ ἀγαθοῦ [...] (γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βούλεσθαι τὰγαθὰ, ἀλλ' εἴπερ, σφύζεσθαι βούλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς ἔχη)· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα.

Tre sono le cose a causa delle quali si ama, l'amichevolezza nei confronti degli oggetti non si chiama amicizia. Infatti, non vi è contraccambio di amichevolezza, né desiderio del bene per se stessi. [...] si dice invece che bisogna volere il bene dell'amico per lui stesso.<sup>308</sup>

EN distingue esplicitamente tra φίλησις e φιλία, estendendo la prima anche agli oggetti inanimati e limitando la seconda solamente ai rapporti tra persona e persona. Il medesimo concetto è ribadito anche a qualche capitolo di distanza:

ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἦττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἑξέως· καὶ τὰγαθὰ βούλονται τοῖς

<sup>307</sup> EE II 2, 1236a 7-15. Si veda anche il commento di questo passo di Zingano 2015, p. 206-207: mediante l'analisi delle particelle del passo, che non si riporta in questa sede, sottolinea i tre raggruppamenti di φιλητά secondo bene, utile e piacere in accordo sostanziale con quanto si è precedentemente delineato anche in questa sede.

<sup>308</sup> EN VIII 2, 1155b 27-31.

φιλομένους ἐκείνων ἔνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν. καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ᾧ φίλος.

Sembra che l'amichevolezza sia una passione e l'amicizia uno stato abituale: infatti la prima non si ha non meno verso gli oggetti, ma [i buoni] ricambiano l'amicizia secondo una scelta, e la scelta è secondo lo stato abituale: e vogliono il bene per le persone amate in quanto tali, non secondo una passione bensì secondo uno stato abituale. E amando l'amico amano il loro bene, infatti il buono, divenendo amico, diventa buono per colui del quale è amico.<sup>309</sup>

EE invece non sente la necessità di discutere diffusamente questo passaggio: che il termine *φιλία* designi unicamente una relazione tra persone e che vada quindi distinta dalla famiglia di termini condividenti con essa la medesima radice è per il lettore, il quale è in grado di compiere il ragionamento autonomamente. EN sembra invece dedicarsi con maggior enfasi a non lasciare spazio a malintesi in proposito, dialogando in maniera forse più diretta con posizioni platoniche.

Al termine di questo discorso, in ogni caso, si è giunti a quella che può essere identificata, con una definizione di *φιλία*, o quantomeno di *φίλος*. La si rilegga:

φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλή, καὶ τοῦτο μὴ λανθάνη πως αὐτοῦς.

Diventa quindi amico qualora l'amato ami a sua volta, e questo ricambiare non sia in qualche modo nascosto reciprocamente.<sup>310</sup>

Questa definizione, che rispecchia perfettamente quanto si legge anche in EN, è tuttavia poco significativa rispetto a quanto l'indagine si prefissa (indagare cioè non solo il che cosa una cosa sia, ma anche le sue cause): rispetto al testo preso nel suo complesso risulta quasi come un inciso che esplicita qualcosa di già noto e anzi è funzionale a sostenere il passaggio tra i tre tipi di beni specificandoli in quanto persone amate e non semplici oggetti d'amore comprensivi di qualsiasi specie. Questo ha perfettamente senso: nonostante si sia raggiunta una definizione, quest'ultima risulta assolutamente inutile nel momento in cui si voglia sciogliere anche una sola delle aporie precedentemente presentate, inoltre, non si utilizza l'aporia su τὸ φιλούμενον che era stata presentata all'inizio del capitolo con la premessa di fornire uno sviluppo dell'indagine. Non è nemmeno chiaro sulla base di quali passaggi dell'indagine sia

---

<sup>309</sup> EN VIII 7, 1157b 27-34.

<sup>310</sup> EE II 2, 1236a 14-15.

lecito affermare tale definizione: tant'è nonostante la forma è plausibile che si tratti di una definizione nominale. Ciò che è qui in questione non è tanto la definizione della *φιλία* in quanto categoria ampiamente intesa, quanto delle sue tre *εἶδος* che derivano direttamente dall'aporia del *φιλούμενον*: a ognuno dei tre amati considerati, infatti, l'utile il piacere e il bene, corrispondono tre tipi d'amicizia, secondo l'utile, il piacere o il bene. Sono queste tre definizioni il vero oggetto della ricerca: di queste però si discuterà diffusamente nel prossimo paragrafo.

Prima di proseguire è opportuno portare avanti in confronto con EN. Innanzitutto, si può verificare che sono presenti in essa i medesimi temi presentati dalla definizione di *φιλία* vista in EE:

τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰγαθὰ εὖνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταῦτό καὶ παρ' ἐκείνου γίνηται· εὖνοϊαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονητόσι φιλίαν εἶναι. [...] δεῖ ἄρα εὖνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι' ἐν τι τῶν εἰρημένων.

Coloro i quali desiderano in questo modo il bene sono detti benevoli, quando non diventa la stessa cosa anche da parte dell'altra persona; infatti la benevolenza nel contraccambiarla [...] dunque bisogna essere benevoli gli uni nei confronti degli altri, volere il bene non nascondendolo e a causa di uno dei motivi detti.<sup>311</sup>

Nonostante la prossimità nella definizione, come si è già avuto modo di accennare, le differenze tra le due redazioni sono diverse per altri motivi.

Innanzitutto, in EN contraccambio ed esser manifesto sono due caratteristiche dell'amicizia non chiaramente identificate con una sua definizione e che necessitano anche di ampia discussione, per convincere il lettore della loro correttezza. In EE, invece, come si è già detto la reciprocità e il non essere un sentimento celato risulta ovvio a chi è all'ascolto.

Una seconda questione riguarda gli argomenti di psicologia. Più volte si è accennato come EN si riferisca a tale dottrina sommariamente e dandone in alcuni luoghi un riassunto funzionale ai suoi scopi, tuttavia, in questo contesto il riferimento alle facoltà dell'anima pare superfluo nonostante la discussione non sia espressa in maniera sintetica. EE riferisce a un discorso complesso, al quale come visto si possono trovare diversi riferimenti nel corpus.

---

<sup>311</sup> EN VIII 2, 1155b 32-1156a 5.

Una terza differenza è apprezzabile in relazione al trattamento di τὸ φιλούμενον come oggetto e come ο φιλούμενος. Come già notato EN discute esplicitamente il problema, EE è più discreta e non esplicita questo corollario che però segue necessariamente nel passaggio al sostantivo φίλοι, in quanto è richiesto un affetto non celato e reciproco (ancora una volta, tratti messi assai in evidenza da EN, e da EE assunti senza particolare enfasi né senza che sia avvertita la necessità di approfondirli).

La stessa reciprocità ha accenti diversi nei due testi. EN infatti è preoccupata di mostrare come essa sia una delle caratteristiche fondamentali dell'amicizia e per questo la ripete più volte e con enfasi, mentre lo spazio che assume in EE è tutto sommato contenuto.

### 2.8.1 Le tre specie di amicizia.

Come accennato, l'aporia che discute τὸ φιλούμενον permette di far avanzare l'indagine. Innanzitutto, ha correttamente distinto tre tipologie di beni:

- 1) bene in sé
- 2) bene in quanto piacevole
- 3) bene in quanto utile

Il primo tipo di bene è assolutamente buono e non crea alcuna difficoltà, inoltre, risulta allo stesso tempo piacevole. Gli altri due tipi di bene sono in relazione con il bene assoluto in quanto sono bene per qualcuno e/o in quanto appaiono come un bene.

La distinzione di questi tre tipi di bene vale in generale, tuttavia, all'interno della discussione dell'amicizia, l'oggetto amato è sempre una persona ed è possibile circoscrivere di conseguenza la discussione sull'amato. Si può dunque amare e provare amicizia verso:

- 1) una persona in quanto tale
- 2) una persona in quanto piacevole
- 3) una persona in quanto utile

Corollario di questo passaggio da oggetti a persone è la definizione di amicizia, che prevede altri due elementi: la reciprocità del sentimento e che non sia celato.

Necessariamente da questa distinzione segue anche una distinzione tra le amicizie stesse. Aristotele scrive infatti ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι.<sup>312</sup>

Il concetto più generale di amicizia, di cui si è già vista la definizione, si articola dunque in relazioni di tre tipologie (non è chiaro, anche se a questo punto dell'indagine pare sia così, se entrambe le persone della relazione debbano amare l'amico per il medesimo motivo o se possano darsi casi misti, ad esempio Socrate ama Liside in quanto piacevole e Liside ama Socrate per la sua virtù).

Questi tre tipi di φιλία rispecchiano esattamente i tre tipi di beni. Si avranno quindi:

- 3) amicizie basate sulle persone in sé, sulla virtù quindi
- 4) amicizie basate sul piacere
- 5) amicizie basate sull'utile

Il passaggio dai tipi di oggetto amato ai tipi di relazione, come quello tra oggetto amato e persone amate, riportandone parallelamente la distinzione per specie, non è formalmente giustificato né pare necessitare di un argomento di tal sorta in quanto ne consegue di necessità. Una fondazione formale si può trovare nei *Topici*:

Ἔτι δ' ἐπὶ τῶν πτώσεων ἐπισκεπτέον. εἰ γὰρ τὸ δικαίως πλεοναχῶς λέγεται, καὶ τὸ δίκαιον πλεοναχῶς ῥηθήσεται· καθ' ἑκάτερον γὰρ τῶν δικαίως ἔστι δίκαιον· οἷον εἰ τὸ δικαίως λέγεται τὸ τε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην κρῖναι καὶ τὸ ὡς δεῖ, ὁμοίως καὶ τὸ δίκαιον. ὡσαύτως δὲ καὶ εἰ τὸ ὑγιεινὸν πλεοναχῶς, καὶ τὸ ὑγιεινῶς πλεοναχῶς ῥηθήσεται· οἷον εἰ ὑγιεινὸν τὸ μὲν ὑγείας ποιητικὸν τὸ δὲ φυλακτικὸν τὸ δὲ σημαντικόν, καὶ τὸ ὑγιεινῶς ἢ ποιητικῶς ἢ φυλακτικῶς ἢ σημαντικῶς ῥηθήσεται. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅταν αὐτὸ πλεοναχῶς λέγηται, καὶ ἡ πτώσις ἢ ἀπ' αὐτοῦ πλεοναχῶς ῥηθήσεται, καὶ εἰ ἡ πτώσις, καὶ αὐτό.

Inoltre, bisogna indagare sui casi/sulla flessione. Se infatti “giustamente” si dice in molti modi, anche “giusto” si dirà in molti modi: infatti secondo ciascun “giustamente” c'è un “giusto”: per esempio se “giustamente” si dice “giudicare secondo la propria opinione” e “[giudicare] come si deve”, ugualmente si dice anche il “giusto”. [...] lo stesso vale anche per gli altri casi, qualora una cosa si dica in molti modi, anche il caso/la flessione che viene da questo si dirà in molti modi, e viceversa [se si dirà in molti modi il termine che deriva da questo, in altrettanti si dirà il primo].<sup>313</sup>

<sup>312</sup> Dunque è necessario che ci siano tre tipi di amicizia. EE II 2, 1236a 16.

<sup>313</sup> Aristot. *Top.* I 15, 106b 29-107a 2. D'altra parte, secondo quanto illustrato dall'EN, l'amicizia o è una virtù o è prossima ad essa, e si può pensare valgano le medesime regole deduttive: e nella descrizione delle virtù etiche si passa spesso parallelamente dall'analisi della virtù all'analisi della persona virtuosa e viceversa, come giustificato da Aristot. *Top.* VI 9, 147a 13-18 (ma anche EN V 1, 1129a 18).

Questa sola distinzione tra i tre tipi di amicizia permetterà di risolvere molte delle aporie sin qui viste. A cominciare da quella relativa all'oggetto amato, del quale ci si è domandato se fosse il bene o il piacere, che si è visto dirsi in più modi corrispondenti ad altrettanti tipi di amicizia: cosa che leva dall'*impasse* di dover definire univocamente l'oggetto d'amore permettendo di dar conto di ogni sua variante, mettendoli tutti in qualche modo in relazione al bene. Questi passaggi sono in realtà molto rapidi e poco esplicitati nel trattato aristotelico, che subito incalza con una questione più interessante e complessa rimasta ad ora sullo sfondo. Non è infatti stato chiarito quale sia esattamente la relazione tra i vari tipi di beni individuati, dei quali si è solo avuto cura di ricondurli tutti al bene: ma quale sia la relazione tra bene e ciò che appare come bene non è specificato. Conseguentemente nemmeno tra le amicizie è chiaro quale rapporto vi sia, anche se sarebbe lecito aspettarsi sia il medesimo rapporto che tra i tipi di beni. È una questione che sorge automaticamente da quanto appena affrontato. Si noti anche che questo aggiunge dubbi sulla definizione di amicizia già vista, che si dovrà capire a quale delle tre si riferisce o in che rapporti si collochi con esse. In particolare, questa questione ha suscitato nella letteratura critica un certo dibattito, a causa soprattutto della differenza che sembra esserci tra il trattamento della questione qui e nell'EN. Per questo motivo però è opportuno rifarsi subito al testo dell'EE, anche in quanto più chiaro ed esplicito di quanto alcuna letteratura possa portare a credere. Solo chiarita la questione in relazione a essa si passerà ai problemi derivanti dal confronto.

Aristotele risponde subito in maniera puntuale, per poi fornire supporto alla tesi enunciata. La si veda, per cominciare.

ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἓν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην [...].

È dunque necessario che ci siano tre tipi di amicizia, e che né siano tutte secondo uno, [né] come specie di un unico genere, né che tutte siano omonime. Infatti, si dicono tutte in relazione a una sola, e prima [...].<sup>314</sup>

---

<sup>314</sup> EE II 2, 1236a 16-18.

Dei tre tipi di amicizia si analizzano alcuni tipi di relazione possibile indicando subito la risposta corretta: le amicizie si trovano tra loro in relazione πρὸς ἕν. Si vedano prima, però, le opzioni eliminate.<sup>315</sup>

La prima opzione è che le tre φιλίαι siano tra loro in relazione καθ' ἕν. Anche se spesso tale locuzione in Aristotele è equivalente al πρὸς ἕν, il riferimento è probabilmente qui alla posizione platonica: è la posizione del *Liside*, incapace di distinguere tra amicizie diverse (molte delle aporie del dialogo nascono infatti, dal punto di vista aristotelico, dall'incapacità di distinguere adeguatamente tra tipo d'amicizia), che si può dire si traduca, in altri termini, nell'unificare tutti i casi d'amicizia sotto la medesima idea di amicizia.

La seconda opzione rigettata è che i tre tipi di φιλία siano tre specie riconducibili a un medesimo genere comune. Si tratterebbe di quella che le *Categorie* indicano come una relazione di sinonimia.<sup>316</sup>

συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός·

Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è in comune e l'essenza [lett. il discorso della definizione] del nome è la stessa, come animale è sia l'uomo sia il bue: infatti ciascuno di essi ha il nome comune con l'animale, e la definizione è la stessa.<sup>317</sup>

I tre tipi d'amicizia avrebbero in comune il genere e si distinguerebbero tra loro per la differenza specifica: potrebbero dunque condividere la definizione già vista e differenziarsi in base al motivo che causa l'amore verso l'altro. Questo tipo di relazione potrebbe essere suggerito anche dall'uso del termine εἶδος<sup>318</sup> a qualificare le tre differenze (che si è tradotto con "tipi" di φιλία, per rimanere più generici possibili, ma che spesso indica propriamente le specie di un medesimo genere). Nonostante la plausibilità di questa ipotesi rispetto a quanto già visto, non è questa la soluzione aristotelica.

---

<sup>315</sup> Non si discute esplicitamente del perché queste opzioni vengano scartate, preferendo discutere a favore dell'opzione corretta. Si può notare però come siano tutte e tre plausibili a questo punto dell'indagine, anche riferendo le tre ipotesi alla definizione di φιλία già incontrata.

<sup>316</sup> Sulla corrispondenza tra sinonimia e rapporto tra specie, cf. p.es. Bernardini 2016, p. 56 n. 7.

<sup>317</sup> Aristot. *Cat.* I 1, 1a 6-10.

<sup>318</sup> Cf. EE II 2, 1236a 15.

Mentre alcuni, come Simpson,<sup>319</sup> mantengono distinte queste prime due posizioni sin qui viste, Berti<sup>320</sup> sostiene che si tratti di un'opzione unica, che riconduce al caso della sinonimia. A ragion veduta è effettivamente possibile che la posizione sia la medesima espressa da due punti di vista e con due linguaggi differenti. L'idea in senso platonico di amicizia è infatti qualcosa di comune a tutte le amicizie, non troppo dissimilmente dal genere rispetto alle sue specie.

La terza opzione scartata è che si tratti di tre termini omonimi. Per l'omonimia ovviamente ci si riferisce alla definizione che di essa si ritrova all'inizio delle *Categorie*:

Ὅμωνυμα λέγεται ὄν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

Si dicono omonime le cose delle quali solo il nome è in comune, e la definizione [lett. Il discorso dell'essenza] del nome è diversa, come animale è sia l'uomo sia il disegno: infatti di questi solo il nome è in comune, e la definizione [lett. il discorso dell'essenza] del nome è diverso: qualcuno mostrasse il che cos'è di ciascun "animale" di questi, mostrerà di ciascuno una definizione propria.<sup>321</sup>

Due termini si dicono omonimi quando sono chiamati con lo stesso nome ma non hanno alcuna parte della definizione in comune, cioè non appartengono né alla stessa specie né allo stesso genere. In generale il termine si trova in Aristotele per sottolineare la coincidenza nel nome di due cose completamente differenti tra loro e appartenenti a generi diversi. In un senso più generale, l'omonimia può sottolineare in generale la coincidenza di nome in riferimento a due termini che possono intrattenere tra loro anche una relazione diversa dall'assoluta estraneità,<sup>322</sup> ma non è questo il caso che qui si intende escludere.

---

<sup>319</sup> Simpson 2013 *ad loc.*

<sup>320</sup> Berti 2008c.

<sup>321</sup> Aristot. *Cat.* I 1, 1a 1-6. Per altri es., cf. EN V 2, 1129a 29-31 (κλείς indica tanto la clavicola quanto una chiave). cf. anche Aristot. *Top.* I 15, che illustra come identificare due termini omonimi.

<sup>322</sup> cf. p.es. EN V 2, 1129a 29-31: l'omonimia tra giustizie verrà poi specificata come un rapporto genere-specie. In generale sugli usi del termine omonimia in Aristotele si veda Irwin 1981.

Aristotele sostiene invece che tra le amicizie ci sia una relazione πρὸς ἑν. Può addirittura dire che le amicizie si trovano in tale tipo di relazione necessariamente (ἀνάγκη τρία, καὶ μήτε... μηδ'... μήτε... γαρ...<sup>323</sup>) perché è la stessa relazione nella quale si trovano tra loro i beni. Per giustificare la relazione tra amicizie, tanto discussa dalla critica e probabilmente una delle più importanti differenze con EN, è infatti alla discussione tra i beni che è necessario rifarsi. Ma prima è opportuno intendersi su cosa sia una relazione πρὸς ἑν. Come forse è il caso di puntualizzare, la relazione è comunque un caso di omonimia, a indicare che le cose in relazione a uno condividono lo stesso nome per riferirsi ad esse. Quanto però a come intendere il πρὸς ἑν, invece, è utile rifarsi ai testi. Il rinvio alla relazione tra i beni è infatti problematico, per motivi che illustreremo, partirà quindi direttamente dall'analisi di EE VII e non il contrario. Come non tarda a spiegare EE stessa, l'omonimia in relazione a uno indica una priorità di un oggetto sugli altri e in riferimento ai quali essi si dicono. Come intendere allora la priorità dell'oggetto in relazione al quale gli altri si danno πρὸς ἑν? Owen<sup>324</sup> spiega che consiste in una priorità logica. Tuttavia, anche la priorità logica va ulteriormente articolata. Esclusa infatti una relazione specie-specie e mera omonimia, potrebbe darsi una relazione genere-specie, che ben ricadrebbe entro la priorità logica descritta da Owen.<sup>325</sup> Nemmeno questo è il caso dell'omonimia πρὸς ἑν però: lo stesso Aristotele lo mostra, evidenziando un errore comune anche tra gli accademici in relazione a come intendere la priorità. La priorità in questione qui non va infatti confusa con l'universalità:

ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον· διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι [τὸ] πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.

Si cerchi dunque in ogni caso il primo: poiché l'universale è primo, ritengono che anche il primo sia universale, ma questo è falso.<sup>326</sup>

Questa considerazione sulla non universalità dell'amicizia prima porta come conseguenza che la definizione di quest'ultima non potrà includere tutte le altre forme d'amicizia, pur non falsificandole.

<sup>323</sup> EE II 2, 1236a 15-18.

<sup>324</sup> Owen 1960, p. 169-171.

<sup>325</sup> Cf. le osservazioni di Berti 1971, p. 175.

<sup>326</sup> EE VII 2, 1236a 22-25.

ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα. οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἴονται <τὰς> ἄλλας φιλίας εἶναι· αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσὶν· οἱ δ' ὅταν ἢ πρώτη μὴ ἐφαρμόττη, ὡς οὕσαν καθόλου ἄν, εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν· ἔστι δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας. τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἤδη, ἐπειδὴ διώριστα τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν.

Cosicché anche riguardo all'amicizia non possono spiegare tutti i fenomeni. Infatti non pensano siano altre amicizie, poiché [queste altre] non si applicano a una sola definizione: e invece lo sono, ma non ugualmente. Quando la prima non si adatta [a un'unica definizione], poiché, se è prima, è universale, dicono che le altre non sono amicizie.<sup>327</sup>

La priorità logica supposta da Owen non è dunque sufficiente. La priorità dell'omonimia πρὸς ἓν è d'altro tipo, anche se non universale come specificato dal testo. È stata ben descritta da Berti:

Puor le premier des homonymes *pros hen*, sa définition ne s'applique qu'à lui seul et non aux autres ; toutefois , elle est présente dans les définitions des autres, non en tant que définition qui puisse leur être appliquée , ni comme prédicat commun , mais comme terme commun de rapports toujours divers.<sup>328</sup>

Il primo tra omonimi πρὸς ἓν è il riferimento rispetto al quale tutti gli altri si danno, anche se non li ricomprende come un genere. Si tratta del medesimo tipo di relazione intrattenuto dall'essere con i suoi modi in *Metaph. Γ*, nota come *focal meaning*:

τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἱατρικὸν πρὸς ἱατρικὴν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἱατρικὴν λέγεται ἱατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἱατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν.

<sup>327</sup> EN VII 2, 1236a 25-31. Questa affermazione nasconde un'insidia di possibile circolarità, su cui si dirà a breve.

<sup>328</sup> Berti 1971, p. 176.

L'essere si dice in molti modi, ma in relazione a uno e a un'unica natura e non in modo omonimo, ma come sano è tutto ciò che è in relazione alla salute, l'uno in quanto la conserva, l'altro in quanto la produce, l'altro in quanto è segno di salute, l'altro in quanto la riceve; e come ciò che è medico in relazione alla medicina (l'uno infatti si dice medico in quanto possiede la medicina, l'altro perché è per natura efficace in relazione a essa, l'altro ancora perché è opera della medicina), e potremmo prendere anche altre cose dette allo stesso modo; così anche l'essere si dice in molti modi, ma tutti in relazione a un solo principio: infatti alcune cose [sono dette essere] in quanto sostanze, altre in quanto affezione della sostanza, altre in quanto vie che portano alla sostanza, o differenze, o privazioni, o qualità, o produttrici, o generatrici delle sostanze o di ciò che viene detto in relazione alla sostanza, o negazioni di alcune di queste o della sostanza: perciò diciamo che il non essere sia non essere.<sup>329</sup>

Si è accennato al fatto che questa nozione è tuttavia oggetto di discussione tra la critica. Eppure Aristotele è, come si è letto, esplicito nel definire la relazione tra le amicizie come πρὸς ἓν. I motivi dello sconcerto tra gli interpreti sono due: il primo risiede in una fallace lettura della relazione tra i beni in EE, che dovrebbe corrispondere, ma la cui interpretazione è talvolta messa in dubbio. Il secondo riguarda le differenze dottrinali su questo punto con EN. Li si veda con ordine, a partire dalla relazione tra i beni in EE.

Già introducendo la relazione di omonimia πρὸς ἓν tra i tipi di amicizia si è accennato come dovesse essere la medesima relazione che investe anche i beni: l'intero argomento del capitolo, infatti, funziona per analogia tra i due campi.

Non solo: si torni sulla descrizione dell'omonimia tra amicizie:

ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα. οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἴονται <τὰς> ἄλλας φιλίας εἶναι· αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσὶν· οἱ δ' ὅταν ἢ πρώτη μὴ ἐφαρμόττη, ὡς οὖσαν καθόλου ἄν, εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν· ἔστι δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας. τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἡδη, ἐπειδὴ διώρισται τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν. ἡ μὲν γὰρ διώρισται δι' ἀρετὴν, ἡ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον, ἡ δὲ διὰ τὸ ἡδύ.

Cosicché anche riguardo all'amicizia non possono spiegare tutti i fenomeni. Infatti, non pensano siano altre amicizie, poiché [queste altre] non si applicano a una sola definizione: e invece lo sono, ma non ugualmente. Quando la prima non si adatta [a un'unica definizione], poiché, se è prima, è universale, dicono che le altre non sono amicizie; invece ci sono molti tipi di amicizie. Questo era già contenuto tra quanto si è detto: quando si sono distinti tre modi

---

<sup>329</sup> Aristot. *Metaph.* Γ 2, 1003a 32-b 10. Come nota anche Berti 2017, p.171 n. 8, l'ultima frase non è del tutto chiara.

in cui si dice l'amicizia. Una è distinta grazie alla virtù, un'altra dell'utile e l'ultima del piacere.<sup>330</sup>

L'argomento necessita di aver affermato che la relazione tra i beni rispetto cui si dice l'amicizia (e che si dia rispetto a essi è attestabile dall'evidenza dei fenomeni, e che bene si dica in più modi è provato a dalle due assunzioni di questo stesso capitolo, ma non si è specificato in che relazione stiano) è di tipo  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , altrimenti, l'argomento rischia di provare che esistano tre tipi di amicizia senza riuscire a mettere a fuoco che tipo di relazione si dia tra essi né riuscendo a rigettare l'obiezione del primo come universale.

Secondo quanto qui letto, dunque, ci si aspetterebbe di trovare descritta una priorità simile anche tra i beni come presentati in EE; tuttavia, il passo in questione (EE I 8) non è così chiaro e ha dato luogo a fraintendimenti,<sup>331</sup> tanto che proprio EE VII 2 è stata usata a supporto dell'interpretazione dello stesso.<sup>332</sup> Il capitolo ottavo del primo libro è, appunto, dedicato a descrivere i beni in relazione alla più generale questione dell'etica relativa all'identificazione corretta della felicità. Tre sono le ipotesi relative al bene che vengono vagliate: che esso sia l'idea di bene,<sup>333</sup> o il bene comune,<sup>334</sup> o il fine delle azioni umane<sup>335</sup> (e quest'ultima sarà la risposta corretta). La maggior parte del capitolo è tuttavia dedicata alla discussione della prima ipotesi, in opposizione alla posizione platonica, attraverso due principali classi di argomenti (la sua inutilità<sup>336</sup> e la sua non identificabilità con l'Uno<sup>337</sup>) ognuno dei quali sostenuto da diverse ragioni. Nella sua discussione, due affermazioni fanno particolarmente problema e sembrano opporsi a una relazione  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  tra i beni:

---

<sup>330</sup> EE VII 2, 1236a 25-32.

<sup>331</sup> In particolare, la *querelle* nasce da alcune osservazioni di Cherniss 1944 relative alla compatibilità tra questo passo e la descrizione del bene e dell'essere  $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  che si legge in *Metaph.* Γ, E, K. Se queste osservazioni sono state usate a sostegno dell'inautenticità dell'*Eudemia* intera (Cherniss 1994) o di una sua vicinanza con le posizioni accademiche e, dunque, di una sua anteriorità rispetto alla *Metafisica* (Owen 1960), Berti 1971 ha dimostrato la corretta lettura di questo passo, accolta e riportata anche da chi scrive.

<sup>332</sup> Berti 1971, 172-177.

<sup>333</sup> EE I 8, 1217b 5 ss.

<sup>334</sup> EE I 8, 1218a 38 ss.

<sup>335</sup> EE I 8, 1218b 12 ss.

<sup>336</sup> EE I 8, 1217b 25 ss. Come nota Berti 2017, i due argomenti sono specifici in relazione all'idea di bene, non manca tuttavia una critica alle idee in generale (1217b 20-25) e una nota che rinvia ad altre discussioni "più logiche" sul tema (1217b 16-20).

<sup>337</sup> EE I 8, 1218a 15.

ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἔν τι ἔστι περὶ τὰ εἰρημμένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἔστι μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ.

Poiché dunque riguardo alle cose dette nemmeno l'essere è qualcosa che è uno, così non è uno nemmeno il bene, né la scienza, né quella dell'essere né quella del bene.<sup>338</sup>

τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγείας, οὔτως ἄλλο ἄλλου.

Non è vero dire che tutti gli esseri aspirano a un qualche bene che è uno: ciascuno infatti aspira al proprio bene, l'occhio alla vista, il corpo alla salute, e allo stesso modo altre cose desiderano altre cose [che sono loro proprie].<sup>339</sup>

Singularmente considerate, effettivamente, sembrano riferire qualcosa di completamente estraneo e incompatibile con le dottrine aristoteliche. A ben vedere non si tratta, come evidenziato dal contesto, che di affermazioni fatte all'interno di argomenti funzionali alla confutazione dell'accademia e che, come ha mostrato Berti,<sup>340</sup> risultano non confutare mai la possibilità di un rapporto tra beni di omonimia πρὸς ἔν, che risulta anzi compatibile.<sup>341</sup>

Come commenta Donini, rilevare che qui si utilizzi una relazione di tipo πρὸς ἔν non è indifferente a colui che cercasse la cronologia assoluta e relativa delle opere d'Aristotele,<sup>342</sup> in quanto si tratta della medesima nozione che trova ampio spazio nella descrizione della scienza dell'essere in *Metaph.* Γ e E e che sembra contraddire quanto si legge in EE I.<sup>343</sup> Ciò che più interessa, tuttavia, è che anche in assenza di esplicito riferimento al *focal meaning* nella descrizione dei beni questi testi siano compatibili.

Quanto al confronto con EN, si è già accennato al fatto che il passo dell'EE presentasse difficoltà interpretative a causa delle differenze con EN. Difficoltà principale è il fatto che EN non presenti esplicita menzione della relazione di *focal meaning* tra i tipi di amicizia, nonostante questa sia un'interpretazione diffusa nella

---

<sup>338</sup> EE I 8, 1217b 33-35.

<sup>339</sup> EE I 8, 1218a 30-33.

<sup>340</sup> Berti 1971, p. 159-172.

<sup>341</sup> Significativo è anche ritrovare a EE I 8, 1218b 16-22 il medesimo esempio relativo alla salute che si ritrova in *Metaph.* Γ 2 (Berti 197, p. 177 n. 63). In EE VII 2 è usato invece, con una certa affinità tematica, il medico).

<sup>342</sup> Cf. Donini 1999, p. 200 n. 32.

<sup>343</sup> EE I 8, 1217b 25-1218a 1.

tradizione a partire da Aspasio, che trova comunque alcune obiezioni. In generale non sembra si possa affermare vi sia accordo tra gli interpreti relativamente alle relazioni tra i tre tipi d'amicizia in EN. In questa sede si prenderà brevemente in considerazione il testo di EN per verificare le informazioni esplicite in proposito: si tenterà di dimostrare che il testo non permette una interpretazione certa e univoca.

Le tre amicizie individuate da EN sono sovrapponibili con quelle individuate fino a questo punto da EE: esse sono per virtù, piacere o utile. L'autore stesso si interroga, a seguito del prologo e alla circoscrizione dell'ambito di ricerca a quello umano e dei caratteri, sulle differenze tra queste tre amicizie:

ταῦτ' ἐπισκεψόμεθα, οἷον [...] καὶ πότερον ἐν εἶδος τῆς φιλίας ἐστὶν ἢ πλείω.

Queste cose ricerchiamo, come per esempio [...] e se ci sia una specie di amicizia e molte.<sup>344</sup>

Che l'amicizia sia univoca è immediatamente scartata come opzione, ancor prima di cominciare l'indagine. Si legge:

οἱ μὲν γὰρ ἐν οἴομενοι, ὅτι ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἥττον, οὐχ ἰκανῶ πεπιστεύκασιν σημείω· δέχεται γὰρ τὸ μᾶλλον καὶ [τὸ] ἥττον καὶ τὰ ἕτερα τῶ εἶδει. εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν.

Infatti chi pensa ve ne sia una, che ammette il più e il meno, non si basa su un segno appropriato: infatti anche cose diverse per specie ammettono il più e il meno. Si è già indagato precedentemente su queste cose.<sup>345</sup>

Ciò che è qui confutato è, anche se non esplicitamente, il presupposto della discussione del *Liside*, che trovava infinite contraddizioni qualsiasi fosse l'accezione di amicizia considerata poiché tentava di definirla in modo univoco mentre, come in EE, anche EN distinguerà in tre tipi di amicizia.

Similmente a EE, anche se non tramite lo sviluppo di un'aporia, si effettuano le distinzioni nelle tre amicizie a partire dall'analisi del φιλητόν.

Τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ. δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον·

---

<sup>344</sup> EN VIII 2, 1155b 10-13.

<sup>345</sup> EN VIII 2, 1155b 13-17.

Forse sarebbe possibile avere chiarezza riguardo queste cose conoscendo la cosa amata. Sembra infatti che si ami non qualsiasi cosa, ma la cosa amabile, e questa è il buono o il piacere o l'utile.<sup>346</sup>

A questa classificazione il testo si riferisce con il lessico tipico delle diverse specie appartenenti a un medesimo genere.

Διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἶδει· καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. τρία δὴ τὰ τῆς φιλίας εἶδη, ἰσάριθμα τοῖς φιλητοῖς· καθ' ἕκαστον γὰρ ἐστὶν ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα.

Queste differiscono tra loro per specie: diversi sono anche gli affetti e di conseguenza anche le amicizie. Tre sono dunque le specie di amicizia, in ugual numero a ciò che viene amato: a causa di ciascuno di questi infatti c'è ricambio d'affetto non nascosto.<sup>347</sup>

Anche se non esplicito questo lessico permette di pensare a distinzione per specie, la cui definizione comune del genere sembra essere qualcosa di simile all' ἀντιφίλησις οὐ λανθάνουσα e una differenza per specie a seconda del κατά τι. La soluzione è spesso sembrata ragionevole, nonostante sia noto anche da quanto visto in EE che εἶδη possa assumere un significato anche più generico, e capita venga utilizzata proprio come tale: ad esempio, la caratteristica dell'ἀντιφίλησις è utilizzata per escludere esplicitamente l'affetto per gli oggetti inanimati dalle φιλίαι, poiché non potrebbero ricambiare.<sup>348</sup> È però il confronto tra i φιλητά che pone difficoltà a questa più immediata lettura, poiché li distingue dando assegnano loro importanza diversa:

οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταῦτη ἢ φιλοῦσιν. οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιῶντι τινος εἶναι ἀγαπᾶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. οἱ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονήν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ, καὶ οὐχ ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ' ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὗται εἰσιν· οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταῦτη φιλεῖται, ἀλλ' ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονήν.

<sup>346</sup> EN VIII 2, 1155b 17-19.

<sup>347</sup> EN VIII 3, 1156a 6-9.

<sup>348</sup> EN VIII 2, 1155b26-31. Questo, come già notato, in contrasto con EE che considera amicizia anche il sentimento nei confronti degli oggetti inanimati – cosa che può fare ponendolo in relazione di omonimia verso uno nei confronti dell'amicizia perfetta, che necessita invece ritorno sentimentale.

Questi si amano reciprocamente desiderando il bene altrui secondo l'oggetto per il quale amano. Alcuni dunque amandosi reciprocamente a causa dell'utile non amano a causa di loro stessi, ma a causa di ciò che diventa un qualche bene accanto al bene degli altri. Ugualmente coloro [che si amano reciprocamente] a causa del piacere: infatti la gente non ama le persone argute per le loro qualità, ma poiché risultano piacevoli. Quindi coloro che si amano per l'utile si amano a causa del loro proprio bene, e anche quelli per il piacere amano a causa del loro proprio piacere, non per ciò che è l'amato, ma in quanto utile o piacevole. Queste amicizie quindi sono per accidente: in quanto l'amato non è amato in quanto è quello che è, ma in quanto ne traggono alcuni un qualche bene altri un piacere.<sup>349</sup>

Le tre specie di amicizia, dunque, esplicitamente non stanno sullo stesso piano: solo l'amicizia tra buoni, definita poi *τελεία* in questo testo, lo è in senso proprio, mentre le altre lo sono accidentalmente. Questa osservazione è ovviamente problematica, in quanto solitamente una caratteristica accidentale non permette una distinzione per specie. Indicazioni più precise, però, non sembra possibile trovarne nel testo. Talvolta, per esempio, si legge che l'amicizia tra buoni è amicizia *μάλιστα* senza che i rapporti ne siano chiari.<sup>350</sup>

Una soluzione che è stata spesso tentata<sup>351</sup> per risolvere questa incongruenza è leggere anche in EN la relazione di omonimia *πρὸς ἓν* presente in EE. A questa soluzione sembra avvicinarsi l'ultimo dei passi di EN che si citeranno a proposito di questo tema:

ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις (δοκοῦσι γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἔνεκα τοῦ συμφέροντος), καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας, ὥσπερ οἱ παῖδες, ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους, εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρότως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὁμοίτητα· ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι, ταύτη φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδὸν ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν.

<sup>349</sup> EN VIII 3, 1156a 9-19, cf. anche 6, 1157b 1-6; e la ripresa di questi temi in altri contesti e aporie, EN IX 1, 1164a 3-12; 3, 1165a 37-b 8.

<sup>350</sup> P.es. EN VIII 1157b 7, 23, 34; 1157a 30; 1157b 25.

<sup>351</sup> Cf. Gauthier-Jolif II 2 p. 669 e 686; Owen 1967 p. 169. Più recentemente anche Zucca 2017, spec. p. 92; nella sostanza uguale anche Irwin 1985, p. 360, che anche se ammette che non viene individuata esplicitamente omonimia propone la medesima classificazione, infatti commenta che “the inferior types of friendship do and do not count as friendship” poiché vi è un'unica “definition of friendship” pienamente soddisfatta solo dall'amicizia completa. Soluzione simile proposta anche da Apostle 1975, p. 322, che intende la prima stia alle altre “as a whole to a part”, nel senso in cui parte indica una realizzazione parziale rispetto al modello; e da Joachim 1951, p. 243 per il quale le altre amicizie sono gradi di approssimazione alla piena amicizia umana realizzata.

οὐ πάνυ δ' αὐταὶ συνάπτουσιν, οὐδὲ γίνονται οἱ αὐτοὶ φίλοι διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ· οὐ γὰρ πάνυ συνδυάζεται τὰ κατὰ συμβεβηκός.

Dato che infatti gli uomini chiamano “amici” sia quelli per l’utile, come le città (sembra infatti che le alleanze tra città nascano in vista del vantaggio reciproco), sia quelli che si amano reciprocamente per il piacere, come i ragazzi, allo stesso modo occorre che diciamo anche noi da una parte che questi sono “amici” e dall’altra che ci sono molte specie di amicizia, e “amicizia” in senso proprio e proprio quella tra buoni in quanto buoni, le altre per somiglianza: sono amici in quanto vi è un qualche bene e una qualche somiglianza, poiché il piacere è un bene per chi ama il piacere. Tali amicizie non coincidono perfettamente, e non sono le stesse persone a diventare amiche per l’utile o per il piacere, dato che ciò che è accidentale non unisce perfettamente.<sup>352</sup>

Nonostante di fronte a questo passo si sia tentati di leggere in questo passo la medesima concezione di EE, a causa della maggior importanza assegnata all’amicizia tra buoni sulle altre, ciò che qui si afferma è ancora più netto: sembra infatti suggerire che ci sia un’unica amicizia in senso proprio, rispetto alla quale le altre sembrano più una concessione lessicale dettata dall’uso comune. Ma quale sia la relazione tra esse non è sufficientemente articolato e il criterio dell’uso linguistico comune appare insufficiente di fronte ad altri casi, come la benevolenza o l’affezione per un oggetto, in cui emerge la necessità di criteri più definiti.

Se si decidesse invece di dimostrare l’omonimia rispetto a uno ricercando in EN la concezione di bene, verificando se sia analogia a uno o altro, per cercarvi una costruzione parallela a quella vista in EE tra bene e tipi d’amicizia, si rimarrebbe ugualmente delusi. Il testo infatti rinuncia alla discussione di questo tema, probabilmente ritenuto non adatto a un pubblico generalista.<sup>353</sup>

Una terza soluzione, in parte mediana tra le precedenti, è stata proposta recentemente da Natali.<sup>354</sup> Egli sostiene relativamente alla relazione tra le εἶδη dell’amicizia che EN non doni alcuna definizione ma si concentri piuttosto nel definire le condizioni minime dell’amicizia, che sono caratteristiche comuni a tutte le sue occorrenze, come l’essere benevoli, il desiderare il bene l’uno dell’altro e il farlo in

---

<sup>352</sup> EE VIII 5, 1157a 25-35.

<sup>353</sup> EN I 4, 1096b 26-34.

<sup>354</sup> Natali 2018a, p. 27-37.

maniera non celata. Tra le amicizie, spiccherebbe ovviamente quella tra buoni, rispetto alla quale tutte le altre si troverebbero in un generico rapporto di somiglianza.<sup>355</sup>

Quest'ultima proposta sembra quella che meglio rispecchia l'analisi testuale dell'opera. Oltre ad avere l'innegabile pregio di non appiattare EN su EE, cerca una collocazione per le caratteristiche nominate dell'amicizia e indica le relazioni tra le amicizie nello stesso impreciso modo proposto da Aristotele, senza aggiungere deduzioni personali. Se la si accetta, bisognerà comunque prestare cautela nell'individuazione delle suddette condizioni minime per l'amicizia stessa: per esempio, non è chiaro se tra esse dovrebbe apparire il ricambio del sentimento, dal momento che se da una parte è utilizzato per discriminare ciò che non è amicizia (il caso dell'amore nei confronti di un oggetto), esistono casi d'amicizia in cui il ricambio non avviene nella stessa misura, come i casi di amicizia per superiorità che verranno analizzati in seguito.

Complessivamente, sembra che EN non presenti una posizione netta e unica nei confronti della classificazione delle specie di amicizia. La loro individuazione è chiara e le caratteristiche sono sommariamente sovrapponibili a quelle proposte da EE, tuttavia, le relazioni tracciate tra esse non sono chiare e sembrano anzi contraddirsi, collimando in alcuni punti con le informazioni di EE, come quanto l'amicizia perfetta è caratterizzata *πρώτως*, e discostandosene in altri.

## 2.9 L'amicizia prima. Identificazione, definizione, caratteristiche. Risoluzione dell'“aporia più rilevante”.

### 2.9.1 Identificazione e definizione di amicizia prima.

Definite le relazioni tra le amicizie, il testo ne segnala velocemente alcune caratteristiche per confronto. In particolare viene definito quali siano gli attori

---

<sup>355</sup> EN 1156b 35-1157a 3; 1157a 29-32. A critica di una relazione di omonimia in senso proprio in EN anche altri autori hanno avanzato proposte alternative che possono configurarsi come versioni attenuate di omonimia. P. es. Walker 1979 (in risposta a Fortenbaugh) presenta le amicizie in EN come in relazione secondo un tipo di omonimia non focale legata alle funzioni di ciascuna amicizia. Similmente Curzer 2012, p. 266 parla di relazione prioritaria dell'amicizia perfetta ma non *πρὸς ἕν*. Zingano 2015 propone una forma di “moderate attenuated homonym”, un tipo di somiglianza non gerarchica, contrapposta all'omonimia focale di EE.

generalmente coinvolti in queste relazioni. Le diverse relazioni che guidano i rapporti degli uomini rispecchiano e sono parallele a quelle con il bene, già viste nella discussione dell'aporia: si crea un rapporto di amicizia avendo come fine utile, piacere o virtù.<sup>356</sup>

Tra esse, l'amicizia per l'utile è quella tra la maggioranza<sup>357</sup> e dura sino a che tra i contraenti ci sono le condizioni per mantenere tale utilità, come i proverbi sono chiamati a testimoniare.<sup>358</sup> Quella per il piacere è invece tipica dei giovani, ed è di conseguenza mutevole, poiché muta con la loro crescita.<sup>359</sup> Dell'amicizia per virtù invece si afferma che è tra i migliori, non menzionandone la durata temporale.<sup>360</sup>

	Contraenti	Durata
Utile	maggioranza	finché permane l'utile
Piacere	giovani	muta con la crescita
Virtù	i migliori	?

Viste sommariamente queste amicizie è possibile individuare quale tra queste sia quella prima e rispetto alla quale si diranno tutte le altre:

φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι ἡ πρώτη φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους.

A partire da queste considerazioni è evidente che l'amicizia prima è tra buoni l'essere amici l'un l'altro e scegliersi reciprocamente.<sup>361</sup>

Se si prende il brano isolatamente, non esiste un'argomentazione stringente per la quale affermare che sia l'amicizia per virtù quella prima e non una delle altre due. Tuttavia è evidente che non potrà che essere quella tra migliori, l'amicizia prima: come anche altrove accade nella riflessione etica, non si può che riconoscere l'evidenza, difficoltoso sarà piuttosto identificare chi siano i migliori e quale sia questa virtù alla quale tende.

<sup>356</sup> EE VII 2, 1236a 12-14.

<sup>357</sup> EE VII 2, 1236a 33-34 ἢ [διὰ] τῶν πλείστον φιλία.

<sup>358</sup> EE VII 2, 1236a 34-37.

<sup>359</sup> EE VII 2, 1236a 38-1236b 1.

<sup>360</sup> EE VII 2, 1236b 1.

<sup>361</sup> EE VII 2, 1236b 2-3.

Prima di analizzarne caratteristiche e problemi, è possibile identificare questa<sup>362</sup> come la definizione reale dell'amicizia prima. Riprende la definizione nominale proposta prima<sup>363</sup> aggiungendo la specificazione relativa ai contraenti, che sono appunto gli ἀγαθοί, e sostituisce la clausola di non celatezza con il riferimento alla ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους. La qualificazione πρώτη è decisiva per il passaggio alla definizione reale: determinato che tra le amicizie c'è una relazione di omonimia verso uno ne consegue che non sarà possibile ottenere una definizione complessiva applicabile all'intero "genere", ma che occorrerà partire dal caso paradigmatico a partire dal quale le altre amicizie si sviluppano per differenze. L'aggettivo comincia ad apparire, nel VII libro, appunto quando si determina il tipo di relazione tra le tre amicizie ed è in questo contesto per la prima volta associato esplicitamente all'amicizia tra buoni.

Oltre al restringimento di campo all'amicizia prima, la seconda altra differenza rispetto alla definizione provvisoria è che qui non viene esplicitato il carattere di non celatezza della relazione amicale. Esso non sembra mancare, quanto piuttosto essere implicato come caratteristica non essenziale (una sorta di accidente per sé) sottinteso nel secondo elemento di novità che emerge in questa definizione: l'ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους, ossia la scelta reciproca. Consistendo in una scelta nei confronti del prossimo non soltanto consapevole, ma anche reciproca, si può immaginare una consapevolezza da parte di entrambi i soggetti non solo della propria scelta ma anche di quella altrui: che di conseguenza non resta celata, in accordo con la definizione nominale.<sup>364</sup>

In generale assai rimarcato è l'aspetto di reciprocità sottolineato dai composti in ἀντι- (non solo ἀντιπροαίρεσις ma anche ἀντιφιλία) e dal πρὸς ἀλλήλους. D'altra parte è un carattere che rispecchia pienamente quanto già preannunciato nella definizione nominale.<sup>365</sup> È inoltre possibile notare la peculiarità di questo vocabolo, ἀντιπροαίρεσις: assieme ad ἀντιφιλία è individuato già da Hall<sup>366</sup> come una parola che

---

<sup>362</sup> EE VII 2, 1236b 2-3.

<sup>363</sup> EE VII 2, 1236a 14-15 φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλή, καὶ τοῦτο μὴ λανθάνη πῶς αὐτοῦς. Diventa appunto amico quando ricambi l'affetto che riceve e questa reciprocità non rimanga per qualche ragione nascosta ai due.

<sup>364</sup> Come verrà spiegato da Aristotele stesso, l'uomo percepisce l'intenzione altrui, cf. EE VII 2, 1236b 5-6 μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως solo (*scil.* l'uomo) percepisce la scelta.

<sup>365</sup> Cf. EE II 2, 1236a 14-15.

<sup>366</sup> Hall 1959, p. 198.

si ritrova esclusivamente nell'EE. Non appaiono, infatti, mai menzioni all'ἀντιπροαίρεσις nella relativa discussione che si legge in EN, ma ancor più significativamente paiono non ritrovarsi nemmeno nelle altre opere aristoteliche, inclusi i brani relativi al cosiddetto volontario, né nel resto della letteratura greca. L'ἀντιπροαίρεσις è caratteristica davvero peculiare dell'amicizia prima come intesa da Aristotele nell'EE.

La definizione è tuttavia ancora parzialmente sfuggente: se l'amicizia prima è ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις, occorre in qualche modo riempire di contenuto φιλία e προαίρεσις per ritenersi soddisfatti.

Relativamente alla προαίρεσις è opportuno tornare alla discussione relativa che comincia a EE II 10, a seguito della trattazione dell'ἐκουσίον, e alla sua definizione.

δηλον ὅτι ἡ προαίρεσις μὲν ἐστὶν ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική.

È chiaro che la decisione è desiderio deliberativo tra le cose che dipendono da noi.<sup>367</sup>

Le cose che dipendono da noi, oggetto di προαίρεσις, sono i mezzi e non i fini,<sup>368</sup> poiché è su di essi che la deliberazione è principio e causa.<sup>369</sup> L'ἀντιπροαίρεσις è dunque da intendersi come ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική il cui oggetto siano persone, amici. Già da questo è evidente un motivo per il quale questa definizione non potrà applicarsi ai rapporti non tra cittadini se non in senso derivato: la προαίρεσις, infatti, è propria della facoltà deliberativa dell'anima, propria solamente degli uomini maschi, adulti e liberi, aventi uno scopo al quale tendere.<sup>370</sup> L'ἀντιπροαίρεσις implica inoltre non solo la propria scelta, ma anche che la scelta sia reciproca e il riconoscimento della scelta altrui: quest'ultimo tratto in particolare è a sua volta proprio solamente degli uomini<sup>371</sup> e coerente con la limitazione dell'amicizia prima agli ἀγαθοί.

Resta da intendersi su che cosa si debba intendere come φιλία quando la definizione di amicizia prima coinvolga l'ἀντιφιλία. Nonostante non sia lecito, per i motivi già

---

<sup>367</sup> EE II 10, 1226b 16-17. Traduco il genitivo con un distributivo per rendere la molteplicità di opzioni necessarie affinché si dia προαίρεσις, cf. EE II 10, 1226b 5-8.

<sup>368</sup> τὰ πρὸς τὸ τέλος, cf. EE II 10, 1226a 6-13.

<sup>369</sup> EE II 10, 1226b 17-20.

<sup>370</sup> EE II 10, 1226b 21-30.

<sup>371</sup> EE II 2, 1236b 6.

visti, interrogarsi relativamente a una definizione di *φιλία* comune che possa includere i tre tipi di amicizia, poiché si danno per analogia rispetto a uno, non è improprio a questo punto dell'indagine chiedere di riempire questo termine di un contenuto maggiormente specifico valido almeno, come per la *προαίρεσις*, relativamente all'amicizia prima. La pena risulterebbe altrimenti in una definizione circolare: se non si può definire l'amicizia e la si restringe all'amicizia prima, definire questa stessa come amicizia reciproca (unita a reciproca scelta) crea evidenti perplessità. A questo punto dell'indagine non si è infatti determinato nemmeno il genere della *φιλία*. L'unico candidato sin qui emerso sembra essere la virtù: EN è l'unico testo che si interroga su questa natura, chiedendosi se l'amicizia sia o meno una virtù. Si può già anticipare che, parallelamente alle difficoltà che quel testo incontra nel determinare una definizione di amicizia, in EN nemmeno il genere è chiaramente individuato: non è possibile trarre, almeno in forma esplicita, indicazioni oltre alla sua o coincidenza o somiglianza con la virtù,<sup>372</sup> se non ribadire che non si trova nell'elenco generale presentato nel secondo libro.<sup>373</sup> Si può dunque mantenere la virtù tra i candidati come genere per l'amicizia, ma non è possibile trarre conclusioni definitive.

Aristotele non sembra tuttavia disturbato dalla circolarità della definizione e prosegue l'indagine discutendo una delle caratteristiche dell'amicizia prima, il piacere. Questa osservazione non è gratuita: in primo luogo, permette di risolvere relativamente all'amicizia prima l'aporia relativa al *φιλοῦμενον* come *ἡδύ* oppure come *ἀγαθόν*. In secondo luogo, però, la sua articolazione in due ulteriori aporie fornisce qualche indicazione ulteriore relativamente a cosa sia la *φιλία*. Si sospenda quindi momentaneamente l'analisi della definizione per seguire gli sviluppi dell'aporia.

La discussione del *λόγος* capace di sciogliere le aporie e le contraddizioni, cominciata all'inizio del secondo capitolo chiedendosi se *τὸ φιλοῦμενον* fosse da identificarsi con *τὸ ἡδύ* o *τὸ ἀγαθόν*, e che aveva condotto a distinguere tra *εἶδη* dell'amicizia individuando la *πρώτη φιλία*, è inizialmente risolta semplicemente affermando la coincidenza di questi due tratti: l'amicizia prima è il suo essere assolutamente piacevole, grazie al fatto che in essa *ἁπλῶς ἀγαθόν* e *ἁπλῶς ἡδύ*

<sup>372</sup> EN VIII 1, 1155a 3-5 *Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιτ' ἂν διελθεῖν· ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον*. A seguito di queste cose parliamo (?) dell'amicizia. Infatti essa è una qualche virtù oppure è connessa alla virtù, inoltre è estremamente necessaria alla vita.

<sup>373</sup> EN II 7. compare invece nell'elenco delle virtù presente in EE (EE II 3, 1221a 7).

coincidono.<sup>374</sup> L'identificazione è possibile grazie al fatto che l'amicizia prima è secondo virtù, caratteristica che rende gli amici assolutamente buoni.<sup>375</sup>

Individuata la prima soluzione con la coincidenza di ἀπλῶς ἀγαθόν e ἀπλῶς ἡδύ, l'aporia è così riformulata: ci si domanda a) se la φιλία sia rivolta al bene per qualcuno o al bene assoluto e b) se l'amare attualmente comporti piacere o meno.<sup>376</sup>

La prima questione riprende la seconda assunzione<sup>377</sup> utile alla risoluzione dell'aporia che aveva distinto tra beni in assoluto e beni per qualcuno e la sviluppa così:

ἄμφω γὰρ εἰς ταῦτο συνακτέον· τά τε γὰρ μὴ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἀλλὰ κακὰ ἂν πως τύχη, ἀπλῶς φευκτά·<sup>378</sup> καὶ τὸ μὴ αὐτῷ ἀγαθὸν οὐθὲν πρὸς αὐτόν. ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ὃ ζητεῖται, τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ οὕτως εἶναι ἀγαθὰ. ἔστι γὰρ αἰρετὸν μὲν τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθόν· ἃ δεῖ συμφωνῆσαι. καὶ τοῦτο ἢ ἀρετὴ ποιεῖ καὶ ἢ πολιτικὴ ἐπὶ τούτῳ, ὅπως οἷς μήπω ἐστὶ γένηται. εὐθέτως δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ ἄνθρωπος ὢν (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ), ὁμοίως δὲ καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυῆς ἀφυοῦς, διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἢ ὁδός· ἀνάγκη <γὰρ> εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα. ὅταν δὲ τοῦτα<sup>379</sup> διαφωνῇ, οὐπω σπουδαῖος<sup>380</sup> τελέως· ἐνδέχεται γὰρ ἐγγενέσθαι ἀκρασίαν· τῷ γὰρ διαφωνεῖν τὰ ἀγαθὸν τῷ ἡδέει ἐν τοῖς πάθεσιν ἀκρασία ἐστίν.

Infatti entrambi devono esser portati a uno stesso: infatti quelli che non sono assolutamente beni ma, secondo le circostanze, mali sono da fuggire; e quel che non è un bene per l'individuo non ha alcun rilievo per lui; ma è questo appunto che si cerca, che i beni in senso assoluto siano beni in questo modo. È infatti oggetto di scelta il bene in senso assoluto, ma, per il singolo, quel che è bene per lui: questi beni devono concordare e questo è effetto della virtù; appunto per questo c'è la politica, affinché tra coloro nei quali l'accordo ancora non c'è si formi. <poiché> \*\* acconciamente e appropriatamente, dato che è un uomo (giacché per natura sono per lui beni i beni in assoluto), e allo stesso modo uomo piuttosto che donna e ben dotato naturalmente piuttosto che indotato \*\* e la via passa per il piacere, le cose belle devono allora essere piacevoli. Quando l'accordo non ci sia, non si è ancora perfettamente virtuoso; è infatti

<sup>374</sup> EE VII 1236b 26-32. Queste osservazioni riprendono l'"aporia più decisiva" che si interrogava sull'identità tra bene e piacevole e la risolvono relativamente alla amicizia prima. Nel paragrafo successivo, 1236b 32-1237a 9, l'aporia è affrontata complessivamente in relazione a tutte le amicizie.

<sup>375</sup> EE VII 2, 1237 a 10-11.

<sup>376</sup> πότερον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν φίλον, καὶ πότερον τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς, ὥστε καὶ τὸ φιλητὸν ἡδύ, ἢ οὐ. EE VII 2, 1236b 34-36.

<sup>377</sup> EE VII 2, 1235b 30-1236a 7.

<sup>378</sup> Leggo κακὰ ἂν πως τύχη con Jackson 1897, Susemihl 1884, Solomon 1915 Dirlmeier 1979 e Donini 1999. Susemihl 1884: ἀλλὰ κακὰ ἀπλῶς τύχη φευκτά, Mingay ἀλλὰ κακὰ τύχη, ἀπλῶς φευκτά.

<sup>379</sup> Susemihl 1884 legge τοῦτο.

<sup>380</sup> Susemihl 1884 legge σπουδαῖον.

possibile che si origini l'incontinenza: l'incontinenza consiste appunto nella discordanza di bene e piacere nelle passioni.<sup>381</sup>

La distinzione tra τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν e τὸ ἀπλῶς ἀγαθόν è nota<sup>382</sup> e ne viene ora specificata la relazione: il secondo è manifestamente migliore, ma ciò che viene umanamente ricercato, desiderato naturalmente e può essere scelto, è τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν. Quest'ultimo tuttavia potrebbe, per sorte, coincidere con un male. Per questo sarebbe auspicabile che coincidesse con il bene ἀπλῶς; questo avviene qualora la persona che ama sia virtuosa, come nelle amicizie tra buoni.<sup>383</sup> Qualora invece la virtù non ci sia, si dice che è compito della politica formare tale accordo. Il testo che segue è corrotto, ma emerge che l'educazione alla virtù, che in parte sarà dipendente da condizioni naturali, passerà attraverso il piacere: questa strategia è possibile proprio in nome della coincidenza tra bene e piacere assoluti, dunque la (più facile) abitudine al piacere porterà una volta completata anche al bene. L'educazione è un processo e in quanto tale passa per fasi prima di giungere (quando può, anche per disposizioni naturali) a compimento: è questo il caso dell'incontinente, nel quale a causa delle passioni verrà perseguito qualcosa di piacevole, ma non di buono.

La discrepanza tra bene assoluto e per sé si riflette anche relativamente alla questione del piacere, visto che solo il primo porta necessariamente con sé il piacere, cosa che porta alla seconda domanda che sorge dallo sviluppo dell'aporia. Si articola quindi il problema del piacere nel τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν, per comprendere quando effettivamente segua, dal momento che intuitivamente sembra possano esserci forme di amicizia derivata nelle quali si ama attualmente ma non si persegue il bene ἀπλῶς. Ci si interroga quindi relativamente a a) la possibilità di una φιλία senza piacere b) quale sia l'eventuale differenza tra un'amicizia con e senza piacere c) la qualità dell'oggetto amato (se è tale in quanto buono, sia esso piacevole o meno, o se è amato in quanto piacevole, indipendentemente dalla sua bontà).

---

<sup>381</sup> EE VII 2, 1236b 36-1237a 9. Il testo dopo εὐθέτως è corrotto: si segue Donini 1999.

<sup>382</sup> EE VII 2, 1235b 30-32. Si tratta della seconda assunzione che permette di far avanzare l'indagine sviluppando proprio l'aporia del φιλουμενον come piacere o bene.

<sup>383</sup> ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων· ἢ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἀπλῶς ἀγαθόν, ἢ δὲ τοῦ μὴ ἐκείνῳ. Sia infatti l'uomo tra le cose buone per natura: la virtù di chi è assolutamente buono è assolutamente un bene, quella di chi non lo è, è un bene per lui. EE VII 2, 1237a 16-18.

Per sciogliere queste aporie occorre distinguere i due sensi nei quali si articola τὸ φιλεῖν: esso va considerato in senso attivo come τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν ed è evidente a tutti che questa attività dell'amare comporta piacere. Nel caso dell'amicizia prima, l'amare comporterà piacere in quanto si sceglie ciò che è buono assolutamente, ed è quindi anche assolutamente piacevole. Nel caso, invece, delle amicizie scelte per altro, anche in questo caso l'amare comporterà piacere, ma sarà un piacere per sé e non assoluto, in quanto si accompagnerà alla scelta di un bene per sé (i.e. il piacere o l'utile). Strettamente parlando ogni amicizia comporta piacere, anche se solamente l'amicizia tra buoni comporta un piacere assoluto. Per chi ama, l'oggetto amato è sempre piacevole, anche se esso può ma non è sempre anche buono. Non si dà, invece, il caso di un amore diretto a una persona o un oggetto non piacevole ma buono (questo è evidente anche dal fatto che si può provare amicizia per ciò che è buono assolutamente a patto che risulti buono anche per sé).<sup>384</sup> L'amicizia comporta sempre piacere in chi ama.

Il caso invece passivo, dell'essere amato, non è indagato direttamente ma è proprio la sua considerazione a risultare interessante per il problema relativo alla definizione di amicizia interrotta per risolvere l'aporia con la quale il discorso è cominciato, come si argomenterà. Si è infatti detto che i sensi con cui si dice amare sono due, e che uno solo è κατ'ἐνέργειαν, quindi si suppone che quello escluso sia quello potenziale. E solo nell'amare attualmente il piacere è sempre presente. Per contrapposizione, ne risulta che l'essere amato invece non comporta necessariamente piacere: nodo focale della φιλία stessa è dunque un'attività, quella dell'amare, da intendersi in senso attivo e realizzato.

Questa informazione è importante anche nel fornirci delle indicazioni relativamente al concetto di φιλία stesso, la cui analisi all'interno della definizione dell'amicizia prima si era momentaneamente lasciata in sospeso. Φιλία in qualche misura coincide con la sua attività propria, il φιλεῖν, e in senso eminentemente attivo e attuale (τὸ κατ'ἐνέργειαν φιλεῖν). Si legga questo estratto dalla discussione dell'aporia, cercando di ricavarne informazioni utili relativamente alla definizione della φιλία.

---

<sup>384</sup> EE VII 2, 1238a 3-4.

εἰ δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως, δηλον ὅτι καὶ ὄλως ἡ φιλία ἢ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα. ἔστι δ' αὕτη ἡ φιλία ἕξις ἀφ' ἧς ἢ τοιαύτη προαίρεσις. τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἐνέργεια, αὕτη δ' οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ φιλοῦντι, δυνάμεως δὲ πάσης ἔξω· ἢ γὰρ ἐν ἐτέρῳ ἢ <ἦ> ἕτερον. διὸ τὸ φιλεῖν χαίρειν, ἀλλ' οὐ τὸ φιλεῖσθαι ἐστίν. τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι φιλητοῦ ἐνέργεια,<sup>385</sup> τὸ δὲ καὶ φιλίας, καὶ τὸ μὲν ἐν ἐμψύχῳ, τὸ δὲ καὶ ἐν ἀψύχῳ· φιλεῖται γὰρ καὶ τὰ ἄψυχα.

Se l'amare attualmente è una decisione reciproca di conoscenza l'uno dell'altro accompagnata da piacere, è chiaro che anche interamente/compllessivamente l'amicizia prima sia un decidere reciprocamente di ciò che è buono e piacevole in assoluto, in quanto cose buone e piacevoli. Tale amicizia è l'abito dal quale [provieni] tale decisione. Infatti l'opera [propria] di questa è un'attività, la quale non è esterna, ma in colui stesso che ama, mentre [l'opera] di ogni potenza è esterna; la potenza è infatti in altro o <in quanto> altro. Perciò l'amare è comportare compiacimento,<sup>386</sup> non l'essere amato. L'essere amato è proprio dell'amato, mentre l'attività è dell'amicizia, e mentre quest'ultima si ha solo negli animati, mentre la prima anche negli inanimati: sono amati infatti anche gli oggetti inanimati.<sup>387</sup>

A partire da questo estratto è possibile affermare che l'amicizia prima è sicuramente una ἕξις, cioè un abito, uno stato abituale a partire dal quale si origina una ἀντιπροαίρεσις che dà luogo a una ἐνέργεια che, in quanto tale, comporta piacere ed è propria solo degli animati. L'ἐνέργεια qui richiamata si attua mediante una decisione volontaria, προαίρεσις, e non è, come Aristotele stesso spiega, quella contrapposta alla potenza,<sup>388</sup> che è sempre esterna o in altro: è caratterizzata invece come interna a chi ama, anche se rivolta verso un altro, si colloca infatti ἐν αὐτῷ τῷ φιλοῦντι. Come sia da intendere esattamente questa ἐνέργεια, interna e che sembra non potersi contrapporre alla potenza, è un punto che si lascerà momentaneamente in sospeso.

Non è tuttavia sufficiente limitarsi ad affermare che l'amicizia sia una disposizione. Infatti, si legge anche che l'opera che le è propria è una attività, i.e. τὸ φιλεῖν. La φιλία è quindi una ἕξις unita alle decisioni e attività coerenti con essa. Non è possibile limitare la definizione dell'amicizia alla ἕξις in quanto la sua attuazione è parte integrante dell'amicizia prima stessa: occorre infatti che la decisione e l'atto si

---

<sup>385</sup> Traduco accettando il testo di Dirlmeier 1979 altrimenti inintelligibile: φιλητοῦ, ἐνέργεια [τὸ] δὲ κατὰ φιλίας.

<sup>386</sup> Traduco "comportare compiacimento" il χαίρειν. Non è la più elegante delle soluzioni, ma vorrei rendere la vicinanza di significato con ἡδύ mantenendo al contempo lo scostamento lessicale.

<sup>387</sup> EE VII 2, 1237 a 30-40.

<sup>388</sup> Aristot. *Metaph.* Δ 12, 1019a 15-16, passo che permette tralaltro di supplire l'ἦ mancante nel testo tradito.

effettivo, ed è necessario in grado maggiore rispetto alle altre virtù, in quanto l'amicizia è tale solamente quando si attua anche l'ἀντι-. Il suo *focus* è sul soggetto agente, come nelle virtù, al contempo però è più di una virtù: la scelta che si origina necessariamente dalla disposizione non è una semplice προαίρεσις ma, come si è osservato anche a partire dall'altro corno della definizione, una ἀντιπροαίρεσις: nella sua forma primaria, la disposizione è speculare e si trasforma in relazione, non solo poiché la scelta si esercita sull'altro ma in quanto l'altro compie la medesima scelta con la medesima disposizione. L'attività è del singolo ma deve avvenire specularmente nei due soggetti coinvolti.

Φιλία nell'amicizia prima è, quindi, una ἔξις che genera scelte e attività di amore reciproche e speculari nei soggetti coinvolti.

Così si può ritenere soddisfacente la definizione di amicizia prima, che è ἀντιφιλία e ἀντιπροαίρεσις, dunque è un'attività, di φιλεῖν κατ' ἐνέργειαν, generata a partire dalla corrispondente ἔξις e dalla προαίρεσις che viene da essa; inoltre, è attività accompagnata da desiderio del bene, al contempo per sé e assoluto, delle cose in proprio potere ὄρεξις τῶν ἐφ' αὐτῷ βουλευτική; inoltre, questo abito e questo desiderio sono reciproci, quindi ugualmente presenti nell'altra persona alla quale sono indirizzati, e vengono percepiti e riconosciuti come tali.

### 2.9.2 Il genere dell'amicizia.

Definita in questo modo l'amicizia prima, è lecito confrontarla con il concetto di virtù, alla quale è associata nell'EN e nella cui lista delle virtù etiche compare in EE, per testarne la compatibilità: seppur nella virtù manchi sicuramente l'elemento della reciprocità tipico dell'amicizia prima e di alcune sue altre forme, ἔξις e προαίρεσις sembrano tratti comuni alle altre virtù. Tralasciando EN, che per ovvi motivi di assenza di una definizione di amicizia non può fornirci indicazioni in proposito, si confronti la definizione di amicizia prima così intesa con la sua definizione di virtù, che si riporta:

καὶ ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσις ἐστίν, ἣ γίνεται τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχῆν κινήσεων καὶ ἀφ' ἧς πράττεται τὰ ἀριστα τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη.

Anche la virtù, allora, è quella disposizione tale che si genera per opera dei migliori movimenti psichici e dalla quale provengono le opere migliori e le migliori emozioni dell'anima.<sup>389</sup>

Le somiglianze che motivano l'accostamento sono evidenti: pur mancando certamente delle peculiarità tipicamente amicali della amicizia prima, ovverosia il riferimento a un altro virtuoso nella medesima predisposizione, la virtù stessa è una *διάθεσις*, termine che nel contesto dell'EE mi sembra completamente assimilabile a *ἔξις*; mentre i movimenti dell'anima sono riconducibili relativamente alle emozioni alla *ὄρεξις* e gli *ἔργα* alla loro determinazione specifica nel *φιλεῖν κατ' ἐνέργειαν*. Inoltre le *κινήσεις* della virtù sono i movimenti *ἄριστοι* dell'anima, ma lo saranno necessariamente anche nel caso dell'amicizia prima, in quanto ha come oggetto il bene per sé e assoluto. Questo non può stupire: l'amicizia prima si ha tra virtuosi e non può che essere coerente con i mezzi per raggiungere il fine.

Al contempo, una piena sovrapposizione non pare auspicabile e non solo perché, come si è più volte ripetuto, la *φιλία* prima consta della caratteristica dell'*ἀντι-*.

Infatti la natura è diversa: la virtù è una disposizione, mentre l'amicizia è una attività che deriva da una disposizione che può essere (e lo è nel caso dell'amicizia prima) virtuosa. La virtù è un abito che si genera a partire dalle attività e che dà origine ad attività, mentre l'amicizia è l'attività stessa. Questo non va sottovalutato poiché è chiaro che nell'EE l'opera sia da considerarsi migliore della semplice disposizione<sup>390</sup> e la vita felice è attività (*τέλεια*) secondo la virtù (*τέλεια*), non la virtù stessa.

A questo si aggiunga anche il fatto che la *φιλία* condivide al contempo alcune caratteristiche con i beni. Se, infatti, l'amicizia prima non è intaccata dalla *τύχη*, che anzi come si è visto rivela le amicizie per l'utile in quanto tali, ed è un'attività interna (*οὐκ ἔξω*), essa rientra tra i beni che rendono l'uomo felice, sembra non potersi esercitare in assenza di un virtuoso che funga a oggetto di tale attività e non solo la ricambi, ma venga percepito come compiere la medesima scelta.<sup>391</sup> In quanto amicizia prima, dunque, la *φιλία* è qualcosa di più rispetto alle virtù.

---

<sup>389</sup> EE II 1, 1220a 29-31.

<sup>390</sup> EE II 1, 1219a 8-11.

<sup>391</sup> Come si può intuire, questo elemento andrà ripreso in relazione alla discussione dell'amicizia verso se stessi.

Un secondo problema risiede nel fatto che sembra difficile farla entrare nella classificazione delle virtù in etiche e dianoetiche che segue. Non è possibile farla rientrare anche tra le virtù dianoetiche, in primo luogo poiché consta di un elemento emotivo (l'ὄρεξις, che sembra coinvolgere la dimensione dei πάθη tipica delle virtù etiche),<sup>392</sup> e in secondo luogo poiché non compare nemmeno citata nella specifica trattazione delle virtù dell'intelletto tra le quali non è elencata né ricondotta. Se invece è citata tra le virtù etiche, pare difficile farla coincidere con l'amicizia media tra ostilità e adulazione,<sup>393</sup> due elementi per altro assenti dalla trattazione del libro VII, come esplicitamente indica di non fare EN stessa:<sup>394</sup>

ὄνομα δ' οὐκ ἀποδέδοται αὐτῇ τι, ἔοικε δὲ μάλιστα φιλία. τοιοῦτος γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν μέσσην ἔξιν οἷον βουλόμεθα λέγειν τὸν ἐπιεικῆ φίλον, τὸ στέργειν προσλαβόντα. διαφέρει δὲ τῆς φιλίας, ὅτι ἄνευ πάθους ἐστὶ καὶ τοῦ στέργειν οἷς ὁμιλεῖ· οὐ γὰρ τῷ φιλεῖν ἢ ἐχθαίρειν ἀποδέχεται ἕκαστα ὡς δεῖ, ἀλλὰ τῷ τοιοῦτος εἶναι.

[lo stato abituale medio tra compiacenza e misantropia] non ha nome, ma somiglia principalmente all'amicizia. Infatti è tale chi vive secondo lo stato abituale intermedio, ed è colui che noi intendiamo, quando usiamo l'espressione 'un buon amico', nei casi in cui si aggiunge l'affetto. Ma questo stato abituale differisce dall'amicizia, perché non si accompagna a una passione e ad affetto per coloro che si frequentano, dato che chi lo possiede non accetta tutto nel modo corretto per amore o per odio ma perché è fatto così.<sup>395</sup>

Né sembra possibile identificare l'amicizia come virtù etica diversa dall'amabilità di cui sopra, poiché in questo caso mancherebbe l'indicazione relativamente agli estremi dei quali dovrebbe essere medio, per essere una virtù etica.

Tuttavia la difficoltà maggiore nell'identificazione dell'amicizia con una virtù risiede nel fatto che la φιλία è una nozione focale. Essendo la sua forma prima tipica del virtuoso e istanzandosi in una attività le somiglianze con la virtù non possono che essere forti. Al contempo la sua funzione principale all'interno dell'opera è anche

<sup>392</sup> Se è vero che la φιλία come πάθη si ritrova piuttosto in altre opere, come visto in sede introduttiva, e mai esplicitamente nell'EE, pare arduo escludere una dimensione emotiva dal φιλεῖν che, d'altra parte, è stato caratterizzato *tout court* come attività caratterizzata dal piacere, anche quando non rivolta a un bene assoluto.

<sup>393</sup> Cf. EE III 7, 1233b 29-34.

<sup>394</sup> In nome della corrispondenza piuttosto buona tra le virtù etiche per come sono descritte in EN e EE si ritiene di poter estendere questa affermazione a entrambe le trattazioni. Anche in EE compare un simile stato 'senza nome'.

<sup>395</sup> EN IV 12, 1126b 19-25.

quella di fungere da modello rispetto alla descrizione di altri tipi di relazione che possono dirsi amicali solo rispetto ad essa. Non essendo in quei casi delle relazioni tra virtuosi, le caratteristiche che l'accomunano alla virtù non possono che scemare, perdendo l'orientamento verso il bene: in questo senso, le φιλίαi sono invece, al contrario dell'amicizia prima, qualcosa di meno rispetto alle virtù. Al contempo, ma lo si vedrà meglio con lo sviluppo dell'indagine, queste relazioni costituiscono il tessuto sociale stesso della comunità che costituisce la πόλις, condizioni quindi necessarie ma non sufficienti per l'educazione cittadina e lo sviluppo nell'uomo delle virtù stesse.

La riprova di ciò la si ritrova negli esempi che seguiranno, che dimostrano come possano esistere amicizie perseguite dai contraenti per fini diversi: per questo sarebbe eccessivo farne una virtù. Come logico, la stessa introduzione delle amicizie per superiorità porta ragionevolmente con sé la persecuzione di fini differenti dai due lati, ma l'esempio più chiaro lo si può ritrovare in relazione tra un buono e un malvagio. Può infatti accadere che un buono sia amico di un malvagio desiderando al contempo il bene proprio, dell'amico e assoluto. Il malvagio può ricambiare l'amicizia ricercando nel buono l'utile o un altro bene per sé. Questo ben esemplifica come l'amicizia debba essere definita in relazione al soggetto agente: si tratta sicuramente di una relazione, ma la cui sfumatura cambia in relazione alla disposizione d'animo dell'agente di volta in volta considerato: sicché un'amicizia può essere per virtù o per l'utile a seconda della prospettiva considerata.

EN come accennato non ammette definizioni, tanto dell'amicizia quanto dell'amicizia prima. Sembra però che i luoghi che più si avvicinano a una definizione di essa presentino delle dichiarazioni plausibili e ragionevoli rispetto a quanto esposto in EE: mi pare che le due trattazioni condividano la medesima idea di fondo, cioè che l'amicizia si definisca rispettivamente all'amicizia prima, che è attività, senza però che questa sia esplicitamente riferita al lettore. Molto chiaro è questo passo, che introduce il confronto tra φιλία e virtù:

μᾶλλον δὲ τῆς φιλίας οὐσης ἐν τῷ φιλεῖν, [...]

Dato che l'amicizia consiste soprattutto nell'amare [...] <sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> EN VIII 10, 1159a 33.

Il capitolo si apre, quindi, identificando “in maggior grado” l’amicizia con l’attività che le è propria, e oltre non può spingersi non avendo definito il rapporto tra le amicizie. Il confronto con la virtù trattato in EN X 10 tratta, è vero, il confronto tra amicizia e virtù, ma non aiuta a fornire indicazioni maggiormente precise rispetto a quanto letto in EE: l’argomento da qualche osservazione relativa alla virtù degli uomini migliori e l’amicizia, ma viene presto abbandonato poiché considerato troppo lontano rispetto ai fini della trattazione.<sup>397</sup> Questo secondo passo, invece, permette di distinguere la φίλησις, un πάθη, dalla φιλία come ἕξις, rispetto alla quale però almeno tra buoni sembra si debba aggiungere la scelta e l’attività.

ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἕξει· ἡ γὰρ φίλησις οὐχ ἦττον πρὸς τὰ ἄψυχά ἐστιν, ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως, ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἕξεως· καὶ τὰγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἔνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξιν. καὶ φιλοῦντες τὸν φίλον τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν φιλοῦσιν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος γινόμενος ἀγαθὸν γίνεται ὃ φίλος.

Parrebbe che il sentimento d’affetto sia una passione, così come l’amicizia è uno stato abituale: si hanno sentimenti d’affetto per le cose inanimate non meno che per le persone, ma si vuole il bene delle persone amate sulla base di una scelta, che deriva da uno stato abituale. I buoni desiderano il bene degli individui che amano per se stessi, non sulla base di un atteggiamento passionale, ma sulla base di uno stato abituale, e, dato che amano l’amico, amano ciò che è bene per loro: chi è buono, quando diventa amico, diventa un bene per colui del quale è amico.<sup>398</sup>

In generale, c’è titubanza nell’identificare esplicitamente l’amicizia con l’attività, probabilmente a causa dell’opinione comune:

Οἱ πολλοὶ δὲ δοκοῦσι διὰ φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλεῖσθαι μᾶλλον ἢ φιλεῖν· διὸ φιλοκόλακες οἱ πολλοί·

La massa, a quanto pare, per ambizione vuole essere amata più che amare, e per questa ama gli adulatori [...]<sup>399</sup>

<sup>397</sup> EN X 11, 1159b 23-24. ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω· καὶ γὰρ ἐστὶν ἀλλοτριώτερα. Si lascino dunque queste cose (sono infatti troppo diverse).

<sup>398</sup> EN X 7, 1157b 28-1158a 1.

<sup>399</sup> EN VIII 9, 1159a 12-14.

Si tratta probabilmente di un'opinione troppo profondamente diffusa nel pubblico generalista e ampio al quale EN si rivolge, per questo motivo è difficile trovare affermazioni nette in tal senso. Con toni cauti, tuttavia, il passo in questione riflette su questo, proponendo attraverso l'esempio delle madri che amano i loro figli la proposta che il piacere che si prova nell'essere amati non giunge dagli adulatori, ma da chi ama una persona in quanto tale e non per secondi fini, e per questo l'amicizia può identificarsi più con l'attivo che col passivo:

τῷ φιλεῖσθαι δὲ καθ' αὐτὸ χαίρουσιν· διὸ δόξειεν ἂν κρεῖττον εἶναι τοῦ τιμᾶσθαι, καὶ ἡ φιλία καθ' αὐτὴν αἰρετὴ εἶναι. δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.

Ma si prova piacere nell'essere amati, in se stesso, per questo parrebbe cosa migliore essere amati invece che onorati e che l'amicizia sia degna di essere scelta per se stessa. Essa però pare consistere più nell'amare che nell'essere amati.<sup>400</sup>

L'individuazione della definizione di amicizia prima in attività attuale e reciproca accompagnata da desiderio del bene proprio e comune non è condivisa da tutta la letteratura, anche se si è dimostrato come possa esser fatta emergere dal testo di EE con una certa chiarezza. Molta confusione in proposito credo derivi dal confrontarsi primariamente con il testo di EN, il quale si è visto fornire indicazioni meno precise in proposito anche se per ragionati motivi.

Curzer, per esempio, seguendo EN sceglie di non focalizzarsi sul tentativo di dare una definizione, cercando piuttosto di determinare se anche le amicizie per l'utile e il piacere siano amicizie e se Aristotele sia un egoista. La sua posizione è che solo l'amicizia tra virtuosi sia veramente amicizia e, anche se rinuncia al tentativo di trovarne una esatta definizione, credo si possa prendere questa come ciò che di più vicino ad essa si trova: *friendships are relationships of mutual cooperation entered into for the sake of gaining and maintaining certain goods.*<sup>401</sup> La sua analisi non può giungere a una definizione dell'amicizia, concentrandosi sulla sola EN,<sup>402</sup> ma nemmeno vi sono motivi per ritenere che il senso dell'amicizia sia riassumibile in

---

<sup>400</sup> EN VIII 9 1159a 25-28.

<sup>401</sup> Curzer 2012, p. 273.

<sup>402</sup> In effetti nota, in continuità con quanto sostenuto in questo lavoro, come EN delinea una amicizia prioritaria, quella perfetta, rispetto alle quali le altre sono periferiche, che assomiglia ma non coincide con la relazione di *focal meaning* Curzer 2012, p. 266 e n. 27.

quello di relazione: al contrario, almeno in EE, essa deve esser presa primariamente come attività.

## 2.10 *Excursus* su amicizia e piacere.

Nella ricerca della definizione di amicizia prima si è anche risolta l'aporia relativa alla coincidenza tra bene assoluto e piacere. Se da una parte, infatti, nell'amicizia prima si è decretata la coincidenza tra bene assoluto e piacere assoluto, e tra bene per se stessi e bene assoluto,<sup>403</sup> quando invece viene perseguito nelle altre forme amicali un bene individuale l'attività del φιλεῖν è caratterizzata come sempre accompagnata dal piacere.<sup>404</sup> Nelle forme derivate di amicizia il piacere sarà, ovviamente, parziale e non potrà coincidere con il bene in senso assoluto. Nel caso delle amicizie per l'utile, poi, seguirà l'attività accidentalmente, mentre nel caso delle amicizie per il piacere coinciderà con la causa della relazione stessa, coincidendo il piacevole per qualcuno con un bene per qualcuno.

Questo punto è particolarmente importante considerata la rilevanza peculiare che riveste il piacere nell'EE rispetto all'EN. Esso compare infatti sin dal suo primo capitolo e caratterizza la felicità, oggetto della ricerca complessiva: essa è infatti definita non solo come la cosa più bella e buona, ma da subito anche come la più piacevole.<sup>405</sup> Infatti il piacere caratterizza uno dei tre tipi di vita rivolti alla felicità: il piacere è uno dei tre beni ed è tipico della vita ἀπολαυστικό.<sup>406</sup>

Complessivamente EE (come EN) sceglie di concentrarsi sulla discussione di ἀρετή e φρόνησις, ma non perché più importanti del piacere ma in quanto ciò che è piacevole risulta come tale in maniera autoevidente. La domanda complessiva che però ne anima l'intera trattazione è la stessa che trova posto nell'ultima parte del *Filebo*:<sup>407</sup> il piacere può essere considerato un bene? Ciò che del piacere occorre discutere è dunque il

---

<sup>403</sup> EE VII 1237a 12.

<sup>404</sup> Presente sin da EE I 4 come uno dei βιοί da indagare relativamente alla ricerca della vita felice.

<sup>405</sup> κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὗσα ἡδιστον ἐστίν EE I 1, 1214a 7-8.

<sup>406</sup> EE I 1, 1214a 30-33; 4, 1215a 32-b 1.

<sup>407</sup> Plat. *Filebo*, 39a ss.

rapporto rispetto alla vita felice, che si è assunta come anche la massimamente piacevole, per determinare quali piaceri le siano propri e in quali modalità.<sup>408</sup>

Escludendo i libri comuni, le conclusioni che si possono leggere nel capitolo relativo alla *καλοκαγαθία* riprendono le conclusioni dell'aporia che hanno fissato la coincidenza tra bene e piacere:

καὶ περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι καὶ πῶς ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα καὶ καλὰ καὶ τὰ [τε] ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα. οὐ γίνεται δὲ ἡδονὴ μὴ ἐν πράξει· διὰ τοῦτο ὁ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἥδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιούσιν.

Anche relativamente al piacere si è detto quale sia e in che modo sia un bene, e che le cose assolutamente piacevoli sono anche belle e il bene assoluto è piacevole. Non c'è piacere se non nell'azione: a causa di ciò l'uomo veramente felice vivrà più piacevolmente e non erroneamente gli uomini lo tengono in considerazione.<sup>409</sup>

Ora, all'interno di EE non vi sono altre trattazioni esplicite del piacere, a meno di non andare a ricercarle nei libri comuni. Si argomenterà che la trattazione del piacere di EN VII è contenutisticamente coerente con la trattazione del piacere rispetto all'amicizia che si ritrova in EE VII e anche, almeno in parte, con la trattazione che si ritrova in EN X.

Come noto, EN VII (EE VI) dedica la sua prima parte alla discussione degli stati abituali viziosi, tra i quali la mancanza di autocontrollo, che porta Aristotele a distinguere tra piaceri necessari, relativi al corpo, e i loro contrari, oggetto di scelta per se stessi (cui si aggiungono in alcuni passi, dei piaceri intermedi tra questi).<sup>410</sup> I piaceri si distinguono poi anche per natura e per abitudine.<sup>411</sup> La seconda parte del libro discute il piacere direttamente. Lo studio ne è motivato dalla connessione con il bene

---

<sup>408</sup> Cf. EE I 5, 1216a 29-37: τούτων δ' ἡ μὲν περὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονή, καὶ τίς καὶ ποία τις γίνεται καὶ διὰ τίνων, οὐκ ἄδηλον, ὥστ' οὐ τίνες εἰσὶ δεῖ ζῆτεῖν αὐτάς, ἀλλ' εἰ συντείνουσι τι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ, καὶ πῶς συντείνουσι, καὶ πότερον εἰ δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς ἡδονάς τινας, ταύτας δεῖ προσάπτειν, ἢ τούτων μὲν ἄλλον τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν, ἕτεροι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαίμονα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον. Tra questi, relativamente al piacere dei corpi e dei godimenti, che cosa sia e quali siano le sue qualità e da dove venga, non è dubbio, cosicché non bisogna ricercare quali siano questi [piaceri], ma se in qualche modo conducono alla felicità o meno, e in che modo conducono [ad essa], e, se alla vita bella bisogna attribuire qualche piacere, se bisogna attribuirle questi o è necessario da una parte avere parte di questi in qualche altro modo e dall'altra che i piaceri dai quali si ritiene correttamente venga la vita felice, e non solo senza sofferenza, siano altri. Ma di questo bisogna discutere in seguito.

<sup>409</sup> EE VIII 3, 1249a 17-10.

<sup>410</sup> EN VII 6, 1147b 21-30, cf. anche 1148a 23-25.

<sup>411</sup> EN VII 1148b 15-19.

assoluto e la felicità, per questo è di competenza politica.<sup>412</sup> È proprio relativamente alla sua coincidenza o meno con l'ἀγαθόν ad essere indagato e, parallelamente alla discussione di EE VII, si distinguono beni ἀπλῶς e τινί.<sup>413</sup> Emerge poi una differenza tra beni in quanto stati abituali e azioni.

ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν [ἐνέργειαι], τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης.

Inoltre poiché del bene parte è attività parte stato abituale, per accidente sono piacevoli che cose che portano verso lo stato abituale naturale: l'attività nei desideri invece è propria dello stato abituale e della natura restante, infatti ci sono piaceri anche senza dolore e desiderio, come le [attività] del contemplare, non essendo manchevole di natura.<sup>414</sup>

Parallelamente ai beni, che possono essere azioni o stati abituali, anche il piacere è talvolta sola ἐνέργεια: quest'ultimo piacere sembra coincidere con quello che caratterizza l'attività della amicizia prima, definita come un'attività senza potenza. Esso, in questi casi coincide con il bene e con il fine, infatti si legge:

ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἀπλῶς, καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαιμόνα ἡδὸν οἶονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως· οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἢ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων·

Di modo che il sommo bene verrà a coincidere con un certo tipo di piacere, anche se accade che vi siano molti piaceri cattivi in assoluto. E per questo tutti, a buon diritto, ritengono che la vita felice sia piacevole, e connettono strettamente il piacere con la felicità, infatti nessuna attività che subisce ostacoli è perfetta, mentre la felicità è perfetta.<sup>415</sup>

Questo passo permette di chiudere il cerchio e collegare il piacere assoluto che caratterizza anche la amicizia prima con la stessa vita felice, la cui indagine è il fine dell'intero trattato.

---

<sup>412</sup> EN VII 12, 1152b 1-6.

<sup>413</sup> EN VII 13, 1152b 26-32.

<sup>414</sup> EN VII 13, 1152b 33-1153a 2.

<sup>415</sup> EN VII 14, 1153b 12-17.

Al contempo è ammessa l'esistenza di piaceri che sono sempre una ἐνέργεια ma relativa a una potenza: sono il piacere di quelle attività che portano al raggiungimento dello stato abituale naturale, secondo un modello di "riempimento". In questi casi, il piacere non corrisponde a un bene ἀπλῶς, bensì a un bene ἀυτῶ. Nei casi nei quali il piacere tenda a un completamento della natura, questo può esser fatto corrispondere con il piacere che caratterizza le forme derivate di φιλία, la cui attività si è vista essere sempre piacevole ma essere rivolta a dei beni per qualcuno, non assoluti.

καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως.

Né il fine è qualcosa di diverso [dal piacere] in tutti i casi, lo è solo quando tende al completamento della natura.<sup>416</sup>

Complessivamente, dunque, la trattazione del piacere nel terzo libro comune sembra compatibile con la trattazione del piacere dell'amicizia in EE VII.

Se poi si vuol estendere il confronto del piacere nell'amicizia all'intera EN, anche per verificare la compatibilità dell'altra redazione del testo sull'amicizia relativamente al piacere rispetto alla teoria del libro comune, i risultati non sono purtroppo non permettono avanzamenti significativi nell'individuazione di continuità o discontinuità tra dottrine di EE, EN e libri comuni.<sup>417</sup> Capita infatti di scontrarsi, come già avvenuto, con l'indeterminatezza della trattazione anche del piacere nelle pagine di EN VIII-IX.

Complessivamente, il ruolo del piacere in EN è simile in relazione alla felicità e quanto alla sua funzione educativa, ma trova trattazione più marginale. Nel primo libro non viene elencato tra i modi di vita comparando piuttosto come un argomento correlato di secondaria importanza; in generale, viene legato all'autosufficienza che caratterizza la vita felice<sup>418</sup> e accompagna le azioni che hanno origine dagli stati

---

<sup>416</sup> EN VII 13, 1153a 11-12.

<sup>417</sup> Per una breve ma complessiva trattazione del piacere in Aristotele, che confronta EN VII 11-14 con EN X 1-5 ma anche con Aristot. *Reth.* I 11 e Aristot. *DA* III 7, tentando una lettura comparativa ma unitaria e con bibliografia aggiornata, si veda Seel 2019.

<sup>418</sup> EN I 9, 1099 a 13-25 ora, per la massa le cose piacevoli sono in conflitto tra loro, perché non sono piacevoli per natura, ma per gli amanti delle belle azioni sono piacevoli le cose piacevoli per natura. E tali sono le azioni secondo virtù, cosicché sono piacevoli in sé e per costoro. Il loro modo di vivere, quindi, non ha affatto bisogno che si aggiunga il piacere, come se fosse una specie di decorazione posticcia, ma ha il piacere in se stesso. [...] se le cose stanno così, le azioni secondo virtù verranno a essere piacevoli in sé. Ma sono anche buone, invero, e belle, e avranno ciascuna di queste caratteristiche in modo sommo, se è vero che l'uomo eccellente giudica bene su di esse: giudica nello stesso modo in cui noi abbiamo detto. In conclusione, la felicità è cosa ottima, bellissima e piacevolissima, inoltre questi attributi non sono separati né separabili.

abituale virtuosi; perciò, insieme al dolore vanno considerati nell'educazione,<sup>419</sup> ma complessivamente è citato con frequenza inferiore e minor peso che in EE.

I libri sull'amicizia riflettono l'impostazione generale del piacere in EN: esso non entra da subito nel discorso e non è mai fatto punto centrale della trattazione, anche se non mancano accenni che ne fanno un elemento accidentale, tipico sicuramente dell'amicizia perfetta e delle amicizie per il piacere. Si ritrova la formulazione dell'"aporia decisiva" unita al problema della distinzione tra beni assoluti o per qualcuno, ma non è risolta in quanto per EN è sufficiente porre come amabile "ciò che appare amabile".<sup>420</sup> Come in EE, si afferma senza difficoltà che l'amicizia perfetta non è solamente buona ma anche piacevole e utile,<sup>421</sup> In qualche misura sono piacevoli anche le amicizie per il piacere, anche se mancando la definizione di amicizia come attività non è possibile parlare con maggiore dettagli di quale piacere le caratterizzi, perché, e in che rapporto con il bene ἀπλῶς;<sup>422</sup> e sono inoltre più vicine all'amicizia perfetta.<sup>423</sup> Mancano invece completamente indicazioni relative al piacere nell'amicizia per l'utile.

Ancora una volta, EN si rileva più imprecisa di EE anche relativamente alle indicazioni sul piacere nell'amicizia, tuttavia, quanto da essa si può ricavare non mi sembra creare grossi contrasti con la teoria delineata in EE, con i dovuti adattamenti e precisazioni derivabili dalla diversa definizione

In contrasto con l'atteggiamento complessivo di EN, se si segue la consueta attribuzione a essa dei libri comuni, il piacere conta ben due trattazioni specifiche: il già citato EN VII 11-14 e i primi capitoli dell'ultimo libro, EN X 1-5.

Questo sia sufficiente relativamente alla trattazione del piacere nell'amicizia e alla risoluzione dell'aporia sull'oggetto amato che ha permesso di giungere alla definizione

---

<sup>419</sup> EN II 2, 1104b 4-18, 1104b 26-29.

<sup>420</sup> EN VIII 2, 1155b 19-27 δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τὰγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺν ὡς τέλει. πότερον οὖν τὰγαθὸν φιλοῦσιν ἢ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν; διαφωνεῖ γὰρ ἐνίοτε ταῦτα. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδὺν. δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῶ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος, καὶ εἶναι ἀπλῶς μὲν τὰγαθὸν φιλητόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ ἐκάστῳ· φιλεῖ δ' ἕκαστος οὐ τὸ ὄν αὐτῶ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον. διοίσει δ' οὐδέν· ἔσται γὰρ τὸ φιλητὸν φαινόμενον. Sembra che ciascuno ami il bene che gli è proprio, e che il bene sia amabile assolutamente, quello di ciascuno da ciascuno: ciascuno ama non ciò che è bene per lui ma ciò che appare come tale. Ma ciò non fa differenza: si ponga amabile ciò che appare come tale.

<sup>421</sup> EN VIII 4, 1156b 13-17.

<sup>422</sup> Cf. EN VIII 5, 1157a 1-3.

<sup>423</sup> EN VIII 7, 1158a 17-28.

di amicizia prima. se ne analizzino ora le caratteristiche che vanno oltre la definizione, istituendo il confronto con il suo equivalente in EN.

## 2.11 Le caratteristiche dell'amicizia prima e confronto con l'amicizia perfetta (EN).

Dopo esser giunto alla definizione dell'amicizia prima, il secondo capitolo di EE VII analizza alcune delle sue caratteristiche principali (anche a completamento delle caratteristiche già accennate delle altre due tipologie d'amicizie) indicando anche qui chi siano i contraenti e alcune caratteristiche come la durata di questi rapporti, ma soprattutto tentando di riempire di contenuto le generiche indicazioni relative alla virtù e agli ἀγαθοί.

Già la discussione relativa alla piacevolezza e bontà dell'oggetto amato ha permesso di acquisire la coincidenza di piacere e bene nel φιλούμενον dell'amicizia perfetta, sostanziato in un amico virtuoso che ricambia uguale reciproca scelta. Il fatto che questa identità si realizzi nell'amicizia prima permette di estendere queste osservazioni non solo al piacere, ma anche all'utile e agli stati abituali.<sup>424</sup> Questo fa sì che nell'amicizia prima coesistano contemporaneamente, anche se a livello gerarchicamente inferiore, tutte le cause che generano relazioni amicali: buono, piacere e utile, sicché in qualche misura l'amicizia prima contiene le forme amicali inferiori al suo interno.

Per contrasto con le altre tipologie di amicizia è inoltre possibile raccogliere le caratteristiche tipiche dell'amicizia prima: sono tratti relativamente ai quali, infatti, non vi è discordia<sup>425</sup> e l'amicizia prima è quella sulla quale le opinioni notevoli coincidono.

L'amicizia prima è indubabilmente stabile nel tempo, a causa del suo provenire da un giudizio retto e ponderato.<sup>426</sup> La stabilità comporta anche che vi sia πίστις tra i contraenti e che occorra tempo affinché possa realizzarsi: è dunque caratterizzata anche da fiducia reciproca e da una lunga genesi, che è possibile ricostruire. Prima si

---

<sup>424</sup> EE VII 2, 1237 a 13-16.

<sup>425</sup> EE VII 2, 1237b 7-9.

<sup>426</sup> Βέβαιος EE VII 2, 1237b 9-12.

manifesterà in ogni soggetto una disposizione a voler essere amici, ancora non identificabile con l'amicizia (prima),<sup>427</sup> che potrà poi evolvere in una scelta, reciproca e riconosciuta, dalla quale seguono comportamenti coerenti. Dalla lunga quantità di tempo necessaria per stringere un'amicizia prima consegue anche che, per condizioni materiali, non sarà possibile che essa si stringa ἐν πολλοῖς quanto piuttosto tra pochi, non avendo a disposizione un tempo infinito per ciascuno;<sup>428</sup> inoltre, non sarà possibile anche poiché l'atto di amare non può darsi relativamente a molti oggetti contemporaneamente.<sup>429</sup> Il tempo inoltre garantisce che l'amicizia sia tra buoni, tanto relativamente alla virtù quanto al piacere: in primo luogo, rivela quando amicizie che sembrano per virtù si basano invece sull'utile, che subisce gli effetti della sorte nel tempo, in secondo luogo poiché permette di distinguere il piacere assoluto da quello parziale.<sup>430</sup> Da ciò segue un'indicazione relativa al non preferire il nuovo amico, di cui si ignora la bontà, in luogo del vecchio.<sup>431</sup> Si motiva inoltre un fatto già emerso nella definizione, cioè che l'amicizia prima si dia solo tra buoni, poiché essi soli compiono le scelte in relazione all'amico, mentre il fine della scelta di un malvagio non è l'amico in quanto tale ma i beni che attraverso esso può ottenere.<sup>432</sup> I buoni coinvolti inoltre non è sufficiente siano assolutamente buoni, ma dovranno essere anche reciprocamente buoni per il singolo: non si può esser amici di ciò che non è buono per sé.<sup>433</sup>

Inoltre, i motivi per i quali si ama di amicizia prima sono legati alla virtù intesa come natura stabile di sé e dell'altro: per questo la sua attività non è intaccata né dal tempo né dalla sorte. Dalla sorte poiché quest'ultima riguarda solamente i beni e i mali naturali, la sventura mette fine e rivela al contrario le amicizie per l'utile mascherate da amicizia per virtù. il tempo invece rivela tanto le amicizie per l'utile quanto quelle per il piacere: quelle per l'utile, poiché hanno fine quando questo si esaurisce, quelle per il piacere, in quanto un piacere che non sia assoluto non permane nel tempo (e l'amicizia prima è piacevole sia per sé sia in assoluto).

---

<sup>427</sup> EE VII 2, 1237b 12-27.

<sup>428</sup> EE VII 2, 1237b 34-36.

<sup>429</sup> EE VII 2, 1238a 7-10.

<sup>430</sup> EE VII 2, 1238a 16-30.

<sup>431</sup> EE VII 2, 1237b 36-1238a 3.

<sup>432</sup> EE VII 2, 1237b 27-36.

<sup>433</sup> EE VII 2, 1238a 3-8. Inusuale l'espressione tramite pronome "tu".

L'amicizia tra buoni è presente in entrambe le stesure dell'etica, anche se nell'EE riveste il prioritario ruolo di cui si è già parlato, a motivo della sua posizione gerarchicamente prioritaria. Le caratteristiche a essa attribuite nelle due stesure sono comparabili ma una differenza emerge sin dal lessico: nell'EE vi si fa riferimento come alla πρώτη φιλία, che richiama da una parte il legame di omologia πρὸς ἕν rispetto alle altre specie e dall'altra costituisce un riferimento al πρώτον φίλον platonico mai identificato nella catena del *Liside*. È invece detta τελεία φιλία in EN, dove l'aggettivo, che può alternativamente intendersi come “perfetta” o “completa” a seconda dell'interpretazione, abbandona qualsiasi riferimento alla relazione tra tipi di amicizie e richiama piuttosto, collegandole, la qualificazione della vita e della virtù felice in EN nel primo libro<sup>434</sup> e nell'ultimo (in relazione alla discussione del piacere<sup>435</sup> e della felicità, teoretica o meno<sup>436</sup>) o della giustizia generale.<sup>437</sup> Molto inferiori sono le apparizioni dell'aggettivo τελείος in EE, che appare una sola volta nel secondo libro in riferimento alla vita virtuosa,<sup>438</sup> oltre che come appena citato nel primo libro comune in riferimento alla giustizia.

In aggiunta, come anticipato, con l'emergere della definizione le differenze con EN si fanno più marcate, e non potrebbe essere altrimenti considerato il diverso trattamento già evidenziato relativamente ai rapporti tra amicizie che da essa dipende. Innanzitutto in EN VIII-IX non è chiara la definizione di amicizia, né potrebbe esserlo, dal momento che non è stata specificata la relazione tra i tre tipi d'amicizia e, con essa, il campo di applicazione di un'eventuale definizione. In letteratura sono state avanzate molte ipotesi al riguardo, ma nessuna sembra essere pienamente convincente. Molti esperti hanno argomentato che, similmente a quanto presentato in EE, anche nell'EN le tre forme di amicizia si rapporterebbero tra loro in maniera focale.<sup>439</sup> Ma il fatto che la relazione sia focale in EE non fa conseguire direttamente che sia la medesima anche in EN, dal momento che le differenze dottrinali tra i due trattati non sono inedite. Fortenbaugh definisce l'amicizia in EE secondo la sua funzione, e determina tra le due forme un rapporto di analogia, dal momento che ognuna di esse fa riferimento a una

<sup>434</sup> P.es. EN I 1, 1100a 4; 11, 1101a 14-15.

<sup>435</sup> EN X 3, 1174a 14-b 7.

<sup>436</sup> EN X 7, 1177a 12-17; 7, 1177b 24; 8, 1178a 35-b 8.

<sup>437</sup> EN V 3, 1129b 27-33.

<sup>438</sup> EE II 1, 1219a 38.

<sup>439</sup> Cf. nota 351, p. 132 del presente lavoro.

funzione diversa.<sup>440</sup> Walker ha sostenuto,<sup>441</sup> sulla base di un'analisi non comparativa, che si tratterebbe di una forma di omonimia diversa da quella focale o analogica. Per lui si tratterebbe di una forma di omonimia che vede le tre forme accomunate dai requisiti definizionali comuni, ma che questi appaiono direttamente nel caso dell'amicizia secondo virtù e secondo certe limitazioni o determinate qualificazioni nel caso delle altre due forme. Sarebbe necessario individuare se l'ipotetica definizione comprenderebbe tutte le amicizie, come un genere, o quale verrebbe definita di volta in volta, o se si definisse come in EE solo la prima ponendo le altre in relazione πρὸς ἕν. EE infatti si trova nelle condizioni di poter definire l'amicizia solo dopo aver ristretto il suo riferimento all'amicizia tra ottimi, passaggio assente in EN. Anche se si giustifica la mancanza di questo passaggio attribuendolo al carattere generalista e divulgativo dell'opera e anche si ipotizzano delle differenze dottrinali su questo punto tra le due stesure, coerentemente ne segue l'impossibilità di arrivare alla definizione.

Nonostante EN non chiarisca univocamente il rapporto tra amicizia perfetta e altre forme amicali, vi sono alcune indicazioni che sembrano indicare che la relazione intesa sia in realtà la medesima. L'amicizia per l'utile è per esempio detta essere inferiore e da meno rispetto a quella che porta con sé il piacere senza particolari precisazioni relativamente a come vada inteso.<sup>442</sup> È il paragrafo finale del capitolo quinto ad essere particolarmente interessante per noi. Esso infatti da un punto di vista di pura analisi argomentativa di EN si limita a presentare come una ripetizione, tra le tante che costellano questi libri, quella che è in qualche misura una superiorità dell'amicizia perfetta sull'amicizia per l'utile e per il piacere. In realtà indica finalmente in qualche misura quale sia il rapporto tra esse:

ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον [...] ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους, εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρότως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοῖ, τὰς δὲ λοιπὰς καθ'ὁμοιότητα· ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι, ταύτη φίλοι·  
Poiché dunque gli uomini chiamano amici anche coloro che lo sono a causa del piacere [...] allo stesso modo dobbiamo anche noi chiamarli amici, e le specie di amicizia sono molte, e

---

<sup>440</sup> Fortenbaugh 1975. Se ne può leggere una critica diretta in Walker 1979, p. 181-184. Simile la tesi di Burnet 1901, p. 365.

<sup>441</sup> Walker 1979 p. 185-196.

<sup>442</sup> EN VIII 5, 1157a 13.

primariamente e in senso proprio quella tra buoni in quanto buoni, e le rimanenti per somiglianza, in essa sono amici per un qualche bene e una qualche somiglianza.<sup>443</sup>

Rispetto all'amicizia perfetta sono presenti altre specie<sup>444</sup> di amicizia, la relazione καθ'ὁμοιότητα<sup>445</sup> con l'amicizia perfetta non sembra contraddire direttamente quella di *focal meaning* proposta in EE, anche se non ci sono elementi per farle coincidere. È anche l'unica occorrenza in cui ci si riferisca all'amicizia secondo virtù come prima, anche se in forma avverbiale e non aggettivale come in EE.

Tuttavia, in assenza dell'individuazione di una definizione dell'amicizia perfetta o di un'altra forma in EN, è difficile tracciare con precisione il rapporto tra amicizie. Da un punto di vista contenutistico, nonostante l'indeterminatezza e l'assenza di definizione reale, EN presenta sommariamente alcune caratteristiche che sembrano essere delle sorte di accidenti per sé di ogni amicizia. Della φιλία in EN si può affermare il suo essere benevolenza (εὐνοια), che è un desiderare il bene dell'amico (βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα) in maniera non celata (μὴ λανθάνειν) e contraccambiata (ἀντιπάσχω; ἀλλήλων) a causa del bene, del piacere o dell'utile (ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον).<sup>446</sup> Queste sono compatibili con la definizione nominale di EE e per gli stessi motivi differiscono dalla definizione reale: rimane l'elemento della non celatezza, non sostituito dalla più specifica ἀντιπροαίρεσις, che qui assente sia in sé sia in quanto semplice προαίρεσις, con la menzione del solo e più debole volere (βούλεσθαι). La stessa προαίρεσις compare solamente due volte in tutta la discussione dell'amicizia in EN.<sup>447</sup> Si ritrova, invece, seppur menzionato a parte, il carattere di reciprocità. Si è precedentemente notato come ἀντιφιλία e ἀντιπροαίρεσις siano a uso esclusivo di EE; in EN, si può trovare come equivalente del primo termine "ἀντιφίλησις", mentre è completamente assente il secondo del quale si è già evidenziata la peculiarità.

L'oggetto dell'amicizia perfetta in EN e dell'amicizia prima in EE è dunque il medesimo, tanto le caratteristiche quanto le relazioni con le altre amicizie non sono in

---

<sup>443</sup> EN VIII 5, 1157a 25-33.

<sup>444</sup> εἶδη è la parola utilizzata, non nel senso tecnico di specie, anche a EE VII 3, 1138b 15.

<sup>445</sup> La formula sembra richiamare in qualche misura anche un contrasto con le amicizie καθ'ὑπερβολήν, introdotte in seguito.

<sup>446</sup> Cf. EN VIII 2.

<sup>447</sup> EN VIII 7, 1157b 31; 1163a 22.

diretta contraddizione, anzi sembrano assimilabili, pur rimanendo netta la differenza di trattamento e il livello di specificità raggiungibile da EN a causa della mancata corretta identificazione del livello gerarchico e con esso della definizione dell'amicizia tra buoni.

## 2.12 Amicizia καθ'ὑπερβολήν.

Aristotele, dopo aver descritto come si è visto l'amicizia prima e le altre forme di amicizia secondo piacere e utile, introduce una nuova distinzione, affermando che sino a qui ha parlato solamente di amicizie tra uguali, che non ricoprono la totalità dei rapporti che gli interessano. Per arrivare a introdurre le amicizie per superiorità. Però, è necessario avvicinarsi alla soluzione delle aporie poste nell'introduzione al testo.

2.12.1 Le altre forme di amicizia in rapporto all'amicizia prima. Un primo passo nella risoluzione della prima aporia (amicizia tra simili o opposti).

Per contrasto con l'amicizia prima già nello stato poco approfondito dell'indagine che è il secondo capitolo è possibile delineare per contrasto alcune caratteristiche delle altre amicizie che permettono di sciogliere due delle aporie con cui il testo si è aperto.

Anzitutto, la discussione dell'ἀντιπροαίρεσις dell'amicizia prima offre l'occasione di determinare i soggetti delle amicizie derivate.<sup>448</sup> Essa infatti implica tanto la scelta quanto il riconoscimento della scelta altrui, entrambi propri solamente degli uomini, specificando così il campo d'applicazione dell'amicizia prima rispetto alle altre amicizie derivate:

αὕτη μὲν οὖν ἐν ἀνθρώποις μόνον ὑπάρχει φιλία (μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως)· αἱ δ' ἄλλαι καὶ ἐν τοῖς θηρίοις, καὶ τὸ χρήσιμον ἐπὶ μικρόν τι φαίνεται ἐνυπάρχον καὶ πρὸς ἄνθρωπον τοῖς ἡμέροις καὶ πρὸς ἄλληλα

---

<sup>448</sup> Si ricordi che EN ha delimitato il campo d'indagine ai soli ἄνθρωποι in via preliminare, mentre la questione è rimasta aperta in EE.

Dunque [l'amicizia prima] è propria solamente degli uomini (infatti solo l'uomo avverte la scelta [altrui]). Le altre amicizie invece appartengono anche alle bestie, e sembra che l'utile in piccola parte anche tra gli uomini e gli animali domestici e tra gli animali stessi.<sup>449</sup>

L'amicizia prima si dà solamente tra uomini. Trova al contempo conferma la legittimità di rapporti di amicizia (non prima) sia tra animali, che tra animali domestici e uomini.

Alcune forme di amicizia derivata sono viste nell'ultima parte del secondo capitolo

καὶ οἱ φαῦλοι ἂν εἶεν φίλοι ἀλλήλοις καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ.

Anche i malvagi possono essere amici reciprocamente e a causa dell'utile o del piacere.<sup>450</sup>

Anche i φαῦλοι possono essere amici, e nonostante la differente caratura morale rispetto agli ἀγαθοί il loro legame presenta per analogia con l'amicizia prima sia la reciprocità sia la tensione verso uno degli altri fini, che è bene non in assoluto ma per il singolo. Questa specificazione segue logicamente dall'impostazione aristotelica ma EE necessita di dedicarvi una decina di righe in polemica con le discussioni di coloro (i mai specificati οἱ di riga 1236b 12) i quali ritengono che non vi sia amicizia tra malvagi. Si tratta probabilmente di Platone e degli accademici: già il *Liside* si è visto utilizzava come un assunto l'affermazione che tra cattivi non potesse esserci vera amicizia e la stessa trattazione del tiranno, malvagio per eccellenza, viveva del *topos* che quest'ultimo non potesse avere amici. Si dice che:

ἀδικήσει γὰρ ὁ γε φαῦλος τὸν φαῦλον, οἱ δ' ἀδικούμενοι οὐ φιλοῦσι σφᾶς αὐτούς.

Infatti il malvagio compirà ingiustizia nei confronti del malvagio: e coloro che compiono ingiustizia non sono amici gli uni degli altri.<sup>451</sup>

Tuttavia il non compiere ingiustizia potrà appartenere al più all'amicizia prima, ma sicuramente non è necessariamente pertinente alle altre due forme d'amicizia: per questo, anche i malvagi possono essere amici, anche se solo secondo l'utile o il piacere. Il loro intrinseco compiere ingiustizia, al contempo, non permette loro d'essere amici

---

<sup>449</sup> EE VII 2, 1236b 5-8.

<sup>450</sup> EE VII 2, 1236b 10-11.

<sup>451</sup> EE VII 2, 1236b 13-14.

di amicizia prima, e questo spiega la confusione in tutti coloro i quali non compiono le adeguate distinzioni gerarchiche tra amicizia prima e non.<sup>452</sup>

Questo permette di ribadire quanto già visto sulla tassonomia corretta da adottare:

τὸ μὲν οὖν ἐκείνως μόνον λέγειν τὸν φίλον βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα ἐστὶ, καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον· καθ' ἓνα δὲ λόγον πάσας ἀδύνατον. λείπεται τοίνυν οὕτως, ὅτι ἔστι μὲν ὡς μόνη <ή> πρώτη φιλία, ἔστι δὲ ὡς πᾶσαι, οὔτε ὡς ὁμώνυμοι καὶ ὡς ἔτυχον ἔχουσαι πρὸς ἑαυτάς, οὔτε καθ' ἓν εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἓν.

Dunque chiamare amico solamente quello [*scil.* quello secondo l'amicizia prima] è fare violenza ai fenomeni ed è necessario dire cose paradossali: d'altra parte è impossibile definire tutte le amicizie in un solo modo. Resta dunque che le cose stiano così, che da una parte sia tale solo l'amicizia prima, dall'altra che lo siano tutte, né come omonimi né stando le une alle altre in relazione per caso, né secondo una forma unica, ma tutte in relazione a una.<sup>453</sup>

Se l'amicizia prima è a esclusivo appannaggio degli ἀγαθοί e altre forme si hanno tra malvagi, come si è visto, ma anche tra giovani e tra bestie, sembra si abbia conferma dell'opinione per la quale l'amicizia si dà tra simili.<sup>454</sup> Ma l'amicizia non prima può darsi anche in maniera incrociata, come tra un buono e un malvagio: in tal caso, perseguiranno nella medesima relazione fini differenti e in questi casi si ha una relazione amicale tra opposti, o quantomeno tra disuguali. In questo modo è risolto il conflitto di opinioni notevoli che dava luogo alla prima aporia: l'amicizia prima è unicamente tra simili, ma le altre forme amicali possono darsi sia tra simili che tra opposti. In questo modo tutte le opinioni notevoli sono giustificate e riconsiderate alla luce della teoria aristotelica dell'amicizia.<sup>455</sup>

A questo punto è possibile proporre un primo schema riassuntivo delle tipologie di amicizie considerate e loro caratteristiche, unendole con i rilievi iniziali che distinguevano amicizie per utile piacere e virtù prima di individuarne il rapporto.

	Contraenti	Durata	Altre caratteristiche
--	------------	--------	-----------------------

<sup>452</sup> EE VII 2, 1236b 10-19.

<sup>453</sup> EE VII 2, 1236b 21-26.

<sup>454</sup> EE VII 2, 1238a 32-34.

<sup>455</sup> EE VII 2, 1238a 32-14.

Utile	Maggioranza Indipendentemente dalla caratura morale (cattivi inclusi) Anche animali-animali, animali- uomini	Finché permane l'utile, che viene meno per tempo o sorte	Non implica giustizia
Piacere	Tipica dei giovani Indipendentemente dalla loro caratura morale (cattivi inclusi)	Muta con il tempo (crescita)	Non implica giustizia
Virtù	i migliori i buoni solamente umani (capacità di αισθάνεται προαιρέσεως)	Permane nel tempo e indipendentemente dalla sorte	

Tra le amicizie per virtù, sembrano rimanere esclusi i casi nei quali non vi sia reciproca scelta (αισθάνεται προαιρέσεως) da parte dei contraenti, anche quando almeno uno dei due, o entrambi, agiscano avendo di mira il buono. Si registra per esempio il caso nel quale una persona virtuosa può essere amica di un cattivo: il cattivo lo sarà per i suoi interessi, ma il buono per il bene;<sup>456</sup> ugualmente, anche l'amicizia che diverrà amicizia prima ha bisogno di tempo e necessariamente attraversa fasi nelle quali il fine e la reciprocità del rapporto non sono ancora pienamente in atto.

In generale, EN ricalca nella struttura anche questi passi di EE e le caratteristiche delle amicizie per l'utile e il piacere, anche se con una decisamente maggiore prolissità.

2.12.2 Amicizia καθ'ὑπεροχὴν (per superiorità) o καθ'ὑπερβολήν (secondo l'eccesso): EE VII 3-4.

Conclusa la prima discussione generale sull'amicizia, un'osservazione relativa alle caratteristiche comuni ai tre tipi d'amicizia ad ora analizzati che aprirà a una nuova suddivisione. Tutte le amicizie considerate sin ora, infatti, presuppongono uguaglianza tra i contraenti, eppure esistono anche relazioni amicali che non rientrano nella casistica considerata sin qui.

---

<sup>456</sup> EE VII 2, 1238b 1-9.

τρία μὲν οὖν εἶδη ταῦτα φιλίας· ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κατ' ἰσότητά πως λέγεται ἡ φιλία. καὶ γὰρ οἱ κατ' ἀρετὴν φίλοι ἐν ἰσότητί πως εἰσιν ἀρετῆς φίλοι ἀλλήλοις.<sup>457</sup>

Tre sono dunque queste specie di amicizia: in tutte queste, amicizia si dice in qualche misura secondo uguaglianza. Infatti anche gli amici secondo virtù sono in qualche modo in uguaglianza amici secondo virtù gli uni gli altri.<sup>458</sup>

Questo rilievo non è apparentemente giustificato da alcun nesso evidente con quanto precede. Tuttavia è possibile notare che relativamente a tutte e tre le amicizie sin ora descritte, inclusa ma non limitata all'amicizia prima, si è sempre presupposto che entrambi i contraenti fossero mossi dalla stessa motivazione in egual misura: non si sono considerati casi in cui uno dei contraenti è più virtuoso, piacevole o utile dell'altro, anche se sono emersi casi in cui i due contraenti traggano l'uno dall'altro vantaggi di differente tipo, es. l'uno il piacere, l'altro l'utile.

È però evidente che esistono casistiche relazionali differenti di cui si intende ora render conto, in contrasto con quanto appena delineato; per render conto dell'opinione comune che fa rientrare nelle amicizie anche l'amore di una madre per il figlio, caso sollevato introducendo la ricerca.

In parte questa questione permette di tornare alla prima e più estesa aporia del libro, quella che si domandava se l'amicizia si desse tra simili o tra opposti, nella misura in cui i simili sono (πως) ἐν ἰσότητι. Questo parallelo sembra meglio esplicitato in EN, dove a uno stadio più avanzato dell'indagine si legge, a parziale specificazione del detto pitagorico ἰσότης φιλότης:

ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης· μόνιμοι γὰρ ὄντες καθ' αὐτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους μένουσι [...]

“Amichevolezza” sono uguaglianza e somiglianza, e maggiormente lo è la somiglianza degli amici secondo virtù: essendo stabili secondo se stessi, sono stabili anche rispetto agli altri.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> Walzer-Mingay 1991 leggono invece ἐν ἰσότητί πως ἀρετῆς εἰσι φίλοι ἀλλήλοις. Poco cambia cosa si stampi, almeno a livello del significato: ciò che è qualificato da πως in entrambi i casi potrebbe essere tanto l'uguaglianza (che potrebbe esser dunque approssimativa) nei “livelli” di virtù quanto uguaglianza di una qualche virtù (sottolineando che in qualche misura ancora non si è specificato in cosa consista la virtù dell'amicizia prima, o che forse possono esserci amicizie prime secondo differenti virtù). In ogni caso non è questa la sede in cui questo secondo eventuale problema viene discusso (né viene mai fatto nei libri sulla φιλία).

<sup>458</sup> EE VII 3, 1238b 15-18.

<sup>459</sup> EN VIII 11, 1159b 2-5.

L'uguaglianza sarebbe quindi da intendersi in questo contesto relativamente a ciò che uno apporta all'altro nella relazione reciproca, sia ciò utilità, piacere o virtù (nonostante l'esempio sia circoscritto al caso dell'amicizia prima e quindi alla virtù, la frase riguarda i tre tipi d'amicizia), anche se non è chiaro come queste cose andrebbero misurate: si resta, almeno per il momento, a un livello intuitivo. L'aporia sull'amicizia tra simili e opposti, comunque, è affrontata da EE nel seguito dell'argomentazione, dopo che i capitoli 3 e 4 sviluppano le amicizie non κατ'ισότητα.

È quindi evidente dalle opinioni comuni che molte φιλία non possono essere incluse nelle relazioni per somiglianza. Per questo si introduce la φιλία καθ'ὑπερβολήν:

ἄλλη δὲ διαφορὰ τούτων ἢ καθ' ὑπερβολήν, ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον.

Un'altra differenza tra queste [εἶδη] è l'amicizia secondo la superiorità, come la virtù del dio rispetto all'uomo.<sup>460</sup>

Questa differenza viene individuata a livello generale come una differenza di superiorità. Occorre ovviamente definire in maniera più concreta in cosa consista, però, suddetta superiorità: il primo esempio riguarda il dio e l'uomo e, in questo caso, la superiorità dell'uno rispetto all'altro è relativa alla virtù.

Questo esempio dona ulteriori indicazioni relativamente alla già aperta questione relativa all'estensione dell'amicizia stessa. Porre un'amicizia tra uomo e dio contrasta apertamente con l'assunzione che si ritrova invece nell'EN, secondo la quale sarebbe impossibile in quanto troppo grande è la sproporzione che li separa<sup>461</sup> (affermazione che darà luogo all'aporia se sia desiderabile il bene dell'amico anche quando questo comporta la rottura dell'amicizia, come nel caso in cui un amico diventi un dio). EE, invece, sembra non porre limiti alla disuguaglianza che intercorre tra contraenti nel determinare la presenza di amicizia.

Più in generale però la superiorità sembra essere riconducibile non tanto o non solo a una differenza di virtù, quanto di potere e di tipo di giusto:

---

<sup>460</sup> EE VII 3, 1238b 18-19.

<sup>461</sup> EN VIII 9, 1158b 33-1159a 5.

τοῦτο γὰρ ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον· κατ' ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον. ἐν τούτῳ τῷ γένει πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ὁ εὐεργέτης πρὸς τὸν εὐεργετηθέντα.

Questo, infatti, è un altro tipo di amicizia, e a livello generale [è quella] del comandante e del comandato; allo stesso modo anche il giusto è un altro, l'uguale infatti è secondo analogia, mentre il non uguale è secondo il numero. In questo genere [di amicizia] rientra [per esempio il caso de] il padre nei confronti del figlio e [de] il benefattore nei confronti del beneficiato.<sup>462</sup>

L'amicizia per superiorità è un εἶδος diverso da quello delle amicizie visto fino a ora. È generalizzabile nel rapporto tra colui che comanda, che dunque ha ed esercita una certa ἀρχή superiore rispetto all'altra persona, e colui che è comandato. Esempi sono il rapporto padre-figlio e benefattore-beneficiato. Si tralasci per ora il confronto con τὸ δίκαιον, anche perché occorre prima capire se qui sono messi a confronto il giusto nell'amicizia per superiorità con il giusto nell'amicizia tra uguali oppure il giusto in quanto tale rispetto all'amicizia per superiorità.

Il lettore è immediatamente condotto a un'ulteriore distinzione che differenzia gli esempi sopra posti: sembrano in realtà non poter stare sullo stesso piano i rapporti di ἀρχή, come quello padre-figlio, e di εὐεργεσία, come nel rapporto marito-moglie.

αὐτῶν δὲ τούτων διαφοραὶ εἰσὶν· ἄλλη πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα, αὕτη μὲν ὡς ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, ἡ δὲ εὐεργέτου πρὸς εὐεργετηθέντα.

Ma tra questi stessi ci sono differenze: diversa è [l'amicizia] del padre rispetto al figlio e dell'uomo rispetto alla donna, l'una è come [quella] del comandante e il comandato, l'altra del benefattore nei confronti del beneficiato.<sup>463</sup>

Sono dunque possibili due ulteriori distinzioni a seconda che la disparità sia relativa a ἀρχή o a εὐεργεσία.

Ancora, la differenza tra i contraenti comporta anche una diversa capacità e possibilità da parte di entrambi i partner di amare allo stesso modo, come invece accadeva nell'amicizia prima.

---

<sup>462</sup> EE VII 3, 1238b 19-23.

<sup>463</sup> EE VII 3, 1238b 23-25.

ἐν ταύταις δὲ ἢ οὐκ ἔνεστιν ἢ οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι. γελοῖον γάρ, εἴ τις ἐγκαλοίη τῷ θεῷ, ὅτι οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι ὡς φιλεῖται, ἢ τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ. φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν, τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον.

In queste amicizie inoltre o non c'è o non c'è ugualmente l'essere riamato a propria volta. Infatti sarebbe ridicolo, se qualcuno accusasse il dio per il fatto di non essere riamato a sua volta come [il dio] è amato [da lui], o il comandato al comandante. L'essere amato, infatti, e non l'amare, è proprio di chi comanda, oppure l'amare ma in modo diverso.<sup>464</sup>

Questo punto è interessante se considerato in parallelo alla definizione di amicizia prima che si è vista in precedenza. Si era arrivati a identificare come genere prossimo dell'amicizia prima l'attività dell'amare che segue da un determinato stato abituale e dalla scelta che da esso si origina. In relazione all'amicizia prima, come in qualsiasi altra forma di amicizia κατὰ τὸ ἴσον, questa attività avviene in egual misura da parte di entrambi i contraenti ma, al contempo, così definita localizza il *focus* della definizione dell'amicizia stessa sull'attività del singolo. In continuità con questo, nelle amicizie per superiorità emerge che chi ha parte attiva nell'amicizia è il sottoposto, mentre l'amato riceve amore che può o limitarsi a subirlo o, se ama a sua volta, accogliere l'amore e ricambiarlo ma in maniera diversa (non specificata, in ogni caso inferiore).

Inoltre, la questione relativa all'essere amato e all'amare in colui che, superiore, è oggetto di φιλεῖν, permette di mettere a fuoco la questione del rapporto con dio in EE e in EN. Si è già avuto modo di notare che EE classifica come forme di φιλία anche i rapporti unilaterali, ad esempio nei confronti di oggetti, che vengono amati ma non possono ricambiare il sentimento: sebbene infatti ἀντιφιλία e ἀντιπροαίρεσις siano caratteristiche essenziali dell'amicizia prima, queste possono venire meno senza intaccare la pertinenza al “genere”. Questo è confermato dal fatto che il caso dell'amicizia con il dio che è amato dall'uomo senza amarlo a sua volta è presentato come esempio paradigmatico che apre la discussione delle amicizie secondo superiorità.<sup>465</sup> EN presenta una posizione contraria sul tema e, come già si è visto in

---

<sup>464</sup> EE VII 3, 1238b 26-30.

<sup>465</sup> Se il dio rappresenta il caso in cui l'amato, superiore, non riamato a sua volta in alcun modo, parallelamente accade però anche in rapporto agli oggetti: anche lì l'oggetto viene amato ma non ama a sua volta, in alcun modo, solo che avviene a parti invertite: ad amare è sempre l'uomo ma non più in quanto inferiore, rispetto al dio, bensì in quanto superiore, rispetto all'oggetto. Ancora però occorre notare che se è vero che EE ammette amicizia verso gli oggetti, questa non è assimilabile alle amicizie

altri casi come quello della relazione nei confronti di oggetti inanimati, anche nel caso del dio non c'è amicizia: il divario tra dio e uomo è considerato troppo grande e, più in generale, l'amicizia è ritenuta possibile solamente quanto vi sia commensurabilità tra i soggetti coinvolti. Si legge infatti:

δῆλον δ', ἂν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τίνος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν· πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν βασιλέων· [...]. ἀκριβῆς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἕως τίνος οἱ φίλοι· πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων ἔτι μένει, πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι.

Diventa chiaro qualora ci sia grande distanza di virtù, vizi, ricchezza o qualcos'altro: infatti non sono più amici, ma nemmeno rivendicano di esserlo. Questo poi è massimamente evidente nel caso degli dèi: essi sono infatti di molto superiori ai buoni in tutto. È chiaro anche nel caso dei re [...]. In tali casi, dunque, non c'è un confine preciso fino al quale si è amici: infatti pur essendo tolte molte cose, ancora permane, ma se la distanza è grande, come nel caso del dio, non c'è più.<sup>466</sup>

La discussione delle amicizie per superiorità, dunque, si ritrova in entrambi i trattati, con la differenza fondamentale che in EN ci sono dei confini pur non netti che determinano che, qualora la distanza per superiorità in riferimento a un qualsiasi ambito sia troppo grande, non si abbia più amicizia. In EE invece anche le relazioni in cui la distanza sia molto ampia e non sia possibile in alcun modo un atto d'amore da parte dell'altro rientrano nell'insieme delle amicizie per omonimia πρὸς ἕν.

Tornando alla tematizzazione delle amicizie che implicano una differenza tra amante e amato, Aristotele non vi si riferisce mai con un termine che additi tale differenza in maniera neutra, ma sempre ponendo l'accento sull'eccesso e superiorità che crea la differenza. Mai si sottolinea l'essere inferiore, se non forse quando si cerca di determinare di che affetto i figli amino i genitori – ma anche in questo caso la differenza tra i due soggetti che non scompare, in quanto i legami di parentela rimangono gli stessi, ma è un caso particolare in quanto il figlio otterrà una sorta di

---

καθ' ὑπερβολήν, delle quali si dice che è proprio l'essere amato da parte del superiore, EE VII 3, 1238b 29-30 (cosa che avviene invece a parti invertite nella φιλία verso le cose).

<sup>466</sup> EN VIII 9, 1158b 33-1159a 5. La differenza tra i due trattati è tale che l'aporia che segue (1159a 5-12) relativa al desiderare per l'amico il maggiore dei beni, cioè che diventi un dio e, di conseguenza, incommensurabile e non più un proprio amico, è completamente assente in EE.

parificazione al genitore nel momento in cui diviene un cittadino a pieno titolo e si riscatta dalla famiglia di origine. Occorre inoltre specificare relativamente a cosa questa ὑπεροχή si dia. Il parallelo con le εἴδη individuate precedentemente permette di procedere nell'indagine, poiché tra le amicizie per superiorità si ritrovano parallelamente le tre tipologie già individuate per l'amicizia secondo somiglianza.

ὡς δ' αὐτως καὶ ἐπὶ τῶν διὰ τὴν χρῆσιν φίλων καὶ ἐπὶ τῶν δι' ἡδονὴν οἱ μὲν κατ' ἰσότητα εἰσὶν, οἱ δὲ καθ' ὑπεροχὴν.

Così allo stesso modo anche nel caso degli amici a causa dell'utile e a causa del piacere alcuni sono amici per uguaglianza, altri per superiorità.<sup>467</sup>

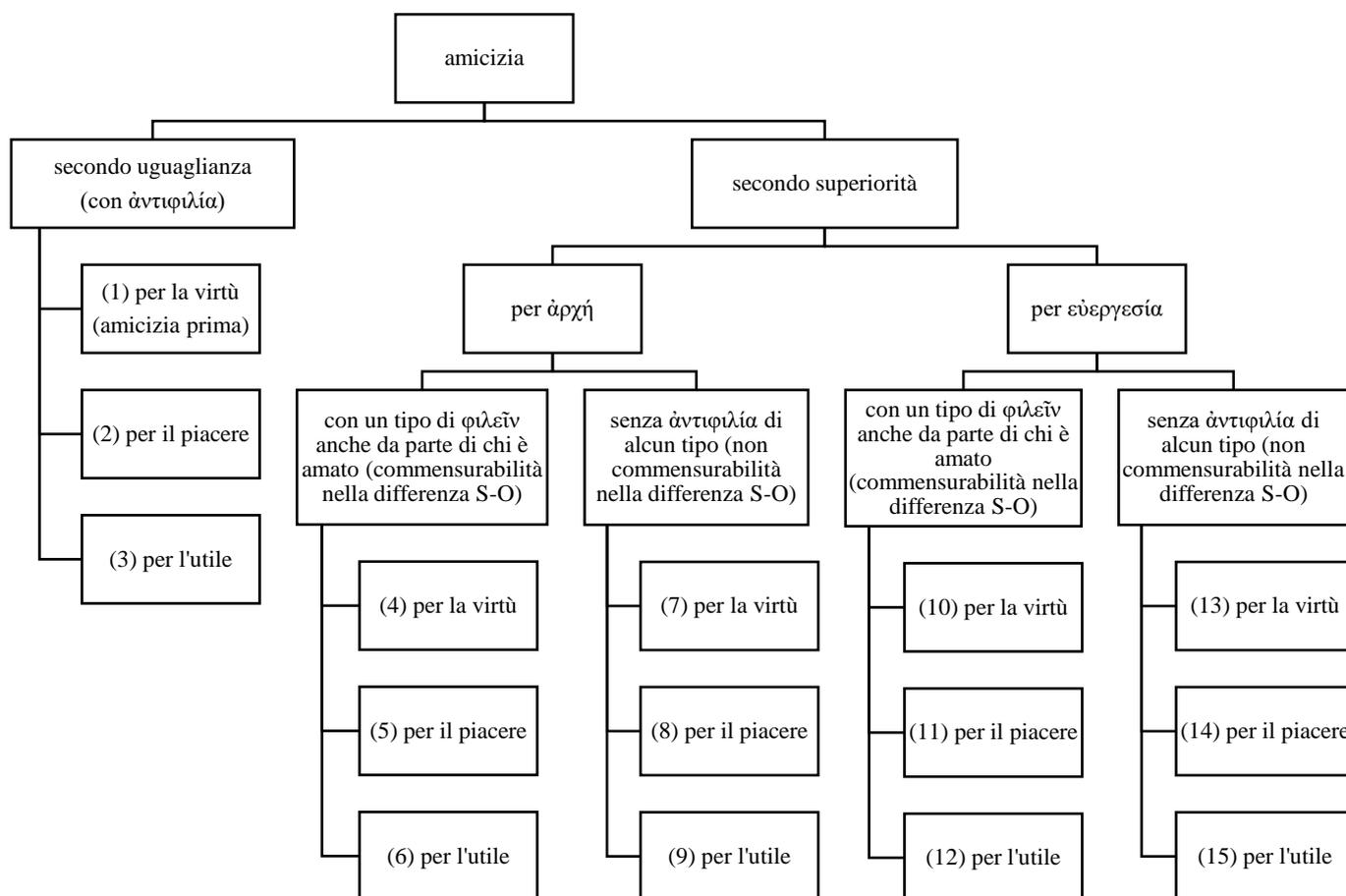
Anche le amicizie per superiorità possono essere per il piacere, l'utile o il bene; di conseguenza, la differenza riguarderà il piacere, l'utile e il bene che si ha tra i due contraenti.

La questione rischia di diventare complessa se non si tiene bene a mente quale sia la relazione tra le tipologie d'amicizia delineate. Il rischio è di trovarsi di fronte a una infinita moltiplicazione degli εἴδη dell'amicizia, in un modo che potrebbe essere simile a quello che segue:<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> EE VII 3, 1238b 32-34.

<sup>468</sup> Si intende con S-O e in termini impropri la relazione Soggetto-Oggetto, cioè quella tra primo e secondo membro della relazione. Il lessico oggettivizzante è parzialmente giustificato dalla superiorità del primo dei due membri nella relazione, detto appunto soggetto, ma si dovrà tenere a mente che è ovviamente improprio parlare in questi termini del rapporto in Aristotele, anche in assenza in sentimento reciproco.



Si hanno così già quindici tipi differenti di amicizia, e l'analisi non potrebbe ancora dirsi conclusa visto che lo schema ancora non considera l'ipotesi, già menzionata ma non ancora considerata, che nella superiorità possano darsi amicizie in cui i due contraenti agiscano per due differenti fini e ricavano diverse cose, es. l'uno l'utile, l'altro del piacere. Chi continuasse a interrogarsi secondo questa strada rischierebbe di ricadere in un'analisi simile a quella di Curzer che con accuratezza e precisione arriva a identificare 72 specie di amicizia affermando “alas, even seventy-two pigeon holes are insufficient for Aristotle”.<sup>469</sup>

Occorre comprendere meglio quale sia la relazione che lega le amicizie per riformularne le relazioni: d'altra parte, la stessa parte sinistra dello schema risulta inesatta alla luce dell'analisi precedentemente proposta della relazione verso l'amicizia prima. Dovrebbe ormai infatti essere chiaro che non c'è ragione di intendere εἶδη nel senso tecnico di specie di un genere, qui come nel caso già analizzato

<sup>469</sup> Curzer 2012, p. 260 (salvo esser costretto a concludere che solamente la *character friendship* è, tecnicamente, un'amicizia, cf. p. 273-274). L'analisi di Curzer, si ricordi, considera la sola EN.

relativamente alla distinzione tra amicizia prima e amicizie per piacere o utile: non vi è motivo per il quale tornare a una rigida suddivisione per specie se non la rigida consuetudine che solitamente guida il lettore nella lettura di altre opere aristoteliche.<sup>470</sup> La via da percorrere è piuttosto quella di analizzare, come si è fatto, l'amicizia prima e in seguito individuare le caratteristiche che possono subire uno scostamento rispetto al modello. Così intesa, la descrizione delle caratteristiche dell'amicizia prima assume una ulteriore funzione: quella di fare da punto di riferimento rispetto al quale si hanno differenze. Così intese, le amicizie per superiorità restano da intendersi come amicizie *πρὸς ἕν* o per *focal meaning*.

Pare dunque più opportuna la compilazione di uno schema simile a quello che segue, in cui il primo punto in elenco indica le qualità dell'amicizia prima e, sotto ciascuna di essa, le variabili che possono subire nelle forme derivate.

#### Amicizia prima:

- secondo uguaglianza (con ἀντιφιλία)
  - secondo superiorità commensurabile (con una forma di contraccambio)
    - superiorità per ἀρχή
    - superiorità per εὐεργεσία
  - secondo superiorità non commensurabile
- per la virtù
  - per il piacere
  - per l'utile
- con ἀντιπροαίρεσις
  - senza scelta reciproca

Le φιλίαι, dunque, continuano a caratterizzarsi per differenze e sempre in riferimento all'amicizia prima e alle sue qualità. È possibile, ovviamente, avere delle relazioni che si discostano dalla amicizia prima relativamente a più di un aspetto,

---

<sup>470</sup> Non mi sembra ci siano parti di testo che argomentino in maniera esplicita e forte in favore della relazione *πρὸς ἑν* anche relativamente alle amicizie per superiorità. Un argomento a favore aggiuntivo è che anche l'amicizia verso se stessi, sulla quale ancora non si è parlato, presenta il medesimo tipo di relazione con l'amicizia prima, questa volta indicandolo in maniera esplicita, cf. EE VII 6, 1240b 17-18.

sicché occorreranno, per esempio, relazioni per l'utile secondo superiorità: la classificazione nei tre tipi di amicizia per virtù, utile e piacere si dà sia tra le amicizie per uguaglianza che, identica, nelle amicizie per superiorità.

ὥσπερ οὖν εἴρηται, τριῶν ὄντων εἰδῶν φιλίας, κατ' ἀρετὴν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ κατὰ τὸ ἡδύ, αὗται πάλιν διήρηνται εἰς δύο· αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸ ἴσον αἱ δὲ καθ' ὑπεροχὴν εἰσὶν. φιλία μὲν οὖν ἀμφοτέρω, φίλοι δ' οἱ κατὰ τὴν ἰσότητά· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ ἀνὴρ παιδίῳ φίλος, φιλεῖ δέ γε καὶ φιλεῖται.

Come dunque si è detto, essendoci tre tipi di amicizia, per la virtù, per l'utile e per il piacere, queste sono a loro volta divise in due: alcune infatti sono secondo l'uguale, altre secondo superiorità. Dunque entrambe sono amicizie, ma sono amici solo quelli secondo uguaglianza: infatti sarebbe impossibile che un uomo sia amico di un bimbo, d'altra parte lo ama ed è [da lui] amato.<sup>471</sup>

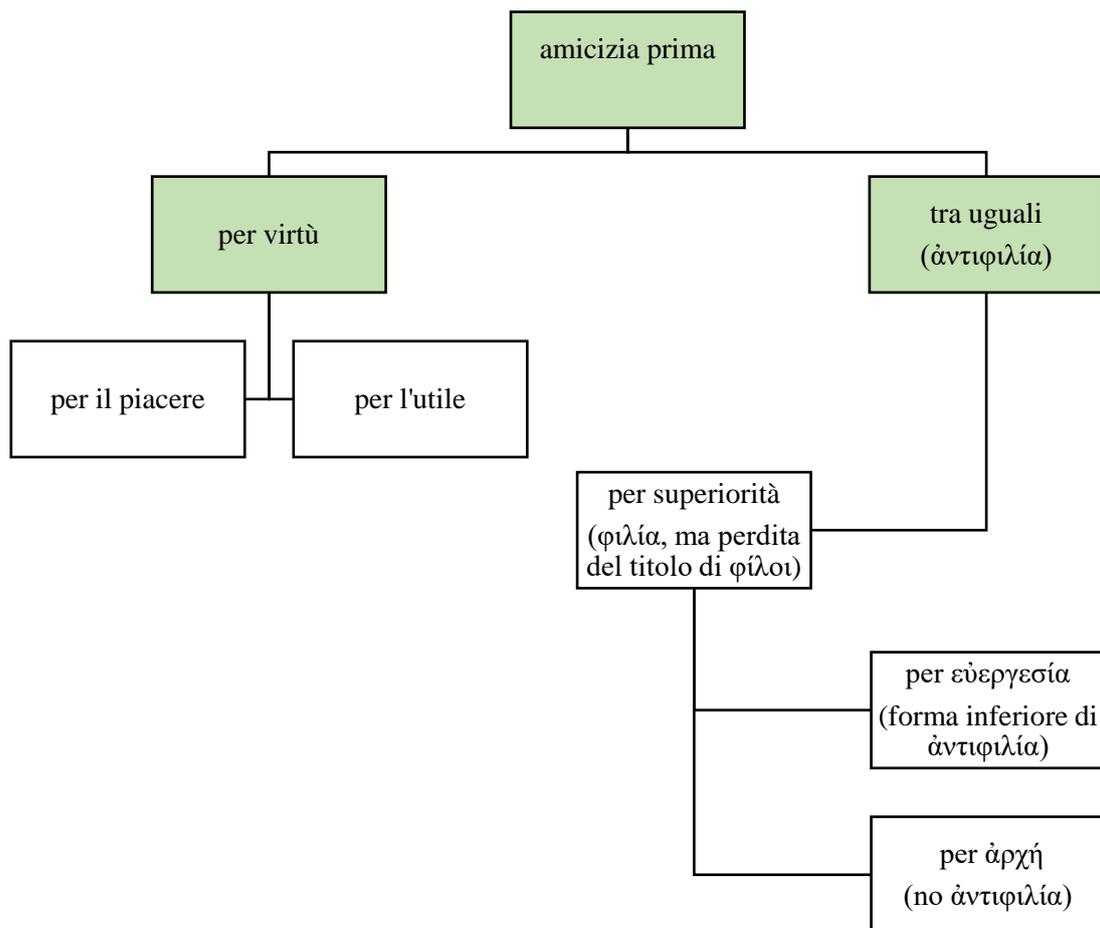
Lo scarto qualitativo però che allontana le amicizie per superiorità dall'amicizia prima sembra maggiore di quello che allontana quelle diverse per causa: questo tipo di differenza va a toccare la caratteristica dell'ἀντι-, minando come già si è letto dalle citazioni precedenti la caratteristica dell'ἀντιφιλία, che può o non darsi o darsi in maniera non perfettamente reciproca. Per questo motivo, sebbene permanga a queste relazioni l'appellativo di φιλία, non è possibile definire i contraenti come reciprocamente φίλοι: risulteranno più adatti altri nomi, come ἀρχόντος e ἀρχόμενος, o πατήρ e υἱός.

Al contempo, è possibile precisare che, coerentemente con la definizione di amicizia prima vista precedentemente, la reciprocità del sentimento è necessaria affinché vi sia φιλία e φίλοι, ma non sufficiente.<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> EE VII 4, 1239a 1-6.

<sup>472</sup> EE VII 4, 1239a 19-21.



Le amicizie per superiorità si distanziano dall'amicizia prima per mancanza di reciprocità, o impossibilità di reciprocare alla stessa maniera il sentimento da parte dei due contraenti. Nello specifico, in queste relazioni maggior importanza riveste l'amore da parte dell'inferiore nei confronti del superiore, che non viceversa:

φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν, τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον.

È infatti essere amato, non amare, che è proprio del superiore, oppure l'amare in altro modo.<sup>473</sup>

Questo concetto è ripetuto e approfondito anche nel capitolo successivo, in cui i φιλητικοί, che amano, sono distinti nettamente dai φιλότιμοι, i quali preferiscono le amicizie in cui sono superiori traendo essi piacere dall'essere amati. Ma il piacere dei

<sup>473</sup> EE VII 3, 1238b 29-30.

primi che consiste nell'amare è superiore a quello dei secondi, in quanto non è accidentale, ed è quello proprio dell'amicizia,<sup>474</sup> in cui si precisa che la possibilità di ricambiare l'affetto dipende dalla differenza che c'è tra i due soggetti: quando sono infatti vicini e ancora comparabili, l'affetto deve essere misurato e possono nascere diverbi in proposito: se da una parte l'amante pretende spesso troppo dall'amato, non comprendendo che la sua attività principale consiste nell'essere amato e non nell'amare a sua volta, anche da parte del superiore possono sussistere delle sorte di obblighi, es. educativi, di amore nei confronti dell'inferiore, che è opportuno amino seppur in qualità diversa. Quando invece è troppo ampio il divario, come tra l'uomo e il dio, semplicemente il ricambio d'affetto da parte del superiore non è possibile.<sup>475</sup> Anche questi tipi di unione non sono duraturi quanto l'amicizia perfetta: possono infatti rompersi anche a causa di una errata individuazione del rapporto che lega i due contraenti.<sup>476</sup> Si distinguono dall'amicizia prima anche per il tipo di piacere che le accompagna che, sebbene non sia mai assente, è diverso sia da quello tra uguali che quello del superiore rispetto a quello del bisognoso.<sup>477</sup>

### 2.12.3 Nota sulle relazioni amicali perseguite per due fini diversi.

È capitato, nel corso dell'argomentazione, di domandarsi se una relazione di *φιλία* ognuno dei due contraenti possa perseguire due differenti interessi. La questione non viene affrontata direttamente da Aristotele, dunque se si resta alla lettera del testo è irrisolvibile la questione. Tuttavia, analizzati i rapporti tra le diverse forme di *φιλία* e alcuni esempi, si può trarre qualche ipotesi.

Il modo più immediato di ricercare una risoluzione a questo problema è quello di indagare le relazioni per superiorità, nelle quali più intuitivamente possiamo intravedere possibilità di perseguimento di fini diversi da parte dei contraenti: es. una coppia di amanti nella quale uno cerca il piacere, l'altro un ritorno economico o sociale, o una coppia insegnante allievo, in cui il primo ricerchi il guadagno e il

---

<sup>474</sup> EE VII 4, 1239a 21-b 2.

<sup>475</sup> EE VII 4, 1239a 6-21. L'esempio degli amanti è ripreso invece dal capitolo precedente 3, 1238b 35-40.

<sup>476</sup> EE VII 3, 1238b 34-40.

<sup>477</sup> EE VII 3, 1238b 28-34

secondo l'utile o addirittura la virtù. Ebbene, alla luce dell'analisi delle relazioni per superiorità però la domanda sembra mal posta: infatti, non solo nel caso estremo in cui il secondo elemento sia da considerarsi una "parte" del primo (come nel caso dello schiavo), ma in ogni caso, è da ritenersi centrare per la definizione della relazione solamente il punto di vista della persona che è ritenuta superiore. Quello che muove la relazione dalla parte inferiore, insomma, è solo relativamente importante: infatti è il φιλεῖν a essere centrale.

Se anche considerato questo si volesse proseguire l'indagine, anche sulla scorta dell'ipotesi che potrebbero esserci delle seppur rare relazioni tra pari in cui il fine perseguito è differente, ritengo comunque si potrebbe affermare che sì, sono possibili relazioni nelle quali il fine perseguito è differente. Fondamentalmente però è la prospettiva a non essere interamente corretta, dal momento che la relazione non pare essere considerata da un punto di vista globale nemmeno quando si tratta di amicizia prima. Sussistono infatti alcune caratteristiche "complessive", come l'ἀντιφιλία e l'ἀντιπροαίρεσις, ma il punto di vista resta quello del singolo. È proprio il concetto di alterità a cui ci ha abituati la filosofia moderna e ancor più contemporanea a non essere presente nella riflessione di Aristotele, che infatti riconduce il migliore tra gli amici a uno specchio di se stessi.

Se indicazioni esplicite relative a virtù, piacere, utile come diverse caratteristiche di uno stesso rapporto da parte dei due contraenti non sono esplicitamente affrontate, è possibile tuttavia procedere per analogia e verificare se per una delle altre caratteristiche che si allontanano dalle qualità dell'amicizia prima è rintracciabile una differenza simile. Un caso come quello ricercato si ritrova in merito alla discussione del ricambio di sentimenti nell'amicizia secondo superiorità:

ἐνιαχοῦ δὲ φιλεῖσθαι μὲν δεῖ τὸν ὑπερέχοντα, ἐὰν δὲ φιλή, ὀνειδίξεται ὡς ἀνάξιον φιλῶν.  
Talvolta occorre che il superiore sia amato, e che, se ama [a sua volta], sia rimproverato in quanto ama chi non ne è degno.<sup>478</sup>

Questo testo, che sta argomentando relativamente all'opportunità di corrispondere l'affetto (arrivando a sostenere che sempre chi è superiore deve amare meno di quanto

---

<sup>478</sup> EE VII 4, 1239a 6-8.

sia amato), è utile per la nostra argomentazione. È evidente infatti che, se è possibile che relativamente all'antifilia i due soggetti dell'amicizia si trovino in uno stato differente, è certo che è quantomeno possibile che lo stesso avvenga relativamente al fine perseguito nella relazione, ovvero che uno dei due contraenti punti, per esempio, alla virtù, mentre l'altro all'utile o al piacere.

In sintesi quindi mi pare che la risposta possa essere la seguente: è teoricamente possibile avere amicizie nelle quali il fine perseguito da due contraenti è diverso. Unica eccezione sicura a questo è l'amicizia prima, nella quale entrambi i contraenti perseguono la virtù. si tratta certamente di un'angolazione del problema che non interessa ad Aristotele, che preferisce altre classificazioni per trattare casi come quelli di perseguimento di fini differenti. Un caso notevole individuabile mi pare essere quello della filia suggenike. In caso di genitore virtuoso infatti possiamo assumere che costui educerà il proprio figlio per il bene proprio [di genitore], del figlio e della comunità stessa, essendo questi tre perfettamente coincidenti il figlio invece amerà il genitore come una parte di se e con un debito di beneficato, rispetto al quale la relazione con il padre può essere, almeno nelle fasi prima dell'indipendenza e del pieno sviluppo del λόγος, di utilità.

### 2.13 Risoluzione delle altre aporie.

Discutendo il metodo di indagine del libro VII dell'EE si è già argomentato come le diverse aporie precedentemente accantonate trovino risposta nello sviluppo dell'indagine. Le si considererà ora brevemente, mettendo in evidenza per ciascuna il luogo di discussione, la risoluzione e eventuali conseguenze rilevanti per la teoria dell'amicizia.

Si lasceranno fuori dalla discussione presente l'amicizia politica e l'amicizia nei confronti di se stessi, meritevoli di una analisi dedicata.

#### 2.13.1 L'aporia dell'amicizia tra simili e contrari.

Questa aporia è stata la prima a inaugurare la discussione dell'amicizia e quella alla quale era dedicato maggior spazio e discussione in stretto rapporto, e anche a causa,

del confronto con la discussione presente nel *Liside*. Alla sua risoluzione è dedicato l'intero capitolo quinto ma deriva come diretta conseguenza della considerazione che esistono amicizie per uguaglianza e per superiorità: alla prima categoria corrispondono quelle che la tradizione considera amicizie tra simili, nella seconda possono rientrare anche le amicizie tra opposti. Entrambe, poi, possono darsi in vista del bene o per un fine differente.

L'amicizia prima rientra evidentemente nell'amicizia tra simili,<sup>479</sup> poiché perfetto e stabile sono il bene e la virtù dei contraenti. C'è un senso però nel quale anche l'amicizia che non ha per fine la virtù può darsi tra simili, intesi questa volta come simili relativamente alla loro natura e origine: ad esempio, due malvagi potranno essere tra loro amici poiché trovano piacere nelle stesse cose.<sup>480</sup>

Tra le amicizie tra contrari rientrano invece le relazioni per l'utile<sup>481</sup> come quella tra servo e padrone o tra moglie e marito. Tra contrari possono darsi anche relazioni aventi per fine il bene: in questi casi, il bene non sarà il medesimo che si ritrova nelle amicizie prime, ma seguirà una meccanica simile a quella che anima la formazione delle virtù etiche. I contrari infatti possono interagire tra loro come due passioni opposte agiscono nell'animo: il loro incontro ha per fine la medietà, che è la virtù. Qualora, infatti, l'individuo che aspiri a essere eticamente virtuoso non ritrovi in se stesso la passione atta a bilanciare il vizio di cui è vittima, la tendenza opposta presente in un altro può agire essa stessa come contrappeso. Quando l'amicizia con l'opposto è per il bene, infatti, non si tende al vizio opposto bensì al medio.<sup>482</sup> In questo modo la coppia di amici, insieme, darà per risultato il medio e risulterà virtuosa. È il caso, si ponga, di due amici, l'uno dei quali pavido e timoroso, il secondo sfrontato e impavido: le azioni risultanti dalla sinergia dei due presenteranno un bilanciamento delle due tendenze e risulteranno coraggiose, ergo virtuose. Il caso dell'amicizia per il bene tra opposti si distingue da quello tra uguali in quanto l'altro non è scelto e amato per se

---

<sup>479</sup> EE VII 5, 1239b 11-17.

<sup>480</sup> EE VII 5, 1239b 17-22.

<sup>481</sup> EE VII 5, 1239b 23-27.

<sup>482</sup> EE VII 5, 1239b 27-1240a 4, spec. 1239b 33-34.

stesso e in quanto virtuoso, ma accidentalmente poiché costituisce il bilanciamento virtuoso della tendenza viziosa del soggetto amante.<sup>483</sup>

### 2.13.2 Se l'amicizia si dia solo tra buoni.

Al termine della presentazione dell'aporia sull'amicizia tra simili e opposti il primo capitolo di EE si interrogava relativamente all'esistenza di un'amicizia tra malvagi:<sup>484</sup> questa amicizia è possibile ed esiste, ma non può mai avere per fine il bene. L'aporia trova risposta prima che venga introdotta la distinzione di amicizie per superiorità, poiché i malvagi possono essere amici tra loro purché lo siano per l'utile o per il piacere.<sup>485</sup> Questa aporia è nuovamente discussa, e la ripresa è segnalata dal richiamo della stessa opinione notevole, nel contesto dell'aporia relativa ai simili e ai contrari, quando si specifica in che senso possa darsi amicizia tra simili che siano malvagi.<sup>486</sup> Qui un'ulteriore spiegazione del fenomeno è data sulla base del fatto che si ricava piacere (anche vizioso) da ciò che è simile a se stessi.<sup>487</sup> L'opinione di chi pensa non vi sia amicizia tra malvagi, invece, trova ragione nel fatto che tra essi non può darsi amicizia prima.<sup>488</sup>

### 2.13.3 La classificazione delle relazioni genitoriali.

Un'altra aporia incontrata nella discussione preliminare era relativa a come classificare le relazioni di parentela e in particolare come collocare il rapporto tra madri e figli, per alcuni da escludere dalle amicizie, opinione alla quale si obietta rilevando la forza e stabilità di questo legame.<sup>489</sup>

---

<sup>483</sup> EE VII 5, 1238b 30-32. Rackham 1935 *ad loc.*: Hence accidentally love of the good is love of the opposite, but essentially it is love if the middle, for opposites do not strive to reach one another but the middle.

<sup>484</sup> EE VII 1, 1235a 31-33.

<sup>485</sup> EE VII 2, 1238a 32-b 1.

<sup>486</sup> κακὸς κακῷ δὲ συντέτηκεν ἡδονῆ, EE VII 5, 1239b 22, Nauck nella sua raccolta colloca il frammento nel Bellerofonte di Euripide (fr. 296, l. 29, p. 448). La medesima linea era già stata citata in altro contesto per differenza con l'amicizia prima a EE VII 2, 1238a 34 e ricorre anche in MM II 11, 1209b 35, come notato da Rackham 1935, *ad loc.*

<sup>487</sup> EE VII 5, 1239b 20-22.

<sup>488</sup> EE VII 3, 1237b 27-29.

<sup>489</sup> EE VII 1, 1235a 33-35.

La soluzione a questa aporia comincia con la discussione delle amicizie per superiorità, quando tra queste vengono collocati anche i rapporti di genitorialità discutendo del rapporto padre-figlio. In tal contesto si rileva come il piacere del padre, autosufficiente nei confronti del figlio, che viene tratto dalla relazione è diverso da altri tipi di piacere.<sup>490</sup> In questa osservazione resta implicito l'inserimento di questo rapporto nelle forme di amicizia per superiorità e la possibilità di riferirvi le classificazioni già viste e proprie di questo tipo di legami: ad esempio, il figlio non potrà riamare il padre nella stessa maniera, e nonostante il loro rapporto sia una *φιλία* essi non saranno reciprocamente *φίλοι*.

Dopo la sua classificazione tra le amicizie per superiorità è difficile individuare un unico luogo di discussione della parentela poiché accompagnano lo sviluppo dei due altri grandi temi del capitolo, motivandone in qualche misura l'introduzione: i rapporti di parentela sono infatti legati a quello dell'amicizia verso se stessi (nella prima parte della sua discussione, cap. 6) e in rapporto all'amicizia politica (cap. 9-11). Dal confronto con l'amicizia nei confronti di se stessi si rileva l'inscindibilità di questo legame: è un'amicizia che può funzionare bene o male, ma che non è possibile sciogliere.<sup>491</sup> Il confronto con l'amicizia politica, poi, ne ribadisce la pertinenza ai rapporti per superiorità e conferma che i rapporti *οικονομικά* sono *φιλία*, pur istituendo relazioni diverse a seconda che siano relative a figli, mogli o fratelli.<sup>492</sup>

Un paragrafo (che costituisce poi un intero, anche se breve, capitolo, l'ottavo) risponde invece in modo puntuale alla precedente aporia che presentava come paradossale l'amore della madre per i figli. Ci si domanda infatti i motivi per i quali i benefattori amino più dei beneficiati. Anche questa soluzione deriva direttamente come conseguenza dall'analisi già svolta sull'amicizia prima e in particolare dalla sua definizione: si è infatti già discusso come caratteristica prima dell'amicizia non sia né il solo abito o la sola scelta, bensì l'amare. La preminenza d'amore da parte del benefattore può derivare dall'utile o dal piacere che ne trae, ma è tale anche nel caso di un'amicizia per il bene: non occorrono motivazioni estrinseche, infatti è l'attività stessa a essere preferibile in quanto tale per chi la compie.

---

<sup>490</sup> EE VII 3, 1238b 30-31.

<sup>491</sup> EE VII 6, 1240b 34-37.

<sup>492</sup> EE VII 10, 1242a 1-40.

οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ φυσικόν. ἡ γὰρ ἐνέργεια αἰρετώτερον, τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια, ὁ δ' εὔ παθῶν ὥσπερ ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος.

Ma non si tratta solo di questo, c'è anche un motivo naturale: perché l'attività è preferibile, ma l'attività e l'opera hanno lo stesso ruolo e il beneficiato è come un'opera del benefattore.<sup>493</sup>

È per questo motivo che i genitori amano i figli, e in particolare li amano le madri, più di quanto possa apparire utile, piacevole o bene per loro.<sup>494</sup>

#### 2.13.4 Aporia relativa al fatto che l'amicizia avrebbe un solo fine, l'utile.

La terza aporia è relativa al fatto che amico è solamente l'utile,<sup>495</sup> che sarebbe l'unico fine perseguito dall'uomo: l'opinione è suffragata dall'evidenza per la quale noi gettiamo ciò che non ci è più utile, come i capelli una volta che siano caduti o li si abbia tagliati. La sua risoluzione è riconducibile alla definizione e distinzione delle amicizie trovata. In generale infatti l'aporia può essere ricondotta a quella relativa al φιλούμενον,<sup>496</sup> poiché se inizialmente essa presenta due opzioni possibili, cioè che l'amato sia tale in quanto bene o in quanto piacere, emerge poi che il buono può esserlo in assoluto o per qualcuno, e il buono per qualcuno altro non è che l'utile.<sup>497</sup> Le opzioni, come le amicizie, sono dunque tre: per l'utile, il piacere o il buono.<sup>498</sup> L'aporia nasce dal fatto che l'amicizia per l'utile sia quella più diffusa, dei πλεῖστοι, e richiama nei temi la discussione relativa al giusto come utile (in particolare, come utile del più forte e bene altrui),<sup>499</sup> ma il suo intreccio con la distinzione stessa nei tre tipi di amicizia rende superflua una sua discussione dedicata.

#### 2.13.5 Altre due aporie minori.

---

<sup>493</sup> EE VII 8, 1241a 39-b 2.

<sup>494</sup> Perciò anche negli animali c'è la cura verso la prole: nel generarla e, una volta generata, nel conservarla. E i padri amano i figli (e le madri più dei padri) più di quanto ne siano amati; e questi a loro volta amano i loro figli più dei loro genitori perché l'attività è il massimo valore. Le madri, poi, amano più dei padri perché pensano che i figli siano più opera loro: come criterio distintivo dell'opera, infatti, pongono la sua difficoltà e nella generazione ha maggiori pene la madre. EE VII 8, 1241b 2-9.

<sup>495</sup> EE VII 1, 1235a 35-36.

<sup>496</sup> EE VII 2, 1235b 18-17.

<sup>497</sup> EE VII 2, 1236 a 7-9.

<sup>498</sup> EE VII 1236a 12-17.

<sup>499</sup> Cf. Plat. *Resp.* I 338c-343c.

Manca da vedere brevemente la ripresa delle ultime due aporie del primo capitolo. Ecco:

ἔτι δοκεῖ τοῖς μὲν ῥάδιον τὸ κτήσασθαι φίλον· τοῖς δὲ σπανιώτατον γινῶναι, καὶ οὐκ ἐνδέχεσθαι ἄνευ ἀτυχίας (τοῖς γὰρ εὖ πράττουσι βούλονται πάντες δοκεῖν φίλοι εἶναι)· οἱ δ' οὐδὲ τοῖς συνδιαμένουσιν ἐν ταῖς ἀτυχίαις ἀξιοῦσι πιστεύειν, ὡς ἐξαπατῶντας καὶ προσποιουμένους, ἵνα κτήσωνται διὰ τῆς τῶν ἀτυχούντων ὁμιλίας πάλιν εὐτυχούντων φιλίαν.

Inoltre, ad alcuni sembra facile ottenere un amico; ad altri invece sembra che sia rarissimo riconoscerlo e che non sia possibile senza sfortuna (infatti tutti vogliono sembrare amici a chi sta bene); alcuni non ritengono nemmeno di dover dare valore a chi resta vicino nella sfortuna, poiché ingannerebbe e farebbe finta, poiché si procurerebbero l'amicizia di coloro che hanno sfortuna a causa della loro compagnia una volta che la sorte tornasse dalla loro parte.<sup>500</sup>

Questi temi non sono ripresi immediatamente e in maniera diretta, ma la risoluzione dipende sempre da quale amicizia si stia considerando: un amico secondo amicizia prima non è facile da ottenere, a causa della rarità di tale legame, mentre altri tipi di amicizia sono più comuni. Quanto al tema della τύχη viene invece ripreso esplicitamente alla fine del libro.<sup>501</sup>

## 2.14 I confini dell'omonimia πρὸς ἓν: εὖνοια e ὁμόνοια come casi limite della φιλία (EE VII 7).

Relativamente alla definizione di φιλία in EE restano da analizzare solamente due occorrenze che da alcuni sono confuse come casi di amicizia. L'analisi è interessante soprattutto per delimitare i confini entro i quali una relazione tra due enti può dirsi amicizia, visto le altre forme di amicizia sono tutte modificazioni alle caratteristiche dell'amicizia prima. Esiste quindi un tratto, o un insieme di caratteristiche, dell'amicizia prima senza i quali si esce dall'ambito della φιλία? Nota bene: non si potranno trovare in alcun caso, essendo un caso di *focal meaning*, caratteristiche essenziali dell'amicizia, ma solo alcune *conditio sine qua non*, delle condizioni

---

<sup>500</sup> EE VII 1, 1235b 6-12.

<sup>501</sup> EE VII 1246a 10-25.

minime per la sua esistenza oltre le quali non si parla più d'amicizia nemmeno impropriamente.

Le due categorie che somigliano e vengono confuse con l'amicizia sono εὔνοια (benevolenza) e ὁμόνοια (concordia).<sup>502</sup> Le opinioni con le quali sono presentate è che esse siano identiche all'amicizia, o che siano dei tratti necessari di essa senza i quali amicizia non si dà.<sup>503</sup> Lo si verifichi nel dettaglio.

### 2.14.1 Εὔνοια come caso di non-φιλία.

La prima di queste, cioè la benevolenza, non è considerata da Aristotele una forma di amicizia. La sua discussione in EE è piuttosto concisa e semplice,<sup>504</sup> e si presenta in modo coerente rispetto all'interpretazione precedentemente fornita relativamente a che cosa sia amicizia. La benevolenza non è identica all'amicizia ma si ritrova in essa come una sua componente; in particolare, la benevolenza non si trova né nell'amicizia per l'utile né in quella per il piacere, ma nell'amicizia virtuosa.<sup>505</sup> Consiste nella predisposizione all'amicizia poiché con l'amicizia prima ha in comune il desiderare il bene dell'amico, e tuttavia ne è solamente l'ἀρχή in quanto manca ancora della prassi.<sup>506</sup> Si può dire che la benevolenza sia prima temporalmente rispetto all'amicizia prima, costituendone una delle condizioni di partenza ma realizzando in pieno le sue potenzialità solo dopo un certo tempo di frequentazione.

Questa argomentazione è coerente e conferma quanto si è precedentemente indagato relativamente alla natura dell'amicizia, che si era identificata come una ἐνέργεια.

---

<sup>502</sup> EE VII 7, 1240b37-1241a 1. Si ricorderà (cf. 1.5.4 della presente tesi) che la trattazione dell'εὔνοια accanto all'amicizia era stata promessa, ma non soddisfatta, nella *Retorica*.

<sup>503</sup> EE VII 7, 1241a 1-2.

<sup>504</sup> EE VII 7, 1241a 2-14.

<sup>505</sup> EE VII 7, 1241a 2-10. In tali righe ci si riferisce all'amicizia per virtù come all'amicizia etica, ἠθικὴ φιλία, l. 10, che non necessariamente coincide con l'amicizia prima. È la prima occorrenza nel testo di questa denominazione, ma l'identificazione con l'amicizia per virtù è resa chiara e inevitabile dal contesto. Il termine ritornerà in altro contesto (es. VII 10, 1242b 36) e in tale occasione se ne approfondirà l'indagine. Per la restrizione dell'εὔνοια all'amicizia prima, Zingano 2015 riporta alcuni argomenti precedentemente utilizzati da EE: in particolare, in merito all'amicizia per l'utile ricorda che non si può augurare il bene altrui per il bene altrui, ma lo si augura piuttosto per se stessi considerato l'utile sotteso (EE VII 2, 1241a 5-8); in merito all'amicizia per il piacere, ricorda che non si può augurare del bene a del vino che ci ha dato piacere (EE VII 2, 1241a 8-10)

<sup>506</sup> EE VII 7, 1241a 10-14.

Il trattamento dell'εὔνοια in EN è, similmente ad alcuni casi precedenti, più prolisso e sparpagliato ma sostanzialmente coerente con la tesi di EE. Nemmeno EN infatti ritiene che la benevolenza sia una forma di amicizia per ragioni assimilabili, ma che ne costituisca una parte. Zingano,<sup>507</sup> in particolare, ha sostenuto che ne costituisce un tratto della definizione di amicizia in EN: se sicuramente identificarne una definizione è problematico, resta la maggior centralità della nozione in questo testo. Soprattutto, appare meno stringente la restrizione alla sola amicizia prima, rispetto a EE.

Essa è menzionata già nel capitolo secondo come metro di paragone rispetto al quale vengono fissate le caratteristiche minime di ciò che è amicizia.<sup>508</sup> In tale contesto εὔνοια appare come condizione a partire dalla quale è possibile che l'amicizia si sviluppi, con l'aggiunta del ricambio del sentimento e della non celatezza della stessa. In tale contesto dunque già si delinea la benevolenza come componente dell'amicizia, anche se non viene fatta menzione di alcuna differenza tra le due.

Ciò che le differenzia<sup>509</sup> emerge però in un capitolo successivo, in cui Aristotele traccia un parallelo tra amicizia e virtù. Entrambe infatti, sostiene, possono dirsi καθ' ἑξῆς oppure κατ' ἐνέργειαν. Il secondo caso è però manifestamente migliore del primo ed è caratterizzato dalla pratica del συζῆν: quando infatti due φίλοι non vivono insieme per troppo tempo, l'amicizia svanisce, sicché una certa dose di prassi è necessaria affinché vi sia amicizia.<sup>510</sup> In qualche misura, dunque, anche esistono amicizie καθ' ἑξῆς: esse non possono mai basarsi unicamente sulla disposizione, che occorre venga integrata dal συζῆν. Poco oltre Aristotele specifica quale sia la condizione di coloro che possiedono una ἑξις amichevole ma mancano di vivere insieme: essi non sono φίλοι ma reciprocamente εὔνοι, poiché non vivono insieme, mentre vivere insieme è pratica comune tanto alle persone bisognose che sono amiche per l'utile quanto ai beati che ricercheranno amicizie per virtù.<sup>511</sup> Più cautamente di EE, anche EN concorda che la differenza tra amicizia e benevolenza risieda nell'azione, anche se non definisce in maniera precisa quanta mancanza di azione è

---

<sup>507</sup> Zingano 2015.

<sup>508</sup> EN VIII 2, 1155b 31-1156a 5.

<sup>509</sup> E che rende difficile accettare *tout court* la posizione di Zingano appena menzionata.

<sup>510</sup> EN VIII 6, 1157b 5-13.

<sup>511</sup> EN VIII 6, 1157b 17-22.

concessa prima di passare da uno stato all'altro e viceversa, ammettendo essa anche amicizie prevalentemente καθ'ἑξιν.

Si conta infine in EN una sezione completamente dedicata a εὔνοια specular e parallela a quella che si legge in EE; anche da un punto di disposizione del testo, essa viene trattata prima del caso della concordia, nel capitolo quinto del libro nono. Anche in questa sezione le tesi sono circa quelle già enunciate, con alcune minime differenze.

Il capitolo può essere analizzato nelle sue tre sezioni.

La prima<sup>512</sup> determina cosa la benevolenza non sia. Riprende il punto già fissato<sup>513</sup> nel quale si è specificato che la benevolenza non è amicizia poiché può darsi anche in maniera celata e senza che il sentimento sia ricambiato. Aggiunge, inoltre, che la benevolenza non è una φίλησις per due motivi, poiché non è un'ὄρεξις e poiché non implica συνήθεια. Συνήθεια indica l'abitudine, ma anche la prassi che deriva dalla consuetudine e la convivenza: contrapposta al carattere improvviso della benevolenza, comprende almeno in parte la mancanza che EE individua nella prassi e l'altro brano di EN nel συζῆν. Il tratto dell'ἐνέργεια, però, resta implicito, non diversamente da quanto si è osservato in relazione alla ricerca del genere della φιλία τελεία.

La seconda parte del capitolo<sup>514</sup> mostra come la benevolenza sia l'ἀρχή<sup>515</sup> dell'amicizia:<sup>516</sup> con l'aggiunta di tempo e consuetudine, può divenire amicizia. È, in qualche misura, un'amicizia grezza e al suo stadio iniziale,<sup>517</sup> cui manca la parte attiva.

La benevolenza, inoltre, è una disposizione che si trova alla base non di qualsiasi amicizia, ma in particolare dell'amicizia secondo virtù.<sup>518</sup> Questo si evince dalla terza parte del capitolo<sup>519</sup> in cui si mostra come la persecuzione del proprio utile non comporti benevolenza. Infatti:

---

<sup>512</sup> EN IX 5, 1166b 30-1167a 3.

<sup>513</sup> EN VIII 2, 1155b 31-1156a 5.

<sup>514</sup> EN IX 5, 1167a 3-12.

<sup>515</sup> È il medesimo concetto presentato in EE VII 7, 1241a 10-14.

<sup>516</sup> Sembra di poter leggere qui un parallelo secondo il quale la benevolenza sembra stare alla φιλία come eros e la vista del bello stanno al bello in sé secondo Platone, cf. EN IX 1167a 4-7; Plat. Simposio 210a-e

<sup>517</sup> διὸ μεταφέρων φαίη τις ἂν αὐτὴν ἀργὴν εἶναι φιλίαν EN IX 5, 1167a 10-11. La resa di ἀργός, -ή, -όν può ovviamente discutersi, in ogni caso il termine non è tecnico e nel contesto può indicare tanto qualcosa di inutile, improduttivo, quanto qualcosa di incompiuto (il suo primo significato, bianco oppure agile, appare inadatto al contesto).

<sup>518</sup> La tesi è condivisa con EE, cf. EE VII 7, 1241a 2-10, ed è l'unica esclusiva di questo capitolo per quanto riguarda il trattamento della benevolenza in EN.

<sup>519</sup> EN IX 5, 1167a 12-21.

ὅλως δ' εὖνοια δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται

In generale la benevolenza nasce a causa della virtù o di una qualche forma di correttezza.<sup>520</sup>

Complessivamente, dunque, la teoria della benevolenza in EN conferma quanto presente in EE senza differenze rilevanti, se non uno spostamento di accento. Più in generale, εὖνοια si presenta come una disposizione propedeutica allo sviluppo di un'amicizia prima e non solo conferma l'individuazione del genere della amicizia nell'ἐνέργεια, ma permette di definire che i confini di ciò che può essere definito per differenza πρὸς ἓν non può essere uno scostamento relativo al genere.

La benevolenza per come è delineata in EE sembra avere le medesime caratteristiche della χάρις di *Reth.* II 7, tanto che entrambe vengono talvolta tradotte in italiano con lo stesso termine.

#### 2.14.2 ὁμόνοια come φιλία πολιτική.

Una seconda occorrenza presentata come caso limite della nozione di φιλία è ὁμόνοια (concordia). Essa viene presentata insieme alla benevolenza tanto nel testo di EE che in quello di EN.<sup>521</sup> Il testo greco<sup>522</sup> è di difficile lettura, sia perché si apre con una lacuna sia per la difficoltà di ricostruzione del testo stesso, che se letto come presentato nei manoscritti risulta in più punti contraddittorio.

La sezione comincia evidentemente con una lacuna: δοκοῦσι γὰρ οἱ τε φίλοι ὁμονοεῖν καὶ οἱ ὁμονοοῦντες φίλοι εἶναι.<sup>523</sup> La maggior parte dei traduttori e commentatori ha supposto qui una lacuna per due principali motivi: in primo luogo poiché il nuovo argomento è trattato improvvisamente e senza introduzione, in secondo luogo per la presenza del γὰρ in un testo che certamente non rappresenta la conseguenza di quanto precede. Considerata la presenza del δοκοῦσι trovo probabile

---

<sup>520</sup> EN IX 5, 1167a 18-19.

<sup>521</sup> La struttura è parallela: nel medesimo ordine, benevolenza è trattata nella prima parte di EE VII 7 e in EN IX 5, la concordia nella seconda parte di EE VII 7 e in EN IX 6, EN VII 8 ed EN IX 7 presentano entrambi la discussione relativa al se amino di più i benefattori o i beneficiati. In questo il parallelismo tra i due testi si dimostra curioso: dopo che la prima parte di EE aveva seguito piuttosto parallelamente i corrispondenti capitoli a partire da EN VIII, a partire dalla benevolenza il parallelo più prossimo tra i due testi prosegue dalla metà circa del libro successivo di EN.

<sup>522</sup> EE VII 7, 1241a 15-33.

<sup>523</sup> [...] sembra infatti che gli amici siano concordi e che coloro che sono concordi siano amici. EE VII 7, 1241a 15-16

che l'autore, se non il testo perduto, faccia riferimento alle opinioni comuni sull'ὁμόνοια come d'altra parte è solito fare nel libro VII. Si può ricordare l'attribuzione di un intero scritto περί ὁμοιοῖα<sup>524</sup> ad Antifonte che consta, tra i frammenti attribuiti a esso, il B65 a proposito della differenza tra amici e compagni.<sup>525</sup> L'argomento è certamente presente anche in autori precedenti quali Gorgia e Democrito. In quest'ultimo, in particolare, si può ricordare come la concordia sia un bene risultante da condizioni che derivano dall'amicizia<sup>526</sup> e sia un qualcosa che porta vantaggio, in termini di grandi opere e vittoria in guerra, all'intera πόλις.

Nonostante il testo corrotto, una definizione almeno nominale della concordia ricavabile dal testo di Aristotele è questa: l'ὁμόνοια è il concordare (inteso nel senso di avere un pensiero uniforme, ὁμολογεῖν) da parte degli individui<sup>527</sup> relativamente ai πρακτά che riguardano il τὸ συζῆν,<sup>528</sup> sia nelle scelte sia nei desideri di tali azioni (προαίρεσις ed ἐπιθυμία), quindi sia secondo il pensiero sia secondo il desiderio (κατὰ διάνοιαν e κατὰ ὄρεξιν).

L'analisi prosegue specificando, come l'amicizia, che anche l'ὁμόνοια si dica in più modi.

ἔοικε δὲ καὶ ἡ ὁμοιοῖα<sup>529</sup> οὐχ ἀπλῶς λέγεσθαι, ὥσπερ οὐδ' ἡ φιλία· ἀλλ' ἡ<sup>530</sup> μὲν πρώτη καὶ φύσει σπουδαία, διὸ<sup>531</sup> οὐκ ἔστι τοὺς φαύλους ὁμοιοεῖν, ἑτέρα δὲ καθ' ἣν καὶ οἱ φαῦλοι ὁμοιοῦσιν, ὅταν τῶν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχωσιν.

Sembra dunque che anche la concordia non si dica in modo univoco, come nemmeno amicizia: ma che una sia prima e per natura eccellente,<sup>532</sup> in base alla quale non è possibile che i malvagi concordino, l'altra quella secondo la quale anche i malvagi concordano, qualora sia la scelta sia il desiderio siano rivolti alle stesse cose.<sup>533</sup>

<sup>524</sup> Al quale sono attribuiti da Diels i frammenti 87B 44a-71

<sup>525</sup> <ἐν τῷ Περὶ ὁμοιοῖας· 'πολλοὶ δ' ἔχοντες φίλους οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ἐταίρους ποιοῦνται θῶπας πλούτου καὶ τύχης κόλακας.'>

<sup>526</sup> 68B255 DK [27D364 LM].

<sup>527</sup> Gli individui non sono direttamente ricavabili dal testo, ma dal contesto. Si è sentita l'esigenza di esplicitarlo per evitare che la formula potesse essere fraintesa come intendendo concordia tra parti diverse dell'anima, dal momento che vengono menzionati il pensiero e gli impulsi desideranti.

<sup>528</sup> EE VII 7, 1241a 16-21.

<sup>529</sup> ὁμοιοῖα ] ὁμόνοια Susemihl 1884.

<sup>530</sup> ἡ ] ἡ Susemihl 1884.

<sup>531</sup> Donini legge δι' ἣν, contra Dirlmeier 1979 e Solomon 1915 che intendono ἑτέρα come "diversa", in quanto è attesa un'enumerazione e traduce "c'è bensì una forma prima e per natura virtuosa, che non è quella per cui possono concordare i malvagi."

<sup>532</sup> Fermani 2008a traduce "moralmente retta" (2008a, p. 339).

<sup>533</sup> EE VII 7, 1241a 23-27.

Esistono, dunque, due sensi nei quali si dice concordia. Questi non vengono approfonditi, ma dall'analogia con l'amicizia e dalla qualificazione *πρώτη* di uno di questi sensi è possibile con ragionevole sicurezza indicare che tra essi vi sia ancora una relazione di tipo *πρὸς ἑν*. Sembra anche possibile riferire la frase<sup>534</sup> precedente la citazione appena riportata, che limita la concordia agli *ἀγαθοί*, al primo tipo di amicizia: la concordia tra *φάυλοι* è possibile, ma derivativamente e comporta danno reciproco.

Parallelamente all'amicizia, dunque, si ha una forma prima di concordia che si realizza tra virtuosi e una seconda, derivata, che si dà anche tra non virtuosi. Questa seconda comporta *βλάπτειν* reciproco; per opposizione è ragionevole supporre che invece la concordia in senso primo comporterà benefici reciproci.

Il parallelo con l'amicizia, tuttavia, ha definito l'articolazione interna della concordia, ma non la sua relazione con *φιλία*, punto di partenza dell'indagine di *εὖνοια* e *ὁμόνοια*. Il testo in proposito è brachilogico e parco di informazioni, ma esplicito: la concordia è una forma di amicizia, e specificamente un'amicizia politica: *ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική*.<sup>535</sup> Ma quale forma di concordia sia amicizia e cosa sia l'amicizia politica è ancora da definirsi.

Il passaggio è motivato dall'argomento che almeno una delle scelte riguardo alle quali si articola la concordia è quella relativa al comandare ed essere comandati (*περὶ τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*).<sup>536</sup>

Resta ancora problematica la posizione dell'amicizia politica rispetto all'amicizia prima. Dalla menzione all' *ἄρχειν* sembra ragionevole posizionarla nelle vicinanze delle amicizie per superiorità secondo *ἄρχή*, ma non è possibile stabilirlo con certezza. Occorre quindi dedicarsi con maggior dedizione all'analisi della *φιλία πολιτική*, che trova posto nei capitoli 10.

Un'ultima osservazione è possibile prima di spostarsi verso l'analisi della *φιλία πολιτική*, e cioè osservare i paralleli tra benevolenza e concordia, dal momento che è lo stesso Aristotele a presentare la questione come unitaria.<sup>537</sup> La benevolenza si è

---

<sup>534</sup> EE VII 7, 1241a 21-23.

<sup>535</sup> EE VII 7, 1241a 32-33.

<sup>536</sup> EN VII 7, 1241a 30-32.

<sup>537</sup> Cf. *incipit* (EE VII 7, 1240b 39-1241a 1) e conclusione (EE VII 7, 1241a 34-35) del capitolo.

visto che si trova in rapporto con la *φιλία ἠθική*, che si era senza troppa difficoltà identificata con l'amicizia secondo virtù. Per contrasto la concordia è identificata con l'amicizia politica: è chiaro che c'è uno slittamento del campo di applicazione e di pertinenza, dalla sfera etica a quella politica.

Quanto al trattamento della concordia in EN, si ritrova il carattere eminentemente politico, tanto che non solo si afferma esplicitamente che essa è un'amicizia politica,<sup>538</sup> ma la si collega anche esplicitamente ai virtuosi<sup>539</sup> dal momento che non potrebbe darsi invece tra incontinenti.<sup>540</sup>

## 2.15 Nozioni preliminari sulla *φιλία πολιτική* e necessità dell'analisi del *τὸ δίκαιον*.

Definiti in maniera soddisfacente la nozione di *φιλία* e i suoi limiti, l'indagine porta di necessità a interrogarsi su cosa sia l'amicizia politica, e l'amicizia etica, emerse anche dalla descrizione di concordia e benevolenza.

A ben vedere la questione è posta già nella fase introduttiva dell'EE: accanto all'esame *περὶ τὰ ἥθη καλῶν καὶ αἰρετῶν* appaiono anche le questioni relative a *τὸ δίκαιον* che sembrano collegate all'ambito della politica.

*τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτό φασι εἶναι χρησίμων· οὐ γὰρ ἐνδέχεται φίλους ἑαυτοῖς εἶναι τοὺς ἀδικουμένους ὑπ' ἀλλήλων.*

Sembra infatti che attività della politica sia soprattutto stabilire amicizia, e dicono che la virtù sia utile a causa di questo: infatti non è possibile che siano amici gli uni gli altri coloro che si fanno ingiustizia reciprocamente.<sup>541</sup>

La questione della politica e della distinzione tra amicizia etica e politica è quindi sin dall'*incipit* strettamente collegata a un'altra questione, quella del *τὸ δίκαιον*. Il collegamento è confermato dallo svolgersi stesso del testo: se infatti la trattazione

---

<sup>538</sup> EN IX 7, 1167b 2.

<sup>539</sup> A cui si riferisce come *ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν* (1167b 5), cui si assegna il significato generico di persona dabbene, e non equa, dal momento che non vi sono motivi di riferirsi esplicitamente all'equità in quanto specie particolare della giustizia, anche se il collegamento non può escludersi totalmente.

<sup>540</sup> EN IX 7, 1167b 9.16.

<sup>541</sup> EE VII 7, 1241a 22-25.

dell'amicizia politica comincia ufficialmente nel capitolo decimo, essa è in realtà introdotta a partire dal capitolo nono, nel quale si comincia a parlare del giusto. La correlazione è questa, nelle parole di Aristotele:

δοκεῖ δὲ τό τε δίκαιον εἶναι ἴσον τι καὶ ἡ φιλία ἐν ἰσότητι, [...] αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι δικαίου τι εἶδος· κοινωνία γάρ, τὸ δὲ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, ὥστε [...] πάντα ταῦτα σύνορα ἀλλήλοις, καὶ ἐγγὺς ἔχει τὰς διαφοράς.

Si crede poi che il giusto sia uguaglianza e che l'amicizia sia una forma di uguaglianza [...] Tutte le costituzioni sono una forma di giusto: infatti sono una comunità, e tutto ciò che è comune si regge sulla giustizia, sicchè [...] tutte queste cose confinano tra loro e sono tra loro affini.<sup>542</sup>

La trattazione dell'amicizia politica vera e propria comincia al capitolo decimo. Sommariamente, essa è delineata a partire dalla contrapposizione con altre due forme di amicizia che non sono politica: l'amicizia tra familiari, cameratesca e, appunto, politica.<sup>543</sup>

Al fine di comprendere esattamente la collocazione tassonomica corretta di queste forme amicali il confronto con il giusto è diventato ineludibile e non può essere portato avanti senza prima delinearne la classificazione, portando particolare attenzione al giusto politico.

Anche in termini generali della ricerca il passaggio pare comunque opportuno: non è infatti possibile pensare di adempiere il nostro proposito iniziale, quello di delineare una classificazione dei rapporti sociali in Aristotele, eludendo la questione della giustizia e delle forme di aggregazione sociale (κοινωνία).

Si faccia dunque il punto sulla giustizia, prima di tornare sull'analisi dell'amicizia politica.

---

<sup>542</sup> EE VII 9, 1241b 11-17.

<sup>543</sup> EE VII 10, 1242 a 1-2.

## Capitolo 3 – Giustizia.

Si passi ora all'analisi della giustizia. Come l'amicizia, essa descrive alcune relazioni umane, e per questo rientra a pieno titolo nel campo d'indagine che ci si propone di indagare, quello dei rapporti umani. Inoltre, si è visto che presenta una certa convergenza con il tema dell'amicizia e che si interseca in qualche modo con essa; è quindi necessario averne comprensione al fine di poter poi proseguire l'analisi dell'amicizia di conseguenza.<sup>544</sup>

### 3.1 Breve *excursus* sulla concezione di giustizia prima di Aristotele.

Il tema della giustizia è presente sin dai poemi omerici in quanto δίκη, anche personificata, e non si ha modo di ricostruirne minuziosamente le tappe in questa sede.<sup>545</sup> Generalizzando molto, prima del dibattito così detto filosofico, la giustizia era considerato un tema connesso con il divino, tanto da apparire personificata, ma con caratteristiche precipuamente umane.<sup>546</sup> Con la sofistica e con Platone la questione si sposta invece anche terminologicamente su ciò che è δικάιον e soprattutto sul suo corrispondente in quanto virtù, δικαιοσύνη. La giustizia diviene essenzialmente una questione relativa al potere, περὶ ἀρχῶν,<sup>547</sup> e più in generale all'ottenimento dei beni. In tale contesto, la posizione dei sofisti, che si oppone a quella della morale greca della giustizia come divina, è stata a tal proposito definita efficacemente una “antologia della πλεονεξία”,<sup>548</sup> dell'averne di più, a cui la posizione di Platone si oppone.

Il rimando, come noto, è in particolare al dibattito messo in scena nella *Repubblica* di Platone. Nei primi due libri in particolare si vede posizione del sofista Trasimaco, mentre nel corso del IV libro si giunge finalmente a una definizione platonica di

---

<sup>544</sup> Si noti che nonostante spesso i libri sull'amicizia di EN sono stati visti come una monografia inizialmente indipendente, la correlazione tematica con la giustizia – la cui comprensione è presupposta quando si parla d'amicizia, ma non il contrario – costituisce almeno una ragione che motiva l'inserimento del tema in quel punto dei trattati.

<sup>545</sup> Si rimanda a Gastaldi 1998; Bearzot 2008; Bonazzi 2017 e Bonazzi 2016, p. 63-78. Si ricordino anche Havelock 1981 e Dover 1983.

<sup>546</sup> Δίκη, contrapposta a sua volta alla giustizia non solo divina ma tra dèi, Θέμις. Cf. p. es. Bearzot 2008. Per approfondire i sofisti in quanto primi a opporsi a una concezione di giustizia in quanto ordine divino, cf. Vegetti 2002; Bonazzi 2010, p. 83-114.

<sup>547</sup> Si veda Vegetti 1998, p. 13-16.

<sup>548</sup> Vegetti 2002.

giustizia: essa consistere nell'essere disposti e agire nel modo che è proprio a ciascuno.<sup>549</sup> Ha inoltre un aspetto politico: si delinea in Platone una corrispondenza tra ordine dell'anima e ordine della città, nel nome della quale essa consiste dunque nell'ordine interno tra le parti dell'anima di un individuo e nell'esecuzione da parte dello stesso della funzione che gli è propria all'interno della città.<sup>550</sup> Vi è delineata una corrispondenza tra quella che in Aristotele è la dimensione generale e politica della giustizia. Dal punto di vista della descrizione dei rapporti sociali, la dimensione della giustizia in Platone manca una tematizzazione diretta quale quella che avviene in Aristotele, ma si limita a rimandare all'ordine della città o dell'individuo. Giustizia è una proporzione, ma sempre interna:

Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου; Κομιδῆ, ἔφη.

“e dal canto suo” dissi “produrre giustizia non significa istituire tra le parti dell'anima un rapporto reciproco, conforme a natura, di comando e sottomissione; ingiustizia, invece, una situazione in cui le une esercitano e le altre subiscono il potere contro natura?”

“Certo” disse.<sup>551</sup>

In Aristotele, si vedrà, continua ad avere grande importanza il rapporto proporzionale, ma esso sarà rivolto verso l'esterno, πρὸς ἕτερον. È questa la prima e principale differenza rispetto alla teoria del maestro, rispetto alla quale, pur senza nominarla, critica che la giustizia tra parti non può essere giustizia in senso proprio ma solo per similitudine.<sup>552</sup> come noto, in Aristotele l'equivalenza tra anima umana, della città e del mondo non è più valida.

### 3.2 Il testo di EN V.

Come noto, due sono le principali edizioni critiche recenti del testo dell'*Etica Nicomachea* e, di conseguenza, dei libri comuni dal momento che tradizionalmente

---

<sup>549</sup> Plat. *Resp.* IV 433e10-434a2.

<sup>550</sup> Plat. *Resp.* IV 435b1-c2.

<sup>551</sup> Plat. *Resp.* IV 444d 8-12, trad. Vegetti.

<sup>552</sup> EN V 15.

sono a essi assegnati, come attesta anche la numerazione Bekker. Esse sono quella a cura di Susemihl con le revisioni di Apelt (1912) e quella a cura di Bywater (1894). La situazione editoriale dell'EN è piuttosto complessa, a causa della stratificazione del testo, probabilmente di diversa origine ma, per quanto riguarda il libro sulla giustizia, si aggiunge la preziosa versione di Jackson (1879). Nonostante nemmeno lui riesca a definire uno *stemma codicum*, la sua edizione ha il privilegio da una parte di concentrarsi sul solo libro V, dall'altro di assegnare la giusta importanza al ms. L<sup>b</sup> Parisiensis 1854. In attesa della nuova edizione (auspicabilmente a cura di Martinelli Tempesta), si prenderà come base di lavoro Bywater (principalmente a causa della comodità della sua digitalizzazione) senza mancare di accorgimenti che segnalino divergenze significative rispetto a Jackson o Susemihl-Apelt.

### 3.3 Il metodo di ricerca nella prima metà di EN V.

Complessivamente, il libro sulla giustizia che è il primo dei tre comuni a EN e EE, può essere suddiviso in due grandi blocchi: il primo che arriva fino a 1134a 13 (cap. 9 incluso) compie una prima indagine sulla giustizia, più compatta e coerente in sé, nella quale si trova la definizione della giustizia e delle sue specie.

Ci si occuperà in prima battuta di questo solo primo blocco.

Esso segue il metodo cosiddetto degli *Analitici* per quanto riguarda lo sviluppo dell'indagine, come correttamente fatto emergere da Natali.<sup>553</sup> La questione relativa al metodo di indagine utilizzato in questo libro è stata dibattuta, tanto che non c'è consenso relativamente all'interpretazione della sentenza in esergo che dichiara che l'indagine seguirà “il metodo utilizzato nelle precedenti”,<sup>554</sup> ma isolando la prima parte la struttura emerge piuttosto chiaramente: a una prima definizione nominale che emerge dal linguaggio<sup>555</sup> fa seguito, sempre a partire dal linguaggio comune, una distinzione di due tipi differenti di giustizia.<sup>556</sup> Questa prima fase dell'indagine stabilisce l'εἶ ἔστιν della giustizia e delle sue specie, a partire da ἔνδοξα comuni. Nel

---

<sup>553</sup> Natali 2017, p. 94-109. Cf. per le questioni generali sul metodo di indagine la prima parte del capitolo relativo al metodo in EE VII, cap. 2.4.3.

<sup>554</sup> ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειρημένοις. EN V 1, 1129a 5-6. Per una rassegna esaustiva delle posizioni relative al metodo utilizzato in EN V, cf. Natali 2017, p. 96-98.

<sup>555</sup> EN V 1, 1129a 6-10.

<sup>556</sup> EN V 2.

primo capitolo viene inoltre già individuato il genere nel quale la giustizia rientra, essendo essa una ἕξις e non una ἐπιτήμη né una δύναμις – ma questo non sorprende poiché è coerente con l’inserimento della giustizia tra le virtù etiche, delle quali condivide queste caratteristiche generali.

Sempre nel primo capitolo<sup>557</sup> vengono fissati tre principi d’indagine coerenti, invece, con le linee d’indagine stabilite nei *Topici*. Essi sono:

- 1- Uno stato abituale può essere riconosciuto a partire dal suo contrario.

πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἕξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας.

Spesso dunque si conosce uno stato contrario a partire dal [suo] contrario.<sup>558</sup>

- 2- È possibile definire uno stato abituale a partire dalle caratteristiche del soggetto che ne è portatore.

πολλάκις δὲ αἱ ἕξεις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων.

Spesso gli stati abituali [si conoscono] a partire dal soggetto.<sup>559</sup>

- 3- Quando uno stato abituale si dice in più modi, lo stato abituale contrario sarà detto in altrettanti.

ἀκολουθεῖ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἐὰν θάτερον πλεοναχῶς λέγεται, καὶ θάτερον πλεοναχῶς λέγεσθαι, οἷον εἰ τὸ δίκαιον, καὶ τὸ ἄδικον.

Ne segue che nella maggior parte dei casi se gli uni sono detti in più modi, anche gli altri sono detti in più modi; ugualmente se il giusto si dice in più modi, lo è anche l’ingiusto.<sup>560</sup>

Questi tre principi non si oppongono al metodo degli *Analitici*, ma permetteranno invece di analizzare con profitto le informazioni ricavabili dalla definizione nominale e l’εἶ ἔστιν per completare l’indagine fino alla definizione. In questo il metodo non

---

<sup>557</sup> EN V 1, 1129a 17 ss.

<sup>558</sup> EN V 1, 1129a 17-18. Cf. Aristot. *Top.*, II 8, 114a 2-4.

<sup>559</sup> EN V 1, 1129a 18-19. Cf. Aristot. *Top.* VI 9, 147a 12-13. Questi primi due principi vengono ribaditi in riferimento proprio agli stati abituali in *Top.* VI 9, 147a 15-18. La formulazione dell’etica aggiunge, rispetto ai *Topici*, il quantitativo πολλάκις. La traduzione di ὑποκείμενον con “persona portatrice dello stato abituale” è giustificabile in base agli esempi che seguono, cf. 1129a 19 ss.

<sup>560</sup> EN V 1, 1129a 23-26. Cf. Aristot. *Top.* I 15, 106a 9-11. Come nel corrispettivo dei primi due principi, manca nei *Topici* la limitazione della frequenza equivalente a ἐπὶ τὸ πολὺ.

differisce da quello di EE VII nel coniugare indicazioni dagli *Analitici* e dai *Topici*, anche se in merito ad aspetti differenti per quanto riguarda i secondi.

La prima sezione del libro prosegue seguendo il metodo degli *Analitici*: a una prima fase che attesta l'εἰ ἕστίη della giustizia generale<sup>561</sup> e poi della giustizia particolare,<sup>562</sup> segue l'analisi delle giustizie secondo i tre principi enunciati nei *Topici*, fino all'individuazione della definizione reale per entrambe.<sup>563</sup> Intervallano l'indagine approfondimenti relativi alla relazione tra le due giustizie, i rapporti con la legge e, soprattutto, l'individuazione<sup>564</sup> e discussione<sup>565</sup> dei tre tipi di giustizia particolare e il loro funzionamento.

I temi che si ripromette di trattare<sup>566</sup> e che troveranno risposta in questa prima metà sono i medesimi toccati relativamente all'indagine sulle altre virtù etiche sia in EE che in EN:<sup>567</sup> la definizione della virtù in analisi e l'individuazione del corrispondente vizio, le corrispettive azioni e il tipo di medietà che costituisce.

### 3.4 La giustizia, le giustizie.

Diversamente da quanto accade in relazione all'amicizia, non vi sono mai dubbi relativamente al genere al quale la giustizia appartiene: essa è una virtù e in particolare l'ultima delle virtù etiche, la cui analisi era già stata anticipata da entrambe le redazioni dell'etica.<sup>568</sup> Non si riscontrano, dunque, difficoltà legate all'individuazione del genere: un paragrafo introduttivo, infatti, specifica che non si tratta né di una ἐπιστήμη né di una δόναμις, bensì di un'altra ἕξις del cui genere si possono dunque assumere le caratteristiche: si tratta di uno stato abituale che comporta delle azioni.

---

<sup>561</sup> EN V 3, 1128b 11-14.

<sup>562</sup> EN V 4, 1130a 14-b 5.

<sup>563</sup> Per la giustizia generale EN V 3, 1129b 25-27, per la giustizia particolare EN V 9, 1134 a 1-6.

<sup>564</sup> EN V 5, 1130b 30-1131a 8.

<sup>565</sup> EN V 6-8.

<sup>566</sup> EN V 1, 1129a 3-6.

<sup>567</sup> Natali 2017, p. 95.

<sup>568</sup> Negli elenchi delle virtù a EN II 7, 1108b 6-10; EE 3, 1120b 38-1121a 12. L'elenco dell'EN, più prolisso, anticipa anche che giustizia si dice in più di un modo, mentre EE ne prende in considerazione solamente uno.

Parallelamente a quanto avvenuto per l'amicizia, anche la giustizia si dice secondo due diversi εἶδη, come attestano le diverse caratteristiche che a essa sono solitamente attribuite e che possono essere così riassunte:<sup>569</sup>

	Giustizia 1		Giustizia 2	
	+	-	+	-
Persona: [ὁ] δίκαιος e ὁ ἄδικος	ὁ νόμιμος	ὁ παράνομος	ὁ ἴσος	ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος
τὸ δίκαιον e τὸ ἄδικον	τὸ νόμιμον	τὸ παράνομον	τὸ ἴσον	τὸ ἄνισον
Riguardo a quali oggetti	περὶ ἀπάντων		περὶ τὰγαθὰ (οὐ πάντα) ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία ἂ ἀπλῶς ἀεὶ ἀγαθὰ (τινὶ δ' οὐκ ἀεὶ).	

Coerentemente con le indicazioni fornite dai *Topici*, l'analisi può cominciare da quella dell'ingiustizia, disposizione più nota intuitivamente, rispetto alla quale possono essere poi individuate le caratteristiche anche del corrispondente positivo. Brevemente, come si evince dalla tabella le assunzioni che si ricavano nel secondo capitolo relativamente alla giustizia sono che essa si dice almeno in due modi: il primo, più generale poiché riguarda ogni campo di applicazione, è comunemente identificato con il rispetto della legge, mentre il secondo è collegato al rispetto dell'uguaglianza e contrapposto all'avidità (πλεονεξία) riguarda solamente ciò che è relativo ai beni.

È fin da subito, inoltre, impostato in maniera problematica il rapporto tra le loro due forme di giustizia, immediatamente non chiaro. Si tratta, si dice qui, di un caso di omonimia inteso non πρὸς ἓν come nel caso dell'amicizia ma di un caso assimilabile a quello della parola κλείς,<sup>570</sup> cioè di un caso nel quale due cose che appaiono come anche completamente differenti vengono chiamate con lo stesso nome, senza che necessariamente vi sia tra esse altro legame a parte la parola che le individua.<sup>571</sup>

<sup>569</sup> Traggo queste indicazioni da EN V 2, 1129a 31-b 4. Fa eccezione la specifica relativa a cosa si rivolga il primo tipo di giusto (περὶ ἀπάντων) che traggo dalle righe successive, assumendo che tale tipo di giusto riguarda ciò che è compito delle leggi, EN V 2, 1129b 14-15.

<sup>570</sup> Che indica tanto la clavicola che la chiave, cf. EN V 2, 1129a 29-31.

<sup>571</sup> Sembra qui di potersi riferire alla definizione di omonimi presentata in Aristot. *Cat.* I 1, 1a 1-6. Come si vedrà a breve, tuttavia, questo è uno passaggio intermedio e provvisorio dell'analisi che non esprime correttamente il rapporto tra le due forme di giustizia.

ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δῆλη μᾶλλον, (ἢ γὰρ διαφορὰ πολλὴ ἢ κατὰ τὴν ιδέαν).

Sembra inoltre che la giustizia e l'ingiustizia si dicano in molti modi, ma che la loro omonimia sfugga a causa dell'essere congeneri e non stanno come nel caso degli oggetti molto distanti tra loro, in cui essa risulta più chiara, (infatti la differenza principale consiste nell'aspetto esteriore).<sup>572</sup>

### 3.5 La giustizia generale o universale.

Il capitolo terzo analizza la prima tra le giustizie individuate dal capitolo secondo, ovvero la giustizia νόμιμον.<sup>573</sup> È proprio la legge che viene in questo capitolo analizzata, al fine di giungere alla definizione di questo primo tipo di giustizia: l'equivalenza tra giustizia e legge, infatti, ha bisogno di precisazioni anche se è in qualche misura ammessa (e con essa la verità di questa prima opinione notevole riguardo alla giustizia);

δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστὶ πως δίκαια· τὰ τε γὰρ ὁρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστι, καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναί φαμεν.

È chiaro che tutte le cose secondo la legge sono *in qualche modo* giuste: infatti le cose stabilite dall'arte legislativa sono secondo la legge, e diciamo che ciascuna di queste è giusta.<sup>574</sup>

Emerge però già dal πῶς (l. 12) che ciò che rende giusto qualcosa secondo il primo tipo di giustizia non è tanto l'aderenza alla legge, quanto il fatto di essere stato stabilito secondo l'arte legislativa. Inoltre, si tenga presente che il sostantivo νόμοι nel contesto greco non indica solamente le leggi scritte e istituzionalizzate come opposte alla moralità, ma complessivamente il sistema di usi, abitudini, opinioni e credenze che regolano il vivere nella comunità. Ciò che rende giusto secondo il primo tipo di giustizia è, secondo l'opinione comunemente affermata, la conformità alla legge e rispetto al quale la legge non è considerata in quanto tale ma in quanto è espressione

---

<sup>572</sup> EN V 2, 1129a 26-29.

<sup>573</sup> Per la divisione tra giustizia generale e particolare e i loro rapporti si rimanda a Masi 2019, a cui ci si è rifatti.

<sup>574</sup> EN V 3, 1129b 12-14.

di un sistema che permette alla comunità politica di tendere a un determinato fine, che è quello umano, cioè la felicità:

οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος πᾶσιν ἢ τοῖς ἀρίστοις ἢ τοῖς κυρίοις [κατ' ἀρετὴν] ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον τοιοῦτον· ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνία.

Le leggi si pronunciano pubblicamente riguardo tutto, tendendo o all'utile comune per tutti, o per i migliori o per chi è legittimato al potere secondo virtù o secondo un qualche altro tale criterio; cosicché, in un modo diciamo giuste le cose che producono e che preservano la felicità e le sue parti per la comunità politica.<sup>575</sup>

Il mezzo attraverso il quale la legge fa ciò è prescrivendo le azioni virtuose e proibendo quelle viziose,<sup>576</sup> in nome del nesso precedentemente stabilito tra virtù e felicità.

Sulla legge, però, scrive anche:

ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χειρὸν δ' ὁ ἀπεσχεδιασμένος.

Correttamente [la legge] stabilita correttamente, peggio quando stabilita affrettatamente.<sup>577</sup>

Ciò che dunque caratterizza la giustizia di questo primo tipo non è tanto il riferimento alla legge che, come indicano le righe appena citate, può non essere la migliore ed è per questo perfettibile. Nonostante i più la associno al rispetto della legge, dunque, non è a questo inteso letteralmente che la sua definizione fa riferimento, quanto allo spirito con le quali le leggi sono scritte, ovvero la virtù esercitata nei confronti e nel rispetto della comunità politica.

Per questo la definizione reale di questa giustizia è la seguente, corretta rispetto all'opinione comune eliminando il riferimento diretto alla legge (che pure resta, nella maggior parte dei casi, criterio veritiero per individuarla):

αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.

---

<sup>575</sup> EN V 3, 1129b 14-19. Cf. anche l'individuazione del compito dei legislatori in Aristot. *Pol.* VII 1325 a 7-10. Il legislatore valente ha il dovere di comprendere come una città, una stirpe umana e ogni altra forma di vita associata possano godere di una buona vita e della felicità che è loro concessa.

<sup>576</sup> EN V 3, 1129b 19-25.

<sup>577</sup> EN V 3, 1129b 24-25.

Dunque tale giustizia è virtù completa, ma non generalmente, bensì rispetto al prossimo.<sup>578</sup>

Nella quale ἕτερον indica il riferimento alla comunità politica rispetto alla quale le azioni virtuose debbono essere calcolate.<sup>579</sup>

Questo primo tipo di giustizia viene solitamente indicato come “giustizia generale” in nome della relazione che viene istituita e nei confronti del secondo tipo di giustizia, ancora da analizzare, e nei confronti della virtù più genericamente intesa. Rispetto alle altre virtù complessivamente considerate,<sup>580</sup> infatti, è descritta come l’altro lato della medaglia, un modo differente di vedere alla medesima cosa:<sup>581</sup> la giustizia generale è *τελεία* non tanto o non solo nel senso di perfezione quanto anche di completezza e insieme di tutte le altre virtù, prese insieme. Ciò che cambia è il punto di vista a partire dal quale vengono considerate.

### 3.6 La giustizia particolare. Il suo rapporto con la giustizia generale, la definizione.

Il secondo tipo di giustizia è la cosiddetta giustizia particolare. Il nome già lascia trasparire la relazione con la giustizia prima descritta, che è rispettivamente di specie e genere. La tesi che si intende sostenere è che la giustizia si articola secondo il rapporto gerarchico qui schematizzato.

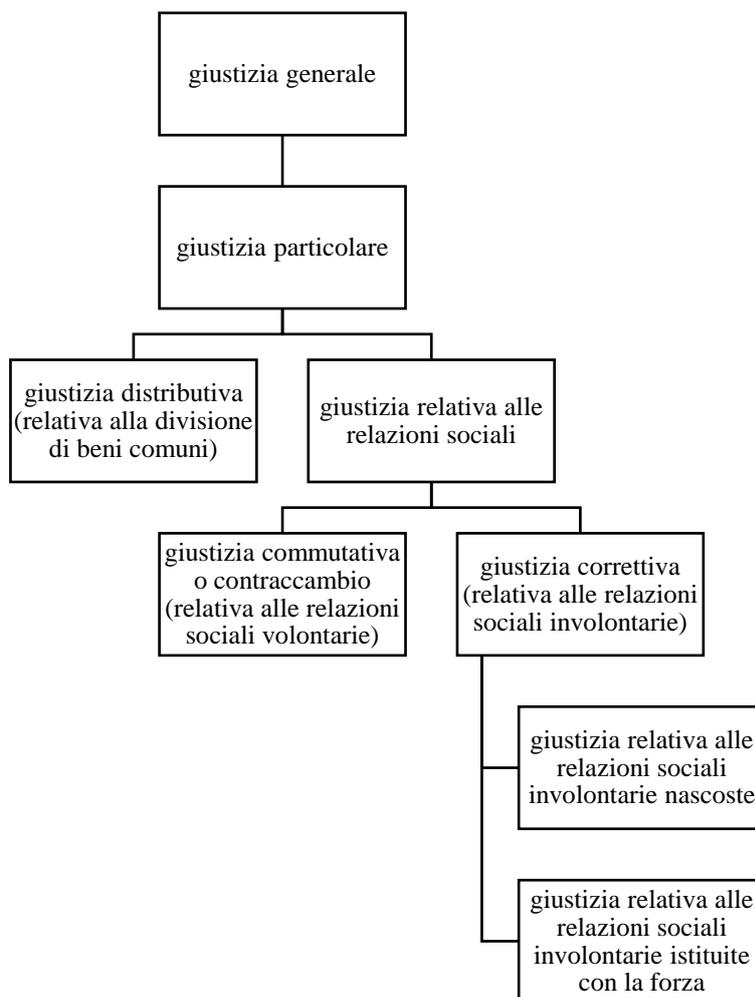
---

<sup>578</sup> EN V 3, 1129b 25-27.

<sup>579</sup> Il riferimento al prossimo è spiegato e confermato dalle righe successive, 1129b 30-1130a 2, nelle quali anche il detto “la carica rivela l’uomo” (*ἀρχὴ ἄνδρα δείξει*) mostra immediatamente la connessione con gli altri in generale e la comunità politica nello specifico (*πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινῶνι ἦδη ὁ ἄρχων*).

<sup>580</sup> Almeno quelle etiche, fin lì analizzate, e probabilmente inclusa anche (almeno) la *φρόνησις*.

<sup>581</sup> EN V 3, 1130a 8-13.



La relazione di genere-specie tra giustizia generale e particolare è indicata tanto dal lessico utilizzato (*ἀπλῶς* quella generale, *ἐν μέρει* la particolare) quando dagli esempi riportati nei tre σημεία del quarto capitolo.<sup>582</sup> Essa viene infine esplicitata, senza lasciar adito a dubbi nel lettore, poco più avanti:

καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταῦτ' ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης.

[...] anche l'ingiusto e l'ingiustizia non sono gli stessi bensì diversi dai precedenti, gli uni come parte gli altri come intero: infatti questa ingiustizia è parte dell'ingiustizia intera, ugualmente anche la giustizia [parte] della giustizia [intera].<sup>583</sup>

<sup>582</sup> EN V 4, 1130a 16-32. Per una discussione di questa relazione, non sempre accettata in letteratura, si rimanda di nuovo a Masi 2019. Sulla relazione tra giustizie particolari, qui non approfondita, si rimanda invece a Masi 2013.

<sup>583</sup> EN V 5, 1130b 13-16.

La relazione tra le due forme di giustizia non è tuttavia sempre stata chiara alla critica a causa di alcune indicazioni date dal testo a livello di indagine endossale. Al lettore che non prestasse attenzione alla successione argomentativa, infatti, si presenterebbero segnali che possono essere letti come contrastanti. Il testo sembra infatti sostenere in un primo momento la loro omonimia (salvo poi contraddirsi).

ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λανθάνει.

Sembra che si dicano in molti modi la giustizia e l'ingiustizia, ma a causa dell'essere congeneri la loro omonimia sfugge.<sup>584</sup>

Anzitutto si può notare la definizione di un rapporto diverso tra le due giustizie rispetto a quello di tutto-parte, cioè di omonimia. Il passo ha suscitato divergenze negli interpreti anche nella sua interpretazione a causa del non chiaro valore che andrebbe assegnato al termine “omonime”. È infatti impossibile intenderlo secondo la definizione delle *Categorie*, in base alle quali si dicono omonime le cose che condividono il nome ma non l'essenza e la definizione, in nessuna sua parte.<sup>585</sup> Che non sia questo il senso nel quale vada inteso il termine è manifesto anche dal fatto che la medesima proposizione parli di comunanza di genere (σύνεγγυς). È stato proposto<sup>586</sup> di interpretare l'omonimia come omonimia πρὸς ἓν, ancora da Michele di Efeso. Questa interpretazione, che sarebbe anche desiderabile nella prospettiva della costruzione di un parallelismo con l'amicizia, ma la proposta non è sostenibile. Non ci sono elementi nel testo che permettano di affermare una relazione di tal genere: non solo non è citata ma le definizioni che si troveranno nel procedere della trattazione non rispettano questa relazione. Con la maggior parte degli interpreti si intende semplicemente la parola ‘omonimia’ non in senso tecnico, ma in riferimento al fraintendimento concettuale dovuto al linguaggio che chiama con il medesimo nome, giustizia, due cose distinte. A supporto di questa interpretazione non tecnica si aggiunge l'uso di un altro termine tecnico in maniera generale (se entrambi fossero

---

<sup>584</sup> EN V 1129a 26-28.

<sup>585</sup> Aristot. *Cat.*, 1, 1a 1-6. L'esempio, tuttavia, è lo stesso.

<sup>586</sup> Stewart 1982 p. 382-384, 404-405.

usati nel loro senso filosofico, sarebbero in contraddizione tra loro), cioè l'indicazione di sinonimità tra giustizie.

ὥστε φανερόν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὀρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει·

Cosicché è evidente che c'è una ingiustizia altra, a parte quella intera, particolare, sinonima, che ha la definizione entro lo stesso genere.<sup>587</sup>

Se si prende il termine alla lettera come definito dalle *Categorie*,<sup>588</sup> il rapporto che viene suggerito in questo ambito tra le due giustizie sarebbe quello di specie-specie. Le proposte suggerite dal testo sono dunque molteplici, ma nessuna con ragioni decisive.

C'è motivo di credere, sulla base dei passi precedentemente presentati e della loro collocazione rispetto all'avanzare dell'indagine, nonché degli esempi forniti, che il rapporto da salvaguardare sia quello intero-tutto, traducibile anche come rapporto genere-specie. Se l'ipotesi è corretta, le proposte avanzate da Aristotele di omonimia e sinonimia restano giustificabili a partire dal contesto: quanto all'omonimia, essa viene utilizzata all'inizio dell'indagine probabilmente con lo scopo di sottolineare la non coincidenza e distanza che intercorre tra le due concezioni.<sup>589</sup> Il termine "sinonimo", invece, può anche capitare indichi un rapporto tra genere e specie, anziché specifico, e questo pare essere il caso. D'altra parte, è evidente dal concetto e dagli esempi che la giustizia particolare dev'essere, a sua volta, anch'essa secondo il lecito e ricadere sotto la definizione generale di giustizia come virtù completa nei confronti del prossimo. Lo stesso concetto è ugualmente presente anche in un passo della *Retica*, anche se in riferimento ancora alla legge.

ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος· ἀδικία δὲ δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος.

La giustizia è la virtù per la quale ciascuno possiede i propri beni, e in conformità con la legge; l'ingiustizia invece è ciò per cui si possiedono i beni altrui, difformemente alla legge.<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> EN V 4, 1130a 32-b 1.

<sup>588</sup> Aristot. *Cat.* I 1, 1a 6-12.

<sup>589</sup> Di questo avviso per es. Burnet 1901; Zanatta 1986, p. 529-530, n. 1.

<sup>590</sup> Aristot. *Reth.* I 9, 1366b 9-11. Cf. anche Kraut 2002, cap. 4.2.

D'altra parte, come già visto la definizione dei rapporti di intero-parte è esplicita nel momento in cui ci si accosta alla definizione di che cosa sia la giustizia particolare, definendo esplicitamente i rapporti tra le due forme in maniera inequivocabile; allo stesso tempo è la definizione di giustizia generale come insieme delle virtù a supportare questa tassonomia.<sup>591</sup>

Relativamente alla definizione di giustizia particolare, essa compare solo dopo l'analisi della sua articolazione interna e descrizione in distributiva, correttiva e di scambio. Non prevede scostamenti rilevanti rispetto alle caratteristiche nominali già individuate nella sua distinzione dalla giustizia generale (i.e. riguardare i beni) ma arriva verso la fine dell'indagine sulla giustizia<sup>592</sup> a causa della necessità di spiegare in quale maniera una virtù simile possa essere medietà. La medietà è infatti propria non della disposizione dell'agente relativa alle passioni, ma dell'azione stessa rispetto all'amministrazione dei beni. Non è infatti possibile che una persona subisca ingiustizia volontariamente, assegnandosi o accettando di ricevere meno beni di quanti gliene spettino:<sup>593</sup> per questo motivo essa consiste "in un certo tipo di medietà, ma non allo stesso modo delle altre virtù: lo è perché riguarda il giusto mezzo, mentre l'ingiustizia riguarda gli estremi".<sup>594</sup>

La definizione di giustizia particolare, risolta tale difficoltà, conferma le informazioni endossali rintracciabili nella definizione nominale, cioè il riferimento ai beni.

καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἰρετοῦ πλέον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον.

---

<sup>591</sup> Per una trattazione completa e approfondita del rapporto tra le due forme di giustizia come genere-specie si veda ancora Masi 2019.

<sup>592</sup> Il passo, che si riporterà a breve, relativo alla definizione di giustizia particolare compare infatti nel capitolo nono, cioè in conclusione della prima parte del libro quinto.

<sup>593</sup> A questo tema, solo intuitivamente percepito nella prima parte del testo, verrà dedicato ampio spazio di discussione nella seconda parte del libro V che nello sviluppo delle aporie sostiene anche che non è possibile subire giustizia volontariamente.

<sup>594</sup> ἡ δὲ δικαιοσύνη μεσότης τίς ἐστίν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ἀλλ' ὅτι μέσου ἐστίν· ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. EN V 9, 1133b 32-1134a 1, cf. anche EN V 9, 1134a 8-14. Per la dimensione emotiva della giustizia, cf. Masi 2017.

E la giustizia è quella secondo cui il giusto è detto praticare il giusto secondo scelta, e distribuisce sia a se stesso rispetto a un altro sia a un altro rispetto a un altro, non così sicché di quanto è preferibile il più è [assegnato] a se stesso, il meno al prossimo, e viceversa di quanto è dannoso, ma l'uguale secondo proporzione, ugualmente anche a un altro rispetto a un altro.<sup>595</sup>

È dunque evidente che la giustizia particolare è, coerentemente all'ipotesi iniziale, una virtù che riguarda l'azione relativa all'amministrazione e gestione dei beni tra due o più persone, incluso o escluso il distributore. Ciò che è interessante di questa definizione è che, nonostante presenti una definizione coerente con la definizione nominale di giustizia particolare, essa sembra riferirsi diversamente solo a una delle sue tre parti, la giustizia distributiva, come dimostra tanto il lessico (vd. *διανεμητικός* e *τον ἴσον τον κατ' ἀναλογίαν*) sia la maniera nella quale è trattata. Il motivo di questo non è evidente dal momento che il testo non presenta, pare, segni di discontinuità e la giustizia distributiva è solo la prima delle tre giustizie particolari presentate, senza che ne venga in alcun modo presentata una priorità sulle altre forme.

### 3.6.1 La giustizia distributiva.

Alla prima forma di giustizia parziale, quella *ἐν ταῖς διανομαῖς*, corrisponde quello chiamato dalla tradizione giusto distributivo, descritto nei cap. 6 e 7. Esso si articola, come già visto, relativamente a quei beni che sono oggetto di buona e cattiva sorte che sono assolutamente buoni, anche se si dicono sempre in riferimento a qualcuno e rispetto a esso possono risultare buoni o meno,<sup>596</sup> esplicitamente individuati in *τιμαί, χρήματα* e qualsiasi altro bene comune che viene diviso tra i cittadini di una comunità politica.

Il suo funzionamento avviene tra almeno quattro termini: due quantità di beni, rispetto ai quali si può dare il più e il meno, cioè l'uguaglianza e ineguaglianza, e tra due persone. Il suo funzionamento è sostanzialmente quello di una proporzione  $A : B = C : D$  in cui A, B indicano due individui e C, D la quantità di beni distribuiti. L'ingiusto,

---

<sup>595</sup> EN V 9, 1134a 1-5.

<sup>596</sup> EN V 2, 1129b 2-6.

rispetto a essa, è una divisione dei beni che non rispetta la proporzione. La proporzione che viene seguita è la cosiddetta ἀναλογία γεωμετρική.<sup>597</sup>

Se è evidente che i beni quali onori e sostanze materiali siano misurabili tra loro e inseribili all'interno di una proporzione, non altrettanto evidente a prima vista è la quantificazione del valore delle persone (A, B) che nella proporzione vengono inserite.

ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦτο δηλον· τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες [ὑπάρχειν], ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετὴν. ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι.

Inoltre questo è chiaro a partire dal valore:<sup>598</sup> tutti sono d'accordo che nelle divisioni il giusto deve essere secondo un qualche valore, ma a proposito valore tutti dicono che non sia lo stesso, bensì i democratici [lo identificano con] la libertà; gli oligarchici alcuni [con] le ricchezze, altri [con] la buona nascita; gli aristocratici poi [identificano il valore con] la virtù.<sup>599</sup>

Inoltre non è nemmeno strettamente necessario che quest'ammontare trovi corrispondenza in una cifra precisa, poiché si possono mettere in proporzione anche elementi non precisamente misurabili.<sup>600</sup>

### 3.6.2 La giustizia nelle relazioni sociali involontarie o correttiva.

La seconda εἶδος del giusto parziale che rimane da vedere è quella che corregge (τὸ διορθωτικόν) ed è relativa agli affari, il συνάλλαγμα<sup>601</sup> (da distinguersi poi in τὰ ἐκούσια e τὰ ἀκούσια).

---

<sup>597</sup> EN V 6, 1131b 12-15.

<sup>598</sup> L'aggettivo greco ἄξιος, -ία, -ιον e il sostantivo ἡ ἀξία da esso derivato può indicare il bilanciamento o più in generale il valore, anche con accezione positiva (es. sufficiente, corretto, meritato, adatto) o negativa (es. qualcosa di poco valore, una pena), sia di un bene materiale (quindi, per traslato il valore monetario e il costo) ma anche di una persona (come reputazione, riconoscimento sociale, dignità, valore morale).

<sup>599</sup> EN V 6, 1131a 24-28.

<sup>600</sup> ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. EN V 6, 1131a 29-32.

<sup>601</sup> Si rende il termine con "affari" perché sembra un buon compromesso tra il senso più ampio di relazione sociale e il senso specifico di contratto che il termine può assumere. Ci si muove, d'altra parte, all'interno di una società nella quale le leggi scritte e consuetudinarie hanno pari valore e in cui la parola data vale ai fini della stipulazione di un contratto, dato che non esisteva la stesura dello stesso in forma scritta per transazioni tra privati.

Inizialmente la seconda parte del capitolo settimo, che a essa è dedicata, sembra descrivere la totalità della giustizia parziale che riguarda gli affari; tuttavia, dalla conclusione<sup>602</sup> e dagli esempi è possibile limitare la trattazione di questo capitolo ai soli συναλλάγματα ἀκούσια. Questo è indicato dal nome stesso che le viene attribuito: si tratta infatti del giusto διορθωτικόν.<sup>603</sup> Il funzionamento di questo tipo di giusto è esplicitamente contrapposto a quello del giusto cosiddetto distributivo. Se il primo si è visto che funziona nel rispetto di quattro termini, in questo caso i termini coinvolti sono solamente due, che si assume dovrebbero essere uguali, e rispetto ai quali viene quantificato il danno da riparare. Se il precedente calcolo era una ἀναλογία γεωμετρική, ci si trova ora di fronte a una ἀναλογία ἀριθμητική.<sup>604</sup> compito della giustizia correttiva è riportare i contraenti alla situazione di uguaglianza iniziale. Per questo motivo il calcolo procede quantificando la differenza tra i due (che può riferirsi a più cose: onori, denaro, azioni) e, divisa per due, prevede il risarcimento della quota alla persona danneggiata.<sup>605</sup>

Il calcolo è indubbiamente differente da quello utilizzato dal giusto distributivo, come Aristotele stesso si premura di sottolineare.<sup>606</sup> Si può tuttavia notare che l'applicazione è valevole solamente tra persone che hanno diritto alla medesima quantità di beni: in qualche misura la giustizia correttiva è preceduta dall'ammissione che in  $A:B = C:D$  A, B debbono avere il medesimo valore affinché C, D possano essere con ragione trattati come quantità da riportare all'uguaglianza.

Può essere interessante notare anche che la giustizia correttiva funziona con una sensibilità diversa da quella contemporanea: mentre noi tendiamo a quantificare anche i danni indiretti, es. la mancata crescita o il ritardo della stessa a causa della mancanza

<sup>602</sup> EN V 7, 1132b 11-20: ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἢ τε ζημία καὶ τὸ κέρδος, ἐκ τῆς ἐκουσίου ἀλλαγῆς· τὸ μὲν γὰρ πλεόν ἔχειν ἢ τὰ αὐτοῦ κερδαίνειν λέγεται, τὸ δ' ἔλαττον τῶν ἐξ ἀρχῆς ζημιουῖσθαι, οἷον ἐν τῷ ὠνεῖσθαι καὶ πωλεῖν καὶ ἐν ὅσοις ἄλλοις ἄδειαν δέδωκεν ὁ νόμος· ὅταν δὲ μήτε πλεόν μήτ' ἔλαττον ἀλλ' αὐτὰ <τὰ> δι' αὐτῶν γένηται, τὰ αὐτῶν φασὶν ἔχειν καὶ οὔτε ζημιουῖσθαι οὔτε κερδαίνειν. ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιόν ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἐκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον. Per una discussione sulla relazione tra le forme di giustizia particolare e in particolare del nesso tra giustizia commutativa e correttiva come proprie, relativamente, delle relazioni sociali rispettivamente volontarie e non volontarie, si rimanda a Masi 2013.

<sup>603</sup> Con maggior forza si trova anche l'occorrenza, una sola volta, di riferirsi a esso come a τὸ ἐπανορθωτικόν δίκαιον EN V 7, 1132a 18.

<sup>604</sup> EN V 7, 1132a 1-2; 1132a 29-30.

<sup>605</sup> EN V 7, 1132a 29-b 12, in cui il calcolo viene spiegato utilizzando il noto esempio dei tre segmenti AA, BB, CC.

<sup>606</sup> Per un'analisi del calcolo in atto nella giustizia correttiva e relativa bibliografia si rimanda a Masi 2013, p. 116-120, con cui si concorda.

di corrispondenza di somme che avrebbero permesso di investire nell'attività, Aristotele non sembra preoccupato da tale possibilità.

3.6.3 La giustizia nelle relazioni sociali volontarie o contraccambio (τὸ ἀντιπεπονθός).

Il capitolo ottavo è dedicato alla discussione del cosiddetto contraccambio.<sup>607</sup> È probabile che esso fosse oggetto di dibattito all'interno dell'Accademia e non solo, come dimostra il riferimento ai pitagorici e alla loro posizione, le cui posizioni sono state ricostruite solo in parte. L'ἀντιπεπονθός indica una proporzionalità reciproca la cui collocazione e pertinenza d'indagine è discussa da Aristotele. La prima questione che viene posta è infatti quella di un inquadramento tassonomico dello stesso: nonostante secondo il quadro inizialmente delineato è chiaro che manca la discussione del giusto relativo agli affari nelle relazioni volontarie, esistono erronee opinioni contrarie in proposito: molti, tra cui i Pitagorici si dice, sono convinti che esso sia da identificare con il giusto nella sua forma generale.<sup>608</sup> In realtà non corrisponde né al giusto ἀπλῶς, né νευητικόν, né διορθωτικόν.<sup>609</sup> Esso corrisponde piuttosto al punto rimasto scoperto rispetto allo schema precedentemente delineato: regola, cioè, i συναλλάγματα ἐκούσια. Questo è confermato anche dagli esempi: i casi analizzati sono quelli di uno scambio commerciale, tra una casa e un paio di scarpe,<sup>610</sup> tra una casa e il cibo prodotto da un contadino,<sup>611</sup> una casa, una determinata quantità di denaro e un letto.<sup>612</sup> Anche una volta compreso di che cosa si tratta, comunque, la letteratura evidenzia un diverso trattamento del giusto che riguarda gli scambi commerciali: lo stesso Platone, per esempio, nella *Repubblica* afferma che questo tipo di scambi

---

<sup>607</sup> Per la nozione di giustizia commutativa, cf. Masi 2016.

<sup>608</sup> EN V 8, 1132b21-23.

<sup>609</sup> EN V 8, 1132b 23-25. Per un'analisi puntuale di come intendere il giusto commutativo e in particolare delle sue relazioni col giusto correttivo, cf. Masi 2013. Altre opinioni sul contraccambio sono che costituisca una terza specie di giustizia particolare che si aggiunge alle altre due (Ross 1946, p. 203; Rowe-Broadie 2002, p.339), che sia una parte della giustizia distributiva (Stewart 1892, pp. 432-433), che non rientri nel genere della giustizia (Laurenti 1977, p. 162; Zanatta 1986, pp. 554-555).

<sup>610</sup> EN V 8, 1133a 7-8.

<sup>611</sup> EN V 8, 1133b 4-5.

<sup>612</sup> EN V 8, 1133b 23-26.

riguardano la giustizia ma non sono pertinenza della legislazione diretta dei nomoteti poiché questioni troppo di fino,<sup>613</sup> mentre nelle *Leggi* le regola con più attenzione.<sup>614</sup>

Da un punto di vista concreto, per Aristotele il meccanismo del contraccambio si compone in realtà di due differenti operazioni consecutive: l'equiparazione dei beni secondo uguaglianza proporzionale e lo scambio. Innanzitutto il valore dei beni l'uno rispetto all'altro è determinato secondo una proporzione, che è simile a quella delineata dalla giustizia distributiva:  $A:B = C:D$  dove A, B indicano due soggetti (es. l'architetto e il calzolaio) e C, D i due prodotti da scambiare (es. casa e scarpe).<sup>615</sup> Rispetto alla giustizia distributiva, tuttavia, anche se la proporzione sembra la stessa, il calcolo procede diversamente: i beni sono diversi tra loro e appartengono a privati, inoltre sono il prodotto rispettivamente dei produttori a sinistra dell'uguale, e debbono essere scambiati. I beni da dividere nella distribuzione sono, invece, comuni e possono appartenere allo stesso genere, mentre non si scambiano prodotti identici.<sup>616</sup> Appartenendo a generi diversi, i beni possono necessitare di un equivalente valoriale al fine di esser messi in relazione, che è la moneta.<sup>617</sup> Oltre a ciò, differisce anche la modalità con cui l'operazione è risolta. Non si parte infatti da una quantità di beni comuni da dividere (C+D) come nella giustizia distributiva: lo scopo è determinare il valore di D rispetto a C, che è noto. Per farlo si ricorre alla proporzione precedente  $A:B = C:D$  e si cerca il valore proporzionale dell'incognita D secondo regole classiche di risoluzione.<sup>618</sup> Il seguito dell'operazione è assente nella meccanica della giustizia distributiva e consiste nello stabilire il valore relativo dei prodotti, che si può indicare come  $C = xD$ , trovando il valore di  $x$ .<sup>619</sup> Individuato  $x$  e portato così a pareggio il valore dei beni l'uno in rapporto all'altro, si passa alla seconda operazione, lo scambio propriamente detto. Esso non consiste in altro che nello scambio dei beni

---

<sup>613</sup> Plat. *Resp.* IV 425c10-e7.

<sup>614</sup> La posizione di Platone sulla legislazione di Magnesia è stata ben sintetizzata da Lee: "Legislation in Magnesia covers both what we would call private life and public life", proponendo leggi non scritte (Plat. *Leg.* VII 793a9 ss., VI 773e3 ss.9, intermedie tra una raccomandazione e una legge in forma propria (VII 822d6 ss.). Lee 2021, p. 550-551.

<sup>615</sup> Per una discussione puntuale del funzionamento del calcolo della giustizia commutativa che nelle righe che seguono si delinea solo sommariamente si rimanda a Masi 2013, p. 128-135.

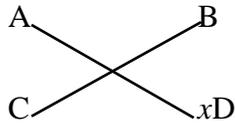
<sup>616</sup> Non vi sarebbe soddisfacimento del bisogno. La questione della  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  verrà approfondita in seguito.

<sup>617</sup> EN V 8, 1133b 16-23. Tuttavia la moneta è solo il commensurabile sensibile, lo scambio può avvenire anche senza di essa come nel caso del baratto, cf. EN V 8, 1133b 26-28.

<sup>618</sup> Cioè, il prodotto degli estremi è pari al prodotto dei medi, si avrà quindi il seguente calcolo  $D = \frac{BC}{A}$ .

<sup>619</sup> Secondo elementare equazione  $x = \frac{C}{D}$ .

tra i due produttori secondo le quote precedentemente stabilite dall'uguaglianza proporzionale. Il processo è sintetizzabile secondo lo schema seguente:



In questo modo ciascun produttore riceve, in cambio del proprio prodotto, o un prodotto o una moneta (rappresentante del bisogno) in quantità proporzionale.<sup>620</sup> Nell'esempio aristotelico, il costruttore A riceve dal calzolaio B una quantità di scarpe D che corrispondono, secondo uguaglianza proporzionale, al valore di una casa C. Viceversa, il calzolaio B riceverà una casa C rendendo tante scarpe D quanto è il valore della casa secondo uguaglianza proporzionale.

### 3.7 Il giusto ἀπλῶς e il giusto politico. Le altre virtù etiche in quanto politiche.

Una volta effettuata la suddivisione della giustizia nelle sue specie, cioè le altre virtù e le giustizie parziali che la compongono, quella distributiva, dello scambio e correttiva, il capitolo decimo introduce una nuova suddivisione tassonomica, in maniera slegata dalla precedente, occupandosi del giusto politico.

Il testo segue chiaramente il precedente, come testimonia il riferimento al contraccambio,<sup>621</sup> ma inaugura di fatto una distinzione nuova, che si dovrà verificare se e come sovrapponibile alla precedente. In generale la collocazione del giusto politico rispetto alla giustizia è oggetto di una controversia riconducibile a un problema testuale. Il testo in questione è il seguente, nell'edizione Bywater (identico in Jackson):

δεῖ δὲ μὴ λαθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Non bisogna dimenticare che l'oggetto ricercato è sia il giusto generale sia il giusto politico.<sup>622</sup>

<sup>620</sup> Per una descrizione generale del giusto di scambio, che prenda la *χρεία* come sua unità di misura anche in parallelo con l'analisi presente in Aristot. *Pol.* I 8-10, cf. Meikle 1991. Occorre tenere presente che la prospettiva della *Politica* è quella di considerare lo scambio come *χρηματιστική*, non come virtù.

<sup>621</sup> EN V 10, 1134a 23-24.

<sup>622</sup> EN V 10, 1134a 24-26.

Secondo la lezione accettata da Bywater è possibile leggere il testo in modo che il giusto ἀπλῶς e quello πολιτικόν siano intese come due forme diverse e distinte. Tuttavia secondo l'apparato Bywater la lezione di K<sup>b</sup>, il ms. Laurentianus LXXXI, omette il καὶ che segue δίκαιον. Jackson<sup>623</sup> riporta la medesima omissione anche in L<sup>b</sup> e in N<sup>b</sup>. Chiaramente, una variazione relativa ai καὶ concederebbe di leggere diversamente il testo e il rapporto tra i due giusti. Ma anche accettando la lezione più comune, si può tradurre con Jackson<sup>624</sup> intendendo il secondo καὶ come epesegetico, sicché la frase può essere letta come segue:

δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικόν δίκαιον.

Non bisogna dimenticare che l'oggetto ricercato è il giusto generale cioè il giusto politico.<sup>625</sup>

L'interpretazione di Bywater è dunque anche testualmente non decisiva. In questa sede si intende sostenere, con Jackson, l'interpretazione epesegetica del καὶ e con essa una coincidenza completa tra il giusto ἀπλῶς e quello πολιτικόν, che sembra più calzante anche dal punto di vista filosofico.<sup>626</sup>

---

<sup>623</sup> Jackson 1897 p. 36; *ad loc.*, p. 101-104: *itherto we have been considering τὸ ἀπλῶς δίκαιον, i.e. that which is characteristic of the virtue called δικαιοσύνη, irrespective of the κοινῶναι in which it is exhibited. Our statements are therefore true καθόλου, - of a trading company or a household as well as of a πόλις - though our illustrations have been drawn for the most part from the political κοινῶναι. We must now say something of δίκαιον as it presents itself in different κοινῶναι: and of these species of δίκαιον, to politikon δίκαιον i.e. the δίκαιον of a community of free and equal citizens, is the most perfect representation of τὸ ἀπλῶς δίκαιον [and moreover concerns us most nearly, as this treatise is preparatory to a treatise on politics]. Other species of δίκαιον are τὸ δεσποτικόν, τὸ πατρικόν and τὸ οικονομικόν.*

<sup>624</sup> But it must not be forgotten that what we seek is not merely τὸ ἀπλῶς δίκαιον, but also τὸ πολιτικόν δίκαιον, i.e. the δίκαιον of free and (proportionally or actually) equal citizens living together with a view to the satisfaction of wants. Jackson 1897, p. 37.

<sup>625</sup> EN V 10, 1134a 24-26.

<sup>626</sup> Non mancano ovviamente altre interpretazioni per un passo così controverso. Per esempio Stewart (Stewart 1892, p. 479) ritiene che il giusto politico sia istanziazione concreta del giusto generale, che sarebbe invece astratto (ma credo una lettura simile sia da applicarsi piuttosto alla distinzione tra giusto naturale e politico, che si approfondirà in seguito). Moraux (Moraux 1957), non troppo dissimilmente da Stewart, ritiene il giusto politico istanziazione concreta non del giusto generale, ma del giusto particolare (distributivo e correttivo), ritenendo il passo un'extrapolazione inserita successivamente nel testo e appartenente originariamente al dialogo περὶ δικαιοσύνης. Laurenti (Laurenti 1977, *ad loc.*, p. 181 n. 118) interpreta il καὶ come esplicativo, non dissimilmente da Jackson, ma poi adotta una interpretazione relativa alla costruzione del testo simile a quella di Moraux identificando il giusto ἀπλῶς con quello particolare (Laurenti 1977, p. 43-45). Per quanto riguarda le ipotesi di Moraux e Laurenti, si ritengono troppo congetturali le ricostruzioni del testo per fondare su di esse un'interpretazione così netta.

Questa lettura, infatti, è coerente con l'interpretazione della giustizia generale delineatasi nell'analisi del primo capitolo di EN V e fa coincidere il giusto ἀπλῶς e πολιτικόν con essa. Giustizia generale è stata infatti definita come virtù τελεία, e soprattutto ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.<sup>627</sup> La giustizia generale dunque è ἀπλῶς, ma come noto questo termine può avere diversi significati. È ἀπλῶς nel senso che è ὅλη,<sup>628</sup> cioè considerata come intero e non delle parti delle quali è composta, ed è questo il significato ribadito quando è assimilata alla giustizia politica. Tuttavia essa non è ἀπλῶς nel senso di essere “sciolta” e di prescindere da contesto e legami: giacché giustizia generale è invece contraria rispetto a questo secondo significato del termine, determinandosi appunto rispetto al prossimo.<sup>629</sup>

Identificare gli ἕτεροι ai quali la giustizia generale si rivolge aiuta, sicuramente, a verificare la coincidenza del giusto ἀπλῶς con τὸ πολιτικὸν δίκαιον. Lo stabilire quali siano le due (o più) persone coinvolte nella relazione di giustizia è uno dei fili conduttori che intesse e unisce dal punto di vista tematico la discussione delle aporie di questa seconda parte del libro, che conferma la prospettiva sociale e, letteralmente, politica intendendo quest'ultimo aggettivo nel senso originario di “relativo alla πόλις”. Il giusto politico infatti, secondo definizione, è detto essere quello che si esercita tra cittadini:

τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν·

Questo [i.e. il giusto politico] è relativo alla vita delle comunità per raggiungere l'autosufficienza, dei liberi e uguali secondo analogia o secondo il numero.<sup>630</sup>

La comunità alla quale si fa riferimento in questo passo sembra essere in senso proprio la πόλις in quanto κοινωνία πολιτική così com'è descritta in *Politica* I.<sup>631</sup> Nei primi capitoli del libro, infatti, vengono analizzate diverse forme di comunità che portano al costituirsi e realizzarsi della città. Le prime sono quelle di οἰκία e villaggio, le quali hanno come scopo l'autosufficienza ma non l'hanno ancora pienamente raggiunta.

---

<sup>627</sup> EN V 3, 1129b 26-27.

<sup>628</sup> EN V 3, 1130a 9.

<sup>629</sup> Cf. la definizione EN V 3, 1129b 25-27.

<sup>630</sup> EN V 10, 1134a 26-28.

<sup>631</sup> Un altro passo che supporta l'identificazione della κοινωνία con la πόλις in particolare entro la giustizia commutativa, cf. EN V 8, 1133b 14-16; IX 1, 1163b 33-1164a 1.

L'αὐτάρκεια è raggiunta pienamente dalla πόλις, la quale a sua volta può permettersi di puntare a un altro e diverso fine, eccedendo la sussistenza e mirando all'εὖ ζῆν.

ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἶπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

La comunità perfetta formata da più villaggi è la città, la quale ha ormai raggiunto il limite dell'autosufficienza, per così dire, nascendo essa in funzione del vivere, ma continuando ad essere in funzione del vivere bene.<sup>632</sup>

Oικία e villaggio, le forme di κοινωνία precedenti la città, sono costituiti da rapporti che non sono di giustizia: la prima è formata di legami δεσποτική (padrone-schiavo), γαμική (marito-moglie) e τεκνοποιητική (padre-figlio),<sup>633</sup> il secondo di legami tra famiglie, solo la πόλις è una κοινωνία πολιτική. Tutto ciò conferma che i rapporti di giustizia politica siano unicamente quelli tra cittadini, ma non solo: la precisazione specifica che i rapporti di giusto domestico sono chiamati “giusto” solo per analogia, ma non lo siano veramente. Questo è coerente con la descrizione di comunità che appare in relazione al giusto politico e vista poco sopra, che parla di persone libere e uguali tra loro secondo proporzione o quantità – cosa che, in rapporto con le forme di giusto viste nel capitolo precedente, permette di riferirsi esplicitamente sia alle meccaniche ordinanti i rapporti di giustizia distributiva che di scambio: e d'altra parte, la giustizia distributiva dà forma alla polis stessa, mentre la giustizia commutativa si ha tra cittadini (se anche tra cittadini di πόλεις diverse, è punto da verificare in seguito) formanti comunità basate sullo scambio.<sup>634</sup> La non perfetta coincidenza tra persecuzione del fine del ben vivere e comunità basate sullo scambio non deve sorprendere: come Aristotele stesso specifica in *Politica* I, la città nasce con il fine della mera sopravvivenza, ampliato al bene solo in seguito; inoltre, non tutte le città appaiono perseguire l'ottimo, come è manifesto dalla presenza di costituzioni corrotte.

Che il giusto generale e politico coincidano emerge anche dalle informazioni sugli ἕτεροι ricavabili dal resto del libro V prima che la questione venga introdotta. Sebbene mai esplicitamente vengano identificati con i cittadini, essi vengono caratterizzati

---

<sup>632</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1252b 27-30.

<sup>633</sup> Aristot. *Pol.* I 3, 1253b 8-11 e *passim*.

<sup>634</sup> ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς EN V 8, 1132b 32-33.

positivamente come membri che ricadono sotto la giurisdizione della legge, in rapporto con gli altri in quanto detentori di una carica,<sup>635</sup> e nell'ambito della giustizia particolare come sottoposti a una determinata costituzione.<sup>636</sup> O esemplificati nelle figure di architetto e calzolaio,<sup>637</sup> contadino e medico.<sup>638</sup>

Le relazioni non tra cittadini vengono esplicitamente escluse dall'ambito di competenza del giusto in seguito all'identificazione della coincidenza giusto generale e politico. In tale contesto, infatti, si precisa che custode del giusto è il governante, che diviene tiranno se non rispetta le proporzioni<sup>639</sup> e, poco oltre, si ribadisce che la giustizia si dà per coloro tra i quali vige la legge, cioè vi è parità di possibilità di essere comandati e comandare<sup>640</sup> o, detto altrimenti e secondo la definizione di cittadino della *Politica*, stessa possibilità di accesso alle cariche.

Da questa circoscrizione di campo seguono anche delle precisazioni relative a delle forme di giusto chiamate tali solamente per omonimia: si tratta di quello che investe i rapporti che riguardano le κοινώνια non politiche, come la casa e le diverse relazioni che si dipanano all'interno di tale comunità.

L'οἶκος è l'unità minima di autosufficienza del πολίτης a partire dalla quale si costituiscono il villaggio e la πόλις. Solamente il cittadino viene al suo interno considerato nella sua individualità: ne è l'unico centro che si relaziona con le sue parti, cioè con schiavi, figli e moglie. In senso proprio questi ultimi non sono ἕτεροι ma μέρη dell'individuo, e infatti i rapporti con essi non rientrano nell'ambito del giusto ma sono chiamati tali solamente per somiglianza: il pieno detentore delle virtù, come sempre in Aristotele, è solamente il cittadino, maschio, adulto e che possiede una certa quantità minima di beni che gli consentono l'autosufficienza.

τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταῦτὸν τούτοις ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὐτοῦ ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ἢ πηλίκον καὶ χωρισθῆ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὐτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν· οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν·

---

<sup>635</sup> EN V 3, 1130a 1-2.

<sup>636</sup> οἱ δημοκρατικοί, οἱ ὀλιγαρχικοί, οἱ ἀριστοκρατικοί EN V 6, 1131a 27-29.

<sup>637</sup> EN V 8, 1133a 7.

<sup>638</sup> EN V 8, 1133a 17.

<sup>639</sup> EN V 10, 1134a 35-b 8.

<sup>640</sup> EN V 10, 1134b 13-15.

Il giusto del padrone e del padre non è uguale agli altri, ma simile: infatti in assoluto non si dà ingiustizia contro le cose che ci appartengono, possessi e figli, finché non raggiunga una certa età e indipendenza, come parte di se stessi, nessuno sceglie di danneggiare se stesso; poiché non si è ingiusti nei confronti di se stessi: dunque non si danno né l'ingiusto né il giusto politico.<sup>641</sup>

Questo ben rispecchia le indicazioni presenti nella *Politica*, secondo le quali lo schiavo è un essere inferiore al cittadino per natura,<sup>642</sup> in quanto non possiede la parte dell'anima razionale. Il bambino stesso è inferiore per natura, anche se non in assoluto, più che altro per una questione temporale: la facoltà razionale dell'anima deve ancora comparire e svilupparsi pienamente in lui.<sup>643</sup> La mancanza di questa facoltà in entrambi i casi<sup>644</sup> è ciò che determina l'impossibilità per questi individui di sviluppare la virtù.<sup>645</sup>

Un discorso simile può essere fatto a proposito della donna e delle forme di giustizia coniugale, anche se in proposito Aristotele è più ambiguo:

κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

È infatti secondo la legge, e [la legge è] in coloro tra i quali per natura c'è la legge, questi sono coloro i quali sono uguali nel comandare e nell'essere comandati. A causa di questo il giusto c'è maggiormente verso la moglie che non verso figli e schiavi: questo infatti è il giusto economico:<sup>646</sup> diverso da quello politico.<sup>647</sup>

Alla lettera, ciò che il passo stabilisce è solamente che il grado di giusto nel rapporto domestico è superiore che in quello paterno e padronale, mentre ἕτερον potrebbe significare tanto che è a pieno titolo una forma di giusto, diversa magari in specie da

---

<sup>641</sup> EN V 10, 1134b 8-13.

<sup>642</sup> Non è stato ovviamente mancato di notare la problematicità di questa affermazione, per esempio in relazione agli schiavi di guerra: cf. Berti 2001.

<sup>643</sup> Comincia a comparire a partire dal settimo anno d'età, cf. Aristot. *Pol.* VIII 15, 1134b 17-28.

<sup>644</sup> Cioè l'assenza o manchevolezza del λογιστικόν, cf. Aristot. *Pol.* I 13, 1260a 4-20.

<sup>645</sup> Cf. Aristot. *Pol.* I 12, 1159b 1-4; I 13, 1259b 32-1260a 4.

<sup>646</sup> Si sceglie di rendere οἰκονομικόν con "economico" per tentare una resa letterale che rimandi il più possibile al significato originario della parola greca, che manca di un corrispondente italiano adeguato: sia inteso, dunque, che non si intende in questo contesto rimandare alla scienza economica moderna, quanto piuttosto al sistema di οἶκος peculiare della società greca antica.

<sup>647</sup> EN V 10, 1134b 13-18.

quella politica, oppure, come secondo la maggior parte dei traduttori, che propriamente parlando nemmeno il giusto coniugale è una forma di giusto. Che Aristotele intenda però escludere il rapporto uomo-donna dall'ambito proprio del giusto è confermato da un altro passo del testo, nel quale esso viene posto sullo stesso piano del giusto padronale e definito "giusto" solamente per metafora e somiglianza:

κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οἰκονομικόν.

Per metafora e somiglianza c'è un giusto non di qualcuno nei confronti di se stesso ma di parti di se con altre, non tutto il giusto, ma quello padronale e domestico.<sup>648</sup>

Lecitamente il cosiddetto giusto economico può comunque generare maggiori perplessità, in quanto è lo stesso trattamento della donna in Aristotele a essere, talvolta, ambiguo. Si scontrano in lui, infatti, due tendenze: quella tipica della realtà sociale nella quale è immerso che lui stesso intende perpetuare, di tendenza maschilista e che considera la donna inferiore all'uomo; dall'altra parte, coesiste nell'autore una effettiva difficoltà che, considerando la donna dal punto di vista biologico della generazione, sorge nel momento in cui si vuol mantenere che uomo e donna appartengano a una stessa specie.<sup>649</sup> È differente il trattamento della ragione nella donna rispetto che nel fanciullo e nello schiavo e inoltre, se come si è stabilito il giusto si dà tra liberi e uguali secondo il numero o secondo proporzione con pari diritto di comandare ed essere comandati e questo certamente non avviene tra donna e uomo, ci sono anche passaggi<sup>650</sup> nei quali all'interno delle mura domestiche si suggerisce che la donna abbia poteri assimilabili a quelli dell'uomo.

Occorre dunque stabilire in quale maniera la ragione della donna sia diversa da quella dell'uomo, per comprendere se hanno la stessa potenzialità a sviluppare virtù ed essere quindi giusti.

ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής.

<sup>648</sup> EN V 15, 1138b 5-8.

<sup>649</sup> Per approfondire, cf. Berti 2011, che fa emergere anche le differenze nell'approccio biologico stesso alla questione (uomo come forma e donna come materia in *Metaph. Iota*, e doppia forma, una maschile e una femminile, in Aristot. *De gen. An.* IV 3)

<sup>650</sup> Aristot. *Pol.* I 12, 1259b 4-10. Cf. anche il commento Saunders 1995, n. 70.

Lo schiavo non ha in generale la facoltà deliberativa, la donna invece ce l'ha, ma ἄκυρον, e anche il ragazzo ce l'ha, ma incompleta/imperfetta.<sup>651</sup>

La questione sta tutta nell'interpretazione di ἄκυρον, cioè letteralmente senza potere effettivo o impropria. I rapporti che si sviluppano in una κοινωνία πολιτική e dunque il πολιτικὸν δίκαιον si danno solamente tra persone entro le quali si dà alternanza nel comandare e nell'essere comandati, tanto che in entrambe le cose consiste la virtù del πολίτης descritta in *Pol. I*. Che la donna abbia τὸ βουλευτικὸν ἄκυρον significa, però, che non può sostituirsi all'uomo nel comando e gestione della casa, poiché è quest'ultimo a essere maggiormente adatto al comando "per natura".<sup>652</sup>

In conclusione, dunque, anche alla luce dell'individuazione del πρὸς ἕτερον nei cittadini valida tanto per la giustizia generale quanto per quella politica, è possibile identificare queste due istanze interpretando EN V 10 con Jackson e affermando che tutto il giusto è politico.

### 3.9 L'equità.

Nella seconda parte del libro quinto di EN un capitolo è dedicato alla discussione dell'equità, ἐπιεικεία.<sup>653</sup> Il posizionamento di questo capitolo quattordicesimo (secondo la suddivisione dell'edizione Susemihl) è curioso, dal momento che non solo affronta ed esaurisce un argomento in maniera indipendente e senza riferimenti al resto del libro, ma interrompe le aporie relative al compiere ingiustizia che occupano la seconda parte del libro V.<sup>654</sup>

---

<sup>651</sup> Aristot. *Pol. I* 13 1260a 12-14.

<sup>652</sup> Cf. anche Aristot. *Pol. I* 13, 1259b 1-3. Per un'interpretazione complessiva del problema della donna in Aristotele, con ragionati riferimenti bibliografici, cf. Mulgan 1994, in partic. p. 197 per la questione dell'ἄκυρον.

<sup>653</sup> Questo paragrafo ha beneficiato in maniera diretta (e tutto il lavoro di tesi indirettamente) degli stimoli di un gruppo di lettura dedicato alla seconda parte di EN V tenutosi nell'a.a. 2020/21 all'Università Statale di Milano. Ringrazio ancora la relatrice della sessione sul capitolo 14, Arianna Fermani, le relatrici e i relatori del seminario tutto (in ordine di intervento: Carlo Natali, Stefano Martinelli Tempesta, Silvia Gastaldi, Flavia Farina, Riccardo Chiaradonna, Laura Pepe, Francesca Masi, Pierre-Marie Morel) insieme alle e ai partecipanti per le stimolanti discussioni.

<sup>654</sup> Non sono mancati autori che hanno proposto di spostarlo: p.es. Stewart 1892 lo anticipa, mentre Jackson 1897 lo postpone.

La discussione dell'equità è sollevata a partire della sua relazione con ciò che è giusto. Essa viene definita come correzione della legge.<sup>655</sup>

ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.

Produce l'aporia il fatto che l'equo è giusto, ma non lo è secondo la legge, al contrario è una correzione del giusto legale.<sup>656</sup>

Esiste anche un senso ampio del termine ἐπιείκεια e dei suoi derivati, traducibile con qualcosa di simile a “persona dabbene”, presente negli autori precedenti e anche in Aristotele sebbene in contesti differenti.<sup>657</sup> La discussione nel suo significato tecnico come qui definito, invece, è una novità aristotelica: è un concetto non presente nell'analisi platonica del Platone della *Repubblica*.<sup>658</sup> Lì per esempio non è nemmeno necessario il correttivo alla legge che si trova in EN V 14: l'equità infatti agisce come correzione della legge nel momento in cui la sua formulazione universale risulta inadeguata alla comprensione dei casi particolari, ma quest'attività non serve nella Καλλίπολις, che si regge sull'orientamento verso il bene intero e non legifera direttamente su simili questioni di fine (è sufficiente per i filosofi occuparsi dell'educazione).<sup>659</sup> Invece un difetto riconducibile alla formulazione universale della legge era già stato notato anche dal Platone più maturo.<sup>660</sup>

Prima di approfondire lo scioglimento dell'aporia, è necessario soffermarsi maggiormente sulla nozione di legge in Aristotele. Essa è rilevante dal momento che era stata affiancata alla definizione di giustizia generale, detta essere secondo la legge.

---

<sup>655</sup> Non si approfondirà in questa sede il modo le caratteristiche della formulazione universale della legge o in cui essa venga corretta (mi riferisco in particolare alla metafora del regolo di Lesbo). Per una discussione del tema si rimanda a Fermani 2018b.

<sup>656</sup> EN V 14, 1137b 11-13.

<sup>657</sup> Cf. p. es. EN I 13, 1102b 10. Una trattazione specifica dell'equità si trova in Aristot. *Reth.* 13, 1374a 33-b 1; 15, 1375a 25-b 8, ma non è possibile sviluppare qui un confronto.

<sup>658</sup> Lee 2021, p. 547.

<sup>659</sup> Cf. Plat. *Resp.* IV 424e5-425c9.

<sup>660</sup> Plat. *Pol.* 294a-295e ed esplicitamente nel corso di tutte le *Leggi*, che al contrario della *Repubblica* forniscono istruzioni per una legge positiva, Plat. *Leg.* 875d2-5. Cf. anche Centrone 2021, p. 251-253, che all'ἐπι τοῦ πολὺ riconduce l'incompletezza strutturale della legge positiva nelle *Leggi*. Platone, dunque, di fronte al problema della formulazione universale della legge risponde affermando la sua continua incompletezza, lasciando la definizione dei dettagli ad altri organi man mano. È in lui assente un dispositivo che agisca a livello generale per sopperire al difetto strutturale della legge, parallelo all'ἐπιείκεια aristotelica. Le *Leggi* sono riprese da Aristotele stesso su questo punto in Aristot. *Pol.* III 15, 1286a 8-15; 16, 1287a 33-b5.

Per comprendere esattamente come intenderla, è utile rifarsi al concetto greco di legge.<sup>661</sup> Νόμος, oltre a rimandare al concetto di τάξις, inteso nel senso più ampio, include tanto gli atti legislativi quanto le norme, i costumi e le regole non scritte accettate da una comunità. La differenza tra legge scritta e non, dunque, che pure Aristotele in alcuni passi menziona, non è rilevante quando si parla di giustizia in generale: è una *lawfulness*, come la chiama Kraut, o uno “spirito della legge” che caratterizza la giustizia generale e secondo la quale è possibile affermare che ogni legge è giusta. Entro queste leggi, i greci differenziano poi le leggi generali, come quelle costituzionali, e i decreti. I νόμοι sono propriamente le leggi che possono essere applicate a casistiche generali. Esistono tuttavia circostanze imponderabili per il legislatore o che non rientrano nelle norme abituali di una comunità: è in questi casi che, come con il regolo di Lesbo, l'uomo adatta la legge generale al caso particolare che si trova ad affrontare. Lo strumento che gli permette di farlo sono i decreti, ψηφίσματα: l'equo può dunque agire per consenso generale e, eventualmente, istanziarsi in veri e propri decreti.

Di fronte a questa definizione di equità resta da definirne la posizione rispetto alla giustizia in termini tassonomici, come chiedeva l'aporia che ne introduce il tema in EN.<sup>662</sup> La mia ipotesi è che tutto ciò che è equo, è giusto, ma non tutto ciò che è giusto è anche equo. Equo e giusto sono la stessa cosa, nel senso che tra i due c'è identità di genere, ma l'equo è una specie del genere giusto, migliore rispetto a ciò che del giusto non rientra nella stessa specie dell'equo.

ταὐτὸν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικές, καὶ ἀμφοῖν σπουδαίον ὄντων κρεῖττον τὸ ἐπιεικές.  
Quindi ciò che è giusto e ciò che è equo sono la stessa cosa, e, pur essendo entrambi eccellenti, l'equo è migliore.<sup>663</sup>

Come spiega lo stesso Aristotele l'aporia nasce poiché “l'equo è giusto, ma non lo è secondo la legge, al contrario [l'equità] è una correzione del giusto legale”,<sup>664</sup> ma una volta che si siano distinti legalità, legge scritta e decreti, l'aporia è risolta. Non penso

---

<sup>661</sup> Kraut 2002, in partic. par. 4.3. Per l'opposizione legge scritta e non nella *Retorica*, cf. Jaulin 2018 p. 165.

<sup>662</sup> EN V 14, 1137a 32-34, cf. anche 14, 1137a 34-b 6.

<sup>663</sup> EN V 14, 1137b 10-11.

<sup>664</sup> EN V 14, 1137b 11-13.

che si possa in questo caso parlare di una relazione genere-specie, in cui il giusto universale è genere e la differenza specifica dell'equità è quella di essere correzione della legge, dal momento che le differenze specifiche si sono già individuate a proposito delle specie distributiva, correttiva e commutativa, ma cosa sia l'equità ora è chiaro.

### 3.10 Giusto politico naturale e legale. Confronti.

Oltre alla distinzione tra giusto ed equo, la seconda parte di EN V presenta anche una rilevante distinzione tra giusto naturale e legale interna alla giustizia politica. La difficoltà interpretativa, oltre che relativa al passo stesso, e che si intreccia, ovviamente, con la distinzione tra giusto generale, politico e equità visti nei paragrafi precedenti.

Aristotele, dunque, afferma che giusto politico si dice come naturale e legale (φυσικόν e νομικόν).<sup>665</sup>

Il giusto politico φυσικόν si contrappone al secondo in quanto τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή.<sup>666</sup> Si tratta, come evidenzierà meglio il confronto con il giusto legale, di un giusto non ancora istanziato in una forma particolare e definita, considerato, in qualche misura, astrattamente rispetto alle circostanze particolari. La mia idea è che questo giusto naturale possa corrispondere, in qualche misura, all'astratta descrizione di costituzione politica ideale che viene presentata nella *Politica*.<sup>667</sup>

ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταῦτα πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη.

---

<sup>665</sup> EN V 10, 1134b 18-19. Traduco νομικόν con “legale”, insieme a Natali e altri, nel tentativo di renderne la molteplice natura di “conforme alla legge” ma anche “conforme alla morale e al costume” (includendo anche il senso più ampio del termine, per il quale si dice che una cosa è istituzionalizzata quando è prassi), “conforme alla legge”, nel senso sia di conformità alla legge scritta (“legale”) decisa dalle istituzioni e ancora “conforme al provvedimento particolare preso dalle istituzioni relativamente alla singola istanza”.

<sup>666</sup> EN V 10, 1134b 19-20.

<sup>667</sup> In partic. in Aristot. *Pol.* VII-VIII.

Ugualmente le cose giuste non naturali, ma umane, non sono le stesse dappertutto, giacché nemmeno sono le stesse le costituzioni, ma una sola e unica è dappertutto la costituzione migliore per natura.<sup>668</sup>

Il giusto νομικόν,<sup>669</sup> invece, è quello per il quale l'istanziamento e risoluzione particolare fa differenza.<sup>670</sup> In questo dipende da leggi e convenzioni sociali particolari che segnano la differenza con il giusto naturale. Per esempio, giusto secondo natura sarà il sacrificare a Brasida, ma giusto politico sarà il sacrificare una capra oppure due pecore a seconda della πόλις cui ci si riferisce;<sup>671</sup> allo stesso modo, se giusto sarà il corrispondere un determinato quantitativo di un bene, la quantità cambierà a seconda delle circostanze, come se l'acquisto avviene all'ingrosso o al dettaglio.<sup>672</sup>

In questo senso, dunque, giusto politico naturale e legale coincidono nello spirito; il primo, tuttavia, non si trova mai esemplificato concretamente, mentre il secondo lo è sempre.<sup>673</sup>

È inoltre interessante puntualizzare come il giusto politico legale non corrisponda completamente a ciò che viene indicato come giusto dalla legge, scritta o convenzionale che sia. Infatti, oltre al già menzionato consistere in ciò che fa differenza una volta che è stato stabilito, come l'entità di un riscatto o l'animale da sacrificare,<sup>674</sup> consta inoltre (ἔτι) di un'altra componente:

ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασιίδα, καὶ τὰ ψηφισματώδη.

Inoltre [il giusto politico legale è] ciò che legiferano riguardo ai particolari, come il sacrificare a Brasida, e ciò che ha natura di decreto.<sup>675</sup>

---

<sup>668</sup> EN V 10, 1135a 3-5.

<sup>669</sup> Della traduzione con "legale" si è già detto quattro note fa. Si presti attenzione a non confondere il termine con νομικόν che qualifica, in opposizione a ἴσον (cf. p. es. Aristot., EN, V 2, 1129 a 31- 1129b 1), tutto il giusto generale in contrapposizione con il giusto particolare.

<sup>670</sup> ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει EN V 10, 1134b 20-21. Si noti come la distinzione è funzionale anche nel definire l'equità come giusta secondo giusto naturale e possa al contempo essere contraria alla giustizia legale quando il senso di legalità e la sua formulazione puntuale entrino in contrasto.

<sup>671</sup> oppure quale sia il valore di un riscatto in mine. I due esempi aristotelici coprono due diversi ambiti della giustizia particolare, ricompresi in quella politica e legale. Cf. EN V 10, 1134b 19-20.

<sup>672</sup> EN V 10, 1134b 35-1135a 3.

<sup>673</sup> Nell'interpretazione del passo seguo Zanetti 1993.

<sup>674</sup> EN V 10, 1134b 20-22.

<sup>675</sup> EN V 10, 1134b 23-24. Su Brasida, eroe spartano, cf. Thuc. *Hist.* V 6-11.

Dunque, non rientra nella giustizia generale solamente ciò che è secondo la legge intesa in senso stretto, bensì tutto ciò che pertiene allo spirito con il quale la legge è scritta (νομοθετέω) nonché le azioni che derivano da provvedimenti di decreti a correzione della legge particolare.<sup>676</sup>

La distinzione tra giusto naturale e legale sembra rispondere a una domanda ereditata dal dibattito precedente, ovvero quella relativa al problema, ben rappresentato anche nella *Repubblica* platonica, se il giusto sia unicamente per convenzione.<sup>677</sup>

Così definita e motivata la distinzione della giustizia politica in naturale e legale, rimane da interrogarsi sul tipo di relazione instauratosi tra tutte le forme di giustizia individuate. Si è già detto della relazione tra il genere della giustizia generale, che è quindi anche giustizia politica, e le sue specie particolari, che sono il giusto distributivo, correttivo e commutativo. Dentro la giustizia politica (e quindi internamente alla giustizia generale) non è definito esplicitamente il rapporto tra giusto legale e naturale. Nonostante l'incertezza è possibile ipotizzare una relazione πρὸς ἔν tra giusto politico rispetto alle altre forme di giustizia. Questa interpretazione può fondarsi sul fatto che solamente la giustizia politica può essere virtù nel senso pieno del termine. Riscontro si trova anche nella priorità logica della πόλις stessa rispetto a tutte le altre forme costituzionali, così come affermato nella *Politica*.

καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμῶνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμόνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

---

<sup>676</sup> Per il concetto di decreto, cf. EN V 14, 1137b 26-32. Questo è coerente con la definizione di giustizia generale non come “secondo la legge” bensì come “ciò che produce e preserva la felicità e le parti di essa nell'interesse della κοινὴ πολιτική” e con un'interpretazione non problematica dell'equità come parte del giusto politico e generale. La difficoltà cui solitamente si fa riferimento in letteratura, a proposito dell'interpretazione dell'equità, è quella sollevata dall'aporia ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου (EN V 14, 1137b 11-13) che, pur risolta da Aristotele mediante la distinzione tra formulazione universale della legge e accadimenti particolari, resta problematica tassonomicamente se si definisce il giusto generale come giusto κατὰ νόμον.

<sup>677</sup> EN, V 10, 1134b 24-35. Cf. Gastaldi 2016, p. 114; Zanatta 1986, p. 566, n. 29.

Invero la città secondo l'ordine naturale viene prima della famiglia e di ciascuno di noi. Perché necessariamente l'intero viene prima della parte: in effetti, tolto l'intero, non vi sarà più né piede né mano, se non per omonimia, come nel caso in cui ci si riferisca a una mano di pietra – sarà infatti in una tale situazione quando sarà morta –; tutte le cose sono definite dalla funzione e dalla capacità, sicché non bisogna dire che sono le stesse, quando non sono più tali, ma solo che hanno lo stesso nome. È chiaro dunque che la città è per natura e viene prima di ciascun individuo; se infatti un individuo, isolato, non è autosufficiente, sarà rispetto all'intero nella stessa relazione delle altre parti; e allora chi non è in grado di far parte di una comunità o in virtù della sua autosufficienza non manca di nulla, non è parte di una città, e quindi è o una belva o un dio.<sup>678</sup>

Così come ci sarebbe una relazione  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  tra città e altre forme di organizzazione sociale, ugualmente sarebbero in rapporto tra iustizia politica con altre forme di giusto, come quello naturale, quello domestico o quello tra le parti dell'anima.<sup>679</sup> L'etica non ne discute esplicitamente, ma ancora sarebbe compatibile anche con la descrizione che viene data, in maniera forse un po' netta, del giusto economico (domestico e familiare), quello nei confronti dello schiavo o delle parti dell'anima: che Aristotele esplicitamente afferma non essere giustizia, non potendo caratterizzarsi come virtù  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , e tuttavia potrebbe spiegarne il nome attraverso una relazione di omonimia rispetto a uno.<sup>680</sup>

Stabilita l'identità tra ciò che è giusto in generale e la giustizia politica, nonché la somiglianza *pros hen* del giusto economico-domestico rispetto alla giustizia rettamente intesa, resta da esaminare la seconda parte del capitolo decimo<sup>681</sup> si può tornare a parlare dell'amicizia per stabilirne la relazione con la giustizia.

---

<sup>678</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 18-29.

<sup>679</sup> Anche l'interpretazione del passo della *Politica*, tuttavia, non è univoca. Per esempio, Besso (in Bertelli-Moggi 2011, *ad loc.* p. 217-218), preferisce parlare semplicemente di relazione intero-parte, come in Aristot. *Metaph.* V 26, 1023b 27-29.

<sup>680</sup> Ringrazio la prof.ssa Maddalena Bonelli per avermi stimolata a riflettere ulteriormente su questo punto e ampliarlo in relazione alla lettura di tutte le forme "improprie" di giusto, ulteriori rispetto al giusto naturale, presentate in EN V.

<sup>681</sup> EN V 10, 1134b 18-1135a 6.

## Capitolo 4 – L’amicizia politica.

Si era interrotta l’analisi dell’amicizia politica a causa del confronto, richiamato dal testo stesso di EE, con la giustizia, impossibile da condurre con rigore senza una conoscenza di tale virtù. Ora che si è analizzata quest’ultima si è pronti a tornare alla questione lasciata in sospeso, precisando la nozione di amicizia politica prima attraverso l’analisi delle occorrenze dell’aggettivo “politico” e poi sulla base del testo stesso. Nell’ultima parte dell’indagine si sviluppa infine il confronto tra giustizia e amicizia politiche.

Al fine di individuare il significato dell’amicizia politica è sembrato utile, in assenza di definizioni precise, indagare inizialmente i valori dell’aggettivo πολιτικός, -ή, -όν in EE in riferimento a virtù e disposizioni. Si proceda quindi ad approfondire come vengano presentate tutte le disposizioni politiche passandole in rassegna per far emergere gli usi di tale aggettivo, per poter poi analizzare l’amicizia politica e svilupparne il confronto con la giustizia politica.

Si accennerà inoltre ai concetti di disposizione e virtù naturali, poiché talvolta sono paragonate al loro corrispettivo politico qui in esame (soprattutto in riferimento alla giustizia: mentre l’amicizia politica è presentata autonomamente, in EN V si distingue tra giusto naturale e politico). Questo confronto non risulterà definito in maniera univoca e coerente in tutto il testo: talvolta la dimensione naturale e politica sono contrapposte, altre volte invece sembrano convivere in maniera non problematica.

### 4.1 EE I: un senso proprio e uno improprio di πολιτικός.

Nel primo libro dell’EE, quando vengono elencate le ipotesi relative alla vita buona e bella, esse sono quella filosofica, quella dedita al piacere e quella politica; quest’ultima, almeno a questo livello d’indagine e in accordo con l’opinione comune, consiste nell’esercizio delle azioni virtuose.<sup>682</sup> Ciò che è πολιτικός è immediatamente e intuitivamente messo in relazione con la virtù.

In relazione a chi siano gli uomini politici si trova poi la seguente precisazione:

---

<sup>682</sup> EE I 5, 1216a 19-21.

ἀλλ' οἱ πολλοὶ τῶν πολιτικῶν οὐκ ἀληθῶς τυγχάνουσι τῆς προσηγορίας· οὐ γὰρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἄπτονται τοῦ ζῆν οὕτως.

Ma i più degli uomini politici accade abbiano tale nome comune non secondo verità: infatti non sono politici secondo il vero: infatti il politico è capace di scegliere azioni belle per stesse mentre i più si dedicano a tale vita in vista del denaro e dell'ottenere di più.<sup>683</sup>

Aristotele distingue due sensi con i quali viene utilizzato il termine πολιτικός. Il primo è il senso proprio, secondo il quale vengono scelte le azioni καλόν in quanto tali. Il secondo senso di politico invece è improprio e implica uno spostamento del fine: τέλος dell'azione è il vantaggio materiale (e non) che si può ottenere da essa,<sup>684</sup> con un evidente discostamento dalla virtuosità comunemente associata al “politico” che rimane solo nel suo primo significato.

#### 4.1.1 EE II 8: il movimento naturale.

Il secondo libro di EE può aiutare a identificare un significato generale secondo il quale intendere la qualificazione di “naturale” o “secondo natura” in riferimento al movimento. Questa precisazione sarà utile in quanto in seguito “naturale” è accostato a “politico”, e può essere utile identificarli per contrapposizione.

All'interno della discussione su ἐκούσιον, ἀκούσιον e προαίρεσις, vengono distinti i principi del movimento negli esseri inanimati, negli animali e negli uomini.<sup>685</sup> Essi sono più d'uno. Una prima eventualità è che il movimento abbia il suo principio secondo βία e ἀνάγκη. A questo movimento se ne aggiunge un secondo di principio opposto, che assume caratteristiche diverse negli uomini dotati di ragione e negli altri esseri viventi e non. Negli esseri inanimati e in quelli animati senza ragione (come animali e bambini) tale impulso di movimento si caratterizza come κατὰ φύσει e καθ'αὐτὰ, mentre negli uomini è principio di movimento volontario (il volontario, a

---

<sup>683</sup> EE I 8, 1216a 23-27.

<sup>684</sup> In qualche misura, il significato improprio di politico viene a coincidere con quello che, in termini aristotelici, è il concetto particolare di ingiustizia.

<sup>685</sup> EE II 8, 1224a 13-30.

sua volta, può sempre limitatamente agli uomini dare inizio a due movimenti opposti tra loro, secondo ὄρεξις e secondo λόγος).

Considerate queste premesse, essendo l'impulso naturale opposto a quello forzato, risulterà che esso nell'uomo è duplice, come esemplifica il caso dell'acratice. Infatti:

[...] φύσει ἀμφοτέρα ἔχομεν. καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ὑπάρχει, ὅτι ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἔνεστιν. σχεδὸν δὲ τούτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, [...]. ὥστε μὴ κατὰ φύσιν ἐκάτερος πράττει, ἀπλῶς δὲ κατὰ φύσιν ἐκάτερος, οὐ τὴν αὐτήν.

Per natura possediamo entrambi i principi [*scil.* desiderio e ragione]. Infatti la ragione per natura guida, poiché, se alla generazione è permesso di esplicitarsi e se non è difettiva, esisterà, e anche il desiderio, poiché è presente fin dalla nascita ed esiste. Definiamo ciò che è per natura all'incirca attraverso queste due cose, attraverso ciò che si accompagna a tutti a partire dalla nascita e attraverso ciò che si forma in noi qualora la generazione abbia un retto sviluppo [...]. Cioché ciascun [principio] non agisce secondo natura, d'altro canto, ciascuno in senso assoluto agisce secondo natura, ma non secondo la medesima [natura].<sup>686</sup>

Il principio di movimento naturale, dunque, è unico negli esseri inanimati e in quelli animati ma privi di ragione, e coincide con ciò che avviene secondo forza e necessità. Tale principio è invece duplice e opposto, cioè è secondo ὄρεξις e secondo λόγος, nell'uomo. Se confrontato con il movimento dell'attività umana virtuosa, che nella scelta dovrebbe vedere uniti desiderio e ragione, il principio naturale può risultare sia concorde sia discorde, a causa della sua duplicità. Sembra quindi che virtù e natura talvolta coincidano, talvolta no.

#### 4.1.2 EE III 1 e 7: il coraggio naturale e politico; le virtù e i πάθη naturali.

Nella prima delle virtù etiche che viene analizzata, il coraggio (ἀνδρεία), una sezione del testo<sup>687</sup> ne individua cinque tipologie (dette εἶδη καθ' ὁμοιότητα):

- Πολιτική, δι' αἰδῶ: il coraggio politico, causato dalla vergogna.
- Στρατιωτική, δι' ἐμπειρίαν: il coraggio dei soldati, causato dall'esperienza.

<sup>686</sup> EE II 8, 1224b 29-36.

<sup>687</sup> EE III 1, 1229a 11-31. La discussione prosegue sino alla fine del capitolo.

- Il coraggio di τὰ παιδιά καὶ οἱ μαινόμενοι, δι' ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν: il coraggio di bambini e pazzi, causato da inesperienza e ignoranza.
- Il coraggio di ὁ εὐελπις, κατ' ἐλπίδα: il coraggio dei fiduciosi (che lo siano perché siano stati sempre fortunati nella vita o perché sotto l'effetto del vino), causato dalla fiducia (la quale, come gli esempi denotano, può avere a sua volta differenti cause).
- Quello διὰ πάθος ἀλόγιστον, causato da una passione priva di ragione, come ἔρωσ ο θυμός.

Quest'ultimo caso, in particolare, non ha un nome (come i primi due) né ne viene indicata la categoria di persone portatrici (come nei secondi due casi analizzati), ma è da identificarsi con una forma di coraggio φυσική, naturale, come suggerisce l'affermazione che la sua forma causata dall'ira sia più naturale delle altre.<sup>688</sup> Rispetto alla nozione di movimento naturale precedentemente individuata in relazione all'uomo, cioè alla sua duplicità secondo ὄρεξις e secondo λόγος, è da rilevare che essa viene qui sicuramente considerata nella sua prima accezione.

Aristotele torna anche sulla prima forma di coraggio, quello politico, e contrastandolo con quello naturale ne indica una diversa causa rispetto alla vergogna precedentemente indicata: individua, infatti, una causa esterna all'agente nella legge, διὰ νόμον.<sup>689</sup> Si può comunque pensare a una connessione tra le due cause, immaginando che ciò che viene fatto secondo la legge possa essere agito a causa della vergogna che deriverebbe dall'infrangerla.

In tutti e cinque i casi si tratta di forme di coraggio chiamate così impropriamente, come viene ribadito ben due volte.<sup>690</sup> La seconda di queste occorrenze, in particolare, specifica che esse non sono forme di coraggio in quanto non ne incontrano la definizione (la definizione di coraggio in quanto virtù prevede che esso comporti una προαίρεσις); inoltre, affinché si parli di coraggio in senso proprio, il fine con il quale la scelta dell'azione coraggiosa viene compiuta deve essere il bello, τὸ καλόν.<sup>691</sup> Relativamente al coraggio, dunque, il discrimine tra naturale e politico è da ricercarsi nella causa: la quale causa è un πάθος ἀλόγιστον nel primo caso, αἰδώς ο νόμος nel

---

<sup>688</sup> EE III 1, 1229a 27-28.

<sup>689</sup> EE III 1, 1229a 29-30.

<sup>690</sup> EE III 1, 1229a 30-31; 1230a 21-33.

<sup>691</sup> EE III 1, 1230a 26-29.

secondo. Nessuno dei due è virtù in senso proprio: il primo, poiché essendo ἄλογος nemmeno implica una προαίρεσις; il secondo, poiché la προαίρεσις pur presente non è presa in vista del καλόν. Rispetto alla duplicità di nozione di natura vista precedentemente,<sup>692</sup> occorre assumere che qui la si assume nel primo dei suoi due significati nell'uomo, ovvero in contrapposizione alla ragione e secondo πάθος.

In ogni caso, in questo passo l'aggettivo πολιτικός non sembra essere utilizzato nel senso proprio indicato da EE I, rimandando a fini diversi dalle azioni buone. Solo il coraggio in quanto virtù in senso pieno, che non viene definito "politico", soddisfa la condizione relativa all'individuazione del fine nelle azioni belle che EE I attribuiva al "politico" inteso in senso proprio.<sup>693</sup>

Si ha, dunque, in questo passo, un uso improprio dell'aggettivo πολιτικός in relazione al coraggio. Esso è prossimo a quello inteso al senso comune, non tecnico e più proprio.

Ma è anche possibile notare come in questo contesto emerga un ulteriore significato di πολιτικός, una volta che tale aggettivo viene messo in relazione con questa virtù. Se nel libro primo si era individuato il fine del πολιτικός in senso proprio nel καλόν e in senso improprio nell'avidità relativa ai beni materiali, qui sono menzionate altre due cause dell'utilizzo improprio del "politico", in riferimento alla legge e alla vergogna. Si delinea un filo rosso tra i significati impropri di politico che li collega a ciò che è comunemente inteso come opposto al giusto in alcune delle sue forme: la πλεονεξία e l'infrangere la legge e ciò che è l'equo. Ciò che è impropriamente detto "politico" sembra attenere, in qualche misura, alla sfera della giustizia, suggerendo una particolare pregnanza della giustizia politica in questo contesto, pur trattandosi di un'altra virtù.

Sempre in EE III Aristotele, dopo l'analisi delle virtù etiche, prende in esame anche alcune medietà (νέμεσις, αιδώς, φιλία, σεμνότης, ὁ ἀληθῆς καὶ ἀπλοῦς, εὐτραπεία) che non sono però virtù. Il passo è interessante poiché ne sottolinea l'elemento naturale:

---

<sup>692</sup> Cf. par. 4.1.1.

<sup>693</sup> Nella *Repubblica* platonica, invece, sembra che il coraggio politico condivida la definizione aspecifica del coraggio, secondo quanto emerge dalla discussione di Socrate con Glaucone, cf. 429e 7-430c 7. Il passaggio nel contesto del dialogo da coraggio a coraggio politico è accettato da Glaucone ma dall'atteggiamento di Socrate emerge la consapevolezza di Platone della difficoltà di questo passaggio.

πᾶσαι δ' αὐται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μὲν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντία κακία· ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαίρεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς· ἔστι γάρ, ὥσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἕκαστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως. Tutte queste medietà sono lodevoli, ma non sono virtù, né i contrari vizi: sono infatti senza προαίρεσις. Tutte queste infatti si trovano nelle divisioni delle passioni: ciascuna di esse infatti è in qualche misura una passione. E poiché sono naturali contribuiscono alle virtù naturali: infatti, come si dirà in seguito, ogni cosa che è in qualche modo virtù lo è sia per natura sia in altro modo congiunta alla saggezza.<sup>694</sup>

Il brano non è particolarmente adatto a definire che cosa si intenda esattamente per virtù naturali e il dilemma, discusso in letteratura, non mi pare abbia ancora trovato risposta soddisfacente. Infatti queste virtù naturali sono solamente menzionate in relazione a queste medietà naturali di passioni, rispetto alle quali il rapporto non è definito univocamente. Inoltre, è il testo stesso a rimandare ad altre discussioni, presentandosi al lettore come insufficiente in se stesso. Tuttavia il rimando non è univocamente individuato dagli interpreti: l'ipotesi più accreditata è che Aristotele rimandi qui a un passo del secondo libro comune<sup>695</sup> che si analizzerà nel prossimo paragrafo, che vede contrapposta naturalità e politicità.

In ogni caso, analogamente a quanto visto in relazione al coraggio, ciò che è naturale in questo contesto non implica direttamente προαίρεσις e per questo non è possibile identificare tali medietà con le virtù propriamente considerate, anche se si trova certamente in accordo con esse.<sup>696</sup> Come nel caso del coraggio, anche in questo esempio il libro III di EE riferisce il termine “naturale” in senso stretto come in contrapposizione a ciò che ha λόγος.

#### 4.1.3 EN VI e l'emergere di un senso specifico di πολιτικός.

---

<sup>694</sup> EE III 7, 1234a 24.30.

<sup>695</sup> EN VI 1144b 1-16.

<sup>696</sup> Cf. la duplicità del principio di movimento naturale, che può essere in accordo o meno con le virtù, EE II 8, 1224b 29-36 e analisi a 4.1.1.

Quando Aristotele arriva alla descrizione delle virtù dianoetiche (ci si riferirà, per forza di cose, al secondo libro comune tenendo conto della più alta possibilità di discrepanza con altri luoghi solo di EE), il rapporto tra la virtù della φρόνησις e la sua politicità è descritto diversamente da quello istituito in EE III a proposito del coraggio e il coraggio politico.<sup>697</sup> Φρόνησις e coraggio, infatti, coincidono anche se hanno essenza diversa (nello stesso modo nel quale differiscono virtù e giustizia),<sup>698</sup> sono cioè la stessa cosa ma hanno due essenze diverse.<sup>699</sup> Saggezza, infatti, si dice in molti modi e consta di un'articolazione per genere e specie: il genere è chiamato con il nome comune, φρόνησις, e si divide al suo interno in φρόνησις relativa al singolo (che è il senso principale nel quale viene intesa), οἰκονομία, νομοθεσία e πολιτική (divisa a sua volta in βουλευτική e δικαστική).<sup>700</sup> Sia la νομοθεσία che la πολιτική sono qualificate come πολιτική, ma la seconda mantiene il nome generale; si distinguono poiché la prima è architettonica e generale, la seconda è rivolta ai particolari.<sup>701</sup>

È quindi possibile ricavare la seguente divisione:<sup>702</sup>

---

<sup>697</sup> Il coraggio politico in EE III, come si è visto, non è una forma virtuosa. Il confronto con il trattamento del coraggio in EN è interessante. In EN III il coraggio consta sempre di cinque forme derivate dalla virtù del coraggio propriamente intesa, in rapporto simile a quello istituito in EE, ma tra esse ambiguo è il trattamento del coraggio civico o politico (EN III 11, 1116a 17-b 2): esso ὁμοίωται μάλιστα al coraggio in senso proprio e ne condivide in parte la causa, che è la virtù, specificata in vergogna (δι' αἰδῶ, come la prima indicazione del coraggio politico in EE) e desiderio del bello (che si avvicina di più al καλόν ma è poi specificato consiste nell'onore e nell'evitare il biasimo). EN dunque, pur non ammettendo la virtuosità del coraggio politico, lo avvicina maggiormente alla virtù in senso proprio fino a condividerne la causa (il bello), almeno come concomitante con una seconda (la vergogna).

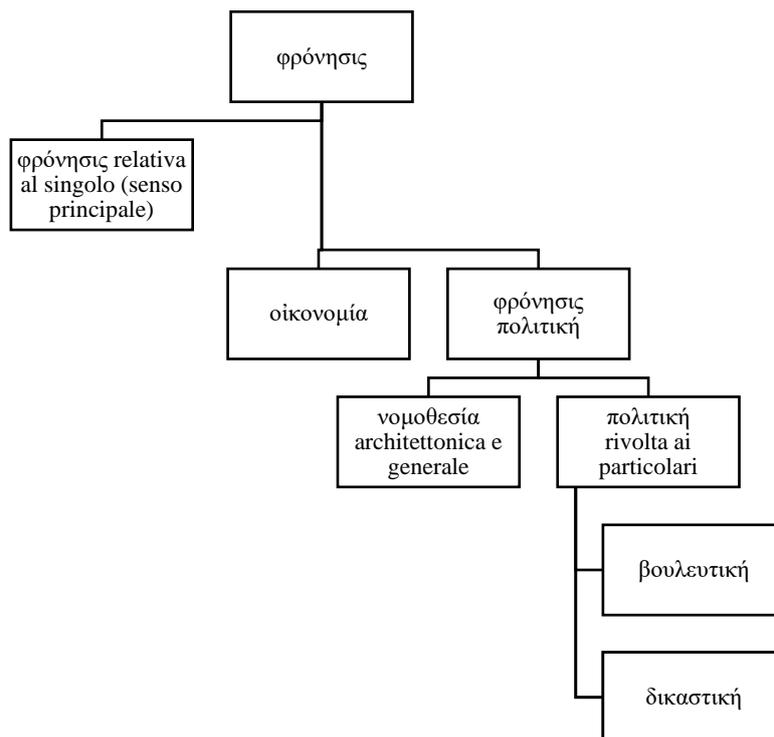
<sup>698</sup> EN V 3, 1130a 9-14.

<sup>699</sup> Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. EN VI 8, 1141b 23-24.

<sup>700</sup> EN VI 8, 1141b 29-33.

<sup>701</sup> EN VI 1141b 24-27. Fanno entrambe parte della φρόνησις, la quale deve rivolgersi tanto al generale quanto al particolare, cf. anche EN VI 8, 1141b 15-22.

<sup>702</sup> EN VI 1144b 1-16.



In relazione alle distinzioni fatte in EE I sulla nozione di “politico”, essa sembra dover essere intesa in entrambi i casi qui presenti in senso proprio, come qualificante una virtù pienamente e propriamente intesa.

Emergono però, all’interno del significato proprio di “politico”, due diversi usi dello stesso. In una prima accezione, infatti, “politico” si oppone alla virtù relativa al singolo, specificandosi come “relativo al prossimo e alla comunità” (in rimando anche al suo significato etimologico, fin qui ancora non emerso, inoltre, si riferirà alla comunità politica, quindi alla città, dal momento che la φρόνησις della casa è da esso distinta. È probabilmente questa, cioè di “relativo al prossimo e alla comunità politica”, la definizione propria di politico. Questa può a sua volta essere declinata in senso proprio o improprio come indicato in EE I. Ne esiste poi un secondo uso più specifico, interno alla definizione di relativo alla comunità politica, che contrappone la politica alla scienza legislativa. Infatti al primo e più ampio significato se ne aggiunge un secondo, che specifica il primo come rivolto ai casi particolari e non in riferimento alla struttura architettonica della società.

In EN VI il significato proprio di “politico”, quindi, acquista consistenza in riferimento alle comunità e a esso se ne aggiunge un secondo, che è probabilmente

specie del primo, che sottolinea la pertinenza alla politica dei casi particolari, contrapposti alla legislazione formulata in maniera universale.

È invece negato qualsivoglia rapporto tra σοφία e politica: essendo la prima ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει (scienza e intelletto delle cose più elevate per natura),<sup>703</sup> la politica, che è scienza delle cose umane (le quali non sono le più elevate per natura, non sarà una forma di sapienza).<sup>704</sup> Se ne ricava uno scostamento tra virtù della vita filosofica e campo di pertinenza della politica, i cui termini sono ampiamente discussi nel mai concluso dibattito tra vita attiva e contemplativa in Aristotele.

#### 4.1.4 EE VIII 3, beni per natura e disposizioni politiche.

Il brano,<sup>705</sup> che parla di una ἔξις πολιτική, si inserisce nel contesto dell'ultimo capitolo dell'ultimo libro dell'EE. Il capitolo è complessivamente dedicato alla discussione della καλοκάγαθία ed è a confronto con essa che tratta della disposizione politica.<sup>706</sup>

Καλοκάγαθός è colui che possiede congiuntamente tutte le virtù particolari considerate come parti e risulta virtuoso come intero.<sup>707</sup> Approfondendo, la καλοκάγαθία si distingue da ciò che è semplicemente ἀγαθόν: ἀγαθός è colui per il quale, per disposizione, i beni naturali (τὰ φύσει ἀγαθά) risultano beni.<sup>708</sup> Καλόν è invece quel bene (ἀγαθόν) che è fine (τέλος, quindi scelto per se stesso, αὐτῶν ἕνεκά

---

<sup>703</sup> EN VI 6, 1141b 3.

<sup>704</sup> L'ipotesi della polivocità della sapienza 1141a 29-33 è, per l'appunto, mera ipotesi.

<sup>705</sup> EE VIII 3, 1248b 37-1249a 17.

<sup>706</sup> Un problema sotteso all'intera questione è quello dell'unità delle virtù, dal momento che la καλοκάγαθία sembra rappresentare tale caso. Si tornerà in seguito sull'argomento, ma in termini molto generali esso è riassumibile nella "concorrenza" tra cosa funzioni come unificatore delle virtù:

- EE VIII 3 propone la καλοκάγαθία come virtù all'interno della quale le altre virtù sono riassunte e comprese.

- La concezione della καλοκάγαθία può sembrare in contrasto con quella unificatrice presentata relativamente alla μεγαλοψυχία in EE IV 5.

- Anche δικαιοσύνη in senso generale è detta essere virtù completa in EN V, con la sola differenza che le altre virtù etiche sono considerate dal punto di vista del singolo, giustizia dal punto di vista del prossimo.

<sup>707</sup> EE VIII 3, 1248b 8-16.

<sup>708</sup> Esistono anche persone per le quali, a causa delle loro disposizioni, i beni per natura non risultano beni, come lo sono le ricchezze per un ingiusto o l'alimentazione corretta per un sano se somministrata a un malato con determinate esigenze nutrizionali.

ἐστιν αἰρετά) ed è anche lodevole (ἐπαινετός).<sup>709</sup> Καλός è colui che possiede tali beni καλά per se stessi, i quali corrispondono alle virtù e alle opere che derivano da esse.<sup>710</sup>

Similmente a quanto visto in EE III, quindi, il discernimento tra beni per natura e propri del virtuoso pare trovarsi nella scelta secondo il fine di tali beni (forse proprio intesa come προαίρεσις, anche se non è qui specificato esplicitamente).

Definito questo su ἀγαθόν e καλὸν κἀγαθόν, in relazione ai beni naturali dell'ἀγαθός è definita anche l'ἔξις πολιτική.

αὕτη δ' ἐστὶν ἔξις τοιαύτη. εἰσὶ γὰρ οἱ οἴονται τὴν ἀρετὴν δεῖν μὲν ἔχειν, ἀλλὰ τῶν φύσει ἀγαθῶν ἕνεκεν. διὸ ἀγαθοὶ μὲν ἄνδρες εἰσὶ (τὰ γὰρ φύσει μὲν ἀγαθὰ αὐτοῖς ἐστίν), καλοκἀγαθίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν.

Questa disposizione [*scil.* quella politica] è tale. Ci sono infatti coloro i quali pensano che si debba avere la virtù, ma avendo come fine i beni per natura. Perciò essi sono uomini buoni, ἀγαθοί, (infatti i beni per natura sono beni per loro), ma non possiedono la καλοκἀγαθία.<sup>711</sup>

Come già nei passi di EE che ne consideravano il significato improprio, ciò che è politico non corrisponde alla virtù in senso proprio. L'ἔξις πολιτική è identificata in ogni caso come buona, ἀγαθόν, ma limitata ai beni ἀγαθά e non a quelli καλά, scelti invece per se stessi e come fine: lo scarto rispetto alla virtù è quindi da ravvisare non tanto e non solo in un uso errato e improprio dell'aggettivo πολιτικός, quanto piuttosto nel riferimento a una disposizione che ancora non ha assunto forma di virtù. Dunque rispetto alla distinzione tra senso proprio e improprio di πολιτικός riportata in EE I, ci si trova in questo contesto di fronte a un uso proprio. Il politico in senso proprio come precedentemente delineato è capace di scegliere le azioni καλά<sup>712</sup> allo stesso modo del καλοκἀγαθός, mentre chi possiede la ἔξις πολιτική del libro VIII sceglie per accidente ciò che è ἀγαθόν. Si nota qui un uso di “politico” proprio quando al riferimento alla comunità ma, poiché riferito a una disposizione anziché a una virtù, dai meccanismi prossimi a quelli di un'azione “naturale” che non implica una scelta virtuosa in senso proprio.

<sup>709</sup> EE VIII 3, 1248b 18-20, cf. anche 1249a 2-17. È possibile lodare questi beni perché in quanto fini vengono scelti, a differenza dei beni naturali che si posseggono anche indipendentemente da una scelta.

<sup>710</sup> EE VIII 3, 1248b 34-37.

<sup>711</sup> EE VIII 3, 1248b 39-1249a 2.

<sup>712</sup> EE I 5, 1216a 19-21.

Più anomalo e di difficile spiegazione è che in questo contesto, invece, la disposizione politica è detta avere come fini i beni per natura, quando sino a qui EE aveva contrapposto politico e naturale (es. nel caso del coraggio). Tuttavia nemmeno questo aspetto deve stupire: nella giustizia naturale e politica, come si avrà modo di riprendere a breve, dimensione naturale e politica possono coincidere. Si ravvisa dunque che lo scarto tra naturalità e politicità è da ascrivere a quello stadio dell'analisi nel quale la dimensione del singolo e della comunità ancora non sono in dialogo tra loro.

#### 4.1.5 Le accezioni di πολιτικός in EE.

Sulla base delle analisi sin qui svolte è possibile tracciare un uso dell'aggettivo πολιτικός, -ή, -όν in EE che ne distingue un senso generale e uno specifico, nonché uno proprio e uno improprio. I sensi con i quali si trova utilizzato l'aggettivo politico nell'EE sono così sintetizzabili:

- Definizione generale: politico è ciò che riguarda la scelta dei beni e delle azioni καλά relative alla comunità, che si traduce nell'accordo relativo a chi debba comandare (in contrapposizione con ciò che è bene e buono in relazione al singolo).<sup>713</sup> È questo l'uso proprio del termine, ricavabile per lo più da EE I ed EN VI.
- Definizione specifica: "politico" è ciò che riguarda la scelta dei beni e delle azioni καλά anche in contrasto con la legge scritta della comunità, ma in accordo con il suo interesse e in accordo con la considerazione dei casi particolari. È questo un secondo e più specifico uso proprio del termine, le cui occorrenze si limitano ai libri comuni.<sup>714</sup>
- Uso improprio: politico è ciò che riguarda gli accordi sulla vita relativa alla comunità, le cui scelte non sono tuttavia volontariamente orientate ai beni. Esse

---

<sup>713</sup> Non viene specificato se ciò che è bene e buono in relazione alla comunità e in relazione al singolo possano o meno coincidere. Sarà un tema affrontato, per esempio, in relazione alla virtù dell'uomo buono e del cittadino in Aristot. *Pol.* III.

<sup>714</sup> Uso proprio limitato alle occorrenze nei libri comuni. L'uso proprio specifico si trova menzionato solamente nei libri comuni (EN VI come visto ma, si vedrà, riferibile anche all'equità in EN V 14).

possono comportare, quindi, un danneggiamento reciproco se rivolte ad altro (EE I).

#### 4.2 Ritorno alla politicità della giustizia (EN V).

Dopo questo *excursus* e prima di passare all'analisi della *φιλία πολιτική* e del suo confronto con la giustizia, si ricordi brevemente quanto già osservato a proposito di giustizia naturale e politica, in rapporto anche all'uso dell'aggettivo "politico" in EE, a completamento dell'indagine.

Giustizia si dice in due modi, ma in questo contesto si è interessati al primo, secondo il quale essa è considerata un intero ed è definita come virtù completa non in generale ma rispetto al prossimo.<sup>715</sup> Il prossimo al quale la giustizia si rivolge è stato individuato nel membro della *κοινωνία* propriamente intesa, che è la comunità politica, escludendo allo stesso tempo altre forme comunitarie (es. la comunità familiare) che sono giuste solo per somiglianza. Il prossimo cui la giustizia generale si rivolge è identificato con i membri della *πόλις*, cioè i cittadini. In questo senso la giustizia generale coincide con la giustizia politica, in cui "politica" in riferimento alla suddivisione di EE I deve essere intesa come qualificazione in senso proprio, caratterizzante una virtù rivolta al prossimo in quanto membro della comunità politica (come nella prima accezione di "politico" presentata in relazione al concetto di *φρόνησις*): così ne consegue che tutta la giustizia è politica. In questo la giustizia politica converge con il lavoro svolto nell'ambito di pertinenza della *φρόνησις πολιτική*<sup>716</sup> (mentre al lavoro pertinente alla *φρόνησις* relativa al singolo corrispondono la somma delle virtù etiche che costituiscono la giustizia generale ma che, singolarmente considerate, corrispondono a essa pur avendo una diversa essenza).

La giustizia politica è poi divisa in naturale e legale. Si è visto come la giustizia naturale coincida nello spirito con una giustizia politica non ancora istanziata in leggi e costumi. In questo senso la giustizia naturale è ancora un *πάθος*, che non comporta una decisione e non è scelta per se stessa, dunque non ancora una virtù; tuttavia, nello spirito, è identica alla giustizia politica in senso proprio. Il riferimento sulla natura in

---

<sup>715</sup> EN V 1129b 25-27.

<sup>716</sup> Si intende quella generale, suddivisa a sua volta in nomotetica e politica.

rapporto alla politica ha quindi un senso più positivo rispetto a quello che si ritrova a riguardo del movimento naturale descritto in EE e più simile al rapporto delineato in EN VIII: anche se non è ancora corrispondente a virtù, della “fase naturale” viene sottolineata la continuità con la disposizione virtuosa. La giustizia politica legale, invece, conferma il senso più ampio (rispetto ai due individuati in relazione alla φρόνησις) di “politico” in questo contesto: comprende, cioè, tanto ciò che è disposto dai νομοι nella loro formulazione generale quanto eventuali interventi su casi specifici (es. ψήφισμα). Questa precisazione è sostenuta anche dall’interpretazione che si è data del riferimento κατὰ νόμον in relazione alla giustizia generale. Manca quindi, nella giustizia, una distinzione tra uso generalista e specifico del termine “πολιτικός” come ravvisato in EN VI. Tale distinzione è però di fatto operante, anche se non riprende il medesimo uso aggettivale: il senso generale di “politico” è quello correntemente usato, mentre il senso specifico, contrapposto a quello νομοθετική, si potrebbe attribuire all’equità.<sup>717</sup> Infatti anche se il testo non parla dell’equità in termini di politicità, è evidente che il suo concetto è strettamente connesso non solo alla scelta delle azioni buone in relazione a una comunità, ma il riferimento allo ψήφισμα lo contrappone esplicitamente alla scienza νομοθετική di formulazione universale.

Se alla giustizia corrisponde l’uso proprio del termine “politico”, e se tutta la giustizia è politica in quanto rivolta al prossimo, l’uso improprio dell’aggettivo trova corrispondenza nel vizio corrispondente a giustizia sia generale sia particolare, che prendono scelte contro il bene comune e la legge viziose e pleonectiche.

Per altro, questo significa che l’analisi della giustizia di EN V è compatibile con gli usi del termine “politico” presenti in EE.

#### 4.3 La φιλία πολιτική in EE VII.

La φιλία πολιτική, che si può tradurre come amicizia politica,<sup>718</sup> compare due volte nell’ambito della trattazione dell’amicizia in EE VII, in due contesti differenti. Il primo

---

<sup>717</sup> EN V 14 e corrispondente trattazione in questa tesi.

<sup>718</sup> Si traduce con “amicizia politica” intendendo l’aggettivo come un calco di quello greco più che per volontà di attribuirgli le caratteristiche che può implicare in italiano: il riferimento dev’essere inteso, piuttosto, alla πόλις. Si sono evitate altre traduzioni come “amicizia civica” (cf. p.es. Donini 1999) per non connotare il termine preliminarmente e mantenere il parallelismo con la giustizia politica.

è una semplice menzione al termine del mezzo capitolo dedicato al tema dell'ὁμόνοια nel quale, dopo averla descritta, si aggiunge in conclusione che la concordia è amicizia politica.

καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική.  
E la concordia è amicizia politica.<sup>719</sup>

Il riferimento qui non è però approfondito. Il secondo luogo nel quale l'amicizia politica è trattata è nel capitolo decimo, dedicato interamente a tre forme di amicizia che vengono analizzate nei dettagli: familiare, cameratesca e comunitaria:

κοινωνική ἢ λεγομένη πολιτική.  
[e quella, cioè l'amicizia] comunitaria, che è chiamata politica.<sup>720</sup>

Occorrerà stabilire se il riferimento è il medesimo e in quale senso vada inteso l'aggettivo “politica” rispetto alle occorrenze individuate. Si parte dalla prima occorrenza, amicizia politica come concordia.

A proposito dell'ὁμόνοια, si è precedentemente stabilito che essa consista nell'uniformità di pensiero relativamente al vivere insieme, ovvero relativamente a chi debba comandare. Si articola in due modi: primo e per natura quando si realizza tra virtuosi e tutte le parti convergono nella scelta del bene da perseguire, impropriamente quando invece si realizza tra malvagi. Questa distinzione della concordia corrisponde a quella dei due sensi di “politico” individuati in EE I: solo il primo di questi è politico in senso proprio e virtuoso, mentre il secondo no: è politico in quanto riguarda il rapporto con l'altro e crea una forma di comunità, ma non nel senso primo in quanto non persegue come fine il bene in quanto tale.<sup>721</sup>

αἱ δ' ἄλλαι κοινωνίαι εἰσὶν [ἢ] μόνιον τῶν τῆς πόλεως κοινωνιῶν, οἷον ἢ τῶν φρατέρων ἢ τῶν ὀργίων, ἢ αἱ χρηματιστικαὶ ἔτι πολιτεῖαι.

---

<sup>719</sup> EE VII 7, 1241a 32-33.

<sup>720</sup> EE VII 10, 1242a 1. Zanatta 2012 traduce “[l'amicizia] tra membri di una comunità e la cosiddetta amicizia politica”, lasciando intendere si tratti di due forme di amicizia differenti. Sia a livello di testo tradito che di significato, tuttavia, è evidente che il riferimento sia il medesimo.

<sup>721</sup> In questo si uniforma con la classificazione delle κοινωνίαι che si legge in Aristot. *Pol.* III: esse possono essere rette o meno, a seconda dell'interesse posto come fine.

Le altre comunità (rispetto alle πολιτεῖαι, *ndt*) sono una parte delle comunità della città, come quella dei membri di una fratria o di un'associazione religiosa o quelle crematistiche.<sup>722</sup>

Si stabilisce dunque che anche l'amicizia politica, che è concordia e quindi amicizia che innerva le comunità, può dirsi tale in maniera prima e propria<sup>723</sup> oppure impropria, a seconda del fine che viene perseguito. Che relazione essa abbia con le precedenti classificazioni dell'amicizia non è ancora stabilito esplicitamente. L'identificazione dell'uso proprio di politico con l'amicizia tra virtuosi appare difficoltoso, a causa della rarità e dell'impossibilità di perseguire molte amicizie virtuose contemporaneamente; al contempo, l'identificazione del fine proprio in ciò che è καλὰ impedisce di semplificare riconducendo il senso proprio al solo piacere o al solo utile. Per quanto riguarda il senso improprio di amicizia politica, invece, che è concordia relativa al chi comanda una comunità ma non persegue il bene comune, è possibile identificare il fine di volta in volta con l'utile di ciascuno dei membri della comunità: ciascuno di essi persegue ciò che appare migliore per se stesso, quindi il proprio utile, finendo inevitabilmente per danneggiare l'altro e creare, in generale, danno reciproco.

In EE VII 10 invece la questione dell'amicizia politica viene approfondita con un capitolo a essa interamente dedicato. Dal testo emerge piuttosto chiaramente che tutte le forme di relazione comunitaria, intendendo κοινωνία nel senso più ampio possibile come precedentemente visto, quindi anche comunità domestiche o d'altro genere, istituiscono relazioni che vengono chiamate amicizia, ma solamente l'amicizia politica; quindi quella che si istituisce tra membri di una comunità politica è tra persone che possono chiamarsi reciprocamente "amici".

Le tipologie d'amicizia rilevate sono quella συγγενική, ovvero tra membri della stessa γένη, l'amicizia εταιρική, cioè l'amicizia tra compagni, e l'amicizia κοινωνική, detta anche πολιτική e identificabile con la ὁμόνοια del capitolo precedente.

Il primo e principale fine con il quale si istituisce la κοινωνία πολιτική e, con essa, l'amicizia politica è quello della sopravvivenza tramite συζῆν, a causa del fatto che l'uomo in quanto singolo non è autosufficiente.<sup>724</sup> Nella *Politica* si parla dei diversi

---

<sup>722</sup> EE VII 9, 1241b 24-26. Con Walzer-Mingay 1991 espungo ἔτι πολιτεῖαι.

<sup>723</sup> "Prima" secondo quanto si legge a proposito della concordia, "propria" secondo le distinzioni riprese da EE I. Non sono, sembra, incompatibili.

<sup>724</sup> EE VII 10, 1242a 7-9.

tipi di *κοινωνία*. Tutti hanno come fine il vivere insieme, ma solamente la *κοινωνία πολιτική*, in senso proprio, ha come fine il *τὸ εὖ ζῆν*.

L'amicizia politica qui descritta intende l'aggettivo "politico" nel più ampio senso che si è visto, ovvero in riferimento alla comunità, includendone tanto il senso proprio quanto quello improprio: è evidente dal riferimento alle costituzioni sia rette che deviate.<sup>725</sup> Inoltre, è una forma d'amicizia riportata, rispetto alle precedenti categorizzazioni secondo fine e rapporto proporzionale tra contraenti, come un'amicizia per l'utile e tra uguali. Relativamente al fine, si indagherà in seguito di quale utile si tratti in relazione all'amicizia politica, dal momento che l'amicizia prevede il proprio utile ma che, nel caso di costituzioni rette, il fine e quindi l'utile sono il medesimo per tutti i cittadini (l'utile proprio e altrui coincidono): ciò diventerà decisivo sviluppando il discorso in parallelo alla nozione di giusto, che le è affiancata. Ancora, si approfondirà anche in quale senso siano da ritenersi uguali le persone coinvolte in un'amicizia politica, dal momento che una comunità avente per fine la sopravvivenza si istituisce necessariamente tra diversi che possano sopperire l'uno alle necessità altrui.<sup>726</sup> Ci si fermi prima ad analizzare le amicizie di parentela e tra compagni.

#### 4.3.1 L'amicizia *συγγενική* e una nota sui rapporti con lo schiavo.

L'amicizia di parentela<sup>727</sup> è, in EE VII 10, classificata come una forma di amicizia per superiorità e quindi, come tutte le forme amicali che prevedono disparità, è una forma di amicizia nella quale i contraenti non possono fregiarsi del titolo di "amici".<sup>728</sup> Più in generale, il discorso in Aristotele relativo alle relazioni di parentela si articola su più fronti coesistenti: quello biologico, anzitutto, vista la comunanza genetica; quello politico, in quanto l'*οἶκος* è il primo nucleo della società e nello specifico della *πόλις*; infine, la questione della parentela si articola duplicemente sul versante etico, in primo luogo poiché tali relazioni descritte in generale come un bene necessario per

---

<sup>725</sup> EE VII 10, 1242a 9-10.

<sup>726</sup> EN V 8, 1133a 16-18.

<sup>727</sup> Si traduce con questa perifrasi *συγγενική*, che letteralmente indica l'appartenenza alla medesima stirpe. Il riferimento alla *γενή* è importante per la ricostruzione generale del discorso aristotelico sulla parentela, come si vedrà in seguito.

<sup>728</sup> EE VII 1242a 9-11, cf. anche EE VII 4, 1239a 1-6.

la felicità e in secondo in quanto vengono dettagliate sia dal punto di vista della virtù della giustizia sia dell'amicizia. La parentela, quindi, non è campo di pertinenza esclusivo dell'etica. Nelle opere biologiche Aristotele mostra un'approfondita conoscenza dei meccanismi biologici di riproduzione animale in generale e approfondite indagini relativamente a quella umana in particolare, che confluiscono nei testi politici in campo educativo in indicazioni pratiche come l'età o la stagione dell'anno in cui è opportuno concepire.<sup>729</sup>

Nei testi etico politici invece non è approfondito tanto il meccanismo riproduttivo quanto alcuni aspetti simbolicamente rilevanti. La γένεσις umana è valorizzata in quanto εὐγένεια ed εὐτεκνία in EN: è elencata tra i beni esterni necessari per la realizzazione del fine umano della felicità.<sup>730</sup> La bontà di tali rapporti non è però sufficiente per la felicità, raggiungibile solo mediante la virtù: la relazione di parentela costituisce una condizione minima a partire dalla quale è possibile l'autorealizzazione umana. Da un punto di vista della città, Aristotele considera l'εὐγένεια una condizione necessaria per l'applicazione della legge e dei diritti: solo i figli di cittadini sono cittadini.<sup>731</sup> Le relazioni συγγενική nella *Politica* sono descritte nella forma di aggregazione sociale minima, l'οἶκος, che compone poi villaggi e città. Ne sono individuate tre tipologie: padre-figli, marito-moglie e, diversamente dalle *Etiche*, anche la relazione padrone-schiavi sembra ricadere tra le relazioni di parentela.<sup>732</sup> La costante centralità dell'uomo è qui motivata dalla diversità fisiologica della parte razionale dell'anima, che solo in lui può essere completa. EE invece, come si è già visto, classifica diversamente i beni e un po' sorprendentemente non fa menzione esocita dell'importanza della γένεσις. Questo è coerente con l'impostazione generale del testo, in realtà, a non considerare i beni esteriori come la stirpe: presta assai meno attenzione del suo gemello alle condizioni materiali, avendo come *focus* principale l'individuazione del bene più che l'azione umana e l'educazione.

---

<sup>729</sup> Aristot. *Pol.* VII 16.

<sup>730</sup> Cf. anche Aristot. *Reth.* I 5, 1360b 34-1361a 11.

<sup>731</sup> In alcune costituzioni, anche storicamente esistenti come Atene, la stirpe gioca anche un ruolo fondamentale nell'attribuzione delle cariche politiche; tuttavia, quando le condizioni lo permettono, secondo Aristotele è da preferirle la virtù, lasciando che la nascita costituisca solo il primo requisito di un buon cittadino.

<sup>732</sup> EN V accosta il trattamento del giusto nei confronti di servi e di familiari, ma non si spinge a definire anche i primi συγγενικοί.

Entrambi i trattati etici descrivono relazioni tra persone dello stesso γένος secondo due aspetti: in quanto τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον<sup>733</sup> e in quanto φιλία συγγενική.<sup>734</sup> Nel primo caso, cioè nell'ambito della giustizia "domestica", le relazioni di parentela vengono descritte come rapporti nei quali l'uomo, maschio e adulto, è centrale e si pone con i propri comandati, i figli e la moglie. È una relazione di superiorità in cui il potere è diversamente bilanciato, come dimostra il paragone con le forme costituzionali. In questa cornice, il rapporto con la moglie è spesso caratterizzato da un lessico biologico-riproduttivo, ma al contempo è quello di maggior prossimità tra le parti, in quanto i coniugi condividono una componente virtuosa e gli altri rapporti di parentela sono ricondotti al modello paterno. Aristotele ha cura di affermare, come si è visto, che si tratta di relazioni di δικαιοσύνη solo in senso improprio. In quanto, invece, rapporti di amicizia secondo superiorità, la descrizione che ne viene fornita è meno dettagliata ma coerente: emerge sempre la centralità del padre/marito e manca il riconoscimento di uno statuto soggettivo pieno a entrambe le parti coinvolte, che infatti non vengono considerate "amici".

Tanto nell'analisi della φιλία συγγενική e del τὸ δεσποτικὸν καὶ τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον quanto nell'οἶκος emerge come figli, mogli e anche schiavi siano parti (μέρη) costitutive e integranti dell'individuo garantendogli autonomia e autosufficienza. In Aristotele è in questo senso presente la tesi che l'uomo è un οἰκονομικὸν ζῷον:<sup>735</sup> essa si sostanzia non solo nel fatto che l'uomo isolatamente non può sussistere, ma anche nel fatto che i rapporti dell'οἶκος garantiscono autosufficienza all'uomo mediante il συζῆν. Inoltre fungono da modello e sono alla base di qualsiasi φιλία, di qualsiasi rapporto δίκαιον e di qualsiasi legame interno alla πόλις.<sup>736</sup> Essi permettono all'uomo giungere alla realizzazione del suo fine come individuo e come πολίτης: la felicità. Non sono però mai, da soli, sufficienti: come evidenzia bene l'identificazione con i beni esterni in EN, εὐδαιμονία è attività dell'anima secondo virtù e la parentela è solo una delle condizioni, necessaria ma non sufficiente, che la rendono possibile.

---

<sup>733</sup> Insieme al rapporto padrone-servo, τὸ δεσποτικὸν δίκαιον, EN V 10, 1134b 8-18.

<sup>734</sup> Principalmente in EN VIII 12, EE VII 10.

<sup>735</sup> EE VII 10, 1242a 22 ss.

<sup>736</sup> EE VII 10, 1242a 40-b 1; si tratta comunque di un primo dal punto di vista del singolo, non per natura, cf. Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 18-29.

4.3.2 L'amicizia tra fratelli e tra compagni (due casi di amicizia per uguaglianza non politiche).

Sempre a proposito dei legami di parentela, fa eccezione allo schema visto sopra il rapporto tra fratelli: pur non essendo ancora individui dotati di una propria autonomia, si rapportano tra loro in uguaglianza, ottenendo i beni a turno. Anche in questo caso, tuttavia, come indica Aristotele si ha un caso di amicizia ma non si hanno “amici”, anche se per ragioni diverse. Se infatti nelle altre relazioni di parentela questo non è possibile a causa della disparità della relazione (non ci sono “amici” in tutte le *φιλίαι καθ'ὑπεροχήν*), la motivazione in questo caso è implicita ma desumibile dal sistema filosofico dello Stagirita. Il motivo per il quale due fratelli non possono dirsi amici è che manca tra loro un'altra delle condizioni necessarie perché possano essere amici: c'è uguaglianza e c'è anche *αντιφιλία*, ma non c'è scelta (né in forma di *προαίρεσις* né tantomeno *ἀντιπροαίρεσις*, come nell'amicizia prima. E non potrebbe esserci: si tratta di un individuo che non ha sviluppato pienamente il *λόγος*, non è ancora autosufficiente né è ancora cittadino.

L'amicizia tra fratelli, proprio poiché è tra uguali, è simile a quella tra compagni,<sup>737</sup> ma quest'ultima è di complessa analisi. Pare, quando viene presentata, che come le forme di amicizia di parentela non preveda che i contraenti siano φίλοι gli uni gli altri, formino una comunità e siano tra loro uguali.<sup>738</sup> Ciò è smentito con evidenza quando, come ricordato, si afferma che si istituisce tra uguali, come l'amicizia tra fratelli, e rimane dubbio dunque se gli *ἐταίροι* siano tra loro φίλοι e istituiscano una *κοινωνία* in senso pieno.

L'amicizia *ἐταιρική* è approfondita nel seguito del capitolo ed è presentata in contrapposizione con l'amicizia politica.

κατ' ἰσότητα δὴ βούλεται εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλία. ἔστι δὲ τῆς χρησίμου φιλίας εἶδη δύο, ἡ μὲν νομικὴ<sup>739</sup> ἢ δ' ἠθικὴ. βλέπει δ' ἡ μὲν πολιτικὴ εἰς τὸ ἴσον καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ὥσπερ οἱ πωλοῦντες καὶ οἱ ὠνούμενοι. διὸ εἴρηται

<sup>737</sup> EE VII 10, 1242a 5; 1242a 35-40.

<sup>738</sup> Cf. EE VII 10, 1242a 9-11.

<sup>739</sup> L'aggettivo è il medesimo utilizzato da EN V 10 per dividere il giusto naturale dal giusto legale, si adotta quindi la medesima resa in italiano anche se si potrebbe valutare la resa con qualcosa più somigliante alla resa di νόμιμον, “onesto”, di EN V 2 ss.

“μισθὸς ἀνδρὶ φίλῳ.”

ὅταν μὲν οὖν καθ' ὁμολογίαν <ἤ> ἡ πολιτικὴ αὕτη φιλία, [καὶ] νομικὴ· ὅταν δ' ἐπιτρέπωσιν αὐτοῖς, ἠθικὴ βούλεται εἶναι φιλία καὶ ἐταιρικὴ. διὸ μάλιστα ἔγκλημα ἐν ταύτῃ τῇ φιλίᾳ· αἴτιον δ' ὅτι παρὰ φύσιν. ἕτεροι γὰρ φιλοῦσιν ἢ κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν· οἱ δ' ἀμφοτέρω βούλονται ἅμα ἔχειν, καὶ ὁμιλοῦσιν μὲν τοῦ χρησίμου ἕνεκα, ἠθικὴν δὲ ποιοῦσιν ὡς ἐπιεικεῖς, διὸ ὡς πιστεύοντες οὐ νομικὴν ποιοῦσιν.

Quindi l'amicizia politica vuole essere secondo uguaglianza. Invece l'amicizia di utilità è di due specie, o legale o etica. L'amicizia politica ricerca l'uguale e l'affare/oggetto concreto, come coloro che vendono e coloro che comprano. Perciò si dice: “ricompensa per la persona amica”.<sup>740</sup> Quando dunque questa amicizia politica è secondo accordo, è [anche] legale, qualora invece ci si affidi gli uni gli altri, l'amicizia vuole essere etica e tra compagni/cameratesca. Perciò l'accusa si ha per lo più in tale amicizia: la causa è che è contro natura [dell'amicizia].<sup>741</sup> Diverse sono le amicizie secondo l'utile e secondo virtù: invece quelli che vogliono avere entrambe contemporaneamente, e stanno insieme avendo come fine l'utile, fanno invece un'amicizia etica, come persone dabbene, perciò in quanto persone che si fidano non fanno un'amicizia legale.<sup>742</sup>

In questo brano viene suggerito che l'amicizia tra compagni, o etica, sia una specie dell'amicizia politica contrapposta all'amicizia politica legale; tuttavia, in apertura si è letto che l'amicizia tra compagni è contrapposta all'amicizia della comunità o politica. Come si spiega?

In realtà la questione è piuttosto semplice: è sufficiente di avere cura di identificare l'amicizia politica legale con l'amicizia tra comunità, contrapponendole a un'altra forma di amicizia, politica anch'essa, che è etica e tra compagni, in virtù (anche) dei diversi significati di “politico” precedentemente individuati.

---

<sup>740</sup> Cf. Hes. *Op.*, 370-372.

<sup>741</sup> La glossa che specifica la contrarietà alla natura “dell'amicizia” è di Donini 1999 e mi sembra l'unica lettura coerente del testo.

<sup>742</sup> EE VII 10, 1242b 31-1243a 2.



Quello sopra riportato è lo schema fin qui presentatoci da Aristotele, rispetto al quale bisogna avere la cura di distinguere tra una relazione *πρὸς ἓν* tra il primo e il secondo blocco e una relazione genere-specie tra gli ultimi tre blocchi.

La schematizzazione, tuttavia, nella sua rigidità risulta inadeguata e a questo punto dell'indagine soprattutto da un punto di vista: così disposti, pare che l'amicizia politica sia interamente confinata alla sfera dei rapporti amicali costruiti per l'utile. Questo è corretto fino a un certo punto: se da una parte sin qui l'amicizia politica è stata individuata come una forma di amicizia per l'utile, è anche vero che essa lo è *μάλιστα*,<sup>743</sup> come emerge dall'analisi delle differenze tra amicizia comunitaria e tra compagni. È evidente che la prima differenza è di tipo numerico-quantitativo: la prima prevede il rivolgimento all'intera comunità, nel secondo l'*ἑταιρία* ha un'estensione minore rispetto all'intera comunità, anche perché prevede una conoscenza personale di ciascuno con ciascuno che su numeri più grandi non è possibile. Ma la seconda differenza è denunciata dal nome stesso: se l'amicizia politica che tiene insieme l'intera comunità è in realtà basata sul *νόμος* (ma, come emerge dall'analisi della giustizia, *νόμος* non riesce per difetto strutturale ad abbracciare l'intero campo della volontà del legislatore, a causa della sua formulazione universale), l'amicizia tra

<sup>743</sup> EE VII 10, 1242a 6-7.

compagni può fare a meno del riferimento legislativo, essendo essa etica. Cosa si intende con “etica” in questo contesto? Si intende che l’amicizia in questione non può, per motivi materiali, ma vorrebbe tendere a un fine diverso rispetto a quella politica: il bene e non l’utile.

ἡ δὲ πολιτικὴ ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον  
[l’amicizia] politica è secondo l’utile.<sup>744</sup>

La politica poi si ha l’utile ma solo “in massima parte”.<sup>745</sup> in quella tra compagni, almeno i contraenti sono convinti sia per virtù, ma soprattutto può corrispondere al giusto e lì sarà per virtù, quel caso in cui l’utile di tutti e bene coincidono.

Questa tesi trova conferma anche nel passo relativo alla benevolenza, che si era precedentemente tralasciato di analizzare:

διηρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς τρόπους, οὐτ' ἐν τῇ χρησίμῃ οὐτ' ἐν τῇ καθ' ἡδονὴν ἐστίν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμον, βούλεται αὐτῷ τὰγαθά, οὐ δι' ἐκεῖνον ἀλλὰ δι' αὐτὸν βούλοισι' ἄν, δοκεῖ δὲ ὡσπερ \*\* καὶ ἡ εὖνοια οὐκ αὐτοῦ εὖνοια τοῦ εὐνοϊζομένου εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ᾧ εὖνοεῖ· εἰ δὴ ἦν ἐν τῇ τοῦ ἡδέος φιλίᾳ, κἂν τοῖς ἀψύχοις εὐνόουν. ὥστε δηλον ὅτι περὶ τὴν ἠθικὴν φιλίαν ἡ εὖνοια ἐστίν.

Dividendosi infatti l’amicizia in tre modi, [la benevolenza] non è né nell’amicizia per l’utile né in quella secondo il piacere. Se infatti poiché è utile desidera il bene di qualcuno, li vorrebbe non per un altro ma per se stesso, sembra invece come \*\*, la benevolenza si ritiene sia rivolta non a colui che prova la disposizione buona, ma a colui che è ben disposto; se poi [la benevolenza] fosse nell’amicizia del piacere, allora si proverebbe disposizione favorevole anche nei confronti degli oggetti inanimati. Cosicché è chiaro che la benevolenza riguarda l’amicizia etica.<sup>746</sup>

Considerato che la benevolenza è, come già stabilito, il pathos che precede e costituisce un legame di amicizia prima, ora è maggiormente chiara la relazione con l’amicizia etica. Infatti è possibile individuare una coerenza tra questo passo, che stabilisce il fine della benevolenza nella virtù, e l’identificazione dell’amicizia politica

---

<sup>744</sup> EE VII 10, 1242b 22-23.

<sup>745</sup> EE VII 10, 1242a 6-7.

<sup>746</sup> EE VII 7, 1241a 4-10.

etica o tra compagni come un legame che supera l'utilitarismo e entra nella dimensione virtuosa.<sup>747</sup>

#### 4.3.3 I soggetti che entrano in relazione nell'amicizia politica.

Anche la questione del tra chi l'amicizia politica si sviluppi è meglio considerabile dopo averne precisato i significati. Se, infatti, l'amicizia tra virtuosi è tra due o poche persone e si sviluppa necessariamente in un gruppo ristretto, l'amicizia per l'utile è estendibile a un numero maggiore di soggetti. L'amicizia politica, rientrando tra le amicizie per l'utile, si può dare tra più persone; inoltre, essendo appunto amicizia della πόλις, auspicabilmente viene a essere la condizione nella quale si trovano in relazione tra loro tutti i membri di una κοινωμία: se questa ultima è la città, quindi, sarà estendibile a tutti coloro che possono essere ritenuti a pieno diritto cittadini della comunità politica. Vi sono poi comunità in cui sembra possa darsi un'amicizia politica etica. Verosimilmente, quest'ultimo caso può realizzarsi solamente in comunità piuttosto piccole, come probabilmente alcune fratrie particolarmente virtuose, ma nonostante possa costituire una situazione verso la quale tendere come πόλις non vi sono indicazioni che questo stato sia mai veramente raggiunto in una comunità cittadina, verosimilmente a causa del comunque alto numero di cittadini che la compongono.

È opportuno a questo punto interrogarsi ulteriormente sulla differenza tassonomica tra l'amicizia prima e l'amicizia politica etica. Infatti, entrambe si è visto che fanno parte dell'amicizia che viene perseguita per virtù, tuttavia sembrano coinvolgere un numero di persone significativamente differente. Si è già analizzato come l'amicizia prima venga pensata da Aristotele come una relazione rara ed esclusiva della quale, anche se non è detto esplicitamente che si può avere unicamente tra due persone, viene specificato che ogni individuo non può contare su molte relazioni di amicizia per virtù, tanto per le sue caratteristiche intrinseche quanto per il tempo e dedizione che esse richiedono per poter fiorire. Da questo punto di vista è possibile notare come la nozione di amicizia prima si avvicini molto più al concetto di amicizia che si è

---

<sup>747</sup> Di questo si parlerà più diffusamente nel paragrafo 5.8 a proposito della distinzione tra amicizia etica e legale.

rafforzato a partire dall'etica stoica ed epicurea e che ora rientra nella nozione correntemente intesa di "amicizia" come di un legame privato e intimo, tra pochi. Si tratta inoltre di un tipo di legame piuttosto raro: esso può infatti svilupparsi solamente tra persone che siano tra loro uguali (altrimenti non potrebbe sussistere *αντιφιλία*) e siano anche *ἀγαθοί*. Quest'ultima condizione, in particolare, è piuttosto stringente: per essere virtuosi in senso proprio, infatti, debbono essere soddisfatte alcune condizioni "materiali" minime, quali l'età, il genere e il censo, riconducibili per riassumere in un adeguato sviluppo della facoltà *λογιστικόν* dell'anima.

Per quanto riguarda, invece, l'amicizia politica etica è auspicabile caratterizzi tutti i membri di una *κοινωνία πολιτική*: pur rimanendo un tipo di relazione piuttosto esclusivo, è presente nel discorso aristotelico una certa tensione che la vorrebbe espandersi auspicabilmente a tutti i cittadini di una *πόλις*. Queste condizioni sarebbero forse realizzabili in una città con un numero adeguato di cittadini: che, se si acconsente a prendere a modello quanto teorizzato in *Pol.* VII, corrisponde al numero di cittadini minimo capaci di rendere la *πόλις* autosufficiente e comunque tale che i cittadini possano tutti conoscersi tra loro per le loro qualità.<sup>748</sup>

Per le stesse caratteristiche proprie delle amicizie secondo virtù, sarà difficile si realizzino contemporaneamente tutte le condizioni necessarie perché un'amicizia politica per virtù si realizzi tra tutti i cittadini della città. Tuttavia occorre notare come anche l'amicizia secondo virtù possa svilupparsi in una dimensione politica e quindi pubblica, oltre che maggiormente estesa. Nello specifico le condizioni materiali non rendono possibile lo sviluppo di un simile legame se non all'interno di un gruppo di numero piuttosto ristretto, come quello dei membri di una *ἐταιρία*.

#### 4.4 Concordia e amicizia politica.

Ora che si è analizzata compiutamente la nozione di *φιλία πολιτική* è opportuno tornare sull'analisi della concordia, che si era visto identificarsi con l'amicizia politica. È opportuno verificare con quale amicizia politica intrattenga una relazione e come

---

<sup>748</sup> Tale, si dice, affinché la giustizia distributiva e non possa essere correttamente amministrata. Per il numero dei cittadini, cf. Aristot. *Pol.* VII 5.

essa vada interpretata, ossia se si tratta veramente di un'identità o se vada articolata diversamente.

Si è stabilito che l'ὁμόνοια è il concordare (ὁμολογεῖν) relativamente ai πρακτά che riguardano il τὸ συζῆν sia nelle scelte sia nei desideri di tali azioni.<sup>749</sup> Se ne erano, inoltre, individuate due differenti tipologie: una, che si è stabilita essere anche prima in senso dell'analogia πρὸς ἕν, riguarda l'ὁμολογεῖν tra virtuosi, mentre nelle sue forme derivate essa è concordia tra malvagi e comporta danno reciproco.

Dopo le analisi svolte è evidente come coincidano la dimensione della κοινωνία πολιτική propria dell'amicizia politica e quella dei πρακτά del τὸ συζῆν della concordia siano, a ben vedere, coincidenti. È allora possibile confermare l'affermazione vista già nel capitolo 7 di EE VII che afferma la corrispondenza tra concordia e amicizia politica.

ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική.

La concordia è amicizia politica.<sup>750</sup>

Il parallelo non si ferma però a questa, generale, sovrapposizione. Entrambe infatti si articolano in maniera sovrapponibile in due sensi. Il primo, quando questo rapporto sia tra virtuosi: corrisponde in questo caso all'amicizia politica etica e alla concordia in senso primo. L'altro quando invece avvenga tra malvagi e che comporta, di conseguenza, un danno per alcuni dei membri della comunità: si tratta della più generale amicizia politica legale e della concordia in senso derivato. È possibile vedere come le due istanze rappresentino due modi differenti di rappresentare la stessa cosa, con una significativa differenza di prospettiva. L'amicizia politica, infatti, è descritta a partire dall'amicizia per l'utile, e all'interno di essa quella etica si prospetta come un caso peculiare. Il punto di vista della descrizione è estrinseco e la prospettiva dalla quale è visto è quella dell'osservazione dei fatti, più prossima e forse adatta a essere poi presentata anche a un legislatore o architetto politico che si trovi a osservare (e anche a operare) nelle condizioni concrete di una πολιτεία esistente. Nella concordia la forma che si sviluppa virtuosamente è indicata anche come la forma prima, rispetto alla quale le forme non virtuose di omologhia vengono identificate per analogia pros

---

<sup>749</sup> Cf. cap. 2.14.2.

<sup>750</sup> EE VII 7, 1241a 32-33.

hen, istituendo in questo modo una relazione tra le due differenti rispetto a quella che si ritrovava tra le forme di amicizia politica. Esse però, si è visto, sono due istanze sovrapponibili: questo significa che evidentemente a cambiare è la prospettiva a partire dalla quale vengono analizzati. Il trattamento della concordia non solo è più prossimo a quello dell'amicizia prima rispetto all'organizzazione del testo di EE, ma si richiama esplicitamente a essa (parallelamente all'andamento argomentativo che caratterizza l'analisi della benevolenza, che la precede). L'analisi parte da un punto di vista strettamente filosofico, basandosi sulla priorità del concetto anziché sulle rilevazioni estrinseche. Analogamente a quanto accaduto in merito alla distinzione tra giustizia generale e somma delle virtù etiche,<sup>751</sup> si tratta di un caso in cui un cambio di prospettiva origina due differenti nomi e due parzialmente diverse, ma non incompatibili, suddivisioni concettuali e tassonomiche della materia trattata.

#### 4.4.1 Amicizia politica e concordia in EN: confronto con EE.

Compiuta l'analisi in EE, è possibile dedicarsi brevemente a un confronto con quanto si può leggere a proposito di amicizia politica e concordia in EN. Anzitutto, è opportuno notare una importante differenza quantitativa e di posizionamento: se infatti EE si dedica in due luoghi diversi a concordia e amicizia politica, separandoli, EN li tratta unitariamente e dedica loro un unico capitolo, EN IX 6.

Il concetto di concordia che si può ravvisare in EN non presenta particolari discrepanze con quella di EE come si può evincere da questo passaggio che ben lo riassume:

πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται· περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἐστὶ καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα.

Quindi è evidente che la concordia è amicizia politica, come anche si dice: infatti riguarda le cose utile e quelle relative al vivere.<sup>752</sup>

---

<sup>751</sup> Che sono uguali nel concetto ma differiscono per l'essere considerate dal punto di vista dell'individuo o della comunità.

<sup>752</sup> EN IX 6, 1167b 2-4.

Si può ravvisare come venga correttamente identificata in primo luogo come una relazione per l'utile e poi come essa riguardi le comunità politiche, come indica anche il ragionamento che, distinguendola dalla semplice ὁμοδοξία e dall'ὁμογνωμονεῖν,<sup>753</sup> specifica come essa riguardi le città.<sup>754</sup> È interessante notare anche che gli esempi forniti confermano come la concordia sia relativamente a decisioni sulla politica della città che EE indicava con la locuzione τὸ συζῆν, come le nuove modalità di assegnazione delle cariche o le alleanze con altre πόλεις.<sup>755</sup>

A differenza di EE, però, EN non contempla la possibilità di una concordia prima che si realizza per virtù, cioè un'amicizia politica etica oltrepassando la dimensione meramente utilitaristica; inoltre EN non contempla nemmeno la possibilità che si dia concordia politica tra malvagi: tale opzione è esplicitamente esclusa a causa dell'instabilità del loro carattere, che fa sì che non siano in grado di raggiungere un accordo stabile tra loro).<sup>756</sup> In EN, le persone concordi tra loro perseguono dei πρακτά che sono definiti al contempo τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα.<sup>757</sup>

---

<sup>753</sup> EN IX 6, 1167a 22-26.

<sup>754</sup> EN IX 6, 1167a 26.

<sup>755</sup> EN IX 6, 1167a 30-32.

<sup>756</sup> EN IX 6, 1167b 9-16.

<sup>757</sup> EN IX 6, 1167b 8.

## Capitolo 5 - Confronto tra amicizia e giustizia.

Ora che si è visto nel dettaglio quali sono le nozioni di amicizia e di giustizia aristoteliche è possibile cominciare ad articolarne un confronto analitico, che permetta di interpretare correttamente il senso dei passi nei quali questi due modalità di rapporto umano vengono messe in relazione.

Anzitutto una breve ricapitolazione sulle definizioni e le loro articolazioni.

Amicizia, coerentemente con la nozione di *φιλία* come utilizzata dai predecessori e dal linguaggio comune, comprende in Aristotele uno spettro di relazioni molto ampio ma assume in EE anche un significato ristretto che è primo rispetto a tutti gli altri sensi con i quali il termine viene utilizzato. Si distinguono dunque due sensi del termine: tutte le relazioni sociali sono dette essere *φιλία*, ma solamente i soggetti coinvolti in una *πρῶτη φιλία* sono tra loro *φίλοι*. Si è definita l'amicizia prima così.

[...] ἡ πρώτη φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους.

[...] L'amicizia prima è tra buoni l'essere amici l'un l'altro e scegliersi reciprocamente.<sup>758</sup>

L'amicizia prima è amicizia caratterizzata da *ἀντιφιλία* e *ἀντιπροαίρεσις*, legame e scelta reciproci e contraccambiati delle cose (*scil.* dell'altro) assolutamente buone e piacevoli in quanto tali (*ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα*).<sup>759</sup> Come si è visto, questa amicizia ha come fine la virtù e per questo descrive in realtà una relazione rara ed esclusiva, che implicitamente sembra essere sempre o quasi tra due sole persone. L'amicizia prima aristotelica si avvicina alla nozione contemporanea di amicizia, come quella di un rapporto intimo e di natura privata.

Si dà amicizia anche in altri sensi, derivati dal primo, che sono tanto più lontani dalla *πρῶτη φιλία* quanti più sono gli aspetti per i quali si discostano da essa. L'amicizia può discostarsi per fine (essere, dunque, per l'utile o per il piacere anziché per la virtù) e può non essere ricambiata o non esserlo allo stesso grado (amicizia per superiorità fino a essere amicizia nei confronti di un oggetto). Se, dunque, la prima amicizia per le sue caratteristiche può darsi unicamente tra cittadini virtuosi, nelle sue

---

<sup>758</sup> EE VII 2, 1236b 2-3.

<sup>759</sup> EE VII 2, 1237a 32-33.

forme derivate praticamente tutti gli individui sono uniti da φιλία, senza essere tra loro φίλοι: qualsiasi forma di relazionalità umana ricade dentro il nome di amicizia. Tra le forme di amicizia derivate sono ricomprese anche tutte le relazioni di parentela e costitutive dell'οικία, oltre che le forme di ospitalità. Tra le forme derivate emerge con particolare rilevanza l'amicizia politica: essa è il legame che unisce i membri di una πόλις e, nonostante usualmente si dia per l'utile, può riavvicinarsi a un legame istituito secondo virtù.

Giustizia si definisce come virtù completa rispetto al prossimo. È questo il senso più generale di giustizia e corrisponde alla somma di tutte le virtù del singolo considerate complessivamente ma dal punto di vista del bene della comunità (giustizia è, appunto, πρὸς ἕτερον). Astrattamente considerata, essa è una virtù naturale, ma quando si concretizza nel contesto di una specifica città con i suoi peculiari costumi, leggi e costituzione, nonostante l'orientamento πρὸς ἕτερον sia sempre il medesimo, l'istanziamento particolare la rende giustizia politica.<sup>760</sup> In una buona costituzione e nei limiti premessi le azioni di giustizia coincidono con le azioni prescritte dalla legge, anche se quest'ultima ha dei limiti strutturali dovuti alla sua formulazione universale: in questo caso, la virtù della giustizia che sorpassa la legge prende il nome di equità. A livello di descrizioni delle relazioni sociali, giustizia consiste nel rapportarsi virtuosamente nei confronti altrui ponendo l'altro al primo posto nella valutazione di cosa sia virtuoso.

Implicando un qual certo livello di virtù (o di vizio, in caso di relazioni di ingiustizia: giacché, diversamente dall'amicizia, sono considerate anche rapporti negativi e viziosi), giustizia può darsi solamente tra persone che sono in grado attraverso le decisioni prese e le azioni che ne conseguono di agire secondo virtù. Per questo motivo, le relazioni secondo giustizia sono solamente quelle che si istituiscono tra cittadini, maschi, adulti e con un censo minimo. Le relazioni che non soddisfano questa condizione sono talvolta definite “giuste” (o “ingiuste”) ma solo in senso improprio: non lo sono quelle tra familiari né quelle del commercio internazionale, se non per somiglianza.

Esiste un secondo significato, specifico, di giustizia particolare: essa descrive le relazioni umane in rapporto ai beni configurandosi quindi come un rapporto a quattro

---

<sup>760</sup> Cf. la differenza giustizia naturale e politica, EN V 10 e discussa nel presente lavoro cap. 3.7.

(o più) variabili (alle due, o più, quantità di beni si aggiungono le altrettante persone o gruppi di persone coinvolti). Questo senso specifico di giustizia, a sua volta, compone la giustizia generale come specie rispetto a un genere, essendo le giustizie particolari una delle sue articolazioni possibili. Si articolano in due modalità: la prima è quella della giustizia distributiva, che distribuisce i beni tra i membri della comunità (venendo di fatto a corrispondere con l'organizzazione costituzionale della πόλις stessa), la seconda è relativa ai beni (ed è distinta a sua volta in contraccambio e correttiva).

### 5.1 Il rapporto tra amicizia e giustizia nella letteratura.

Scopo dell'analisi di questo lavoro, come si è specificato in apertura, è quella di mettere in evidenza quali siano le istanze che regolano tutti i rapporti sociali che si sviluppano tra individui per come vengono individuati dalla filosofia aristotelica. Come è emerso, le figure attraverso le quali le relazioni sono descritte sono due: l'amicizia e la virtù della giustizia. Nel corso dell'analisi della stessa amicizia politica si è già individuata la necessità di aprire quest'ultima al confronto con la giustizia, anche solo a causa dell'ambito di competenza politico ricoperto da entrambe. Oltre a essere una esigenza argomentativa, è il testo stesso a porre esplicitamente la questione del confronto e a suggerire una parziale sovrapposizione del campo di competenza, tale quale emergerebbe anche da un'analisi unicamente concettuale.

Il tema del confronto tra giustizia e amicizia è originale di Aristotele, anche se qualche traccia può già trovarsi in Platone (tuttavia lì il confronto non è affrontato con la medesima metodicità, quanto piuttosto una suggestione). Si segnala in particolare un interessante passo delle *Leggi*,<sup>761</sup> in cui amicizia e giustizia sono accostati nel contrapporre due rapporti differenti. Il primo è un rapporto nel quale la proporzione tra i due soggetti coinvolti è commensurabile, e a esso ci si riferisce sia come giusto che come amicizia: esso è sia ciò che per noi è τὸ πολιτικὸν δίκαιον,<sup>762</sup> sia un rapporto

---

<sup>761</sup> Plat. *Leg.* VI 757a-e.

<sup>762</sup> Plat. *Leg.* VI 757c 6-7.

ισότης φιλότητα. A questo sono contrapposti i rapporti non commensurabili, come quello tra uomo e dio.<sup>763</sup>

### 5.1.1 Giustizia e amicizia aristotelica a confronto nella letteratura secondaria.

Nella letteratura critica questo tema di confronto non presenta grandi opere classiche che lo riguardino, e tuttavia sta recentemente emergendo. I commenti a EN V non menzionano mai, a mia conoscenza, il problema, mentre qualcosa emerge quando si commentano i libri sull'amicizia, soprattutto quelli di EE.

Nella letteratura ad ampio respiro è recente un libro interamente dedicato alla tematica, *Philia e Dike*,<sup>764</sup> che si è già avuto modo di citare nel paragrafo precedente che attesta come il nodo problematico venga avvertito anche prima di Aristotele stesso.

Tra gli autori che si sono invece dedicati nello specifico ad Aristotele, si segnala Pangle.<sup>765</sup> la posizione di Curzer.<sup>766</sup> Nella sua analisi delle specie di amicizia, dedicate soprattutto all'analisi di EN, arriva a individuare tra esse una forma che definisce *Poetic Justice* che dovrebbe istanziare esattamente il nodo problematico posto in questo scritto. Purtroppo la considerazione eminente di EN VIII-IX porta Curzer a individuare ben 72 specie differenti di amicizia, che rendono difficile confrontarsi direttamente con la sua posizione. Un secondo articolo che si interroga esplicitamente sul "perché i legislatori perseguano l'amicizia più che la giustizia" di Bartels.<sup>767</sup> La tesi sostenuta è che amicizia e giustizia tendano a due beni comuni differenti, da cui le differenze che farebbero propendere i legislatori per una costituzione che tenda a quella che, nel linguaggio adottato in questa tesi, tenda più all'equità aristotelica che alla giustizia:

---

<sup>763</sup> Plat. *Leg.* VI 757a 5-6. Si può aggiungere che in Plat. *Gorg.* 507e 5-508a 9, compare un passaggio nel quale il possesso delle virtù della giustizia e della temperanza è messo in relazione con la possibilità di poter sviluppare relazioni di amicizia.

<sup>764</sup> Crubellier-Jaulin-Pellegrin 2018. La tesi generale del volume può riassumersi così, nelle loro parole (quarta di copertina): Cet ouvrage montre l'ambivalence de la notion de philia et son incapacité à fonder l'ordre civique lorsqu'elle n'est pas soutenue par la dikè.

<sup>765</sup> Pangle 2008.

<sup>766</sup> Curzer 2012, p. 223-292.

<sup>767</sup> Bartels 2017. La citazione virgolettata altro non è che una libera traduzione del titolo dell'articolo stesso. Da valorizzare è il cospicuo parallelo compiuto dall'autrice con le *Leggi* platoniche.

The superiority of *φιλία* over *δικαιοσύνη* for lawgivers expresses a preference for a socially more generous attitude among citizens, that constitutes a willingness on their part to refrain from insisting on strict deserts at all costs (*δικαιοσύνη*), as well as from grudging in strictly deserved. In a communal context (the *πόλις*), to refrain from insisting on strict personal entitlements can be construed as (an act of) *φιλία*.<sup>768</sup>

L'uso di due diverse concezioni di bene comune è interessante da verificare. Tuttavia occorre da subito premettere che l'autrice, diversamente da questo lavoro, compie la sua analisi a partire da EN; inoltre, adotta una differente interpretazione della tassonomia della giustizia.

Bodéüs dedica un intero capitolo di un suo testo a concordia, amicizia perfetta e giustizia, anche lui a partire da EN.<sup>769</sup> Propone sostanzialmente un'amicizia politica uguale alla concordia, ma diversa da tutte le altre forme di amicizia. Assomiglierebbe per analogia alla amicizia perfetta, ma più ampia, in quanto si dà tra tutti i cittadini che potenzialmente potrebbero diventare amici di amicizia perfetta. La concordia sarebbe inoltre legata all'*ἐπιτεκεία*, in quanto costituirebbero la base per la creazione di leggi giuste e anzi l'equità costituisce l'occasione di livellare le discrepanze che inevitabilmente nella pratica si creano tra senso di giustizia personalmente percepito e leggi statali che necessariamente debbono esprimersi universalmente.

Si segnala infine il contributo di Baracchi,<sup>770</sup> di stampo teoretico-speculativo, che mi sembra da valorizzare per la funzione cosmopolita assegnata all'amicizia.

## 5.2 Giustizia e amicizia a confronto in Aristotele.

Si passi ora all'analisi dei luoghi propriamente aristotelici nei quali il confronto tra queste due istanze in un primo momento emerge come necessario e, secondariamente, è sviluppato.

### 5.2.1 Il confronto tra amicizia e giustizia in luoghi aristotelici diversi da EE VII.

---

<sup>768</sup> Bartels 2017, p. 17. Per le due differenti concezioni di bene comune, cf. p. 21-22.

<sup>769</sup> Bodéüs 2004, cf. in partic. cap. VIII, p. 157 ss.

<sup>770</sup> Baracchi 2008, p. 260-307.

Questo confronto è posto da Aristotele solamente nei testi sull'amicizia, mentre è completamente assente nel libro sulla giustizia o nei luoghi nei quali è affrontata quest'ultima tematica. Tra gli scritti sulla *φιλία*, EE è quello che con maggior precisione e dettagli lo sviluppa, mentre EN VIII-IX lo pone senza che venga ampliato con rigore.

Per questo motivo, come posto a inizio indagine, si seguirà il confronto delineato da EE, nella speranza che possa dare spunti preziosi anche per interpretare per differenza EN.

Si ricapitolano dunque brevemente i passi nei quali giustizia e amicizia sono messe esplicitamente a confronto da Aristotele, per proseguire poi con il confronto concettuale dove non sviluppato dal filosofo. I passi che menzionano il problema sono i seguenti:

- 1) EE VII 1, 1234b 20-1235a 4, nel corso dell'introduzione e presentazione del tema dell'amicizia
- 2) EE VII 3, 1238b20-22, a proposito della distinzione tra amicizie secondo uguaglianza e amicizie per superiorità
- 3) EE VII 9-10, in cui la discussione è estesa a entrambi i capitoli e riguarda in particolare la distinzione tra amicizie per uguaglianza/superiorità cui si aggiunge il confronto con le forme comunitarie.

Anche EN non manca di istituire il confronto tra giustizia e amicizia e anche in questo caso il confronto è riportato solamente nei libri sull'amicizia. I luoghi di EN in cui esse sono messe a confronto sono i seguenti:

- 1) EN VIII 1, 1155a 22-28.<sup>771</sup>

Non è banale che nell'introduzione alla trattazione dell'amicizia Aristotele ponga esplicitamente la questione della relazione tra giustizia e amicizia, mettendole già in relazione con i legislatori e l'ordine nelle città: è un'indicazione esplicita della rilevanza del tema nell'economia del progetto

---

<sup>771</sup> ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν· καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. Sembra che l'amicizia tenga unite le città e che i legislatori diano più importanza a essa che alla giustizia: sembra che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia, lasciano entrare [in città] soprattutto questa e fanno uscire la sedizione, come una nemica; e se tra gli amici non c'è bisogno di giustizia, i giusti hanno ancora bisogno di avere al loro fianco amicizie, e sembra che il grado più alto del giusto sia amichevole.

etico complessivo. Anzi, il *focus* è prettamente politico, dal momento che il tema è introdotto proprio a partire dalla questione dell'ordine della città. È delineata, a livello di conoscenza comune e condivisa, una certa vicinanza tra la forma più alta di giustizia e la concordia, che si è precedentemente vista essere la forma politica dell'amicizia, affermando la superiorità di quest'ultima (in qualche modo, la concordia o amicizia sono di più della giustizia).

2) EN VIII 9, 1158b 29-35.<sup>772</sup>

Il testo in questione appare particolarmente promettente, dal momento che sembra delineare una differenza nel merito. Viene individuata una differenza relativa al criterio in base al quale il rapporto è sviluppato, che sarebbe nella giustizia primariamente qualitativo e nell'amicizia quantitativo, pur senza escludere la presenza in ogni istanza anche della componente che caratterizza l'altra.

Questo enunciato segue una piccola specifica del capitolo precedente relativa all'uguaglianza nell'amicizia nei rapporti per superiorità ed è seguito da un esempio che ci si potrebbe aspettare fosse esplicativo di quanto appena affermato relativo alle divinità. Il lettore che indagasse il tema di questo rapporto non può però che rimanere deluso, dal momento che la questione di seguito approfondita è un'altra: si afferma, cioè, che quando non c'è commensurabilità tra virtù, ricchezza o altro, come nel caso del rapporto con un re o una divinità, non può esservi nemmeno amicizia.<sup>773</sup>

Soprattutto a causa di questi motivi di contesto non sembra possibile spingere l'interpretazione oltre quella prudenzialmente proposta da Gauthier-Jolif: il testo evidenzia come nell'ambito delle relazioni di giustizia si tenda a rispettare proporzionalmente il merito nella gestione dei beni, mentre nell'amicizia ci si

---

<sup>772</sup> Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἐν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως, δηλον δ', ἂν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν ἄλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. È manifesto che si ha somiglianza relativa all'uguale nelle questioni relative al giusto e nell'amicizia; infatti nelle questioni relative al giusto l'uguale è primariamente secondo il valore, e secondariamente secondo la quantità, mentre nell'amicizia prima è secondo la quantità, e secondariamente secondo il valore.

<sup>773</sup> Questo pare essere vero e applicabile anche al rapporto di giustizia, che si dà tra uomini sottoposti alla medesima legge. Come nota Gauthier a commento di questo passo (2002, p. 691) vale sia per il rapporto con il dio metafisico che con gli dèi della tradizione.

aspetta un uguale scambio di beni e affetto a prescindere dal valore sociale dei coinvolti.<sup>774</sup>

3) EN VIII 11-13.

Questo capitolo comincia con un rimando al paragrafo introduttivo funzionale a introdurre l'argomento che sta per essere trattato: il parallelo tra forme di comunità politiche, forme amicali e forme di giustizia. Sono trattati come perfettamente equivalenti i legami amicali, di giustizia e comunitari, proponendone una crescita e sviluppo paralleli: sia amicizia che giustizia possono darsi solamente tra membri di una medesima comunità, e comunità qui è intesa nel senso più ampio possibile, comprendente cioè non solo le κοινῶνιαι πολιτικάι ma anche le famiglie (nella forma sia dei legami tra fratelli che con i genitori) e le ἑταιρίαι.

αὔξεσθαι δὲ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καὶ τὸ δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καὶ ἐπ' ἴσον διήκοντα.

Per natura con l'amicizia cresce insieme anche il giusto, poiché sono tra le stesse persone e si estendono sino all'uguaglianza.<sup>775</sup>

Porre sul medesimo piano amicizia e giustizia non solo contraddice quanto affermato precedentemente dato che, alla lettera, le rende un caso contrario all'omonimia (lo stesso oggetto chiamato con due nomi diversi) ma non è nemmeno compatibile con l'analisi della giustizia contenuta nel primo libro comune, nel quale emerge un campo di estensione della giustizia più ristretto rispetto a quello delineato e le forme di κοινῶνιαι portate in esempio sono dette "giuste" solo impropriamente. È quindi evidente che il capitolo 11 non utilizza né amicizia né giustizia secondo il significato proprio attribuito loro da Aristotele, ma rimanda al loro utilizzo nel linguaggio ordinario. Anche alla luce di questo dalla lettura del capitolo emerge come esso non sia funzionale a sviluppare il confronto tra i due concetti oggetto d'interesse in questa tesi, quanto a evidenziarne i punti di convergenza in funzione della discussione di altri aspetti.

---

<sup>774</sup> Gauthier-Jolif 2002, p. 690-691. Tesi accolta anche da Natali 1999, p. 530, n. 866.

<sup>775</sup> EN VIII 11, 1160a 7-8.

Non per questo, tuttavia, è un passo dal valore nullo per la nostra indagine. Esso mostra, in un primo momento, come nell'ambito etico di giustizia e amicizia come in quello politico sono all'opera proporzioni dai valori diversi, talvolta uguali talvolta per superiorità, sviluppati dal paragone con le diverse forme costituzionali al capitolo successivo.<sup>776</sup> In secondo luogo e a partire dall'introduzione della dimensione politica, il parallelo è funzionale a mostrare la polivocità dell'utile (tutte queste relazioni sono infatti assunte come funzionali a un utile, il quale a sua volta si declina in molti modi a seconda della comunità di riferimento e può essere in rapporti diversi con il bene della comunità e con il piacere).

La tesi della piena corrispondenza tra amicizia-giustizia-comunità politica è ulteriormente estesa in VIII 13, secondo le medesime logiche presentate sopra. Non sono dunque presenti dettagli su come le proporzioni o i rapporti tra questi legami vadano intesi, tuttavia si conferma la loro particolare affinità, anche in EN.

Prendere in esame EN, anche da una superficiale prima lettura dei brani in questione, non appare come una via di ricerca promettente al lettore che volesse analizzare i dettagli di questi rapporti. In particolare, come si è già avuto modo di notare nel corso dell'analisi dell'amicizia, la mancanza già a livello preliminare di una definizione di quest'ultima rende difficile un confronto sistematico; questa difficoltà è confermata dalla consultazione dei brani nei quali viene presentato il confronto, che non puntuali e talvolta contraddittori.

Anche la *Rhetorica* affronta l'accostamento tra amicizia e giustizia. Qui, tuttavia, come si è visto nel corso del primo capitolo quando si sono analizzate le occorrenze di amicizia al di fuori delle opere etiche di Aristotele, *φιλία* non ha in questo trattato un riferimento esplicito alla definizione di amicizia prima che si è rintracciata nell'EE, bensì un significato generale di disposizione benevola nei confronti di qualcuno in particolare. Per questo primario motivo l'interazione con la giustizia (e in particolare

---

<sup>776</sup> Anche il capitolo successivo collima solo in parte la descrizione dei vari regimi costituzionali con il loro funzionamento deducibile dalla descrizione della giustizia distributiva presente in EN V 6-7; in particolare essa sembra considerare una nozione ristretta di *ἀξία* come coincidente con la virtù, cf. p. es. l'uso a EN VIII 12, 1160b 12-16, e un parallelo tra costituzioni e famiglia, relativamente alle diverse declinazioni possibili del rapporto padre di familia-sottoposti, inusuale rispetto a come è condotto altrove.

con il giudizio che può essere formulato nel corso di un processo, secondo il contesto di elaborazione delle teorie della *Reth.*) è vista soprattutto come un fattore che può influenzare l'interpretazione dei fatti da parte del giudice, da una parte, e come una relazione che difficilmente sconfinerà in un rinvio a giudizio, dall'altra.<sup>777</sup> Coerentemente allo scopo dell'intero trattato, quindi, l'amicizia è qui presentata come un fattore che può concretamente intaccare le procedure di applicazione di giudizio e giustizia, influenzando la valutazione dei fatti modificando una sentenza o addirittura spingendo i contendenti a evitare il ricorso al tribunale.

### 5.2.2 Amicizia e giustizia nell'introduzione a EE VII.

Che ci sia un nesso tra le istanze di giustizia e amicizia emerge in EE sin dall'introduzione del primo capitolo del libro VII, nei luoghi citati al primo punto della lista. Dalla sua posizione nella discussione si evince che la questione è rilevante: è infatti la prima istanza che viene presentata dopo il primo elenco di domande fondamentali su statuto e definizione di amicizia, dedicandole ampio spazio;<sup>778</sup> inoltre, è proprio nel corso della sua discussione preliminare che emerge come l'amico sia un bene, importante punto per lo sviluppo delle successive argomentazioni relative all'amicizia.

...καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ φιλικόν

...e quale sia il giusto in ciò che è amichevole<sup>779</sup>

Tale testo presenta il rapporto tra amicizia e giustizia alla luce dell'utilità e degli scopi della scienza politica:

Τῆς τε γὰρ πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο φασιν εἶναι χρήσιμον· οὐ γὰρ ἐνδέχεται φίλους ἑαυτοῖς εἶναι τοὺς ἀδικουμένους ὑπ' ἀλλήλων.

---

<sup>777</sup> Aristot. *Reth.* I 12, 1372a 11-a21.

<sup>778</sup> EE VII 1, 1234b 22-1235a 4.

<sup>779</sup> EE VII 1, 1234b 21. Anche EN, come si è visto, accosta i due temi in fase introduttiva dell'amicizia, con addirittura un riferimento più preciso alla forma maggiore di giusto: καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικόν εἶναι δοκεῖ e sembra che il grado più alto del giusto sia amichevole (EN VIII 1, 1155a 27-28).

Opera della politica, infatti, sembra essere soprattutto il produrre amicizia, e per questo dicono che la virtù sia utile: infatti non accade che siano amici tra loro coloro i quali fanno ingiustizia verso gli altri. [...] <sup>780</sup>

Il testo pone l'amicizia tra le opere, ἔργα, della politica, la quale è intesa probabilmente non come scienza nomotetica ma in senso più generale come scelta di beni e azioni buone per la comunità. Il rapporto che si intravede da queste righe di testo e dalle successive è quello, probabilmente avvallato dall'opinione comune, che l'amicizia sia in qualche misura uno stadio più elevato della giustizia e che ricomprenda quest'ultima al suo interno. Questo, sulla base di quanto emerso dalle precedenti analisi, è certamente vero in relazione all'amicizia secondo virtù: per amare l'altro per le sue virtù, occorre certamente che questo sia virtuoso, ed essere un uomo giusto rende ottimi candidati per l'amicizia prima racchiudendo di conseguenza, in sé, le virtù etiche in relazione al prossimo. Tuttavia, ciò che questa opinione comune non considera, sono due aspetti problematici: il primo è che due persone potrebbero essere amiche possedendo esse virtù intellettuali, il secondo è che l'amicizia politica che si ricerca è in primo luogo amicizia per l'utile. <sup>781</sup> Come noto, l'amicizia per l'utile non necessariamente implica virtù nei soggetti coinvolti, infatti può darsi anche tra malvagi. Certo, in tal caso essa è poco duratura perché non stabile. Incidentalmente, queste sono esattamente le caratteristiche contrarie di quelle che Aristotele ricerca in una πόλις.

Si noti come il testo assuma che "la virtù" sia la giustizia, in accordo con l'interpretazione precedentemente data di δικαιοσύνη come la maggiore delle virtù etiche che include tutte le altre, dando un indizio della continuità possibile tra questo testo e il primo libro comune.

Aristotele è consapevole dell'incoerenza di questo discorso e della necessità di meglio specificare i termini di tale tesi, prima di ricomprenderne il significato nel suo sistema etico politico. La discrepanza è messa in luce da lui stesso nelle righe successive, quando afferma che i rapporti d'amicizia possono comprendere tanto azioni giuste quanto ingiuste:

---

<sup>780</sup> EE VII 1, 1234b 22-25.

<sup>781</sup> Si sta assumendo, non troppo liberamente mi pare, che l'opera della politica sia produrre amicizia di tipo politico.

ἔτι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον περὶ τοὺς φίλους εἶναι μάλιστα πάντες φαμέν, καὶ ὁ αὐτὸς δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ ἀγαθὸς καὶ φίλος, καὶ φιλία ἠθικὴ τις εἶναι ἕξις, καὶ ἔάν τις βούληται ποιῆσαι ὥστε μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ' <sup>782</sup> εἰς φίλους ποιῆσαι·

Inoltre tutti diciamo che il giusto e l'ingiusto siano soprattutto tra amici, e sembra che la stessa persona sia sia buona che amica, e che l'amicizia etica sia una qualche disposizione, e qualora qualcuno volesse ottenere che non si commettano ingiustizie, sarà sufficiente renderli amici.<sup>783</sup>

Si trovano qui accorpate alcune questioni sparse, riconducibili alla necessità di distinguere le diverse forme di amicizia e quali di esse entrano in relazione e in quale modo con giustizia. Emerge, nuovamente, una forma di amicizia che ricomprende al suo interno la giustizia, con la conseguente possibilità di sostituirsi ad essa per garantire l'ordine nella città. Compare anche già il tema dell'amicizia etica a segnalare la rilevanza, nonostante come si è visto il breve spazio con il quale è trattata nel corso dell'opera con questo nome. Un ultimo punto da segnalare è, nelle righe successive, come emerga la questione della sovrapposizione delle sfere di competenza della legge con quelle regolate da questi due tipi di rapporti, affermando che τὰ ἴδια δίκαια<sup>784</sup> tra amici (quindi, dei rapporti nei quali giustizia e amicizia sono compresenti) sono dipendenti unicamente da noi, mentre le cose giuste rivolte a persone generiche, πρὸς τοὺς ἄλλους, fanno riferimento alla legge.<sup>785</sup> In queste righe, sembra emergere un'affermazione coerente e che spiega in parte i motivi per i quali per i legislatori l'amicizia è più importante della giustizia. Infatti si deduce che quando l'amicizia è presente (anche se non si è specificato a quale amicizia ci si stia riferendo) non occorre più il riferimento alla legge, dal momento che le azioni tra essi saranno giuste e saranno le medesime per ciascuno (inoltre, per inciso, si è visto già nella trattazione della giustizia il riferirsi alla legge comporti alcuni problemi, emersi soprattutto in relazione all'equità, essendo la legge essenzialmente in difetto poiché risente della sua formulazione universale, che deve invece confrontarsi con la molteplicità dei casi particolari).

---

<sup>782</sup> Leggo ἀλλ' ἄλις, con l'edizione Walzer-Mingay 1991, altrimenti il testo resta privo di senso.

<sup>783</sup> EE VII 1, 1234b 25-29.

<sup>784</sup> Molteplici e con sfumature leggermente diverse le traduzioni proposte per ἴδια: i rapporti di giustizia che ci legano privatamente (Donini 1999), “speciali rapporti di giustizia (Plebe 1973), “our private right conduct towards our friends depends” (Rackham 1935).

<sup>785</sup> EE VII 1, 1235a 2-3.

L'ampio spazio dedicato già in questo capitolo introduttivo alla questione del confronto ne conferma la rilevanza per il filosofo di Stagira, cominciando a delinearne le aree di interesse, i punti di tangenza e l'ampiezza di questa rilevanza, che coinvolge tanto il piano etico quanto quello legale, nella delineazione dei rapporti sociali secondo la concezione aristotelica.

### 5.3 Il secondo brano di confronto tra amicizia e giustizia in EE. La questione dei diversi ἴσον.

Il secondo confronto tra amicizia e giustizia serve in realtà ad Aristotele come esempio esplicativo nel corso dell'introduzione delle amicizie per superiorità. Ci troviamo nel corso del terzo capitolo di EE, in cui si legge:

τοῦτο γὰρ ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον· κατ' ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον.

Questo tipo di amicizia è infatti un altro, anche in generale di chi comanda e chi è comandato, così come anche il giusto è un altro: infatti è uguale per analogia (proporzione), e non uguale secondo il numero.<sup>786</sup>

L'accostamento tra φιλία e δίκαιον è esplicito ed è teso a creare una analogia tra le differenze tra due tipi di giusto particolare e le due forme di amicizia tra uguali e per superiorità, l'ultima delle quali viene in questo capitolo introdotta. Anche il termine che viene paragonato è esplicitato in maniera piuttosto chiara: si tratta del tipo di ἴσον che distingue i due gruppi di giusto e di amicizia istanzandosi rispettivamente come ἴσον κατ' ἀναλογίαν e ἴσον κατ' ἀριθμὸν.

Ma come si articola questa differenza nello specifico, a partire dalla considerazione di τὸ δίκαιον?

La questione è già stata parzialmente affrontata nell'analisi del giusto particolare e nello specifico di quello che riguarda i συναλλάγματα. In breve, l' ἴσον si differenzia a seconda del tipo di giusto che viene preso in considerazione e ha un significato tecnico: infatti, come si è visto, è di pertinenza del solo giusto particolare, il quale è

---

<sup>786</sup> EE VII 1238b 3, 19-21.

caratterizzato appunto dall'ἴσον, e contrapposto al giusto generale, caratterizzato invece come νόμιμον.<sup>787</sup> Nel contesto del discorso sulla giustizia, ἴσον assume dunque il senso tecnico di “rapporto tra due persone in relazione ai beni”.<sup>788</sup> E indica la proporzione a quattro termini (A, B persone; C, D quantità di beni) che vengono di volta in volta coinvolte, nella quale l'ἴσον corrisponde al μέσον tra il più e il meno.<sup>789</sup>

Nel giusto che riguarda i beni comuni, o distributivo, il rapporto a quattro termini tra beni e persone viene indicato con il termine analogia, traducibile nel contesto anche come proporzione.

ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ· ἢ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις.

Dunque il giusto è una qualche proporzione. Infatti la proporzione non è solo propria dell'unità astratte [cioè, del numero], ma delle quantità in generale: infatti la proporzione è un'uguaglianza di rapporti, e si dà tra almeno quattro termini.<sup>790</sup>

Nella giustizia distributiva si ritrova quindi un ἴσον ὅλως ἀριθμοῦ chiamato anche, in seguito, ἀναλογία γεωμετρική.

καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί· ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον.

Tale proporzione è chiamata dai matematici “geometrica”: infatti in geometria concordano l'intero con l'intero come ciascuno con ciascuno.<sup>791</sup>

Il funzionamento è il seguente: data la proporzione  $A : B = C : D$  che, dati A, B due individui dal diverso valore sociale e C, D due quantità di beni, di cui è nota la somma (C+D), si distribuisce il totale noto (C+D) secondo la formula  $A : B = (A + C) : (B + D)$ .

---

<sup>787</sup> EN V 2, 1129a 26-1129b 1.

<sup>788</sup> La necessità di riferirsi ai beni (intesi in senso ampio, che include per esempio anche la τιμή) è evidente dall'accostamento ἄνισος/πλεονεξία che riferisce esplicitamente agli ἀγαθά, cf. EN V 2, 1129b 1-2.

<sup>789</sup> EN V 6, 1131a 10-14. Quest'affermazione si legge in riferimento al funzionamento del giusto distributivo ma può essere estesa a tutti i tipi di giusto particolare in virtù della priorità ed esemplarietà della distribuzione.

<sup>790</sup> EN V 6, 1131a 29-32.

<sup>791</sup> EN V 6, 1131b 12-15.

Nel giusto che riguarda i rapporti sociali volontari, o contraccambio, l'operazione che viene eseguita per giungere alla giustizia è in realtà composta di due diverse operazioni: dapprima si stabilisce un'uguaglianza secondo proporzione, seguita da una operazione di scambio.

ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ' ᾧ α, σκυτοτόμος ἐφ' ᾧ β, οἰκία ἐφ' ᾧ γ, ὑπόδημα ἐφ' ᾧ δ. δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνῳ μεταδιδόναι τὸ αὐτοῦ. ἐὰν οὖν πρῶτον ᾗ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἴτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον. εἰ δὲ μὴ, οὐκ ἴσον, οὐδὲ συμμένει· οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου· δεῖ οὖν ταῦτα ἰσασθῆναι.

La somma secondo la diagonale produce lo scambio secondo la proporzione: per esempio sia A un costruttore, B un calzolaio, C una casa, D le scarpe: ora, il costruttore deve ricevere dal calzolaio parte del prodotto di quello, e lui stesso deve all'altro parte del proprio prodotto, quindi, se per prima cosa si ha l'uguaglianza proporzionale, e poi si genera il contraccambio, avremo quel rapporto che abbiamo detto. Altrimenti non vi sarà uguaglianza, né sussistenza, dato che nulla impedisce che l'opera di uno sia migliore dell'opera dell'altro, quindi è necessario che siano pareggiate.<sup>792</sup>

La prima delle operazioni è τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον. Nella forma, essa corrisponde pienamente all'operazione che ricorre anche nella giustizia distributiva  $A : B = C : D$ . La differenza sta nell'uso della medesima proporzione: se nel caso precedente occorre conoscere come distribuire C e D in maniera proporzionale tra A e B conoscendone il valore in somma (C+D, termine noto), il termine noto in questo caso è una delle due quantità di beni, rispetto alla quale occorre fissare il valore corrispondente nell'altra unità di misura al fine di poter procedere allo scambio.

Per esempio, dunque, se è noto C (es. una casa), il termine del quale occorre calcolare il valore è D in funzione di C (es. quante paia di scarpe rappresentano il medesimo valore di C, una casa):  $C = xD$ , dove x è il termine non noto e da calcolare. L'operazione che ne segue è quindi, secondo le regole delle proporzioni:  $x = \frac{C}{D}$ .

La proporzione di partenza, τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, è dunque la medesima ma cambia il calcolo da effettuare. Segue la seconda operazione, il contraccambio (τὸ ἀντιπεπονθὸς) vero e proprio, che consiste semplicemente nello scambio materiale tra

---

<sup>792</sup> EN V 8, 1133a 5-14.

C e xD. Si ha quindi che A, l'architetto, scambia il suo prodotto C, una casa, con il prodotto xD, cioè una congrua quantità di scarpe, prodotte da D, il calzolaio – che riceverà in cambio la casa C dall'architetto.

Nel giusto che riguarda i rapporti sociali involontari, o correttivo, ci si riferisce al suo ἴσον come κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν ἀριθμητικὴν. Questa “analogia aritmetica” è da Aristotele esplicitamente contrapposta all’“analogia geometrica” del giusto distributivo.<sup>793</sup> Cambia il numero di termini coinvolti, due e non più quattro, nonché l'operazione stessa: se infatti l'analogia geometrica corrisponde a quella che in termini contemporanei viene chiamata “proporzione”, l'analogia aritmetica corrisponde piuttosto a una “uguaglianza”. Funziona infatti così:  $C = D$ .

Può lasciare un po' straniati la natura semplice di questa operazione e, soprattutto, la completa assenza di riferimento all'ἄξια, che corrisponde al valore o merito di ogni individuo a partire dal quale si calcolano proporzionalmente i beni da dividere o da scambiare. Non significa, questo, che di fronte a un τὸρτο subito (quindi, di fronte a un caso di distribuzione o scambio involontario poiché non effettuato secondo il giusto) l'unica correzione che si può ottenere smette di tenere in considerazione la proporzionalità del valore dei soggetti, assumendoli uguali e di pari valore. Come Aristotele stesso spiega, l'uguaglianza deve tendere a ristabilire il giusto mezzo, il quale è a sua volta identificato mediante la proporzione vista nel giusto distributivo e nel contraccambio. Al più, può sottintendersi che l'uguaglianza come qui indicata è valida in quanto tale solo che si è precedentemente appurato che nella proporzione  $A : B = C : D$  si verifichi una condizione di uguaglianza delle persone coinvolte, dunque  $A = B$ .

Riassumendo, dunque, le operazioni incluse nella discussione della giustizia sono tre (anche se la terza pare da subito come estranea al paradigma amicale e propria unicamente delle operazioni di scambio). Le prime due sono anche degli ἴσον, rilevanti dunque per il confronto con il testo sull'amicizia. Esse sono, dunque:

- La proporzione  $A : B = C : D$

---

<sup>793</sup> τὸ δ' ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον ἐστὶ μὲν ἴσον τι, καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκείνην ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν. Il giusto che si dà nelle relazioni sociali è una forma di uguaglianza, e l'ingiusto una forma di disuguaglianza, ma non secondo la proporzione prima citata, bensì secondo quella matematica. EN V 1131b 32-1132a 2.

La si ritrova indicata con i nomi di ἴσον ὅλως ἀριθμοῦ e ἀναλογία γεωμετρική nel giusto distributivo, e τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον nel contraccambio

- L'uguaglianza  $A = B$

È un ἴσον definito κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν ἀριθμητικήν. Si è visto come anch'essa non prescinda dal calcolo proporzionale, ma al più sottintenda che  $A = B$ .

- Lo scambio  $C \leftrightarrow D$

Chiamato τὸ ἀντιπεπονθὸς inteso in senso stretto, viene separato dall'operazione di uguaglianza che comunque gli è premessa.

Due sono dunque gli ἴσον della giustizia: quello ὅλως ἀριθμοῦ secondo ἀναλογία semplice o ἀναλογία γεωμετρική, che corrisponde alla proporzione  $A : B = C : D$  (a partire dal quale possono effettuarsi operazioni sia di distribuzione sia di scambio) e l'ἴσον secondo ἀναλογία ἀριθμητική, corrispondente all'uguaglianza  $A = B$ .

5.3.1 Digressione sulla priorità della giustizia distributiva. Dipendenza dell'ἀξία della giustizia dalla forma costituzionale di riferimento.

La riconduzione di tutte le operazioni della giustizia è supportata, oltre che dall'articolazione delle operazioni matematiche come si sono delineate nel paragrafo precedente, grazie alla priorità anche logica e concettuale della giustizia distributiva sulle altre forme di giustizia particolare. Questa tesi è stata recentemente sostenuta da Masi<sup>794</sup> in riferimento alla relazione che esse sviluppano nell'etica oltre che dei calcoli come visto nel paragrafo precedente, e si rimanda pertanto al suo lavoro. Mi sembra si possa aggiungere che la priorità della giustizia distributiva sulle altre forme di giustizia trovi riscontro anche nel testo della *Politica*, sulla base del confronto dei calcoli di giustizia in atto nelle diverse forme costituzionali. Infatti non solo ogni forma costituzionale è fondata su un diverso rapporto tra le parti che può ricondursi alla medesima forma della proporzione della giustizia distributiva,  $A : B = C : D$ , ma è inoltre ricostruibile un caso all'interno del quale un'operazione che si presenta come

---

<sup>794</sup> Masi 2021. Ringrazio la professoressa per aver condiviso con me le sue idee e averne discusso anche prima della pubblicazione dell'articolo, stimolando le mie riflessioni sull'argomento in relazione anche al presente lavoro. Eventuali fraintendimenti restano di mia responsabilità.

operazione di uguaglianza, o di ἴσον aritmetico, analizzata nel dettaglio risulta riconducibile a un caso (poi semplificato) di analogia geometrica parallelamente a quanto visto relativamente a giustizia distributiva e le proporzioni delle altre giustizie particolari. Si tratterebbe dunque di una tendenza comune, o almeno rintracciabile in più di un caso e in determinati contesti, nei quali Aristotele non ha interesse a indicare con precisione il calcolo alla base dell'operazione ma solamente la sua forma semplificata e pronta all'uso.

Ci si propone quindi di verificare le occorrenze della giustizia distributiva nella *Politica*, per poter infine verificare se trova trattazione coerente con le sue occorrenze in EN V 6-7. Per fare questo è necessario, dal momento che la *Politica* è un testo di composizione e svolgimento non unitario, considerarlo nella sua complessità: in primo luogo si verificherà la concezione teorica di giustizia distributiva così come appare nel terzo libro della *Politica* e nei modelli costituzionali in esso presentati; in seguito, si verificherà la coerenza nell'applicazione del modello alle varie costituzioni, in particolare a quelle presentate nel corso dei libri IV-VI e VII-VIII; infine, si tornerà al primo libro della *Politica* per evidenziare il valore teorico della giustizia distributiva in contrapposizione con i modelli che regolano le relazioni in altre forme di aggregazione, in particolare nell'οἶκος.

#### 5.3.1.1 Giustizia distributiva come struttura della πολιτεία (*Pol.* III)

Nell'etica, le forme di giustizia particolare si calcolano a partire dalla considerazione sociale di ciascun individuo (es. se sia architetto o calzolaio). Una delle forme della giustizia particolare, la distributiva, è quindi fondamentale rispetto alle altre poiché assegna in ciascuna costituzione il valore sociale relativo di ogni individuo distribuendo secondo la proporzione  $A : B = C : D$  i beni: criterio per l'assegnazione è individuato nell'ἀξία, cioè il valore sociale assegnato a ogni persona A, B.

Stabilito questo sulla base dell'etica, rimangono compiti della politica individuare quale sia l'ἀξία propria di ciascuna forma costituzionale<sup>795</sup> e distribuire dal punto di vista operativo i beni e le cariche.

---

<sup>795</sup> EN V 6, 1131a 24-28. L'etica è un testo sufficiente a se stesso nel mostrare come l'ἀξία da considerare sia la virtù, se lo sia e in quale forma in ciascuna costituzione è quanto si analizzerà in questa sede.

L'operazione della giustizia distributiva dà forma alla città stessa, poiché i beni distribuiti definiscono, nel contesto della *Politica*, il cittadino stesso e l'equilibrio della πόλις; tra i beni si trova in primo luogo la terra, primo a essere distribuito quando si fonda una nuova colonia<sup>796</sup> nonché componente principale della città e dei suoi cittadini;<sup>797</sup> in secondo luogo le cariche politiche (magistrature) stesse (τιμαί), l'accesso alle quali definisce la cittadinanza<sup>798</sup> e la cui esecuzione condiziona la politica della città stessa, avendo alcune di esse anche potere legislativo attraverso l'emanazione di decreti (ψήφισμα).

*Pol.* III, anche se in un lessico diverso da quello di EN V, chiarisce il quadro complessivo nel quale opera la giustizia distributiva nelle costituzioni. Le costituzioni si differenziano in due aspetti: la rettitudine rispetto al fine<sup>799</sup> e il criterio secondo il quale gli individui sono considerati parte del πολίτευμα ed esercitano le ἀρχαί, che in questa prima indagine sembra essere secondo numero<sup>800</sup> o censo.<sup>801</sup> Le differenze tra costituzioni sono discusse in rapporto alle loro due forme fondamentali, democrazia e oligarchia. In particolare, il valore dei cittadini è discusso in quanto δίκαιον, termine da intendersi in questo contesto<sup>802</sup> nel senso di ἀξία secondo la definizione dell'etica: nelle democrazie, il δίκαιον considerato è la libertà, nelle oligarchie il censo. In generale gli individui devono essere sempre comparabili secondo il δίκαιον individuato affinché sia possibile poter procedere alla distribuzione delle cariche.<sup>803</sup> Nel descrivere l'applicazione teorica della giustizia distributiva nella πολιτεία è inoltre fatto emergere come siano la determinazione del δίκαιον (ἀξία) e delle cariche ἀρχαί (τιμαί)<sup>804</sup> conferite proporzionalmente a esso a determinare l'identità stessa delle πολιτείας, dato che ciò che differenzia le costituzioni è il fine e la forma di giustizia distributiva che distribuisce le magistrature. La sovrapponibilità tra πόλις, πολιτεία e

<sup>796</sup> Hom. *Od.* VI 8-10; Aristot. *Pol.* II 1, 1260b 40-1261a 1; cf. Gernet 1983b, p. 311-313.

<sup>797</sup> Ciò che caratterizza la città e i suoi cittadini è la partecipazione a questo bene comune (Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 31).

<sup>798</sup> L'accesso alle cariche definisce il cittadino stesso in quanto tale, cf. Aristot. *Pol.* III 5, 1278a 34 ss.

<sup>799</sup> Rette nel caso in cui perseguano l'utile e il bene comune, deviate nel caso in cui perseguano l'utile e il bene particolare e dei governanti, cf. Aristot. *Pol.* III 6, 1279a 17-21.

<sup>800</sup> Aristot. *Pol.* III 7, 1279a 25-32.

<sup>801</sup> In un primo momento le costituzioni sono distinte per numero di cittadini (uno, pochi, molti; Aristot. *Pol.* III 7, 1279a 25-32) ma il criterio si rivela poi insufficiente (Aristot. *Pol.* III 8, 1279b 16-34) e viene individuato nelle costituzioni presenti nel censo (Aristot. *Pol.* III 8, 1279b 34-1280a 6), anche se poco dopo si conclude che criterio migliore sarebbe piuttosto la virtù.

<sup>802</sup> Aristot. *Pol.* III 9-12.

<sup>803</sup> Aristot. *Pol.* III 13, 1284a 3-17.

<sup>804</sup> Anche qui, il termine ἀρχαί della *Politica* corrisponde all'uso di τιμαί nell'etica.

forma di giustizia distributiva è confermata anche dal fatto che è il disaccordo nella determinazione del δίκαιον a causare disordini e mutamenti costituzionali.<sup>805</sup>

Se democrazia e oligarchia assumono come δίκαιον rispettivamente la libertà e il censo, il criterio migliore è invece individuato nella virtù, che sembra implicare nello stesso tempo l'identificazione del fine della costituzione nel fine corretto.<sup>806</sup> A partire dall'assunzione della virtù come criterio della giustizia distributiva Aristotele ipotizza si possano sviluppare tre scenari costituzionali retti:<sup>807</sup> una monarchia "illuminata", che presenta ragioni strutturali che rendono difficile sia in pratica la miglior soluzione; un governo di pochi e migliori, ciascuno dei quali possiede l'intera virtù; oppure una πολιτεία del πλῆθος costituita da individui aventi ciascuno virtù parziali. Il primo modello è una monarchia nella quale la virtù di chi governa è incomparabilmente maggiore rispetto a quella dei sudditi.<sup>808</sup> Il secondo modello corrisponde all'aristocrazia, dove tutti i liberi sono cittadini e si governa secondo virtù. Il terzo modello è quello in cui tutti i cittadini sono in qualche misura virtuosi e possiedono attitudine guerresca e i ricchi hanno accesso a cariche singole secondo virtù.<sup>809</sup>

La monarchia difficilmente è preferibile all'aristocrazia, come esplicitamente stabilito da Aristotele.<sup>810</sup> Il confronto tra il modello aristocratico e quello della πολιτεία, invece, non avviene direttamente ma può essere ricondotto alla discussione che si interroga relativamente all'emersione della virtù nei molti o nei pochi<sup>811</sup> e la preferibilità sembra non essere assoluta ma rimessa alle circostanze materiali. Assunta, infatti, la preferibilità della virtù sugli altri criteri di attribuzione dei beni comuni secondo giustizia distributiva, se la virtù è posseduta da pochi le cariche andranno, secondo il modello dell'aristocrazia, a quei pochi. Ma accade che manchi una classe aristocratica che spicchi chiaramente per virtù e in tali casi risulta preferibile che la città sia governata dalla moltitudine, poiché la somma di virtù fa in modo che migliore

---

<sup>805</sup> Aristot. *Pol.* III 3, 1276b 1-13; cf. anche Aristot. *Pol.* V 1, 1301a 25ss.

<sup>806</sup> La soluzione emerge già in Aristot. *Pol.* III 9, 1280b 5-8; è confermata con maggior decisione in Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 42-1284a 3 una volta che si siano identificate la virtù dell'uomo buono e del buon cittadino.

<sup>807</sup> Aristot. *Pol.* III 17, 1288a 5-15.

<sup>808</sup> Aristot. *Pol.* III 13, 1284a 3-17; III 17, 1288 a 8-9.

<sup>809</sup> Aristot. *Pol.* III 17, 1288a 12-15.

<sup>810</sup> Aristot. *Pol.* III 15, 1286b 3-7, cf. anche il resto del capitolo a proposito più in generale di tutte le difficoltà legate alla forma del regno in cui il governo è di uno solo, cioè di una famiglia.

<sup>811</sup> Aristot. *Pol.* III 11, 1280a 39-b 15.

risulti l'intera comunità piuttosto che una parte minoritaria di essa.<sup>812</sup> In un tale modello, tutti sono cittadini e godono dei diritti correlati alla cittadinanza, governando attraverso organismi collegiali,<sup>813</sup> ma si lascia anche intendere che certe cariche, non assumibili collegialmente, restino riservate ad alcuni,<sup>814</sup> probabilmente da individuare in pochi, di buona nascita, sufficientemente ricchi e liberi.<sup>815</sup> Infatti all'esistenza della città concorrono molti titoli, cioè libertà di condizione, nobiltà e ricchezza, ma non tutti i beni sono legittimamente confrontabili con gli altri sullo stesso piano:<sup>816</sup> in relazione al raggiungimento della vita buona concorrono giustizia e virtù politica,<sup>817</sup> possedute in aggiunta alle qualità comuni con gli altri cittadini. Questo è coerente con quanto affermato a proposito della πολιτεία, preferibile all'aristocrazia quando tutti i cittadini condividano attitudine guerresca (virtù parziale) e siano disposti a farsi governare da ricchi scelti secondo il merito (virtù migliore in quanto contribuisce al raggiungimento della vita buona).<sup>818</sup>

Il δίκαιον, inteso come ἀξία, considerato in *Pol.* III è quindi la virtù in tutti i tre modelli preferibili della monarchia, aristocrazia e politeia, ma si configura nell'ultimo caso come un composto di condizioni di accesso di base combinate a una considerazione per gradi e proporzionale della virtù relativamente all'attribuzione di alcune cariche. A uno sguardo attento, si trova un giusto complesso e composto da più parti, alcune necessarie e sufficienti (libertà, nobiltà, ricchezza) per l'accesso ai diritti di cittadinanza, altre (virtù, educazione) determinanti invece per l'assegnazione proporzionale delle cariche.<sup>819</sup>

La descrizione teorica della giustizia distributiva in *Pol.* III conferma l'impostazione che di essa viene fornita nell'etica, facendo al tempo stesso emergere l'estrema importanza di questo meccanismo nella costituzione e identità della città stessa. L'articolazione delle costituzioni migliori nelle quali è assunta la virtù come

---

<sup>812</sup> Aristot. *Pol.* III 11, 1281a 40-b 3.

<sup>813</sup> Secondo il principio per il quale la somma è maggiore delle sue parti, cf. Aristot. *Pol.* III 11, 1282 a 32-41.

<sup>814</sup> Aristot. *Pol.* III 12, 1282b 23-1283a 3.

<sup>815</sup> Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 14-19.

<sup>816</sup> Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 3-11.

<sup>817</sup> Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 19-13, 1283a 26.

<sup>818</sup> Aristot. *Pol.* III 17, 1288a 12-15.

<sup>819</sup> Aristot. *Pol.* III 13, 1283a 23-42.

criterio di distribuzione mostra però almeno un caso nel quale il criterio individuato non è semplice ma composto, anche se riconducibile all'unico nome di ἀρετή.

5.3.1.2 Discussione particolare delle articolazioni della giustizia distributiva nelle diverse costituzioni.

*Pol.* III descrive le costituzioni su un piano ancora astratto, in cui i modelli di democrazia e oligarchia individuano l'ἀξία rispettivamente nella libertà e nel censo,<sup>820</sup> mentre le costituzioni migliori utilizzano la virtù. Sono tutte forme diverse di applicazione della giustizia distributiva.

È opportuno verificare l'applicazione della giustizia distributiva anche a modelli più complessi e concreti, quali sono descritti negli altri libri della *Politica*. Questo permetterà di verificare l'applicazione della teoria e rilevarne eventuali mancanze.

*Pol.* II, come noto, si occupa di criticare i modelli costituzionali come intesi dai predecessori, realmente esistenti o immaginati, come premessa all'analisi e proposta aristotelica. Tra esse, in particolare, spiccano alcuni modelli che sembrano utilizzare, anziché la giustizia distributiva operante secondo calcolo proporzionale, la sola uguaglianza aritmetica.<sup>821</sup> L'uguaglianza, però, può essere intesa in due modi: in maniera indifferenziata o secondo ciascuno.<sup>822</sup> Il primo caso rientra il noto modello della καλλίπολις proposta da Platone nella *Repubblica*, nella quale vige l'uguaglianza di tutti i cittadini attuata mediante le prime due ondate (uguaglianza di uomini e donne; comunanza di donne, figli e beni). Questa πολιτεία sarebbe riconducibile al calcolo  $A=B$  eludendo l'applicazione della giustizia distributiva ma quest'uguaglianza pura, che appare desiderabile ad alcuni, ma ha il difetto, tra gli altri, di non distinguere i

---

<sup>820</sup> Il rilievo è estendibile a ogni trattamento di oligarchia e democrazia lungo tutta la *Politica*, nonostante in *Pol.* V 1 e *Pol.* VI 2 la democrazia sia detta funzionare secondo ἴσον κατ'ἀριθμὸν (associato nell'etica alla giustizia "correttiva") e non secondo ἴσον κατ' ἀξίαν e (associato nell'etica alla distributiva). Non è possibile dimostrarlo in questa sede, ma in tali contesti la giustizia distributiva risulta riconducibile a uguaglianza aritmetica a causa del valore particolare assunto da A e B 81, (in entrambi i casi) nella formula di distribuzione  $A : B = C : D$ .

<sup>821</sup> È brevemente trattato anche il caso nel quale la struttura della πολιτεία non presenti invece nessun calcolo, in assenza di beni da condividere, mentre l'uguaglianza prevede la comunanza di tutti i beni e la giustizia proporzionale di alcuni. Questo primo caso è però velocemente liquidato come impossibile: cf. Aristot. *Pol.* II 11260b 37-1261a 1.

<sup>822</sup> Aristot. *Pol.* II 3, 1261b 16-32.

cittadini, uguali tra loro, dagli altri membri della πόλις che sono loro inferiori (es. donne e schiavi).

Alla proposta platonica è da preferire l'uguaglianza intesa nel secondo modo, rappresentata da una costituzione capace di riconoscere le differenze tra cittadini che pur uguali tra loro ricopriranno, per necessità fisico-pratiche, ruoli diversi a turno. Si è sostenuto che questo secondo tipo di uguaglianza non segua la struttura della giustizia distributiva, bensì l'uguaglianza per reciprocità (ἀντιπεπονθός): i cittadini e che le cariche non verrebbero distribuite proporzionalmente secondo un'ἀξία, ma a turno secondo il medesimo principio che regola lo scambio.<sup>823</sup> Questa generalizzazione del meccanismo viene compiuta da Aristotele stesso nel contesto, ma non descrive precisamente il funzionamento democratico: l'ἀντιπεπονθός può costituire una soluzione all'impossibilità di governare simultaneamente per una gestione a turni delle cariche in alcune occorrenze di democrazia, ma la struttura di fondo su cui si basano è un calcolo di giustizia distributiva già visto per le democrazie. Nello specifico, l'ἀξία considerato è la libertà e si sia quindi stabilito secondo giustizia distributiva che in  $A : B = C : D$  si abbia sempre  $A, B=1$ . Al netto dell'impossibilità di governare tutti contemporaneamente, una soluzione pratica può essere l'applicazione del principio dell'ἀντιπεπονθός.<sup>824</sup> Queste declinazioni del problema, che omettono la menzione alla giustizia distributiva, sembrano da ricondurre al fatto che l'idea di partenza maggiormente diffusa nel contesto nel quale opera Aristotele fosse quella della rettitudine di una πολιτεία organizzata sul criterio di uguaglianza assoluta, da cui

---

<sup>823</sup> Berti 2000, p. 511-528. Berti ritiene che, distinti i cittadini di diritto dalle persone inferiori come donne, minori e schiavi, questi siano tra loro liberi e uguali e che si alternino al governo secondo il principio dell'ἀντιπεπονθός. Sostiene: “tuttavia anche tra questi deve stabilirsi una differenza, poiché non è possibile che essi governino tutti nello stesso tempo: la differenza in questione è quella tra coloro che governano e coloro che sono governati. Ma questa differenza è anch'essa una specie di uguaglianza per reciprocità, dove al posto dello scambio dei servizi e delle merci c'è lo scambio di funzioni.” (p. 517). Cf. in favore di tale interpretazione Aristot. *Pol.* II 2, 1261a 30-b 5 (che rimanda a sua volta a EN V 8, 1132b 30-1133a 7) e il commento di Aubonnet 1991 *ad loc.*, p. 54 et notes complémentaires).

La mia interpretazione si discosta leggermente poiché concordo nell'affermare che anche tra cittadini sia in questo caso in vigore un'uguaglianza assimilabile operativamente al calcolo proporzionale dell'ἀντιπεπονθός, il quale però si basa a sua volta sul valore sociale di ciascun individuo già stabilito dal calcolo della giustizia distributiva. L'ἀντιπεπονθός, infatti, regola le relazioni private tra cittadini una volta che la distribuzione dei beni comuni sia stata stabilita: infatti, il contraccambio lega gli individui mediante lo scambio commerciale che nasce dalla soddisfazione dei bisogni reciproci il quale presuppone, per una sua corretta quantificazione, che si sia esattamente stabilita la differenza tra cittadini, es. tra architetto e calzolaio, dalla giustizia distributiva mediante l'individuazione dall' ἀξία e la si sia realizzata tramite la distribuzione di terra, cariche, onori e gli altri beni comuni.

<sup>824</sup> Anche la turnazione presenta, al pari dell'uguaglianza indifferenziata, alcune criticità, cf. Aristot. *Pol.* II 11, 1273 a 13-20; IV 9, 1294b 7-10.

è possibile far derivare l'impostazione del discorso così centrata su un governo di tutti.<sup>825</sup> Questa impostazione dà luogo ad alcune ambiguità anche in alcuni altri modelli costituzionali, che ci si accinge ad analizzare in qualità di casi particolari di applicazione del principio di giustizia distributiva.

In *Pol.* IV 9 è analizzata, nel contesto della discussione dei tipi modelli costituzionali esistenti, la politeia come misto tra democrazia e oligarchia.<sup>826</sup> Questa costituzione mista è regolata allo stesso tempo da due calcoli proporzionali diversi, uno considerante la medesima ἀξία per tutti, la libertà, utilizzata per esempio nella distribuzione del diritto di cittadinanza, l'altro considerante invece un'ἀξία articolabile in gradi da persona a persona, la virtù, più adatta per la distribuzione di cariche esclusive.<sup>827</sup>

Si rileva in questo capitolo un caso di costituzione nella quale la distribuzione è complessa e determinata da calcoli diversi in rapporto al bene da distribuire.

Un secondo caso di doppio calcolo di giustizia distributiva è all'opera nella costituzione dei medi, descritta in *Pol.* IV 11-13. Si tratta di una commistione tra il modello democratico e quello oligarchico in parte diverso dal precedente, poiché nella costituzione dei medi il cittadino medio risulta una figura capace di garantire la non degenerazione della costituzione stessa, bilanciando le due tendenze degenerative di democrazia e oligarchia. Il suo funzionamento è, relativamente alla struttura, assimilabile a quello della costituzione mista, anche se diversa sarà la virtù presente nei cittadini.

La miglior democrazia, e quindi la miglior oligarchia, descritta in *Pol.* VI è, non dissimilmente dalle costituzioni mista e dei medi, un tentativo di rendere concreta una conciliazione tra le due principali tendenze della giustizia distributiva, quella dell'uguaglianza democratica e κατ'ἄριθμον con le rivendicazioni proporzionali secondo il censo oligarchiche. La soluzione aristotelica, pur confusa, sembra essere

---

<sup>825</sup> Cfr. il concetto di isonomia e la natura stessa della *Politica*, destinata probabilmente almeno in parte a legislatori non necessariamente filosofi.

<sup>826</sup> Dopo la discussione delle forme del regno (Aristot. *Pol.* III 14-17), *Pol.* IV analizza i modelli teorici di costituzione riconducibili a democrazie e oligarchie. In questa sede ci si limita a considerare la πολιτεία in qualità di soluzione preferita dall'autore e misto di due forme di distribuzione diversa, considerando sufficiente per gli altri casi l'analisi già vista relativamente a democrazia e oligarchia come casi nei quali la giustizia distributiva funziona assumendo come ἀξία rispettivamente la libertà e il censo.

<sup>827</sup> Cf. Aristot. *Pol.* IV 9, 1294b 6-14.

quella di dividere le due fazioni di ricchi e poveri, es. rispettivamente in numero di 500 e 1000, in modo che interagiscano l'uno con l'altro senza che nessuna delle due parti abbia da sola il pieno potere decisionale. In questo modo viene proposta, di fatto, una commistione operativa dei due modelli riunendoli in un unico calcolo distributivo.<sup>828</sup> L'ἄξία considerato in questo caso dalla giustizia distributiva è il censo, ma il bene distribuito proporzionalmente è l'accesso a queste due assemblee dalla composizione e poteri definiti in funzione di un bilanciamento dell'esercizio dei poteri.

La costituzione migliore a partire dalle migliori condizioni possibili descritta in *Pol.* VII-VIII si fonda principalmente sull'uguaglianza tra cittadini e sembra proponga una turnazione per assoluta uguaglianza come unico criterio di distribuzione che struttura questo modello.<sup>829</sup> Assomiglia, in qualche misura, al modello dell'ἀντιπεπονητός accennato a proposito di *Pol.* II, relativamente al quale si è già dimostrato la posteriorità rispetto all'applicazione della giustizia distributiva. La πόλις proposta in *Pol.* VII-VIII, tuttavia, nonostante si fondi esplicitamente sull'uguaglianza aritmetica, introduce però anche delle distinzioni κατ'ἄξίαν: le cariche sono assegnate anche in considerazione dell'età del soggetto e delle caratteristiche della carica stessa.<sup>830</sup> La giustizia distributiva operante, quindi, è in generale e per tutti la stessa, quella che considera come unico ἄξία lo stesso, cioè la libertà. Relativamente all'assegnazione di alcune cariche, però, agiscono specifici calcoli che considerano come ἄξία l'età: ad esempio, una carica guerresca avrà come ἄξία la giovane età, una carica decisionale l'anzianità. Si ha quindi un modello nel quale il meccanismo di giustizia distributiva secondo uguaglianza è generale, e alle cui mancanze si risponde applicando formule di distribuzione specifiche per ogni carica.

Questi casi particolari hanno permesso di articolare il funzionamento della giustizia distributiva in alcuni modelli costituzionali, portando alla luce le difficoltà che

---

<sup>828</sup> Le soluzioni proposte qui sono due: 1) che entrambi i gruppi abbiano uguale potere: così tutti i cittadini parteciperanno all'assemblea, ma il voto di ciascuno dei 500 varrà il doppio del voto di ciascun individuo del gruppo dei mille. Dall'esempio che segue, dei 10 ricchi e dei 20 poveri, pare che in caso di contrasto tra le due maggioranze nei gruppi debba prevalere il voto di chi ha la somma di censo maggiore e, in caso di parità del censo, si proseguirà per sorteggio 2) istituire due assemblee, una "ordinaria" aperta a tutti e una seconda rappresentativa, composta in ugual numero da cittadini provenienti dal gruppo dei 500 e dei 1000, avente maggior poteri. Cf. Aristot. *Pol.* VI 3, con l'utile commento di De Luna, in Bertelli-Moggi 2016, p. 574 ss.

<sup>829</sup> Aristot. *Pol.* VII 14.

<sup>830</sup> Aristot. *Pol.* VII 9, 1239a 2 e 17. La differenziazione dell'ἄξία considerato in relazione alla carica da distribuire, in VII-VIII in rapporto all'età, è un principio enunciato in forma teorica e più generale già in relazione all'assegnazione delle magistrature in IV 15, 1300b 5-12.

emergono soprattutto a partire da una considerazione democratica dell'ἀξία. Alcune soluzioni, si è visto, tentano di utilizzare la turnazione delle cariche, altre fanno operare più calcoli costituzionali contemporaneamente. Da queste analisi non emerge però il funzionamento delle cariche elettive, che paiono trascurate lungo la *Politica*. È possibile far emergere qualche considerazione relativamente al funzionamento della giustizia distributiva operante nelle cariche elettive a partire dalla *Costituzione degli Ateniesi*. Dal testo emerge come, nonostante la maggior parte delle cariche avvenisse per turni, le cariche elettive rendono complessa la determinazione pratica di un'ἀξία univoca. Questo avviene per due motivi. In primo luogo, poiché sono all'opera contemporaneamente due ἀξίαι differenti, uno di censo, determinante le condizioni di accesso alla carica, e quello considerato invece dagli elettori. In secondo luogo, l'axia considerato come il più rilevante dai votanti può cambiare di volta in volta a seconda delle condizioni, e può non essere lo stesso per tutti: sarà la somma dei voti a determinarlo di volta in volta.<sup>831</sup>

In conclusione, a una minuta analisi, quando si cerchi di individuare l'ἀξία e il funzionamento della giustizia distributiva in ogni politeia, ci si accorge che la *Politica* si scontra con una realtà assai più complessa rispetto al principio generale enunciato nell'etica o in *Pol.* III. A un primo livello, come accennato già nell'etica, l'ἀξία risulta diverso a seconda del regime costituzionale: libertà nella democrazia, censo o virtù nell'oligarchia o nei regimi migliori. Scendendo poi nel dettaglio, si nota come anche una stessa costituzione può utilizzare più ἀξίαι differenti, e quindi più calcoli di distribuzione, diversi tra loro, differenziandosi a volte a seconda della τμή da assegnare, considerando talora anche più qualità contemporaneamente.

Questa digressione ha permesso di dimostrare che ogni costituzione è strutturata secondo giustizia distributiva, ma che non sempre il suo funzionamento è semplice o lineare come appare nella sua discussione teorica. Inoltre, si è spiegato in che modo le costituzioni nelle quali sembra operare mera uguaglianza aritmetica siano da ricondurre ogni volta a casi particolari di giustizia distributiva.

---

<sup>831</sup> Aristot. *Aθ. Πολ.* 7.

5.3.1.3 Struttura e finalità della giustizia distributiva nella πόλις in contrapposizione con le altre forme di aggregazione.

Mostrate le differenti applicazioni della giustizia distributiva in molteplici costituzioni e le modalità con le quali il modello può adattarsi, anche divenendo più complesso, alle esigenze e problemi di ciascuna declinazione politica, è opportuno tornare sul significato generale della giustizia distributiva per individuare quale sia il valore apportato dalla struttura al concetto di comunità.

Nonostante sia il terzo libro a mettere esplicitamente alla luce il funzionamento della distribuzione dei beni comuni e la loro importanza nell'identificazione della costituzione, alcune significative indicazioni generali si trovano nel primo libro della *Politica*, prima che la giustizia distributiva venga descritta esplicitamente in quanto tale.<sup>832</sup>

*Pol. I* si apre, come noto, con l'affermazione che la città è una κοινωμία che, come ogni comunità, tende a un qualche tipo di bene. Nello specifico, essendo essa la comunità più autorevole e quella che include tutte le altre, la πόλις sarà la comunità che tende al bene maggiore e più autorevole tra tutti.<sup>833</sup>

Le κοινωμίας in quanto forme di aggregazione sociale, infatti sono molteplici e non si limitano alla sola forma della πόλις. Ne vengono analizzati altri due tipi peculiari in *Pol. I*, a causa della loro funzione di costituenti anche genealogici della πόλις: il villaggio e, soprattutto, l'οἶκος.<sup>834</sup>

La differenza maggiore tra le forme aggregative dell'οἶκος e del villaggio rispetto alla πόλις è relativa al fine. Entrambe queste prime due strutture, infatti, hanno come primo obiettivo quello del vivere, ovvero di realizzare le condizioni necessarie alla sopravvivenza. La sussistenza si realizza in esse a livelli differenti: la famiglia soddisfa i bisogni quotidiani nella relazione dell'autorità padronale con schiavi, moglie e figli; mentre il villaggio, costituito dall'unione di più famiglie e delle relazioni tra esse, ha

---

<sup>832</sup> In accordo con molta parte della critica, si riconosce anche in questo una forte continuità tra i libri I-III della *Politica*.

<sup>833</sup> Aristot. *Pol. I* 1, 1252a 1-6.

<sup>834</sup> Si è preferito utilizzare il termine οἶκος rispetto a οἰκία per avere coerenza interna alla tesi, anche se si potrebbe notare che il secondo ricorre più spesso in *Pol. I*. Ad ogni modo la distinzione tra i due termini non appare netta in Aristotele e appaiono parzialmente inadatte tanto la traduzione "casa" che "famiglia", poiché occorre intendere al contempo l'abitazione in senso fisico unitamente a tutte le sue componenti materiali e la famiglia come complesso delle relazioni sociali.

come fine quello del soddisfacimento dei bisogni non quotidiani.<sup>835</sup> L'autosufficienza poi è declinata differentemente all'interno di ciascuna comunità, ad esempio i beni necessari per la sussistenza materiale di base sono forniti dallo schiavo, la riproduzione e perpetuazione della famiglia è garantita dalla relazione coniugale.<sup>836</sup> La πόλις si distingue dalle precedenti forme aggregative in quanto eccede la mera sopravvivenza: mediante la conquista della completa autosufficienza eccede il livello del vivere, e identificando il suo fine piuttosto nel vivere bene (εὖ ζῆν).

ἡ δ' ἐκ πλείονων κοινῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

La comunità completa formata da più villaggi è la città, la quale ha ormai raggiunto il limite della piena autosufficienza, per così dire, essa è nata sì in funzione del vivere, ma sussiste in funzione del vivere bene.<sup>837</sup>

Se quindi in un certo senso ogni forma comunitaria contribuisce al raggiungimento dell'autosufficienza a livelli diversi, solamente la πόλις fornisce gli strumenti per realizzare la vita buona e, in essa, la felicità che costituisce il fine dell'uomo.

Alle differenze tra comunità relative al fine che permettono di raggiungere corrispondono speculari differenze relative alla struttura di queste κοινωνίαι. La πόλις, si è visto, è strutturata sulla giustizia distributiva, la quale determina la natura della costituzione stessa, infatti una sua modifica ne determina uno stravolgimento, interrompendone la continuità:<sup>838</sup> la giustizia nella sua forma distributiva costituisce la struttura della πόλις stessa. Non si può dire che questo scheletro organizzativo sia condiviso con le altre forme sociali. Le forme di aggregazione che precedono la πόλις, infatti, le sono profondamente diverse anche strutturalmente: non solo non funzionano secondo giustizia distributiva, ma è esplicitamente affermato che nell'οἶκος non si ritrova alcuna forma di giustizia, se non per analogia.<sup>839</sup> I rapporti padronali e familiari si configurano infatti come rapporti di una parte dell'anima con se stessa:<sup>840</sup> non c'è

---

<sup>835</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1252b 15-16.

<sup>836</sup> Ogni componente ha infatti per natura una funzione diversa, cf. Aristot. *Pol.* I 2, 1252a 34-b 6.

<sup>837</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1252b 27-30, trad. Besso 2011.

<sup>838</sup> Oltre ai luoghi già citati, cf. Aristot. *Aθ. Πολ.* 11 e 41.

<sup>839</sup> EN V 15, 1138b 6-13.

<sup>840</sup> Sono infatti propriamente parlando relazioni inquadrabili piuttosto nel campo dell'οἰκονομία o della crematistica che non nell'etica o politica: per esempio, nonostante l'utilità della crematistica per il politico, l'acquisizione dei beni è necessaria alla politica e qualcuno deve occuparsene attivamente

in essi rapporto con un'alterità propriamente intesa e verso sé non c'è giustizia né tantomeno giustizia distributiva poiché, come secondo definizione generale, la giustizia dev'essere πρὸς ἕτερον.<sup>841</sup>

Inoltre, giustizia distributiva non è applicabile alla κοινὴνία dell'οἶκος, poiché manca uno dei presupposti fondamentali per l'istituzione della relazione proporzionale: la commensurabilità dell'ἀξία dei soggetti coinvolti nella relazione. Affinché possa operare la giustizia distributiva si è stabilito che deve esserci commensurabilità tra il valore preso a criterio della distribuzione nei soggetti coinvolti, quindi, nei regimi migliori, deve esserci commensurabilità delle virtù.<sup>842</sup> Questa condizione non è in alcun modo realizzabile tra i membri di un οἶκος, dal momento che donne, figli e schiavi non realizzano il λογιστικόν né, quindi, la virtù al medesimo livello del padrone.<sup>843</sup>

In conclusione, risulta che non solo la giustizia distributiva è la struttura fondamentale della πόλις, ma anche che la πόλις, rispetto alle altre forme di κοινὴνία che non sono strutturate secondo giustizia distributiva, è la forma di aggregazione più matura e l'unica che permette la completa realizzazione del fine etico e politico dell'uomo. Questa tendenza verso il fine migliore è realizzata proprio attraverso la struttura dettata dalla giustizia distributiva, in particolare quando essa assuma come criterio di distribuzione la virtù.

Alla luce di questo è utile considerare questa affermazione che si trova all'inizio del primo libro della *Politica* sull'importanza della giustizia nella politica e per la πόλις:

ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

La giustizia è politica; infatti Giustizia è ordine della comunità politica, e giustizia il discernimento del criterio del giusto.<sup>844</sup>

---

relativamente alla città come per la casa (cf. Aristot. *Pol.* I 11, 1259a 33-36) ma come prerequisito per l'attività propriamente politica: essi devono infatti essere già disponibili (Aristot. *Pol.* I 10, 1258a 19-25).

<sup>841</sup> EN V 3, 1129b 25-27.

<sup>842</sup> Aristot. *Pol.* III 12, 1283a 42-1284a 3.

<sup>843</sup> Aristot. *Pol.* I 13, 1259b 21-1260a 36, 1260b 8-20.

<sup>844</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 37-39. La traduzione proposta è mia, si è reso δίκη con Giustizia richiamando l'uso personificato antico della dea Giustizia per evidenziare nel contesto di questa trattazione la differenza lessicale con il successivo δικαιοσύνη, che può indicare giustizia intesa come virtù

Dopo le riflessioni che si sono sviluppate non è infatti avventato individuare nella giustizia menzionata qui quella che verrà in *Pol. III* identificata con la giustizia distributiva teorizzata nell'etica e applicata, pur con delle differenze, lungo tutta la *Politica*, distinguendo il modello aristotelico tanto da quello dei suoi predecessori quanto dalle forme meno perfette di comunità. Considerata l'importanza che le si è attribuita in relazione al raggiungimento del fine umano, infatti, non appare fuori luogo trovarla menzionata tra le premesse all'intero progetto politico aristotelico.

La città in Aristotele è dunque quella forma di aggregazione all'interno della quale, differentemente dalle altre, è possibile per ciascun individuo raggiungere la sua massima realizzazione anche grazie alla struttura materiale ed educativa entro la quale è collocato: quella della giustizia in senso distributivo. In questo senso, dunque, la giustizia distributiva contribuisce al raggiungimento della felicità umana in senso prioritario rispetto alle altre forme di giustizia e alle altre forme di aggregazione sociale.

Nella determinazione delle operazioni relative alla giustizia, dunque, si istanzia un caso nel quale non solo l'analogia geometrica ha la priorità su qualsiasi altro tipo di operazione, ma la dimensione politica che la riguarda ha la priorità su quella etica. È quindi chiaramente individuabile la funzione architettonica della scienza politica rispetto alle scienze particolari anche in questa precisa istanziazione di regolamento dei rapporti sociali: la dimensione anche privata si sviluppa e calcola in conseguenza di quella politica.

#### 5.4 Ripresa del commento al secondo brano di EE sull'amicizia: gli ἴσων dell'amicizia.

Puntualizzati gli ἴσων della giustizia e le caratteristiche della giustizia distributiva rispetto alle altre forme particolari e alla politica, si riprenda il paragone atto a

---

particolare e, più specificamente come si sostiene, distributiva. Ancora, si rende τὸ δίκαιον con "il criterio del giusto" poiché lo si intende con il valore di ἀξία in EN V 6, 1131a 24-28. Si può però discutere di una resa più adatta.

introdurre le amicizie per superiorità al fine di riprenderne l'analisi e vederne gli ἴσον all'opera.

τρία μὲν οὖν εἶδη ταῦτα φιλίας· ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κατ' ἰσότητά πως λέγεται ἡ φιλία. καὶ γὰρ οἱ κατ' ἀρετὴν φίλοι ἐν ἰσότητί πως εἰσὶν ἀρετῆς φίλοι ἀλλήλοις. ἄλλη δὲ διαφορὰ τούτων ἢ καθ' ὑπερβολήν, ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον. τοῦτο γὰρ ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον· κατ' ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον.

Dunque tre sono i tipi di amicizia: in tutte queste si dice amicizia in qualche misura secondo uguaglianza. E infatti gli amici secondo virtù si trovano amici gli uni con gli altri in qualche misura in uguaglianza di virtù. ma un'altra differenza tra queste è l'amicizia per superiorità, allo stesso modo nel quale la virtù del dio sta a quella degli uomini. Questo infatti è un altro tipo di amicizia, e in generale di chi comanda e di chi è comandato, come anche il giusto è diverso: infatti è uguale per proporzione, non secondo il numero.<sup>845</sup>

I tipi di ἴσον qui indicati in relazione all'amicizia sono, come si è precedentemente indicato, due: l'ἴσον κατ'ἀναλογίαν e ἴσον κατ'ἀριθμόν. Trovandosi di fronte all'introduzione delle amicizie per superiorità, è chiaro quanto segue: le amicizie tra oμοιοι, anche se non esplicitamente specificato qui, sono quelle tra le quali si ha un ἴσον κατ' ἀριθμόν, che corrisponde all'ἀναλογία ἀριθμητική della giustizia correttiva. Anche in questo caso, infatti, vale l'equivalenza  $A = B$ , proprio perché i soggetti contraenti sono tra loro uguali e quindi già parificati. Evidentemente, invece, l'amicizia secondo superiorità dovrebbe prevedere l'istituzione di una proporzione di qualche tipo, l'ἴσον κατ' ἀναλογίαν. Se si prende sul serio il parallelo tra giustizia e amicizia delineato da Aristotele, è lecito ipotizzare e andrà verificato se l'ἴσον κατ' ἀναλογίαν corrisponde o è comparabile all' ἴσον ὅλως ἀριθμοῦ κατ' ἀναλογίαν o ἀναλογίαν γεωμετρική che funziona secondo la proporzione  $A : B = C : D$ .

L'interpretazione del testo sino a qui appare coerente. Ma se nella discussione della giustizia era piuttosto chiaro cosa rappresentassero C e D, nonché come assegnare valore ad A e B, nel caso della φιλία è sicuramente necessario specificare meglio questi termini, che nella discussione svolta sino a questo momento non hanno trovato riscontro.

---

<sup>845</sup> EE VII 3, 1238b 15-21.

È opportuno notare, in via preliminare, che non esiste un luogo della EE (ma nemmeno della EN) nel quale si parli esplicitamente in relazione alla *φιλία* dei valori da assegnare alle variabili della proporzione: l'operazione che segue è dunque giustificata sulla base del paragone istituito da Aristotele stesso tra amicizia e giustizia, tuttavia è uno sviluppo coerente con quanto da lui affermato che non si ritrova in quanto tale direttamente esplicitato nei testi, ma ne è appunto suggerito.

Si cominci prendendo in analisi l'*ἴσον κατ' ἀριθμὸν* dell'amicizia tra uguali.

L'uguaglianza secondo il numero non è solamente l'uguaglianza che riguarda le amicizie tra uguali ma è anche, nello specifico, il tipo di rapporto che regola l'amicizia prima e paradigmatica. Ci si aspetta, dunque, che questo rapporto sarà anche punto di riferimento rispetto alla quale si sviluppa e analizza anche quella secondo proporzione. Già a questo punto dell'analisi si delinea una netta differenza tra giustizia e amicizia. Se infatti la prima si è visto ha come calcolo di base, sotteso tanto alle sue proporzioni quanto alle sue uguaglianze, un rapporto di tipo proporzionale, l'amicizia funziona in maniera esattamente opposta: parte cioè da un rapporto di uguaglianza, preso come base, e solamente a partire da quello si delinea poi la proporzione dell'amicizia per superiorità. E se la priorità nella giustizia è da ricercarsi nella sua dimensione politica e non è immediatamente evidente, per l'amicizia essa consegue direttamente dall'esplicita priorità dell'amicizia prima sulle altre forme derivative.

È inoltre possibile notare, sempre a questo livello di analisi che se qui è la relazione di uguaglianza a essere prioritaria su quella proporzionale non è detto che sia formata secondo la medesima logica di dipendenza da un calcolo proporzionale e politico di giustizia distributiva secondo l'ordine costituzionale.

Questo per quanto riguarda alcune considerazioni di carattere generale sull'ordine di priorità epistemologica. Si analizzi ora nel dettaglio il funzionamento dell'*ἴσον κατ' ἀριθμὸν* nell'amicizia.

La prima questione da porre è come si determina se due persone siano *ομοιοι* tra loro e, per farlo, occorre determinare come venga assegnato il valore alle persone nei rapporti amicali. Nei rapporti di giustizia il valore di una persona è costituito dall'*ἀξία* fissato dalla costituzione, ma nel caso dell'amicizia la situazione sembra diversa. Se infatti è vero che l'amicizia può darsi per virtù, per l'utile e per il piacere, appare verosimile che il criterio secondo il quale le persone assumeranno un determinato peso

all'interno della relazione non sia un ἀξία fissato esternamente dalla costituzione bensì variabile a seconda del tipo di rapporto istituitosi: la persona verrà valutata di volta in volta a seconda della sua virtù, del suo piacere o della sua utilità. Valutare una persona in rapporto alla costituzione sarebbe infatti assurdo sia per quanto riguarda l'amicizia perfetta, giacché essa si caratterizza come rapporto di tipo privato e indipendente dal valore sociale dell'individuo (è prioritaria la sua virtù, non il fatto che essa venga riconosciuta socialmente o valorizzata, se non da parte dell'amico stesso), sia sarebbe assurdo per le altre forme di amicizia tra uguali derivate da queste, giacché esse possono costituirsi secondo motivazioni diverse, reciprocamente escludentesi e slegate dalla funzione pubblica dell'individuo. Sono infatti tre i criteri secondo i quali le persone vengono, di volta in volta, definite uguali: in un'amicizia per l'utile tra uguali, per esempio, quello che fa fede è che l'utilità sia pari e reciproca, indipendentemente dal livello di piacere o di virtù che i soggetti ritrovano l'uno nell'altro. L' ἀξία è, dunque, istanziata nelle tre forme amicali rispettivamente dalla virtù, dal piacere e dall'utile reciproco.

Nella sua casistica rientra soprattutto la forma paradigmatica di amicizia: l'amicizia prima, quella che si istituisce tra uguali e virtuosi. Si è già stabilito<sup>846</sup> che i soggetti coinvolti in una relazione di amicizia prima siano ομοιοι tra loro in quanto a virtù, essendo entrambi buoni: è quindi evidente come essi siano uguali secondo il numero, essendo essi pari in valore.

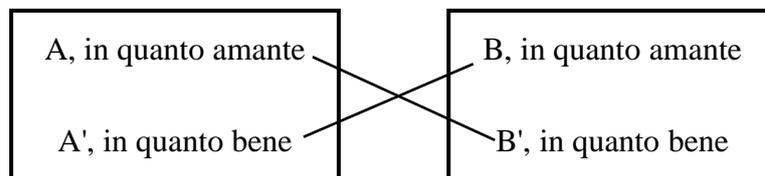
L'interpretazione dei termini coinvolti in questa uguaglianza è duplice e occorre soffermarsi. Si potrebbe pensare che in queste circostanze l'ἴσον κατ' ἀριθμὸν si esaurisca in una uguaglianza a due termini che non comporta scambio reciproco,<sup>847</sup> ma non è questo il caso: è infatti in atto uno scambio tra gli amici, sebbene perfettamente pareggiato. In un certo senso, dunque, anche a questo caso di uguaglianza è sottinteso in realtà uno scambio a quattro termini, come avveniva nella giustizia distributiva, che merita di essere analizzato.

---

<sup>846</sup> Cf. cap. 2.

<sup>847</sup> È quanto mi sembra implicitamente sostenuto nel commento di Zanatta 2012, nota *ad loc.* n. 95, p. 687, che evidenzia come la (sola) analogia non riguardi il rapporto dei termini tra loro ma il rapporto tra termini. È il medesimo problema che si presenta anche nell'interpretazione dell'ἴσον κατ' ἀριθμὸν nel giusto correttivo (lì chiamato ἀναλογία κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν, EN V 1132a 1-2), in cui in alcune interpretazioni esso viene slegato completamente dal giusto distributivo, o nell'interpretazione dell'uguaglianza in atto nella democrazia, che sembra a prima vista non ricomprendibile come caso particolare di uguaglianza proporzionale nel quale i termini coinvolti hanno tutti uguale valore.

Infatti, analogamente a quanto avviene nella giustizia con i beni e, come dettagliato in seguito, nel τὸ φιλεῖν relativamente all'amicizia per superiorità, qui è in atto uno scambio tra beni particolarissimi: gli amici primi, infatti, sono l'uno un bene per l'altro.<sup>848</sup> Quindi, l'uguaglianza esplicita in realtà una proporzione in cui i termini a sinistra dell'uguale hanno il medesimo valore ( $A = B$ ) e per questo può operare l'uguaglianza tra beni. Solo che in questo caso i beni non saranno altro dai contraenti (non saranno, cioè, C e D, come nella giustizia correttiva), ma si ripeteranno. Si ha quindi che  $A = B$  in un contesto nel quale  $A:B = A':B'$ . Volendo la si potrebbe rappresentare graficamente come segue, collegando con una freccia ciò che ciascuno iottuene e racchiudendo in un rettangolo un unico soggetto.



È evidente che qui la proporzione sia già perfettamente bilanciata in partenza, avendo A e B il medesimo valore ed essendo essi stessi i beni che vengono scambiati.

Rispetto alla proporzione della giustizia, comunque, restano importanti differenze: i termini infatti, strettamente parlando, non sono quattro bensì due che vengono sdoppiati in quattro a seconda della prospettiva a partire dalla quale vengono considerati; inoltre, non si ha uno scambio nel senso più stretto del termine, come nel caso del giusto commutativo, bensì una sorta di vantaggio reciproco.

Aver calcolato in questa maniera l'ἀξία degli amici espone inoltre a un problema, rispetto al calcolo funzionante nei rapporti di giustizia. Manca, infatti, una validazione esterna del calcolo dell'ἀξία stessa; di conseguenza manca anche un equivalente universale nel quale convertirlo se necessario, com'era la moneta nei casi di giustizia. Questo perché, come già puntualizzato, il riconoscimento e la valutazione della virtù/utile/piacere viene fatta direttamente dall'altra persona coinvolta nella relazione.

<sup>848</sup> Cf. p. es. EN VII 2, 1236a 7-15 (tra amici secondo virtù, l'altro è un bene amato in se stesso e in quanto virtuoso); 1236b 2-5 (nell'amicizia prima, gli amici sono reciprocamente oggetto d'amore l'uno per l'altro). Queste osservazioni altro non sono che una esplicitazione e articolazione del già trattato concetto di ἀντιφιλία.

È proprio questo aspetto che motiva il diverso trattamento dei casi nei quali si ritiene che una proporzione non venga rispettata. Se infatti nel caso della giustizia, essendo l'ἄξια socialmente stabilito, vi sono gli estremi anche legali per rivendicare un pareggiamento e addirittura una apposita funzione, quella della giustizia correttiva, nulla di simile è previsto per quanto riguarda l'amicizia. Aristotele stesso sottolinea infatti come difficilmente i casi di amicizia etica tradita finiscano in tribunale.<sup>849</sup>

Che bene si dica in molti sensi e che nel contesto dell'amicizia gli amici siano beni è coerente con quanto emerso già in precedenza, nel capitolo secondo del libro VII.<sup>850</sup>

Nelle amicizie di superiorità invece si ha esplicitazione di come debba essere intesa l'uguaglianza secondo proporzione in generale nel corso dei capitoli 3 e 4, e in particolare analiticamente nella sezione centrale.<sup>851</sup> Nonostante, infatti, non si esplicitino mai i termini della proporzione, la discussione ruota intorno alla descrizione dell'ἴσον che risulta operativo.

Si è già notato come, nelle amicizie per superiorità, i due soggetti non possano definirsi l'un l'altro φίλοι, nonostante il rapporto di φιλία.<sup>852</sup> Il brano in questione evidenzia anche, curiosamente, un nuovo lessico rispetto a quello visto nel paragone con la giustizia, in qualche misura meno preciso: qui l'uguaglianza  $A = B$  è chiamata semplicemente κατὰ τὸ ἴσον, specificato poi in κατὰ τὴν ἰσότητα (1237a 3-5).

Dunque, se nelle amicizie per superiorità ha luogo una proporzione  $A : B = C : D$  come si stabilisce concretamente il valore delle due persone A, B e quali sono i beni di scambio C, D?

Relativamente al valore delle persone coinvolte, il valore non è più determinato sull'ἄξια della persona stessa in quanto valore sociale, come nella giustizia, poiché tale valore dovrebbe riferirsi a un preciso sistema di comunità, come anche nel caso delle amicizie per uguaglianza. Amicizia invece, come evidenziato dai numerosi esempi, ha un campo d'applicazione ben più ampio che tra cittadini appartenenti a una medesima πόλις: si applica anche a rapporti entro κοινώνια imperfette e parziali, come all'interno di un medesimo οἶκος come nel caso dei rapporti familiari, o tra membri di

---

<sup>849</sup> EE VII 10, 1243a 8-11.

<sup>850</sup> EE VII 2, 1236a 7-15.

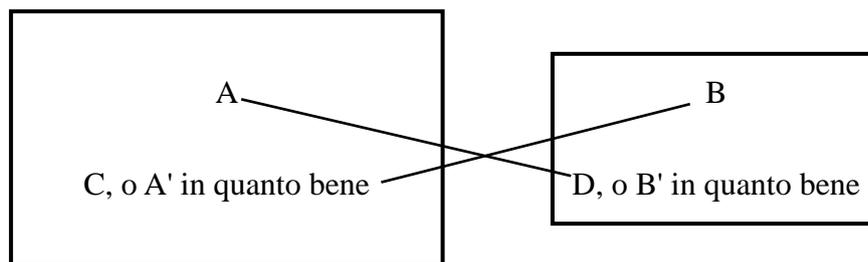
<sup>851</sup> EE VII 3, 1238b 17-1239a 21. Essa è infatti preceduta dall'introduzione già in parte analizzata e seguita dalla questione particolare degli adulatori, che si configura come una questione particolare relativa al tema delle amicizie per superiorità.

<sup>852</sup> EE VII 4, 1239a 1-6.

πόλις differenti, come nel caso delle amicizie di ospitalità. Mancando una cornice di contestualizzazione esterna (l'ἀξία della giustizia è sempre misurato sulla πολιτεία), il valore è determinato dal fine del rapporto stesso: se nel caso delle amicizie perfette il valore è misurato sulla virtù stessa, negli altri casi la persona vale tanto quanto il piacere o l'utile che i contraenti possono offrirsi l'un l'altro. Rispetto alla giustizia, l'ἀξία dei coinvolti è calcolata non sulla base dell'intera comunità bensì del singolo rapporto e delle sue condizioni. Una persona, in una relazione, vale tanto quanto l'utile, il piacere o la virtù che offre all'altro.

Relativamente ai beni scambiati, essi saranno l'utilità, o il piacere, o la virtù reciproca: il bene è il fine della relazione stessa. non è evidenziata la presenza di un equivalente universale, come la moneta nel caso dei beni scambiati entro la giustizia commutativa, ma si può immaginare siano in atto equivalenze simili.

Come nel caso dell'amicizia perfetta, la persona vale quanto il bene che offre, sia esso virtù, utile o piacere:



Una persona, dunque, nelle relazioni per amicizia di disparità vale tanto quanto ciò che offre all'interno della relazione. È possibile immaginare un caso particolare nel quale l'ἀξία della giustizia e quello dell'amicizia abbiano delle tangenze e vengano a identificarsi: dovrebbe essere il caso dell'amicizia politica per virtù a confronto con la giustizia politica inserita in una koinonia nella quale la virtù del cittadino coincide con la virtù dell'uomo buono: si tratta della prospettiva discussa e delineata nel corso di Pol. III, nella quale tale convergenza di virtù è auspicata.

Rispetto alla giustizia, è anche in questa istanza presente una forma di proporzionalità:  $A:B = C:D$ , ovvero ogni persona ha nella relazione valore proporzionale al bene che scambia e mette in comune nella relazione stessa. Lo

scambio assomiglia nella sua struttura all'operazione preliminare di proporzionalità che si è già analizzata in relazione alla giustizia commutativa, ma è completamente assente l'operazione di parificazione dei beni che consentiva uno scambio equo (l'operazione che in tale contesto si era indicato con  $C=xD$ ).

Ne risulta che nei rapporti di amicizia non viene cercata l'uguaglianza, che è invece prioritaria in quelli di giustizia.

Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

È manifesto che si ha somiglianza relativa all'uguale nelle questioni relative al giusto e nell'amicizia; infatti nelle questioni relative al giusto l'uguale è primariamente secondo il valore, e secondariamente secondo la quantità, mentre nell'amicizia prima è secondo la quantità, e secondariamente secondo il valore.<sup>853</sup>

Non vi è compensazione, né pareggio, a livello di beni e non si pretende vi sia nell'amicizia, contrariamente a quanto avviene in quelli di giustizia.

Questo schema presenta due principali problemi, il primo comune anche a quello tra le amicizie tra uguali, il secondo peculiare invece delle forme per superiorità. Il primo è un problema di circolarità, il secondo di raggiungimento dello stato di uguaglianza nello scambio di beni tra due amici e relativi beni di proporzioni diverse tra loro.

5.4.1 Primo problema dell'ἴσον dell'amicizia: la circolarità nella definizione dei valori delle variabili dell'equazione. Il diverso riferimento tra ἀξία nella giustizia e nell'amicizia.

Si è definito che il valore delle variabili della proporzione dell'amicizia (A, B, C e D) è costituito per quanto riguarda le persone (A, B) in relazione diretta con il bene che ciascuna offre in scambio all'interno della relazione (quindi è definito in proporzione al piacere, utile o virtù dati all'altro), mentre per i beni (C, D) corrisponde

---

<sup>853</sup> EN VIII 9, 1159b 29-33.

al valore del bene stesso, calcolato in termini di utilità, piacere o virtù. Tra il valore di A e del bene che lui offre C, e tra B e D, c'è un rapporto di proporzionalità diretta.

Quello che cambia nel valutare le variabili delle due proporzioni è che nel caso dell'amicizia manca un punto di riferimento fisso e assoluto rispetto al quale i valori vengano quantificati, tanto che il valore della persona è pari al valore del bene offerto: la considerazione della persona è in funzione della relazione specifica stessa, e il rapporto tra due persone è pari al rapporto tra i beni. Nella giustizia, invece, questa circolarità è evitata dalla presenza di un sistema di riferimento valoriale fisso e indipendente dalle proporzioni stesse: si tratta dell'ordine costituzionale entro il quale la giustizia viene esercitata, poiché è esso a stabilire in cosa consista la virtù da considerare nel contesto e in che rapporto stiano gli individui l'un l'altro. Il valore dei beni è poi calcolato a partire dall'ἀξία di chi li ha prodotti in caso di scambio. Nella maggior parte delle occasioni pratiche, in realtà, questo calcolo in riferimento alla costituzione non è nemmeno necessario per calcolare il valore dei beni: è il caso di beni della stessa natura e quindi direttamente comparabili (es. nel caso della distribuzione di terre), oppure il caso in cui l'operazione sia già stata effettuata all'origine e si sia convertito il valore del bene nel suo equivalente simbolico funzionale. È quanto avviene con il prezzo, che si configura come rappresentazione attraverso la moneta del valore di un prodotto socialmente derivato all'interno della società. È, questa, un'operazione che non rende più non direttamente visibile l'apporto della πολιτεία nella determinazione del valore del bene, questo è ovviamente dovuto alla presenza della moneta che funge utilmente da unità di misura tangibile per la valutazione dei beni eliminando il riferimento diretto alla società.<sup>854</sup>

---

<sup>854</sup> Incidentalmente i luoghi di EN che trattano dello scambio e della determinazione del valore dei beni sono i medesimi sui quali Marx si è formato, come testimoniano anche le citazioni che ne fa nel corso del *Capitale*. Si coglie l'occasione della loro discussione per esporre quale sia, dal punto di vista di chi scrive, la maggior differenza tra il sistema di attribuzione del valore a un bene (in termini marxisti, la mercificazione) di Aristotele e di Marx. Come si è già evidenziato, Aristotele fa dipendere il valore dei beni dal loro produttore, precisamente dalla posizione gerarchica sociale rivestita dal produttore stesso all'interno della società. Marx, invece, fa dipendere il valore della merce dalla quantità di lavoro (fisico e non) socialmente utile per produrlo. Nel conteggio marxista rientra certamente anche una valutazione delle condizioni sociali imposte dalla società alla produzione (es. la presenza di macchinari che velocizzano la produzione) e valutate in funzione della persona che produce quel bene. Il produttore non vede il suo valore determinato dalla sua posizione sociale rispetto alla costituzione data, è invece calcolato in funzione del lavoro precedentemente accumulato in lui presente, come può essere per esempio il tempo impiegato per una formazione specifica e specialistica che gli permetta di lavorare a ritmi più sostenuti o meglio sempre in riferimento al tempo socialmente utile per produrre tale bene. In entrambi i casi la valutazione del valore della merce ha una componente sociale, ma nel caso di

Rilevati questi aspetti si nota come il sistema proporzionale istituito dall'amicizia presenti alcuni punti critici. È infatti possibile che il procedimento si macchi di circolarità. Essa è dovuta in primo luogo alla strettissima dipendenza tra il valore dell'individuo e quello del bene che lui stesso pone in gioco all'interno della relazione amicale: un bene vale tanto quanto la persona che lo "eroga". Questa stessa condizione è presente anche nella giustizia distributiva, nella quale il valore del bene prodotto dipende dal valore del produttore; tuttavia, nella distribuzione la circolarità viene disinnescata dalla priorità della giustizia distributiva come fattore determinante il valore di individuo e oggetti in relazione a quel sistema di riferimento fisso e non mutabile (salvo casi eccezionali) che è la costituzione. Nel caso dell'amicizia, invece, la co-dipendenza tra soggetti e beni si ripresenta, ma in aggiunta è caratterizzata da un sistema di riferimento estremamente mutevole: infatti a determinare il grado di utilità, piacere o virtù coinvolti in una relazione sono unicamente i contraenti della stessa.

Queste manchevolezze sono ben evidenziate dallo sviluppo della proporzione e del calcolo amicale che si sta effettuando per paragonare giustizia e amicizia, tuttavia sono caratteristiche intrinseche di questa tipologia di relazioni che sono ben note ad Aristotele e anche, in una certa misura, al senso comune del suo tempo.

Questo significa, in poche parole, che giustizia e amicizia, pur utilizzando un meccanismo di uguaglianza simile, l'ἴσον, nelle sue diverse declinazioni, si differenziano per l'unità di misura a partire dalla quale viene istituita l'intera relazione. Prioritario nella definizione della giustizia è l'ἀξία degli individui coinvolti, stabilito direttamente dalla forma costituzionale della πόλις di riferimento. È infatti a partire da esso, e quindi dalla qualità delle persone, che vengono calcolate anche la quantità di beni spettanti a ciascuno; i beni stessi acquisiscono valore sulla base del valore sociale di chi li ha prodotti. L'ἀξία utilizzata a fondamento del funzionamento della relazione di giustizia è sostituito invece dalla quantità di bene scambiato nell'amicizia, con i problemi di circolarità appena rilevati dati dal fatto che il valore delle persone si misuri unicamente a partire dal valore che i beni assumono all'interno della relazione stessa. È interessante come queste osservazioni relativamente specifiche e non sviluppate da

---

Aristotele è basata unicamente sull'ordinamento costituzionale ed è, in qualche misura, fissa, mentre secondo la teoria marxista il valore della merce è conteggiato unicamente a partire dal tempo di lavoro, anche se socialmente considerato. La differenza si evidenzia anche dal forte interesse che prova Marx per il capitolo dedicato da Aristotele al contraccambio, non controbilanciata da altrettanta attenzione alla discussione sulla giustizia distributiva.

Aristotele in maniera esplicita (nemmeno in EE) siano comunque compatibili con quanto si è letto in EN che, lo si è visto precedentemente pur con un'interpretazione prudentiale, differenzia giustizia e amicizia come prioritarizzanti rispettivamente la qualità e la quantità.

Οὐχ ὁμοίως δὲ τὸ ἴσον ἔν τε τοῖς δικαίοις καὶ ἐν τῇ φιλίᾳ φαίνεται ἔχειν· ἔστι γὰρ ἐν μὲν τοῖς δικαίοις ἴσον πρῶτως τὸ κατ' ἀξίαν, τὸ δὲ κατὰ ποσὸν δευτέρως, ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

È manifesto che si ha somiglianza relativa all'uguale nelle questioni relative al giusto e nell'amicizia; infatti nelle questioni relative al giusto l'uguale è primariamente secondo il valore, e secondariamente secondo la quantità, mentre nell'amicizia prima è secondo la quantità, e secondariamente secondo il valore.<sup>855</sup>

5.4.2 Seconda difficoltà dell'ἴσον dell'amicizia: raggiungere l'uguaglianza in relazioni secondo superiorità. Una proporzione che non va pareggiata.

Il secondo problema che emerge relativamente alla considerazione secondo proporzione delle relazioni di giustizia e amicizia è la differenza in caso di disuguaglianza e le strategie adottate per il suo raggiungimento, in qualche modo e per quanto possibile. Su calco di quanto avviene nelle relazioni di giustizia, infatti, nelle quali i contraenti hanno sempre un valore differente che viene poi messo in proporzione e in base a esso viene effettuata differenziata distribuzione o calcolo dei beni, ci si potrebbe aspettare che qualcosa di analogo avvenga con l'amicizia. Si è tuttavia già rilevato come nelle amicizie per superiorità avvenga solo la prima delle due operazioni previste invece dal contraccambio: avviene cioè una valutazione proporzionale del valore delle persone, ma non una equalizzazione dei beni sulla base di questa.

Per capire cosa avviene è utile leggere il seguente passo:

ἐνιαχοῦ δὲ φιλεῖσθαι μὲν δεῖ τὸν ὑπερέχοντα, ἐὰν δὲ φιλῇ, ὀνειδίζεται ὡς ἀνάξιον φιλῶν. τῇ γὰρ ἀξία τῶν φίλων μετρεῖται καὶ τινι ἴσῳ. τὰ μὲν οὖν δι' ἡλικίας ἔλλειπιν ἀνάξια ὁμοίως

---

<sup>855</sup> EN VIII 9, 1159b 29-33

φιλεῖσθαι, τὰ δὲ κατ' ἀρετὴν ἢ γένος ἢ κατὰ ἄλλην τοιαύτην ὑπεροχὴν. αἰεὶ δὲ τὸν ὑπερέχοντα ἢ ἦττον ἢ μὴ φιλεῖν ἀξιούν,<sup>856</sup> καὶ ἐν τῷ χρησίμῳ καὶ ἐν τῷ ἡδέϊ καὶ κατ' ἀρετὴν.

A volte bisogna, da una parte, che chi è superiore sia amato, dall'altra, qualora invece egli ami, è biasimato, poiché non è degno di amicizia. Infatti [l'amicizia] si misura con l'ἀξία degli amici e con un qualche tipo di uguaglianza. Dunque alcune persone non sono meritevoli [anaxia] di essere amate a causa della differenza d'età, altre per virtù, o stirpe, o una qualche altra tale superiorità. Sempre è giusto che il superiore o ami meno, o non ami affatto, che sia in un rapporto secondo l'utile, il piacere o la virtù.<sup>857</sup>

Il valore delle persone coinvolte, A, B, è indicato con il nome generico di ἀξία, nel rispetto del medesimo lessico valido anche per le relazioni di giustizia.

Il testo lascia intendere come sia l'atto proprio dell'amicizia, il τὸ φιλεῖν, a variare con il variare dell'ἀξία dei soggetti coinvolti. Ovviamente, come specificano le righe successive, l'amare non è possibile se la differenza tra le due persone di cui si analizza il rapporto è troppo grande. Tuttavia vi sono casi, quelli dei rapporti comunemente chiamati amicizie per superiorità, in cui non sussiste φιλία in senso proprio ma i coinvolti sono comunque φίλοι tra loro, entrambi compiono l'azione di φιλεῖν nei confronti del prossimo e vi è, di conseguenza, una forma di ἀντιφιλία non parificata.

Dunque, quando il superiore è tale in maniera commensurabile, è opportuno che l'inferiore lo ami più di quanto ne è amato a sua volta, in una sorta di pareggiamento di quanto gli viene corrisposto. È tuttavia evidente dal tono utilizzato che queste sono solamente delle prescrizioni che indicano come, in qualche modo, sarebbe opportuno questi rapporti avvenissero, anche se non c'è fiscalità in proposito: è normale, come visto nell'introduzione alle amicizie per superiorità, che anzi l'uguaglianza rimanga solamente di tipo proporzionale: ognuno, cioè, mette nella relazione tanti beni quanti ne ha in proporzione alla sua stessa grandezza. In un'amicizia per superiorità secondo virtù, A, superiore dal punto di vista della virtù, porterà nella relazione tutto se stesso, risultando un bene proporzionato alla sua caratura morale mentre B, inferiore, condiderà se stesso come bene più piccolo rispetto ad A e in quantità proporzionale alla virtù che lui stesso possiede.

È questa l'interpretazione corretta, a mio avviso, di quanto si legge in apertura alla descrizione dei rapporti secondo superiorità:

---

<sup>856</sup> Con Donini 1999 leggo ἀξίον.

<sup>857</sup> EE VII 4, 1239a 6-12.

τοῦτο γὰρ ἕτερον εἶδος φιλίας, καὶ ὅλως ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καθάπερ καὶ τὸ δίκαιον ἕτερον· κατ' ἀναλογίαν γὰρ ἴσον, κατ' ἀριθμὸν δ' οὐκ ἴσον.

Questa infatti è un'altra forma di amicizia e in generale essa si ha tra superiore e sottoposto, così come altro è anche il rapporto di giustizia: c'è infatti un'uguaglianza proporzionale, ma aritmeticamente non c'è uguaglianza.<sup>858</sup>

Il rapporto è destinato a rimanere non pareggiato. Rimane un ἴσον, punto cardine di partenza a partire dal quale si definisce l'amicizia prima e di conseguenza le altre sue forme, ma non sarà mai tale secondo il numero.

Questo perché, come già osservato, i rapporti di amicizia non partono dal caso paradigmatico della situazione di uguaglianza, e l'idea di rendere un corrispettivo proporzionale non è essenziale alla definizione stessa di amicizia. Esso emerge in qualche maniera solamente a calco di quella che è la relazione di giustizia, che vi si avvicina nelle modalità e che funge da orientamento in qualche modo qualora si volesse tentare di avvicinare un rapporto a una situazione di amicizia prima.

Cambiando il valore della persona come bene in queste relazioni proporzionalmente all'ἄξια della persona stessa, anche l'azione di τὸ φιλεῖν ne è conseguentemente modificata. Si ricorderà che il τὸ φιλεῖν è proprio ciò che caratterizza le amicizie in quanto tali, e si realizza pienamente quanto avviene in maniera attuale e in maniera analoga da parte di entrambi i soggetti coinvolti nella relazione: è il caso dell'ἀντιφιλία prima e reciproca. Ma questa possibilità di amare ed essere riamato attualmente nella stessa misura è minata nelle amicizie per superiorità.

ἐν ταύταις δὲ ἢ οὐκ ἔνεστιν ἢ οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι.

In queste amicizie, poi, o non c'è o non c'è in egual modo la possibilità di essere riamato.<sup>859</sup>

Questo perché come logico ciascuno potrà amare solamente proporzionalmente al valore che lui stesso ha nella relazione.

Vi sono poi casi in cui non è nemmeno opportuno vi sia una relazione di φιλία, in nessuna modalità: è il caso del rapporto tra l'uomo e il divino, o comunque qualsiasi

---

<sup>858</sup> EE VII 3, 1238b 19-21.

<sup>859</sup> EE VII 3, 1238b 26.

caso nel quale la differenza di ἀξία sia troppo marcata: in questi casi l'ἀντιφιλεῖν cadrà del tutto e il φιλεῖν potrà venire solamente da colui che è inferiore, oppure si tratterà di un'azione essenzialmente diversa.

ὅταν δὲ ὑπερβολὴ ᾗ, οὐδ' αὐτοὶ ἐπιζητοῦσιν ὡς δεῖ ἢ ἀντιφιλεῖσθαι ἢ ὁμοίως ἀντιφιλεῖσθαι, οἷον εἴ τις ἀξιοῖ τὸν θεόν. [...] φιλεῖσθαι γάρ, οὐ φιλεῖν, τοῦ ἄρχοντος, ἢ φιλεῖν ἄλλον τρόπον. Qualora però la differenza sia grande, nemmeno questi [gli inferiori] richiedono che si ami reciprocamente o che lo si faccia nella stessa misura, come se qualcuno [ritenesse che] sono degni di un dio. [...] è essere amato, infatti, non amare, che è proprio del superiore, oppure amare in altro modo.<sup>860</sup>

Sembra qui delinearsi una soluzione simile a quella già proposta da Tommaso: di fronte al superiore, sarebbe corretto che l'inferiore lo amasse in proporzione maggiore di quanto lui stesso faccia, in modo da compensare la superiorità di bene da lui apportata nel rapporto.

Si riporta il passaggio decisivo in proposito:

Multi autem videntur et cetera. Postquam philosophus posuit quod amicitia inaequalium personarum salvatur secundum hoc, quod est amare et amari proportionaliter, hic ostendit qualiter amari et amare se habeant ad amicitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod amare magis est proprium amicitiae quam amari: secundo ostendit, quod per hoc quod est amare secundum dignitatem sive proportionaliter amicitia conservatur, ibi, magis autem amicitia et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quare aliqui magis volunt amari, quam amare. Secundo comparat id quod est amari, ei quod est honorari, ibi, non propter seipsum autem et cetera. Tertio ostendit, quod amare magis proprium est amicitiae, quam amari, ibi, videtur autem in amare magis et cetera. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod multi videntur magis velle amari, quam amare. Et hoc, quia sunt amatores honoris. Pertinet enim ad excellentiores, quibus debetur honor, quod magis amentur quam ament.<sup>861</sup>

Tuttavia, la soluzione di Tommaso è troppo drastica e troppo alla lettera: se ben si analizza il testo aristotelico si comprende come tale pareggiamento non sia praticabile.

---

<sup>860</sup> EE VII 4, 1239a17-31.

<sup>861</sup> Th. *Sententia Ethic.*, lib. 8 l. 8 n. 1. Si veda anche lib. 8 l. 7 n. 3 per la posizione del problema. Lui finisce poi per descrivere la relazione tra superiori di amicizia come quella del fedele con il dio, caratterizzandola con la *charitas*.

Il testo suggerisce infatti che cosa sarebbe corretto e, in un certo senso, quanto “amore” è giusto che ciascuno rivendichi in un rapporto di amicizia. È evidente che ci sono casi di superiorità nei quali il φιλεῖν non solo non è il medesimo (o avremmo ἀντιφιλία) ma è proprio di un rapporto che sia di amicizia e non di giustizia che non vi sia parificazione di alcun tipo. Il punto di partenza è infatti l’uguaglianza, e non sono previste rivendicazioni come la correttiva.

Può certamente avvenire che l’inferiore ami il superiore più che il contrario: è il caso dell’amante con l’amato, che quando rivendica maggior considerazioni da parte dell’amato lo fa ingiustamente, non comprendendo la natura del rapporto che li lega.<sup>862</sup> Ma questo caso non è l’unico, anzi tendenzialmente è l’inferiore a essere amato più di quanto ami. Il caso, poi, in cui è il superiore ad amare maggiormente e in maniera incommensurabile l’inferiore è interpretato da Tommaso come un caso di *caritas*: ma non solo un caso del genere non trova riscontro nelle etiche aristoteliche, ma anche è un concetto per lui totalmente estraneo. Lo Stagirita si interroga, infatti, su questo rapporto apparentemente sbilanciato nel seguito del libro facendo dell’incommensurabilità una caratteristica che impedisce tanto la giustizia quanto l’amicizia.<sup>863</sup>

Che non si verifichi nemmeno una parificazione del rapporto a opera di un proporzionale φιλεῖν è chiaro anche dall’esempio del rapporto tra genitori e figli. In essi infatti è esplicitamente affermato che a superiore ἀξία non corrisponde maggiore amore ricevuto ma avvenga anzi sistematicamente il contrario.

La questione sta sicuramente così, come dimostra il capitolo ottavo che si occupa esplicitamente di questa situazione apparentemente paradossale:

ἀπορεῖται δὲ διὰ τί μᾶλλον φιλοῦσιν οἱ ποιήσαντες εὖ τοὺς παθόντας ἢ οἱ παθόντες εὖ τοὺς ποιήσαντας. δοκεῖ δὲ δίκαιον εἶναι τούναντίον.

Ci si domanda poi perché i benefattori amino i beneficiati più che i beneficiati i benefattori. Sembra invece che sia giusto il contrario.<sup>864</sup>

---

<sup>862</sup> EE VII 3, 1238b33-40.

<sup>863</sup> Ne consegue quindi che se per Aristotele il rapporto tra dio e uomo non è amicizia causa l’incommensurabilità (in un’amicizia, anche se non è giusto pretendere una parificazione, essa sarebbe in qualche modo teoricamente calcolabile), per Tommaso tale rapporto è una forma amicale e anzi la più alta, quella della carità (Cf. Th. *Summa Th.* 2a2ae, q. 23, a. 1), estendibile tuttavia anche ai rapporti tra uomini (cf. 2a2ae, q. 24, a. 6)

<sup>864</sup> EE VII 8, 1241a35-37.

Cambiano anzitutto i termini nei quali la questione è espressa, rispetto alla giustizia: non viene posto l'accento sulle ἀξίαι diverse, visto che appunto l'amicizia prende come presupposto paradigmatico una situazione di uguaglianza, ma lo scarto tra persone è evidenziato con il lessico dell'attività: si distingue tra chi fa e chi riceve più bene, tra chi "fa il bene" quindi "ama" di più o di meno.

È qui affermato esplicitamente che sia chi è superiore, cioè chi fa più bene, ad amare di più. Ci si soffermi sull'interpretazione di quel δοκεῖ: non solo sembra sia così, bensì se l'amicizia fosse regolata dalla medesima logica che guida un rapporto di giustizia sarebbe giusto che fosse il beneficiato ad amare maggiormente il benefattore, proprio per compensare nell'unico modo che gli sarebbe possibile la maggior quantità di bene (virtuoso, utile o piacevole) che riceve.

Sicuramente, lo afferma anche Aristotele, una parte delle ragioni per le quali è il benefattore ad amare di più a causa del credito che i benefattori accumulano nei confronti dei beneficiati.<sup>865</sup>

οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ φυσικόν. ἡ γὰρ ἐνέργεια αἰρετώτερον, τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια, ὁ δ' εὖ παθὼν ὥσπερ ἔργον τοῦ εὖ ποιήσαντος.

Non si tratta, però, solo di questo, ma c'è anche una ragione naturale. Infatti l'attività è preferibile, e l'opera e l'attività si trovano nello stesso rapporto e, d'altro canto, il beneficiato è come un'opera del benefattore.<sup>866</sup>

È il caso, per esempio, del rapporto tra genitori e figli, in cui la madre sempre ama il figlio più di quanto lui la ami a sua volta: questo elemento aveva già trovato accenno tra le questioni introduttive<sup>867</sup> ed è con forza esplicitato e proposto come esempio in questo capitolo.<sup>868</sup>

Questo modo di intendere la compensazione in φιλίας di superiorità ha ripercussioni utili a intendere la distinzione e differenza di trattamento in amicizie etiche e legali, che si vedrà in seguito.<sup>869</sup>

---

<sup>865</sup> EE VII 8, 1241a37-39.

<sup>866</sup> EE VII 8, 1241a39-b2.

<sup>867</sup> EE VII 1, 1235a 33-35.

<sup>868</sup> EE VII 8, 1241b 2-9.

<sup>869</sup> Cf. cap. 5.8.

## 5.5 Comparazione generale tra giustizia e amicizia, prima della considerazione del loro aspetto politico.

È utile a questo punto della riflessione riassumere brevemente quanto sin qui definito in relazione alla distinzione giustizia amicizia. Da un punto di vista formale, infatti, esse sono già perfettamente distinte: quello che farà il testo successivo è approfondirne l'articolazione rispetto alla comunità politica e alla sua composizione.

Quando amicizia e giustizia sono compresenti non ci sono problemi interpretativi particolari, né sembrano essercene quando amicizia e giustizia avvengono tra persone uguali, cioè con il medesimo ἀξία. Cambia invece sensibilmente e in segno opposto come vengono trattati i rapporti proporzionali che si sviluppano tra diseguali. Nella giustizia, essi sono sempre volti a un pareggiamento delle istanze in campo: un architetto, valendo più di un calzolaio, avrà diritto a un maggior compenso per il suo lavoro o a maggior prestigio sociale all'interno della organizzazione della πόλις. Questo è sostenuto anche dal fatto, ampiamente argomentato nella seconda parte di EN V, che sia meglio subire ingiustizia piuttosto che farne. Il contrario avviene invece per le amicizie, che sono regolate in maniera opposta: più, infatti, virtuoso e prestigioso è uno dei soggetti coinvolti, maggiore è l'investimento che a esso viene richiesto nella relazione amicale. Questo è evidente soprattutto nei casi familiari, come quello della relazione madre-figlio, in cui è la prima a donare tempo, beni e attenzioni ai figli più di quanto ne ricevano in cambio. Certo, ci si aspetta che il figlio contraccambi con una almeno pari quantità d'affetto (anche se "i genitori amano sempre più i figli") e ha nei confronti della famiglia alcuni obblighi anche riconosciuti socialmente, come l'accudimento in tarda età, che tuttavia mai arrivano a pareggiare la relazione e che, inoltre, non sono dovuti: non sono infatti rari casi di figli ingrati nei confronti dei loro genitori.

L'impressione generale però è che questa differenza di metro sia dovuta proprio alla differente natura dei soggetti considerati. In una relazione di giustizia propriamente intesa, infatti, sono in relazione tra loro solamente persone che possono dirsi uguali almeno dal punto di vista del diritto di cittadinanza e che hanno tra loro quindi pari diritti e dignità politica. All'interno di questa parità politica subentra una

differenziazione secondo l'ἄξια, il valore sociale, che proprio a causa dell'uguaglianza iniziale necessaria affinché la relazione sia virtuosa e di giustizia deve cercare di essere parificata attraverso un sistema di compensazione o comunque rispettata attraverso una corretta distribuzione. Le relazioni amicali invece, qualora si sviluppino tra uguali e per virtù, non hanno bisogno di parificazione (questo vale anche per i casi di benevolenza e di amicizia politica etica, non solo per l'amicizia prima); qualora invece partano da una situazione disomogenea e non proporzionate, rimarranno semplicemente relazioni differenti. Ad esempio, qualora si sviluppino per virtù ma tra persone troppo diverse tra loro affinché tra esse vi sia giustizia, come avviene nella relazione madri-figli, è evidente non solo la superiorità sociale del genitore ma anche il suo maggior apporto concreto (in termini di beni e non solo) alla relazione. Un secondo esempio che si può prendere è quello delle relazioni che avvengono sì tra cittadini maschi adulti, quindi potenziali candidati per una amicizia secondo virtù, ma che si sviluppano secondo l'utile: in questi casi, la persona superiore nella relazione elargisce favori che è praticamente impossibile le vengano corrisposti per uguale valore da chi le è inferiore. Esistono, certamente, delle forme di "compensazione" che vengono normalmente ritenute virtuose a proposito del comportamento dell'inferiore in questo tipo di relazione: nel caso dei figli, ci si aspetta eterno affetto e riconoscenza nei confronti dei genitori, nonché assistenza quando l'età ne faccia sorgere l'esigenza; nel caso dei benefattori, ci si attende dal beneficiario un'eterna gratitudine presente e futura tanto in termini di affetto quanto di favori futuri.

Riassumendo, dunque, giustizia e amicizia sono accomunate dall'utilizzo dei medesimi rapporti matematici. Si tratta sempre di rapporti a quattro termini e sono di due tipologie: uguaglianza o proporzionalità. Nonostante questa somiglianza nella forma, ci sono importanti punti di differenza, che determinano un uso diverso dei due rapporti.

Anzitutto, la premessa a partire dalla quale si formano, sviluppano e articolano i due rapporti è differente. Nell'amicizia il punto di partenza è ἀπλῶς e risulta che l'amicizia sia buona per se stessa:<sup>870</sup> è a partire dal se infatti che viene valutato l'altro, in previsione di un rapporto di reciprocità (ἀντιφιλία) che si stabilisce di volta in volta all'interno della relazione stessa singolarmente considerata. Il punto di partenza è

---

<sup>870</sup> Cf. EE VII 2, 1238a 3-4.

opposto nel caso della giustizia: essa è infatti, anzitutto, πρὸς ἕτερον. Inevitabile è il riferimento alla comunità – tanto che, come visto, la giustizia propriamente intesa è sempre politica, altrimenti è qualcosa di solamente somigliante a essa e impropriamente giusta.

Ne consegue la differente regolazione dei due rapporti. Pur prevedendo entrambi una forma di reciprocità, fortemente diverso è il punto di partenza: l'amicizia origina infatti da un'uguaglianza ( $A=B$ ), che non ha alcun bisogno di essere pareggiata anche quando si instaura in realtà tra due differenti persone. Nella giustizia, invece, si parte sempre da un rapporto di disuguaglianza: sia essa la giustizia distributiva, che fissa la differenza tra individui in rapporto alla costituzione, oppure un'altra delle forme di giustizia, che provvedono a determinare i corretti rapporti tra persone disuguali.

La seconda differenza è la determinazione dell'ἀξία delle persone coinvolte nel rapporto, ovvero sulla valutazione del valore delle persone stesse. Nel caso dell'amicizia, infatti, esso è stabilito internamente alla relazione stessa: a seconda della sua tipologia, infatti, può trattarsi indifferentemente della virtù, del piacere oppure dell'utile. Ovviamente la virtù è la scelta preferenziale e propria dell'amicizia prima, infatti l'esempio a partire dal quale le altre forme di amicizia sono sviluppate, ma non è certamente l'unica: spetta a ciascuno valutare il valore dell'altro a seconda del rapporto stesso. Per quanto riguarda la giustizia, invece, il valore della persona è determinato estrinsecamente dalla società stessa nella quale il rapporto è inserito: tale valore è detto propriamente ἀξία e corrisponde alla virtù così come essa è stabilita dalla comunità politica di riferimento. A seconda della costituzione, di conseguenza, può cambiare ciò che ciascuna società determinata considera o meno come virtù.

Appaiono quindi dei punti di contatto: alcuni casi specifici di amicizia e virtù potrebbero considerare la medesima virtù nello stabilire il valore delle persone e potrebbero ugualmente funzionare sul medesimo rapporto  $A=B$  nei fatti. Tuttavia, diversi sono in ogni caso i punti di partenza prima che essi possano venire a coincidere.

Si prosegua, dunque, con l'analisi: occorre ora dare spazio al confronto tra amicizia politica e giustizia politica, partendo dal confronto della κοινωμία di riferimento considerata nei due casi.

## 5.6 EE VII 9-10. Naturalità e politicITÀ di amicizia e giustizia.

I due capitoli di EE che si stanno per analizzare seguono in realtà un ragionamento tortuoso: a partire da una comparazione tra κοινωνίαι politiche ed etiche, e κοινωνίαι amicali e secondo giustizia, arriva alla determinazione della φιλία πολιτική. Si seguirà in un primo momento il percorso del ragionamento aristotelico, facendo seguire un *focus* sulle differenti κοινωνίαι, i rapporti in ciascuna di esse e la relazione tra loro.

Il capitolo nono comincia delineando un parallelo tra δίκαιον, φιλία e κοινωνία basato sul fatto che tutte e tre siano forme di ἴσον.<sup>871</sup> In questo contesto, la parola ἴσον non ha ancora alcun significato specifico ma indica semplicemente il rapporto nel quale gli elementi si trovano, indipendentemente dal fatto che si tratti di un'uguaglianza o di una proporzione.

κοινωνία γάρ, τὸ δὲ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, ὥστε ὅσα εἶδη φιλίας, καὶ δικαίου καὶ κοινωνίας, καὶ πάντα ταῦτα σύνορα ἀλλήλοις, καὶ ἐγγὺς ἔχει τὰς διαφοράς.

[le costituzioni] sono infatti comunità e ogni comunanza si regge su giustizia, sicché quante sono le forme dell'amicizia, tante sono anche del giusto e della comunità e tutte queste cose confinano tra loro e le loro rispettive differenze sono affini.<sup>872</sup>

È necessario intendere l'ἴσον in senso non specificamente proporzionale, come sopra indicato, altrimenti non sarebbe possibile che le rispettive differenze fossero simili come indica invece Aristotele; inoltre, tale lettura è sostenuta dal brano immediatamente successivo<sup>873</sup> che esclude alcune casistiche in cui la distanza tra i due termini della relazione è troppo grande perché vi sia giustizia, o amicizia, o comunità.<sup>874</sup> È il caso in cui le due parti siano in realtà riconducibili alla stessa, come il caso dell'anima e del corpo o dello schiavo con il padrone, e in particolare quando

---

<sup>871</sup> EE VII 9, 1241b 11-17.

<sup>872</sup> EE VII 9, 1241b 14-17.

<sup>873</sup> EE VII 9, 1241b 17-24.

<sup>874</sup> Ovviamente l'uguaglianza va intesa in senso diverso che non nell'amicizia: due cittadini sono tra loro uguali, anche se uno è architetto e uno calzolaio. Sono uguali perché entrambi posso prendere scelte consapevoli: anche in caso di relazione di disparità, essa non è assimilabile alle amicizie per disuguaglianza, e rientra sempre nell'ambito della giustizia (seppur proporzionale). Entro l'ambito dell'amicizia per superiorità, invece, rientrano quel tipo di rapporti troppo asimmetrici perché vi sia veramente scelta (ἀντιπροαιρεσις nella definizione di φιλία).

lo sono in maniera strumentale l'una all'altra. Come notato da Simpson<sup>875</sup> tra strumento e utilizzatore non c'è infatti possibilità di un bene comune a entrambi, bensì è presente un unico bene: non può quindi esservi amicizia, né tanto meno giustizia. Come anticipato nei tre casi si articolerà diversamente questo limite: nel caso della giustizia, essa si darà unicamente tra persone con la parte razionale pienamente formata, mentre l'amicizia si darà anche tra parti con distanza maggiore, ma in cui possano restare divisi gli apporti, ma sempre se la distanza è troppo grande la comunità non si dà.

Il paragone che comunque viene portato avanti in questi capitoli non è solamente tra amicizia e giustizia, ma tra amicizia, giustizia distributiva o delle costituzioni – degenerata e non, e giustizia nelle sue forme derivate da quella distributiva.

Il punto sul quale fa forza, al netto delle differenze già precedentemente individuate, è la proporzione matematica presente. Un primo paragone è fatto su una mera considerazione quantitativa:<sup>876</sup>

Rapporto	Amicizia nell'οἶκος	Costituzione
1: 0	Genitore-figli	Monarchia (degenerazione: tirannide)
1: (0 < x < 1)	Uomo-donna	Aristocrazia (degenerazione: oligarchia)
1: 1	fratelli	Repubblica costituzionale (degenerazione: democrazia)

Il rapporto di giustizia corrispondente non è specificato, ma è chiaro che è in dipendenza dalla proporzione presente nella giustizia distributiva che rispecchia ciascuna costituzione.

Nota bene: il rapporto quantitativo indicato nella prima colonna non sta a indicare un rapporto tra “numero di teste” o tra il numero dei partecipanti, come avviene invece nella classificazione delle diverse costituzioni presentata nella *Politica*. Sarebbe sicuramente possibile rintracciarlo, questo rapporto numero (1:molti per la monarchia, pochi:molti nell'aristocrazia e 1:1 nella democrazia, e sarebbe uguale nelle rispettive degenerazioni) ma questo dato è accidentale. Difatti anche nella *Politica* si afferma

<sup>875</sup> Simpson 2013 p. 362, cf. anche p. 359-360.

<sup>876</sup> EE VII 9, 1241b 24-32.

che il paragone numerico è in realtà inadatto a dare una buona classificazione, e infatti non è adatto per sviluppare il paragone del quale ci si sta interessando. La variabile da considerare è piuttosto l'ἀξία e il rapporto tra il valore di persone diverse. Corrisponde al passaggio della *Politica* nel quale si passa da un rapporto numerico a quello tra popolazione ricca e povera al potere. Ovviamente, nel contesto della *Politica* è all'opera, per ragioni di pubblico e contesto, una generalizzazione per la quale si sottintende che ai più abbienti corrispondano personalità dal più elevato ἀξία. I casi nei quali ciò non avviene sono quelli delle costituzioni degenerate, che derivano dalle prime, e nelle quali il valore considerato per il calcolo dell'ἀξία non è una virtù – almeno non come Aristotele la intenderebbe, anche se magari è considerata una virtù dai cittadini di quella πόλις.

Un secondo paragone viene invece condotto sulla base del trattamento dell'operazione stessa, distinguendo tra ἴσον κατ' ἀριθμὸν e ἴσον κατ' ἀναλογίαν.<sup>877</sup> Si può riassumere come segue:

Rapporto	Amicizia (οἶκος)	Costituzioni	Giusto
τὸ ἴσον τὸ κατ' ἀριθμὸν $A:B = C:D$ con $A = B$	ἡ ἐταιρικὴ φιλία	κοινωνία <sup>878</sup>	
τὸ ἴσον τὸ κατ' ἀναλογίαν $A:B = C:D$ con $A \neq B$	Tra padre e figli	ἡ ἀριστοκρατικὴ ἀρίστη καὶ βασιλική	τῶ ὑπερέχοντι καὶ ὑπερεχομένῳ (tra superiore e sottoposto)

Questo parallelo è nettamente più difficile da interpretare e non si ritiene di essere giunti a una interpretazione convincente, per lo meno se si pretende di basarsi unicamente sul testo.

Non è chiarito esplicitamente come questa casistica, soprattutto la sua occorrenza secondo ἴσον κατ' ἀριθμὸν, dovrebbe differenziarsi da quella che precedentemente era stata indicata come un rapporto 1:1.

<sup>877</sup> EE VII 9, 1241b 33-40.

<sup>878</sup> Il testo presenta una lacuna, ricostruita da Walzer-Mingay 1991 con ἡ <πολιτικὴ> κοινωνία e da Susemihl con ἡ <δημοκρατικὴ> κοινωνία. Sarebbe filosoficamente rilevante risalire al testo più plausibile, tuttavia non vedo ragioni oggettive per preferire una soluzione all'altra.

Si tratta probabilmente semplicemente di un allargamento del campo di paragone: se la prima casistica era stata introdotta come un confronto tra forme costituzionali e rapporti interni all'οἶκος,<sup>879</sup> questa seconda allarga a un confronto a forme amicali esterne all'organizzazione familiare.<sup>880</sup> Questa differenza è effettivamente presente nei casi esemplificanti τὸ ἴσον κατ'ἀριθμὸν, che dovrebbe corrispondere al caso nel quale le ἀξίαι siano 1:1, quindi le amicizie secondo uguaglianza. In questo secondo esempio si preferisce riferirsi alle ἐταιρίαί, mentre prima si parlava di rapporti tra fratelli. Difficile è capire se vi corrisponda una differenza anche dal punto di vista delle costituzioni analizzate, a causa della lacuna che dovrebbe qualificare la κοινωvία di riferimento. È possibile ipotizzare di sì, dal momento che si ha una semplificazione rispetto al caso precedente che distingueva 1:0 e 1:(0 < x < 1) raggruppati invece qui in τὸ ἴσον τὸ κατ'ἀναλογίαν (cioè casi di A:B = C:D con A ≠ B). È comunque ragionevole ipotizzare che questo raggruppamento meglio serva a sviluppare il parallelo con la giustizia, che al contrario delle relazioni amicali e costituzionali non distingue una casistica interna differenziata per le relazioni di superiorità.

Si potrebbe cercare di comporre quindi lo schema come segue:

Rapporto	Rapporto tra persone (ἀξία (A, B))	Amicizia	Amicizia nell'οἶκος	Costituzioni	Costituzione	Giusto
τὸ ἴσον τὸ κατ' ἀριθμὸν A: B = C: D con A = B	1: 1	ἡ ἐταιρικὴ φιλία	Tra fratelli	κοινωvία <sup>881</sup>	Repubblica costituzionale, democrazia	
τὸ ἴσον τὸ κατ' ἀναλογίαν A: B = C: D con A ≠ B	1: (0 < x < 1)	Tra padre e figli	Tra uomo e la (sua) donna	ἡ ἀριστοκρατικὴ ἀρίστη καὶ βασιλικὴ	Aristocrazia, oligarchia	τῶ ὑπερέχοντι καὶ ὑπερεχομένῳ (tra superiore e sottoposto)
	1: 0		Tra genitori e figli		Monarchia, tirannide	

<sup>879</sup> αἱ δὲ πολιτεῖαι πᾶσαι ἐν οἰκείῳ συνυπάρχουσι, καὶ αἱ ὀρθαὶ καὶ αἱ παρεκβάσεις EE VII 9, 1241b 27-28.

<sup>880</sup> ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον τὸ μὲν κατ' ἀριθμὸν τὸ δὲ κατ' ἀναλογίαν, καὶ τοῦ δικαίου εἶδη ἔσται καὶ τῆς φιλίας καὶ τῆς κοινωvίας. EE VII 9, 1241b 33-34.

<sup>881</sup> Il testo presenta una lacuna, ricostruita da Walzer-Mingay 1991 con ἡ <πολιτικὴ> κοινωvία e da Susemihl con ἡ <δημοκρατικὴ> κοινωvία.

È probabile che il paragone così articolato serva a dare maggior rilievo alla casistica dell'uguaglianza τὸ ἴσον τὸ κατ' ἀριθμὸν, così come lo spostamento a una casistica più generale dell'amicizia serva a evidenziare l'amicizia tra compagni. Entrambi questi fattori, infatti, introducono uno per analogia e l'altro per contrasto il concetto successivo: quello dell'amicizia politica.

Il capitolo decimo, infatti, apre con un ulteriore elenco di tipologie di amicizie e ne introduce una sino a qui inedita, cioè l'amicizia politica.

Le tre forme che vengono individuate sono la φιλία συγγενική, ἑταιρική e κοινωνική, detta anche πολιτική.<sup>882</sup> Non viene detto molto a loro descrizione, ma lo schema precedente è certamente d'aiuto. Sono evidentemente elencate in ordine crescente, anche se come è evidente dal dato quantitativo non verso l'amicizia perfetta: si analizzerà quindi in che senso sia opportuno considerarle.

A proposito dell'amicizia tra parenti è il testo stesso a evidenziare come essa si dia in molti modi diversi: questi sono quelli appena indicati a proposito delle forme amicali dell'οἶκος. Tra queste, tuttavia, si distingue (come già mostra il primo degli schemi comparativi emersi nel corso dell'analisi di EE VII 9) l'amicizia tra fratelli, unica tra queste a darsi tra eguali. Segue l'amicizia tra compagni, di cui pochissimo si dice se non che è simile a quella tra fratelli nel suo essere secondo uguaglianza. L'amicizia politica, infine, è anch'essa tra uguali e inoltre si caratterizza per essere secondo l'utile.

C'è ora da fare qualche ulteriore precisazione riguardo alle caratteristiche di queste amicizie. Tutte queste forme di amicizia, familiare, tra compagni e politica, sono dettate in primo luogo da motivazioni utilitaristiche. Questo perché si tratta di forme di comunità che sono necessarie all'individuo affinché esso possa realizzare la sua autosufficienza: come noto per Aristotele l'uomo non è solamente animale razionale, ma si caratterizza per essere anche animale politico. Ne consegue che l'autosufficienza dell'individuo possa realizzarsi unicamente all'interno della sua comunità di riferimento: una cerchia di familiari, e poi di compagni e concittadini che, fornendo un contesto sociale, gli garantiscano le condizioni materiali e non (penso per esempio all'educazione) nelle quali svilupparsi virtuosamente e fiorire. Tra tutte quelle

---

<sup>882</sup> EE VII 10, 1242a 1-2.

familiari, l'amicizia più prossima a quella prima è quella tra fratelli, l'unica a darsi secondo uguaglianza e a permettere quindi anche una forma di ἀντιφιλία. L'amicizia tra fratelli, tuttavia, almeno nei suoi primi anni non può (ancora) aspirare a divenire un'amicizia prima: i ragazzi, infatti, non hanno ancora sviluppato pienamente la parte λογιστικόν della loro anima, dunque non possono essere virtuosi. Per questa ragione, anzitutto, e secondariamente a causa della natura del rapporto stesso, esso è in prima battuta e soprattutto una forma di amicizia rivolta all'utile: solo in seguito e con una sua evoluzione potrebbe strutturarsi come amicizia che coinvolga anche o addirittura unicamente la virtù. Simile a questa è l'amicizia tra compagni, o εταιρική: essa è sempre una forma di amicizia tra uguali, ma si realizza tra persone che sono anche pienamente mature da un punto di vista dello sviluppo della parte λογιστικόν dell'anima; quindi, potenzialmente possono sia godere di tutti i diritti ed essere cittadini a pieno titolo nella loro πόλις, sia sviluppare la virtù nel suo massimo grado. Non è impossibile, anzi sarebbe probabilmente auspicabile, che il rapporto tra compagni divenisse un rapporto secondo virtù. Questo non crea contraddizione: riportata l'amicizia prima come una forma di amicizia in rapporto di omonimia πρὸς ἕν rispetto alle altre, risulta che la componente utilitaristica non sparisca dalle forme più prossime a quella prima, ma ne risulti ricompresa (un'amicizia secondo virtù è infatti sia utile, sia piacevole, sia virtuosa: quello che qui si sta proponendo è una forma di amicizia tra compagni che sia sì, sempre, utile, ma anche secondo virtù). L'amicizia tra compagni è dunque in potenza più vicina all'amicizia prima relativamente alla declinazione del "secondo cui". Se ne allontana, tuttavia, sotto un altro aspetto: infatti si realizza in un gruppo di persone numeroso, mentre l'amicizia prima è un rapporto uno a uno e molto raro.

L'ultima tipologia di amicizia identificata dal passo è l'amicizia politica. In continuità con la progressione delineata nel passaggio precedente da familiare a tra compagni, anche l'amicizia politica è una forma che si dà tra uguali e la progressione è data dall'ampliamento del numero di membri della comunità di riferimento. Di fatto, questa forma di amicizia viene a coincidere con la comunità politica, e quindi con il gruppo di cittadini membri di una determinata πόλις. I cittadini di una città sono sempre legati tra loro da amicizia politica: il primo motivo che spinge a formarsi tale

tipo di associazione è sempre l'utile, poi può evolversi in un tipo d'unione secondo virtù oppure sul vizio.

ἡ δὲ πολιτικὴ συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ μάλιστα. διὰ γὰρ τὸ μὴ αὐταρκεῖν δοκοῦσι συνελθεῖν, ἐπεὶ συνῆλθόν γ' ἂν καὶ τοῦ συζῆν χάριν.

L'amicizia politica si è costituita soprattutto sulla base dell'utile. Si crede infatti che [gli uomini] si siano riuniti non a causa del fatto che non sono autosufficiente, ma in realtà si sarebbero riuniti a causa del vivere insieme.<sup>883</sup>

Da questo punto di vista, la precisazione di questo passo è significativa: lo scopo del vivere in comunità politiche non è unicamente quello di raggiungere l'autosufficienza (all'interno di una comunità), ma è in senso proprio quello di vivere insieme, τὸ συζῆν. Il parallelo con la genesi della πόλις che viene delineato nella *Politica*<sup>884</sup> è evidente, e che il vivere insieme superi il raggiungimento della mera autosufficienza è testimoniato dal fatto che vi sono altri tipi di vita che consentono di raggiungerla.<sup>885</sup>

Coincidendo la κοινωμία politica con la costituzione della πόλις stessa, questo significa che sia le costituzioni rette che quelle degenerate (a ripresa della celebre suddivisione delle stesse presentata da Aristotele a partire da *Pol.* III 6-13) sono forme di amicizia politica.

μόνη δ' ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ παρ' αὐτὴν παρέκβασις οὐ μόνον φιλίας, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλοι κοινωνοῦσιν·

Non solo l'amicizia politica ma anche la sua stessa degenerazione non sono solo amicizie, ma anche sono stare in comunità come amici.<sup>886</sup>

Questo passo non solo stabilisce una equivalenza tra amicizie in città con costituzioni rette e non, ma conferma che tutte le amicizie politiche sono effettivamente rapporti

---

<sup>883</sup> EE VII 10, 1242a 6-9.

<sup>884</sup> Aristot. *Pol.* I 2.

<sup>885</sup> Nel definire uno scarto tra autosufficienza e vivere insieme è interessante che nel differenziare crematistica e economia domestica Aristotele elenchi, tra i modi di vita che consentono di raggiungere l'autosufficienza, anche tipi di vita come quella nomade che, seppur creando una comunità, non necessariamente ne indicano una di tipo politico: "Ecco dunque quasi tutti i tipi di vita che hanno in sé un'occupazione autosufficiente con la quale si procurano il sostentamento senza bisogno del ricorso al commercio piccolo o grande: la vita nomade, agricola, brigantesca, piscatoria e venatoria." Aristot. *Pol.* I 8, 1256a 40-b 2.

<sup>886</sup> EE VII 10, 1242a 9-10.

tra amici (come l'amicizia prima) e di comunità. Anche in questo caso, come in quello dell'amicizia tra fratelli e tra compagni, è possibile che si trasformi in una forma di amicizia basata sulla virtù, ma motivo primo dal quale essa si origina è sempre e comunque l'utile.

C'è, dunque, una progressione nell'elenco amicizia familiare, tra compagni e politica: questa scala si avvicina sempre più a un'amicizia tra uguali e, al contempo, allarga progressivamente il campo di applicazione a una forma comunitaria sempre più grande. Vi sono, dunque, più forme di κοινῶνία legate da forme di amicizia, ma solo nella comunità politica, che è anche comunità nel senso eminente del termine, si hanno rapporti politici tra amici e tra uguali, oltre che di amicizia nel senso più ampio del termine.

Determinato questo è significativo definire i rapporti tra queste forme di amicizie comunitarie e il giusto. Anche il giusto ha infatti una dimensione comunitaria che coincide solamente con la più elevata delle comunità per amicizia. Tutto il giusto, come si è precedentemente stabilito, è giusto politico e giustizia in senso proprio si dà unicamente all'interno di comunità di tipo politico, ma non per forza il giusto politico è una forma di amicizia.

Delle forme di comunità crescenti, viste con l'amicizia familiare, tra compagni e politica, dunque, solamente all'apice di tale piramide si ha possibilità di una coincidenza tra rapporti di giustizia e rapporti di amicizia politica. Questo è affermato da Aristotele stesso quando dice:

μάλιστα δὲ δίκαιον τὸ ἐν τῇ τῶν χρησίμων φιλίᾳ, διὰ τὸ τοῦτ' εἶναι τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Il giusto si trova soprattutto nell'amicizia secondo l'utile, a causa del fatto che questo è il giusto politico.<sup>887</sup>

Non vi sono tuttavia elementi per estendere il giusto alle forme comunitarie non politiche. Come ampiamente ripetuto nel corso del libro V, queste sarebbero piuttosto forme di giustizia in senso improprio. Questo perché diversi sono i presupposti a partire dai quali si hanno amicizia e giustizia: se infatti amicizia può darsi anche tra persone tanto diseguali da non poter essere titolari di diritti politici (es. tra uomo e

---

<sup>887</sup> EE VII 10, 1242a 11-12.

donna, tra padrone e schiavo, tra giovani fratelli), la giustizia implicando disposizioni e atti propriamente virtuosi può darsi unicamente tra cittadini maschi adulti. Allo stesso modo, non è detto che ogni πολιτικόν δικαίον corrisponda a un'amicizia πολιτική. Pur essendoci giusto (o ingiusto) in una medesima relazione politica, può istanziarsi amicizia in gradi diversi, a seconda del differente grado di desiderio di bene altrui dettato anche dal grado di conoscenza personale l'uno dell'altro che lo permette.

Interessante a tal proposito è che il testo sottolinei le diverse funzioni strumentali e finali nelle relazioni, in tre punti molto ravvicinati, a definire cosa non sia comunità, alla luce della distinzione che si sta pian piano delineando tra comunità in senso ampio e in senso politico. Sinteticamente, quello che Aristotele sostiene è che solamente tra individui rispetto ai quali possano distinguersi due beni differenti che si dà comunità.

ἐπεὶ δ' ὁμοίως ἔχει ψυχή πρὸς σῶμα καὶ τεχνίτης πρὸς ὄργανον καὶ δεσπότης πρὸς δοῦλον, τούτων μὲν οὐκ ἔστι κοινωνία. οὐ γὰρ δύο ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἓν, τὸ δὲ τοῦ ἑνός [οὐδέν]. οὐδὲ διαιρετὸν τὸ ἀγαθὸν ἑκατέρω, ἀλλὰ τὸ ἀμφοτέρων τοῦ ἑνός οὗ ἕνεκα ἐστίν. τό τε γὰρ σῶμά ἐστιν ὄργανον σύμφυτον, καὶ τοῦ δεσπότου ὁ δοῦλος ὥσπερ μόνιον καὶ ὄργανον ἀφαιρετὸν, τὸ δ' ὄργανον ὥσπερ δοῦλος ἄψυχος.

Poiché stanno ugualmente l'anima rispetto al corpo, l'artefice allo strumento e il padrone allo schiavo, tra questi non c'è comunità. Infatti non sono due, ma uno, l'altro è dell'uno. Né diverso è il bene per ciascuno dei due, ma quello di entrambi coincide con il bene dell'uno in vista di cui. Infatti il corpo è strumento connaturato, e lo schiavo del padrone come una parte e uno strumento distaccato del padrone, mentre lo strumento è come schiavo inanimato.<sup>888</sup>

In altri termini, questo significa che comunità si dà unicamente tra individui rispetto ai quali si possono definire due distinti beni cui tendere, e non che l'uno sia solamente strumento e parte dell'altro. Strumentalmente alla giustizia, chiunque altro è strumento al cittadino, e questa è la comunità politica, tale in senso eminente. In altri tipi di relazione, il rapporto può vedere nell'altro il fine reciproco anche in una casistica più ampia.

ἄλλον γὰρ τρόπον συνήλθον πρίων καὶ τέχνη, οὐχ ἕνεκα κοινοῦ τινος (οἷον γὰρ ὄργανον καὶ ψυχή) ἀλλὰ τοῦ χρωμένου ἕνεκεν. συμβαίνει δὲ καὶ τοῦτο ὄργανον ἐπιμελείας τυγχάνειν, ἥς δίκαιον πρὸς τὸ ἔργον· ἐκείνου γὰρ ἕνεκεν ἐστίν. \*\* καὶ τὸ τρυπάνω εἶναι διττόν, ὧν τὸ

---

<sup>888</sup> EE VII 9, 1241b 17-24.

κυριώτερον ἢ ἐνέργεια, ἢ τρύπησις, καὶ ἐν τούτῳ τῷ εἶδει σῶμα καὶ δοῦλος, ὥσπερ εἴρηται πρότερον. τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὀμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δίκαιόν τι ἐστίν. καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον.

In altro modo sono infatti associati la sea e l'arte, cioè non in vista di un qualcosa di comune (come infatti lo strumento e l'anima), ma in vista di chi se ne serve. Accade che anche lo strumento riceva una cura, che è giusto abbia rispetto alla sua funzione: infatti esiste in vista di questa. \*\* I' "essere trapano" è in due modi, di cui il più proprio è l'attività, cioè il trapanare. In questa specie ricadono il corpo e lo schiavo, come si è detto prima. Dunque ricercare come si debba trattare l'amico è ricercare una determinata forma della giustizia. Infatti in generale tutto ciò che è giusto è in relazione a un amico.<sup>889</sup>

Ne consegue, come gli esempi già riportati lasciano intuire, che in quanto privo di parte razionale la relazione con lo schiavo non è di giustizia ma nemmeno amicale. A un gradino superiore si trovano le relazioni dell'οἶκος, inclusa quella marito-moglie, padre-figli e tra fratelli. Queste sono forme di comunità in senso proprio.

δεσπότου μὲν οὖν καὶ δούλου ἥπερ καὶ τέχνης καὶ ὀργάνων καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, αἱ δὲ τοιαῦται οὔτε φιλία οὔτε δικαιοσύνη, ἀλλ' ἀνάλογον, ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν οὐ δίκαιον, ἀλλ' ἀνάλογον· γυναικὸς δὲ καὶ ἀνδρὸς φιλία ὡς χρήσιμον καὶ κοινωνία· πατρὸς δὲ καὶ υἱοῦ ἢ αὐτὴ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον καὶ τοῦ εἶ ποιεῖσαντος πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει ἄρχοντος πρὸς τὸν φύσει ἀρχόμενον· ἢ δὲ τῶν ἀδελφῶν πρὸς ἀλλήλους ἐταιρική μάλιστα ἢ κατ' ἰσότητα.

Ora la relazione tra schiavo e padrone è la stessa che tra l'arte e gli strumenti e tra l'anima e il corpo, ma le relazioni di questo tipo non sono né amicizie, né forme della giustizia, ma qualcosa di analogo, come anche quel che è salutare non è giusto, ma analogo al giusto; l'amicizia dell'uomo e della donna, invece, è fondata sull'utile ed è un'associazione, quella tra il padre e il figlio è la stessa che tra il dio e l'uomo e tra benefattore e beneficiario e, in una parola, tra chi per natura comanda e chi è sottoposto; l'amicizia dei fratelli tra loro è la più simile a quella tra compagni, che si fonda sull'uguaglianza.<sup>890</sup>

Rimangono, poi, le forme comunitarie in senso eminente: si tratta delle comunità politiche, o meglio delle πόλεις stesse, che si articolano come relazioni tra cittadini aventi pieni diritti. Tra alcuni di essi a loro volta si costituiranno relazioni amicali d'altro tipo, per esempio secondo virtù, o aventi come fine un utile diverso da quello

---

<sup>889</sup> EE VII 10, 1242a 13-19.

<sup>890</sup> EE VII 10, 1242a 28-36.

del συζῆν, ma tutti i cittadini saranno legati tra loro da amicizia politica e da giustizia politica.

Anticipando la questione politica, si può affermare che la comunità in senso pieno sarà solamente quella tra cittadini e tra i quali c'è giustizia. Tuttavia ci sono altre forme minori di κοινῶναι, come l'οἶκος, o come le fratrie, i collegi sacerdotali o le società per affari,<sup>891</sup> i cui membri sono uniti da amicizia. Le comunità sono amicizie politiche e giuste in senso proprio quando perseguono il καλόν καὶ ἀγαθόν, mentre lo sono in senso improprio e derivato quando ha per fine un interesse diverso, come nelle altre forme di comunità che pure sono necessarie e costitutive della πόλις stessa. Il giusto generale, invece, è solamente quello che persegue il bene altrui ovvero il bene comune: infatti non è semplicemente “secondo la legge”, ma nell'interesse della comunità e nello spirito del legislatore.

Ne segue che le κοινῶναι caratterizzate da relazioni amicali sono parte di quella che diventerà la comunità politica e, letteralmente, la costituiscono, allo stesso modo in cui in *Politica* I οἰκία e villaggio costituiscono la città:

αἱ δ' ἄλλαι κοινῶναι εἰσὶν [ἢ] μῦρον τῶν τῆς πόλεως κοινῶν, οἷον ἢ τῶν φρατέρων ἢ τῶν ὀργίων, ἢ αἱ χρηματιστικαὶ ἔτι πολιτεῖαι.

Le altre comunità sono parte delle comunità della città, per esempio quelle delle fratrie o dei collegi sacerdotali, oppure le società per affari.<sup>892</sup>

Si delinea quindi uno scenario nel quale l'amicizia, nelle sue forme derivate dall'amicizia prima, ha un campo di applicazione piuttosto ampio e anzi fondativo rispetto alla πόλις, alla comunità politica e quindi alle comunità nelle quali si dà giustizia. L'amicizia prima non è tale solamente nei confronti delle altre φιλίας logicamente prima a qualsiasi forma comunitaria.

5.7 Naturalità e politicITÀ di giustizia e amicizia. Le κοινῶναι loro corrispondenti.

---

<sup>891</sup> EE VII 9, 1241b 24-26.

<sup>892</sup> EE VII 9, 1241b 24-26.

In cosa differiscono, dunque, giustizia politica e amicizia politica? Qual è lo scopo di differenziarle e introdurre queste due diverse categorie dal momento che, si è visto, in questa forma finiscono per coincidere. Diversi sono i punti di partenza e diverso è il rapporto del politico con ciò che è naturale nei due casi. Si parta dall'amicizia.

L'amicizia è stata caratterizzata attraverso l'attività che le è propria, il τὸ φιλεῖν. L'amare è una caratteristica per natura dell'uomo ed è quella che dà luogo ai primissimi legami comunitari. Si accompagna alla caratterizzazione sociale dell'uomo.

Aristotele afferma che l'uomo è più che animale politico, perché lo è secondo l'accezione che si realizza nella comunità intesa in maniera estensiva, e non solamente secondo la comunità politica. Lo si vede nel trattamento dell'amicizia: essa è individuata come naturale anzitutto nel rapporto tra genitori e figli.<sup>893</sup> Parimenti naturale è la natura politica dell'uomo: e infatti chi per natura non è inserito in una polis è, per Aristotele, superiore oppure inferiore all'uomo stesso. Dunque, come ben riassume l'EE stessa, l'uomo è un animale non solo politico, ma economico e più in generale sociale in senso esteso.<sup>894</sup>

Il τὸ φιλεῖν è un'attività che nella sua accezione più generica (e prima ancora di divenire ἀντιφιλεῖν nell'amicizia prima) avviene per natura e necessariamente si instaura tra uomini naturalmente simili, sino a creare una comunità: testimonianza è che il primo dei legami, quello familiare e specificamente quello dei genitori nei confronti dei figli, è naturale anch'esso, e la famiglia anche nella sua accezione ampia di οἰκία è alla base della città stessa.<sup>895</sup>

Se dunque volessimo focalizzarci sui ruoli giocati rispettivamente da amicizia e giustizia in una πόλις, ne consegue questo: l'amicizia è uno stato abituale naturale che caratterizza tutti gli esseri umani. Esso insorge spontaneamente tra un genitore e la sua prole, come ugualmente avviene tra animali, ma nella sua forma paradigmatica e più perfetta esso è un sentimento reciproco che contraddistingue l'uomo in quanto tale, essendo necessario il riferimento alla virtù reciproca. Quest'ultima forma, tuttavia, è

---

<sup>893</sup> EN VIII 1, 1155a 16-22, cf. anche Berti 1995, p.103-104. Come naturale è la motivazione per la quale i benefattori amano più dei beneficiari: cf. EE VII 8, 1241a 39-40.

<sup>894</sup> EE VII 10, 1242a 22-26.

<sup>895</sup> Come dimostra la genesi illustrata in Aristot. *Pol.* I.

piuttosto rara e necessariamente la comunità è tenuta insieme da altre forme di amicizia, derivate da questa.

La giustizia articolandosi πρὸς ἕτερον non solo ha sempre come punto di riferimento primo per il calcolo della stessa l'altro e quindi la comunità complessivamente intesa, ma adotta come unica κοινωμία di riferimento possibile quella politica, che coincide di fatto con la costituzione e la πόλις stessa. Infatti, tutte le forme cosiddette di giustizia che si articolano tra soggetti che non sono cittadini sono chiamate così impropriamente. Questo è testimoniato, per esempio, dalla puntualizzazione dell'improprietà dell'uso del termine "giustizia" o "giusto" in riferimento a relazioni di differente natura, quali quelle tra capo dell'οἶκος e figli, moglie e servi. L'unica κοινωμία di riferimento è quindi in questo contesto quella πολιτική e il πρὸς ἕτερον a cui riferirsi è solamente il soggetto inteso nella sua piena maturazione sociale e di diritti: un altro cittadino.<sup>896</sup>

Un caso limite e, agli occhi di un lettore moderno, controintuitivo è che la giustizia commerciale che regola gli scambi di acquisto e vendita può in realtà applicarsi a pieno titolo solamente tra membri di una medesima comunità politica, ovvero tra cittadini di una medesima polis. Non è invece contemplato il caso di uno scambio virtuoso che avvenga invece tra cittadini di città diversi o regole per il commercio "internazionale". A ben vedere però questo fatto è coerente con le altre teorie del filosofo di Stagira: per esempio, quella che vorrebbe la πόλις autarchica e massimamente autosufficiente, che ha come conseguenza quella di rendere inutile (o addirittura dannosi all'equilibrio della città stessa) i commerci di lunga distanza: se tutto ciò di cui l'uomo può aver bisogno viene prodotto all'interno della città, non vi sono ragioni di andare a cercarlo in una produzione estera.

Molto diverso è il caso dell'amicizia, che non si dà solamente entro la comunità politica, ma ne esistono altre forme peculiari di altri tipi di comunità, come già evidenziato dagli esempi stessi della casistica che inquadrano i rapporti tra fratelli o di madre e figlio come forme amicali. Per analogia può dirsi che anche nelle altre forme di comunità, in cui vi è amicizia non politica, vi sia "una qualche forma di giusto", ma

---

<sup>896</sup> Questo concetto è già stato sviluppato nel terzo capitolo, in relazione alla definizione di giustizia politica.

vi sarà in maniera impropria, cioè nello stesso modo in cui si dice che vi è giustizia tra le parti dell'anima.

Ne consegue che l'amicizia, in questo senso, è più ampia della giustizia: comprende infatti una quantità maggiore di comunità, ulteriori a quella politica, e che vanno poi a comporla.

καὶ γὰρ ὅλως τὸ δίκαιον ἅπαν πρὸς φίλον. τό τε γὰρ δίκαιόν τισι καὶ κοινωνοῖς, καὶ ὁ φίλος κοινωνός, ὃ μὲν γένους, ὃ δὲ βίου. ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῶν, καὶ οὐχ ὥσπερ τᾶλλά ποτε συνδυάζεται καὶ τῷ τυχόντι [καὶ] θήλει καὶ ἄρρενι ἀλλ' αἱ διὰ δῦμον αὐλικόν,<sup>897</sup> ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῶν πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν· καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη· οἰκία δ' ἐστὶ τις φιλία.

E infatti in generale tutto il giusto è nei confronti di un amico. Infatti il giusto è per qualcuno e per le comunità, e l'amico è un associato, o per stirpe o per modo di vista. Infatti l'uomo non è un animale solo politico ma anche economico, e non come altri animali che si accoppiano con la femmina e il maschio che capita, ma altre volte vive isolato e da solo; l'uomo invece è un uomo portato ad associarsi con coloro con i quali sono del suo stesso genere: con essi ha una comunità e una forma di giusto, anche qualora non vi sia una città. La casa è una forma di amicizia.<sup>898</sup>

In un secondo senso, tuttavia, l'amicizia è meno estesa del giusto stesso: tra amici deve infatti esserci reciproca conoscenza almeno quel tanto che basta per determinare il valore: altrimenti non si ha amicizia ma, per es., benevolenza. È questo il motivo per il quale ha senso distinguere tra giustizia politica e amicizia politica. In un certo senso, il problema è che quando si tratta di coinvolgere un numero di persone piuttosto grande, diciamo oltre le possibilità di conoscenza personale e intima di ciascuno, non è possibile muoversi unicamente nel campo dell'utile o di qualche altro criterio che implichi una relazione personale. Superata una determinata quota "di rottura" non solo diviene impossibile che queste relazioni, anche se secondo virtù, divengano prime, ma a livello materiale non è possibile conoscere tutti i membri della comunità personalmente, in modo che vi sia amicizia.

Il giusto politico poi ha delle limitazioni applicative dovute all'universalità della formulazione delle leggi che lo regolano. L'amicizia politica, invece, non subisce

---

<sup>897</sup> Il testo è corrotto. Con Fritzsche 1851 leggo ἄλλοτε δ'ἰδιάζει μοναθλικόν, cf. anche Donini 1999 *ad loc.*

<sup>898</sup> EE VII 10, 1242a 20-28.

limitazioni dovute alla formulazione universale della legge: la causa della relazione comunitaria è sempre la medesima e coerente. Certamente è difficile che essa si attivi per virtù come già detto, essa è per lo più e in prima battuta per l'utile, solo in seguito, eventualmente, essa si articola secondo virtù e si approssima a un'amicizia prima. Tuttavia non riesce praticamente mai a coincidere con essa: questo a causa di una banale considerazione numerica, dal momento che è impossibile che ogni persona conosca ciascuno dei suoi concittadini e lo ami a causa della sua virtù. Sembra che, superata la soglia del numero di conoscenze intime che una persona può coltivare, si allarghi la comunità e a causa di questo non si riesca a dare amicizia prima in senso stretto.

Una qualche forma di ἀντιφιλία, una relazione tra φίλοι e secondo virtù è comunque possibile: sono i casi nei quali la giustizia politica e l'amicizia politica vengono a coincidere. In essi il criterio della costituzione e la causa dell'amicizia sono il medesimo: la virtù. Si avrà allora una condizione di concordia tra i cittadini e un'istanziamento dell'equità a livello comunitario. In questo senso l'amicizia politica ha infatti un'accezione più ampia del giusto stesso: quando si dovesse realizzare in questa maniera, le limitazioni date dalla formulazione universale della legge debbono ritenersi superate e si realizza invece, a livello di tutta la πόλις, una forma di equità che antepone la virtù e il bene comune tanto all'utile quanto ai difetti di formulazione della costituzione.

C'è infine un secondo senso nel quale l'amicizia è più ampia della giustizia. Essa infatti, se superata una certa soglia "di rottura", necessita la regolamentazione estrinseca della legge a causa del fatto che non riescono a esserci facilmente conoscenze di tipo personale tra tutti i membri. È al contempo vero che la πόλις a sua volta ha un assetto assai rigido che non permette in alcun modo di uscire dalla cerchia di relazioni che si instaurano tra cittadini. Come infatti si è già evidenziato, tra città diverse non può darsi giustizia: esse non sono individui e non sono capaci, di conseguenza, di rapportarsi l'un l'altra secondo virtù (o vizio).<sup>899</sup> Tra città diverse si possono comunque avere forme relazionali. Esse tornano nuovamente a essere forme di amicizia, detta a sua volta anch'essa amicizia politica e per l'utile:

---

<sup>899</sup> Infatti non solo non c'è giustizia tra πόλεις diverse, ma nemmeno ingiustizia, se non nel senso traslato e metaforico del termine.

ἡ δὲ πολιτικὴ ἐστὶ μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον, καὶ ὥσπερ αἱ πόλεις ἀλλήλαις φίλαι, οὕτω καὶ οἱ πολῖται, καὶ ὁμοίως

“οὐκέτι γινώσκουσιν Ἀθηναῖοι Μεγαρηῶν”,

καὶ οἱ πολῖται, ὅταν μὴ χρήσιμοι ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐκ χειρὸς εἰς χεῖρα ἢ φιλία·

L'amicizia politica è legata all'utile e così sono amiche le une con le altre le città, e così i cittadini e come “gli Ateniesi non conoscono i Megaresi” così anche i cittadini quando non sono più reciprocamente utili, ma la loro amicizia è [un passaggio] da una mano all'altra.<sup>900</sup>

Anche EN considera amicale il rapporto tra città e per l'utile, anche se non lo chiama politico.

ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον, ὥσπερ αἱ πόλεις (δοκοῦσι γὰρ αἱ συμμαχίαι ταῖς πόλεσι γίνεσθαι ἔνεκα τοῦ συμφέροντος), [...].

Poiché infatti gli uomini chiamano “amici” sia quelli che lo sono a causa dell'utile, come le città (infatti sembra che le alleanze tra città nascano in vista del vantaggio reciproco) [...].<sup>901</sup>

L'amicizia dunque nella sua forma prima delinea una ben precisa relazione a due e secondo virtù, mentre nelle sue forme derivate raccoglie praticamente qualsiasi altra forma relazionale a esclusione di quelle di tipo unicamente strumentale, come quella tra servo e padrone (che tuttavia può essere detta amicizia se intesa secondo una prospettiva non strumentale). La giustizia invece si dà solamente tra i cittadini di una stessa comunità politica, che a loro volta sono uniti tra loro anche da una forma di amicizia politica e secondo utile o virtù. La necessità di passare alla forma relazionale specifica della giustizia è dovuta in primo luogo alle dimensioni, che impediscono una conoscenza personale, da unirsi alla possibilità di agire secondo virtù pur non conoscendo gli altri bensì grazie a una regolamentazione estrinseca ai rapporti stessi.

Quanto alle comunità generate da ciascun tipo di relazione, ogni forma amicale realizza il συζῆν, cioè il vivere insieme, aiutando la persona a raggiungere la sua autosufficienza. Anche l'amicizia tra città agevola il vivere insieme, per esempio portando accordi commerciali. Tuttavia, l'unica forma che porta specificamente all'εὖ ζῆν, il vivere bene virtuosamente e in maniera autosufficiente, è la comunità politica e

---

<sup>900</sup> EE VII 1242b 22-27.

<sup>901</sup> EN VIII 1157a 25-28.

la città. Si tratta della medesima differenza che c'è tra economia, crematistica necessaria e non necessaria delineata in *Pol. I*: le prime forme comunitarie, inferiori alla πόλις e legate da amicizia, praticano l'economia. Tra πόλεις differenti si pratica un commercio che è crematistica, ma rivolto ai beni non essenziali che rischia di sconfinare nell'accumulo di ricchezze finalizzato unicamente all'accumulo in quanto tale. Solo all'interno della città si hanno invece scambi proficui e moralmente virtuosi tra cittadini volti all'appagamento dei bisogni necessari e funzionali alla felicità, in grado di garantire l'autosufficienza della comunità e del singolo.

Per concludere l'amicizia politica legale della comunità e la virtù della giustizia generale sono sostanzialmente lo stesso agire, ma basato su due motivazioni differenti: nel primo caso, si tratta di una scelta che mette al primo posto il raggiungimento dell'utile della comunità; mentre nel secondo caso, quello della giustizia, le decisioni vengono prese sulla base della comprensione di ciò che è massimamente bene per l'altro.<sup>902</sup> In entrambi i casi viene superata la prospettiva individuale e il punto di vista del singolo che, si tenga però conto, beneficia al massimo anche a livello personale qualora la comunità nella quale è inserito fiorisca. La persona tuttavia agisce non avendo per fine il tornaconto personale: nel caso dell'amicizia politica la prospettiva è ὀπλῶς anche se la relazione continua a costituire un bene per il soggetto il vantaggio è reciproco e si augura all'amico quello che si augurerebbe a se stessi. Nel caso della giustizia, la prospettiva è quella del bene altrui (πρὸς ἕτερον) e il perseguimento del puro interesse personale astratto dalla prospettiva della comunità è, anzi, esattamente il vizio contrario (πλεονεξία). Questo non significa, tuttavia, che si tratti di due cose completamente differenti: nonostante, come si è visto, il trattamento di relazioni tra diseguali è diverso, in un mondo ideale le azioni di amicizia politica legale e della giustizia generale e politica coincidono. Questo è testimoniato dal fatto che a un livello di approssimazione alla formula universale entrambe vengono espresse come indicazioni pratiche nelle indicazioni che vengono fornite dalla legge, intesa tanto come νόμος quanto come costituzione.

---

<sup>902</sup> Le due prospettive ovviamente si sovrappongono: si veda p.es. la definizione di giusto nelle opere politiche: giusto è ciò che è utile per il vantaggio comune ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἔστι τὸ κοινῇ συμφέρον, in Aristot. *Pol.* III 12, 1282b 16-18. Chiaramente si riferisce in tale contesto anzitutto al giusto distributivo, dal momento che il capitolo si dedica poi alla distribuzione delle cariche politiche.

Quando ciò che motiva la relazione tra cittadini non è più l'utile, ma la virtù, e quando la giustizia distributiva considera come ἀξία la virtù, le due relazioni coincidono. Quello che cambia in questo caso è solamente il nome che prende la relazione quando un νόμος particolare si rivela contrario allo spirito della legge: l'amicizia politica non se ne fa alcun problema e ignora tranquillamente la legge scritta, avvertendola contraria alla virtù, mentre la giustizia vede in questo una potenziale contraddizione ed è costretta a proporre di trasformarsi in equità. In questo senso, l'amicizia politica è più prossima a un'amicizia prima e allo spirito del legislatore, dal momento che garantisce già la presenza di quell'accordo su ciò che è equo che la giustizia deve invece verificare caso per caso.

Alla luce di quanto sin qui analizzato, diventa chiaro anche il senso di una frase letta nell'*incipit* del libro:

καὶ τὰ ἴδια δίκαια τὰ πρὸς τοὺς φίλους ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν μόνον, τὰ δὲ πρὸς τοὺς ἄλλους  
νενομοθέτηται, καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν.

E le cose giuste personali che sono nei confronti degli amici dipendono unicamente da noi, mentre quelle con gli altri sono fissate per legge e non dipendono da noi.<sup>903</sup>

Entro lo scenario nel quale amicizia politica e giustizia coincidono si hanno sempre cose giuste, che tuttavia hanno caratteristiche diverse: le prime sono questioni private e siamo noi stessi a regolarci, mentre nel caso degli ἄλλοι rimane la costrizione estrinseca della legislazione, che stabilisce per noi cosa è giusto.

## 5.8 Amicizia etica e amicizia legale.

Occorre soffermarsi su questa distinzione, appunto tra amicizia etica e legale, e vedere come impatta sulla distinzione già sviluppata tra giustizia e amicizia. Essa, infatti, sembra stridere con l'affermazione letta in EE VII 1 secondo la quale l'amicizia dipende da noi, mentre giustizia no e dipende dalla legge.<sup>904</sup>

Come è probabilmente naturale, la questione viene discussa a proposito della correzione del come agire in relazione a torti che si ritiene di aver subito, ovvero

---

<sup>903</sup> EE VII 1, 1235a 2-3.

<sup>904</sup> EE VII 1, 1235a 2-3.

quando si verificano degli squilibri in relazione alla proporzione che regola il rapporto che si desidererebbe venissero sanati. Come noto, delle questioni analoghe sul ruolo della legge sono emerse già anche in relazione al giusto: EN V aveva infatti, nel corso del cap. 10, distinto nel giusto politico ciò che è giusto νομικόν e ciò che è giusto φυσικόν.<sup>905</sup> In ogni caso, il parallelo non sembra particolarmente stringente, e una cosa è opportuno notare: questa distinzione tra amicizia etica e legale è presente unicamente in EE, mentre non se ne trova traccia in EN.

È una distinzione che si ha internamente alle amicizie secondo l'utile, e che si applica sicuramente anche alle amicizie secondo l'utile politiche, o comunque di comunità. Questo il passo che presenta la distinzione:

κατ' ἰσότητα δὴ βούλεται εἶναι ἡ πολιτικὴ φιλία. ἔστι δὲ τῆς χρησίμου φιλίας εἶδη δύο, ἡ μὲν νομικὴ ἢ δ' ἠθικὴ. βλέπει δ' ἡ μὲν πολιτικὴ εἰς τὸ ἴσον καὶ εἰς τὸ πρᾶγμα, ὥσπερ οἱ πωλοῦντες καὶ οἱ ὠνούμενοι. διὸ εἴρηται

“μισθὸς ἀνδρὶ φίλῳ.”

ὅταν μὲν οὖν καθ' ὁμολογίαν <ἤ> ἡ πολιτικὴ αὕτη φιλία, [καὶ] νομικὴ: ὅταν δ' ἐπιτρέπωσιν αὐτοῖς, ἠθικὴ βούλεται εἶναι φιλία καὶ ἐταιρικὴ.

Dunque l'amicizia politica vuole essere secondo uguaglianza. Dell'amicizia politica ci sono due forme:<sup>906</sup> quella legale e quella etica. L'amicizia politica, da una parte, cerca l'uguaglianza e i fatti, come coloro che comprano e coloro che vendono. Perciò si dice:

compenso per gli amici<sup>907</sup>

quando dunque sia secondo contratto, questa stessa amicizia è politica e legale; quando invece si fidano gli uni degli altri, si vuole che questa amicizia sia etica e tra compagni.<sup>908</sup>

Dell'amicizia etica si era letto in relazione alla trattazione dell'εὐνοια (EE VII 7).

ὥστε δῆλον ὅτι περὶ τὴν ἠθικὴν φιλίαν ἡ εὐνοια ἐστίν.

Cosicché è chiaro che la benevolenza è prossima all'amicizia etica.<sup>909</sup>

<sup>905</sup> EN V 10, 1134b 18 ss. Non si confonda il giusto νομικόν con la giustizia particolare νομμόν.

<sup>906</sup> Si è tradotto εἶδος con forma, e non con il più specifico aristotelico “specie”, dal momento che ci si trova già all'interno di una distinzione (quella dell'amicizia utilitaristica) che avviene già per analogia rispetto a uno.

<sup>907</sup> Hes. *Op.*, v. 370 (trad. C. Cassanmagnago). Il passo intero sembra riferirsi al medesimo problema aristotelico, cioè quello delle scorrettezze nelle relazioni amicali: il salario promesso a un amico gli sia assicurato; e anche con un fratello, pur ridendo, portati un testimone: la fiducia al pari della sfiducia rovina gli uomini.

<sup>908</sup> EE VII 10, 1242b 30-37.

<sup>909</sup> EE VII 7, 1241a 9-10.

Come già detto, la benevolenza non è una forma di amicizia, dal momento che, lo si era visto, essa è la disposizione non ancora tradotta in azione all'amicizia secondo virtù. In EE VII 7 è esplicitamente marcata come differente rispetto all'amicizia per l'utile, dal momento che è rivolta all'altro e desidera i beni per l'altro e non per se stesso. Come conciliare questa affermazione con la distinzione fatta poco sopra, rispetto alla quale l'amicizia etica sembra rientrare (anche) nelle amicizie di tipo politico e quindi basate in prima battuta sull'utile?

La soluzione al quesito non è netta, così come, a ben guardarla, non è netta la definizione che la riguarda: se tutte le amicizie che sono politiche in senso stretto, cioè afferenti alla città, sono sicuramente anche legali, non si è delimitato univocamente il campo quando parla di amicizia etica: ἠθικὴ βούλεται εἶναι φιλία καὶ ἐταιρική,<sup>910</sup> dove il verbo sottolinea una situazione solo parzialmente realizzata. Si cercherà dapprima di rendere conto il più compiutamente possibile di questa coincidenza, per evidenziarne in un secondo momento criticità e relative critiche aristoteliche.

La distinzione si sovrappone e in parte sostituisce quella articolata precedentemente in relazione alla distinzione tra amicizie πολιτικὴ e ἐταιρική. Si era infatti ipotizzato, nel passaggio amicizia domestica → tra compagni → politica che la differenza consistesse sostanzialmente in un incremento del numero dei soggetti coinvolti. In questa sede invece, e come evidente dopo il confronto con la giustizia e la sovrapposizione di quest'ultima con l'amicizia politica, si specifica una ulteriore suddivisione dell'amicizia politica in, da una parte, πολιτικὴ in senso più stretto e νομική e dall'altra in ἠθικὴ e ἐταιρική. Occorrerà, dopo averle definite, vedere se e in che misura si sovrappongono alla distinzione precedente.

Quello che Aristotele pone in campo in EE VII 10 è una distinzione che caratterizza differentemente l'amicizia politica che lega i cittadini di una medesima città tra loro. Essa solitamente è regolata principalmente per via estrinseca, ovvero per mezzo di leggi. Questa è l'amicizia legale o politica in senso stretto. In alternativa l'amicizia politica può essere dettata in primo luogo da spirito di solidarietà e collaborazione tra cittadini, che desiderino vicendevolmente l'uno il bene dell'altro. In quest'ultimo caso si avrà un'amicizia tra compagni ed etica.

---

<sup>910</sup> EE VII 10, 1242b 37.

Il primo caso, quello dell'amicizia politica legale, è quello che corrisponde a una città nella quale sia in vigore una giustizia e l'uomo giusto si comporti secondo la legge. Corrisponde al giusto inteso nella specifica accezione di πολιτικόν νομικόν. Il caso dell'amicizia politica etica, invece, il legame che unisce i cittadini è probabilmente stabilito non tanto o non solo secondo l'utile, ma secondo virtù. Il riferimento alla legge non è più necessario in questo caso: tutti fanno riferimento a un medesimo sistema di regole scritte o meno indipendente dalla loro effettiva formulazione, dal momento che è il principio che li guida, lo spirito della legge, a essere il medesimo. In questo senso si può affermare che l'amicizia politica tra compagni sia corrispondente, in termini di virtù, a un caso di giusto πολιτικόν nel senso specifico di φυσικόν, in quanto prescinde dalla formulazione della legge. Qualora la legge fosse stata formulata, nella pratica corrisponderebbe a un caso di equità, ἐπιεικεία:<sup>911</sup> quel caso in cui c'è, in generale, omologia alle leggi ma, al tempo stesso e quando la formulazione delle leggi lo richiede, si arriva consensualmente al superamento di una formulazione che risulta inadeguata alle necessità della città stessa.

Si evidenzia come la distinzione tra amicizia politica e tra compagni sia passata a essere da di tipo quantitativo, inizialmente infatti si ipotizzava fosse il numero di membri appartenenti a una comunità a segnare il passaggio da una forma all'altra,<sup>912</sup> a qualitativo nel corso dell'argomentazione. Questa non è una mossa argomentativa unica nel modo di procedere aristotelico, in quanto la si ritrova anche nella distinzione operata nella politica tra democrazia e aristocrazia, distinte prima per numero di partecipanti e poi per partecipazione della classe dei ricchi e dei poveri alle cariche.<sup>913</sup>

Come accennato, tuttavia, questa distinzione non funziona perfettamente. La motivazione è da rintracciarsi, come si è già rilevato, nel fatto che anche in una comunità più ristretta di quella dei cittadini è impossibile, per condizioni materiali, che si realizzino condizioni per le quali tutti si conoscano a un livello tale da poter amare la virtù dell'altro. Ancor più difficile è che effettivamente questi possano essere tutte persone ugualmente virtuose e porre quindi la loro relazione a partire da una base di

---

<sup>911</sup> A sostegno di questa prossimità si potrebbe utilizzare l'ὡς ἐπιεικεῖς di EE VII 10, 1243a 1, ma non ci sono ragioni oggettive di ritenere che il termine in tale contesto sia utilizzato nella sua accezione tecnica di equità e non semplicemente di onestà.

<sup>912</sup> Cf. EE VII 10.

<sup>913</sup> Cf. Aristot. *Pol.* IV 2-6.

uguaglianza. L'amicizia etica ha le medesime caratteristiche di base di un'amicizia politica nel senso ampio del termine e ha come prima causa l'utile, tuttavia aspira a fondarsi sulla virtù. Per questo è un'amicizia che *vuole* dirsi etica e tra compagni: le persone condividono εὔνοια nei confronti reciproci ma non è possibile che si evolva in un'amicizia prima in senso proprio.

Aristotele è consapevole di questo e imputa a ciò la ragione per la quale nascono la maggior parte delle accuse e proteste in ambito amicale: si *vuole* un'amicizia etica, quindi per virtù, ma ci si trova in una relazione considerata di natura politico-legale da almeno una delle due parti.

ἕτεροι γὰρ φιλίαι ἢ κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν· οἱ δ' ἀμφοτέρωθεν βούλονται ἅμα ἔχειν, καὶ ὁμιλοῦσι μὲν τοῦ χρησίμου ἕνεκα, ἠθικὴν δὲ ποιῶσιν ὡς ἐπιεικεῖς, διὸ ὡς πιστεύοντες οὐ νομικὴν ποιῶσιν.

Infatti sono diverse le amicizie secondo l'utile e secondo virtù: qui le parti vogliono avere insieme le due cose e si frequentano in vista dell'utile, ma ne fanno un'amicizia etica, come persone perbene; perciò, dicendo che si fidano, non fanno un'amicizia legale.<sup>914</sup>

La differenza che viene ampiamente commentata da Aristotele nei passi che seguono è che sono proprio le amicizie per l'utile quelle nelle quali più spesso possono accadere situazioni che comportano una qualche forma di recriminazione, tuttavia, lo scioglimento legale è piuttosto semplice in quanto è legato al denaro. In tal caso, infatti, l'amicizia politica legale come si è visto equivale perfettamente alla giustizia politica. E in tale circostanza, il denaro è l'equivalente del valore ed è quindi utilizzabile per ristabilire l'uguaglianza, fungendo da "equivalente universale". Nel caso dell'amicizia che vorrebbe dirsi etica la situazione è complessa e lo scioglimento dovrebbe essere volontario,<sup>915</sup> ma quand'anche vi fosse accordo su questo è difficile stabilire come ristabilire l'equilibrio: da una parte, l'amicizia tra uguali come si è visto non prevede alcun tipo di parificazione del rapporto; dall'altra, nell'amicizia politica legale, alla quale tanto questa forma che si vorrebbe dire etica ma è imperfetta assomiglia, andrebbe compiuta, se considerata dal punto di vista del giusto politico, una parificazione proporzionale che ristabilisca la proporzione diretta. Aristotele

---

<sup>914</sup> EE VII 10 1242b 38-1243a 2.

<sup>915</sup> EE VII 10, 1243a 8.

stesso non riesce a trovare soluzione all'*impasse*, che di fatto descrive una situazione che si verifica concretamente ma che sfugge per sua stessa ammissione alle classificazioni che sin qui ha presentato:

καὶ ἔχει δὴ ἀπορίαν ποτέρως δεῖ κρίνειν τὸ δίκαιον, πότερα πρὸς τὸ πρᾶγμα βλέποντα τὸ ὑπηρετηθὲν, πόσον, ἢ ποῖον ἦν τῷ πεπονθότι.

C'è davvero un'aporia relativamente a in quale dei due modi si debba giudicare il giusto, senguardando all'oggetto del servizio reso e a quanto è grande, oppure guardando alla qualità per chi lo ha ricevuto.<sup>916</sup>

## 5.9 Confronto tra EE VII, EN VIII-IX ed EN V.

Giunti alla conclusione del confronto concettuale tra amicizia e giustizia, è opportuno ritornare sulla questione inizialmente tralasciata del rapporto tra EE, EN e i libri comuni, per verificare se l'indagine compiuta possa portare qualche guadagno alla discussione a essi relativa. Come più volte notato, l'etica aristotelica non gode di una stesura unitaria: si potrebbe piuttosto dire che a partire da un medesimo e lineare sviluppo della tematica etica divisa sommariamente in presentazione dell'idea di felicità umana, virtù etiche e dianoetiche, amicizia e conclusioni relative alla felicità, abbiamo due stesure di *incipit* e conclusione (EN I-IV, VIII-X; EE I-III, VII-VIII) e una parte centrale (EN IV-VI). Nel corso della tesi si è ovviamente utilizzata EN V (testo comune) come riferimento primario per lo sviluppo del tema della giustizia, mentre per l'amicizia si è privilegiata l'analisi di EE VII su EN VIII-IX, perché più tecnica e promettente.

Il dibattito tocca due principali punti: la cronologia delle etiche e l'attribuzione dei libri comuni all'una o all'altra opera. Come noto il primo e fondamentale riferimento del dibattito è il lavoro di Kenny. Come noto lui argomenta a favore dell'appartenenza dei libri comuni a EE e della maggior maturità di quest'ultima opera su EN. Gli argomenti che porta a sostegno della sua tesi sono principalmente quantitativi: ampio spazio è infatti dedicato all'analisi stilometrica del testo, che in questa sede non si è

---

<sup>916</sup> EE VII 10, 1243a 14-16. Cf. anche 1243a 19-31.

affrontata direttamente e si rimanda dunque al suo lavoro per maggiori approfondimenti. Non sono apparse, a mio avviso, aggiunte significative al dibattito.

Oltre ai due punti sopra menzionati, infatti, il dibattito consta di due punti di vista principali: il confronto relativo alla forma testuale e il confronto tematico. Se si tralascerà il primo, qualcosa si può aggiungere sul secondo, anche se solo a proposito dei due temi toccati nella tesi, amicizia e giustizia. Molti analizzando le due stesure sull'amicizia hanno la completa assenza di focal meaning in EN VIII-IX o hanno notato la maggior filosoficità di EE. Quest'ultima in particolare ha portato Rowe e Zanatta a sostenere una maggior coerenza interna di EE, anche se non mancano posizioni opposte: Cooper, per esempio, sostiene il contrario. Quando a EN V e la giustizia, invece, non mi sembra siano emerse nel dibattito voci che a partire da un confronto tematico assegnino EN V all'uno o all'altro trattato.

Sulla cronologia relativa di EE VII ed EN VIII-IX non si ritiene di aver maturato una posizione forte. Soprattutto, non troppo dissimilmente da Kenny, non si ritiene decisiva la presenza di maggiori o minori riferimenti alla teoria platonica dal punto di vista cronologico: per esempio il chiamare l'amicizia prima in EE richiamandosi al termine già presente nel *Liside* potrebbe giustificarsi non con meno convinzione grazie a considerazioni relative al diverso pubblico oppure denotare, ugualmente, una maggior vicinanza cronologica alla lezione platonica come un maturo affrancamento da essa che permetterebbe di tornare a utilizzarne i termini in un senso nuovo e non fraintendibile. Se proprio se ne dovesse sostenere una, si propende per affermare che il gruppo di libri sull'amicizia di EN sono stati scritti con il supporto di una EE VII già scritta. Questo anzitutto per motivi di rigore metodologico: se EE arriva a fornire una definizione precisa, altrettanto non fa sicuramente EN. Questo mi fa pensare a una scrittura non sincrona dei due trattati ma soprattutto a una stesura di EN successiva, che ha beneficiato di quanto già fissato in EE semplificando e lasciando anche imprecisioni e non detti. Questo mi sembra plausibile dal momento che Aristotele avrebbe, in caso di fraintendimenti, avuto sempre a disposizione EE cui rimandare, ma soprattutto mi sembra segnalato dalla mancanza dell'emersione di incoerenze tra l'una e l'altra stesura (che sarebbero invece plausibili se fosse partito scrivendo la versione "semplificata" di EN per poi dedicarsi a quella di EE). Mi sembra inoltre coerente con il carattere parzialmente indipendente che hanno i libri VIII-IX anche rispetto al resto

di EN. D'altro canto, è piuttosto sicuro che EE VII e EN VIII-IX non possano essere stati scritti in maniera completamente autonoma. Lo dimostrano, per esempio, gli esempi portati a confronto delle tesi dell'amicizia tra simili o tra opposti:<sup>917</sup> essi sono spesso i medesimi, anche se la loro funzione rispetto al pubblico è più retorica e persuasiva in EN, mentre è più interlocutoria in EE.

Si sente inoltre di poter fare qualche rilievo limitatamente al confronto tra amicizia e giustizia in merito alla vicinanza del libro comune a EE VII o a EN VIII-IX.

In primo luogo di qualche rilievo mi pare il confronto metodologico tra EE VII e EN V, VIII-IX, che avvicina il libro comune a EE. A inizio EE, se l'ipotesi fatta è corretta, si legge che l'indagine sull'amicizia segue il metodo dell'indagine di EN V. Ma anche se questo riferimento non fosse corretto, sia EN V che EE VII non solo seguono entrambi il metodo degli *Analitici*, ma lo fanno in modo anomalo. Inoltre entrambi si riferiscono in più punti anche ai *Topici*, anche se in maniera differente: EE VII presentando esplicitamente due tesi opposte e messe dialetticamente a confronto, EN V richiamandosi ad alcuni principi. Si può inoltre notare come i *Topici* riportano molti esempi sulla giustizia, meno sull'amicizia. Un metodo chiaro e riferimenti così puntuali all'*Organon* non emergono invece da EN. Questo fa propendere per individuare una maggior continuità, anche se non per forza una perfetta concordanza, del libro sulla giustizia con EE. Anche considerando il pubblico di riferimento sono maggiori le somiglianze del libro comune con l'EE piuttosto che con EN: manca un intento politico o direttamente persuasivo in EN V.

Quanto alla relazione tra giustizia e amicizia, essa è diversa già negli intenti che emergono dei due *incipit*, poi, dei trattati sull'amicizia le relazioni prospettate con la giustizia sono diverse: in EN l'amicizia è presentata come funzionale per il raggiungimento della concordia politica, mentre EE ne sottolinea il legame con la virtù della giustizia.

Nella sua discussione questa impostazione sarà effettivamente rispettata: mentre EE dà chiaramente una definizione di amicizia prima come di una relazione a carattere privato ed esclusivo, tra pari e virtuosa, EN prende in considerazione tutti i legami comunitari e non in senso inclusivo, non rimarcando fortemente le differenze di valore diverso che l'amicizia perfetta o completa ha.

---

<sup>917</sup> Cf. cap. 2.6.

Quindi differente è il fine con il quale il confronto con la giustizia è preso in considerazione: nel caso di EE, giustizia e amicizia sono due entità chiaramente distinte, con dei punti di tangenza, collaborazione e sovrapposizione addirittura auspicabili, ma che per la loro stessa natura sono destinate a ricoprire anche ambiti diversi di competenza non reciproca.

Quanto ai calcoli relazionali si ha avuto modo di specificare come, nonostante sia amicizia che giustizia facciano riferimento a quello dell'ἴσον, esso parta da diversi presupposti e abbia diverse applicazioni, nonostante la somiglianza formale.

Da un punto di vista della gestione delle relazioni, infatti, essi paiono somigliarsi. L'importante differenza è che se nella giustizia, che è virtù legalmente regolata, sempre si vuole pareggiare il conto e portare a pareggio il bilancio, attraverso una distribuzione equa o un ricalcolo dei beni (materiali o di prestigio) e della proporzione di scambio, nell'amicizia questo non avviene. Al contrario, è proprio dell'amicizia in quanto atto di amare che tutto questo non solo non è richiesto, ma proprio non deve esserci tale pareggio. Motivo di questa differenza risiede solamente nella diversa natura (l'una virtù, l'altro atto) e diversa direzionalità (la giustizia è πρὸς ἕτερον, mentre l'amicizia è già costitutivamente ἀντι-, nella sua definizione prima). Un altro aspetto che motiva tale differenza è la diversa natura dalla quale si origina il valore considerato nel calcolo delle due proporzioni. Nel caso delle relazioni di giustizia, infatti, anche in quelle secondo equità, il valore dell'individuo è sempre calcolato sulla base determinata dalla costituzione della polis di riferimento e all'interno della quale tali relazioni si muovono. Nel caso, invece, dell'amicizia, il calcolo non ha alcun riferimento oggettivo se non il bene e la virtù così come sono considerate dai contraenti stessi della relazione. A causa proprio del minor rigore e maggior arbitrarietà (i due contraenti potrebbero anche valutare differentemente i due valori) manca un criterio oggettivamente misurabile che pretenda poi di eseguire i calcoli nell'amicizia con la stessa precisione con la quale essi avvengono nella giustizia.

Analizzata questa impostazione risulta evidenti come da questa differenza di origine della valutazione conseguano anche le differenze di campo di applicazione della giustizia e dell'amicizia che si sono osservate a livello puramente estrinseco nell'analisi di Aristotele. Si è infatti visto come lui stesso sottolinei come la giustizia sia una relazione sociale che si può applicare unicamente tra cittadini maschi adulti

pienamente formati, e ciò che da queste relazioni esula, inclusi i rapporti familiari o tra cittadini di città diverse, o tra πόλεις stesse, possa essere chiamato “giustizia” solamente secondo un uso improprio del termine. Corretto è, invece, ricomprendere tutte queste relazioni e anche altre, incluse in certi limiti anche quelle tra animali o con animali e con oggetti, sotto l’etichetta di relazioni amicali. Ma tutto questo è evidentemente una conseguenza evidente della considerazione del valore: nel caso della giustizia e del suo essere stabilito per legge, esso viene riconosciuto solamente a chi per legge è riconosciuto valente (e quindi solamente a chi la legge considera cittadini; necessariamente poi la legge dovrà essere la medesima dunque limitata a relazioni tra cittadini di una medesima πόλις). Nel caso dell’amicizia la valutazione dell’ἀξία avviene piuttosto a un livello personale: può dunque avvenire tra individui i più differenti tra loro e, in qualche misura, anche nei confronti di chi non possiede l’anima λογιστικόν.

Le loro funzioni sono dunque intimamente diverse. Amicizia nella sua forma prima descrive un rapporto tra virtuosi con reciproco vantaggio e beneficenza, mentre nelle sue forme derivate descrive la totalità dei rapporti sociali in qualsiasi loro forma e valore. Giustizia invece si dedica alla fetta di tutti i rapporti sociali virtuosi, considerandoli in particolare da una prospettiva politica (infatti, ogni giusto è giusto politico). L’amicizia prima si differenzia dalla giustizia poiché, pur trattando entrambe rapporti virtuosi tra persone virtuose, la prima non considera in alcun modo la dimensione politica del rapporto: ne consegue che essa può darsi unicamente tra due individui e ha il pregio di non dover necessariamente svilupparsi tra persone aventi i medesimi diritti politici (non si dimentichi che Aristotele era meteco in Atene). Giustizia politica, invece, può darsi anche tra più di un individuo. Tra le forme derivate di amicizia rispetto a quella prima, tuttavia, ve ne sono anche di politiche e che, auspicabilmente, potrebbero coincidere con rapporti di giustizia politica. Può infatti darsi il fortunato caso di una intersezione tra i due ordini di rapporti. È il caso particolare in cui amicizia politica e giustizia politica coincidano. In tal caso è possibile sommare le caratteristiche di entrambe le istanze: si tratta di un rapporto che comporta virtù, ma al contempo anche piacere e utile,

Diversa è anche la delimitazione del campo di competenza: EN VIII-IX si limita a prendere in considerazione le relazioni tra umani, funzionalmente ai suoi scopi, mentre EE non esita ad allargare il campo anche a elementi fisico-naturalistici e animali.

Questi elementi, a mio avviso, danno forza alla teoria secondo la quale EN VIII-IX abbia avuto una genesi almeno in parte indipendente dal resto dell'etica e, in particolare, dalla trattazione sulla giustizia. EN ha funzione autonoma, come dimostra il fine diverso con il quale se ne parla: l'intento è chiaramente pratico e con stampo politico (in linea con EN I-IV e X). EE VII è più precisa e sistematica: in questo assomiglia certamente più a EE tutta ma anche al dettaglio e metodo dei libri comuni, e nello specifico a quello sulla giustizia.

Se dovessi lanciarmi in una ardita ipotesi su relazione e cronologia delle opere etiche di Aristotele, quindi, sosterrerei che EE è stata scritta per prima, con presente ancora una forte influenza platonica, e con l'intento di seguire un qual certo rigore metodologico. Questa prima stesura avrebbe compreso anche i cosiddetti libri comuni. Il libro VIII sarebbe ancora in stato di bozza.

A partire da questo stato di cose, Aristotele ha poi parzialmente cambiato idea, parzialmente avuto bisogno di utilizzare il suo materiale con scopi e in contesti differenti, fuori dai dibattiti accademici. Avrebbe allora riorganizzato per un pubblico più ampio, parzialmente emancipato (anche per mancanza d'istruzione precedente) dalla lezione platonica e con fine pratico, EN I-IV e X, a dare il fondamento dell'etica. A un pubblico ancor meno esperto, forte con funzione introduttiva, sarebbero state dedicate le lezioni di EN VIII-IX. Certo, è vero che i due testi di EN VIII-IX e EE VII avrebbero potuto avere genesi anche contemporanea e inversa: tuttavia trovo ragionevole prima fissare i fondamenti della teoria, e solo in seguito adattarne la forma a uso e consumo delle masse. Questo perché non vi è contraddizione forte tra i contenuti dell'uno e dell'altro trattato sull'amicizia, ma solo una maggiore indeterminatezza nelle lezioni di EN. Nella ristatura il filosofo avrebbe ripreso quegli elementi, come gli endoxa a favore delle amicizie tra simili e opposti omerici e classici, che probabilmente gli arrivavano in buona parte anche attraverso il Liside platonico come visto, più utili a veicolare il concetto secondo una argomentazione popolare. Avrebbe invece tralasciato i riferimenti più specifici.

Al contempo le relazioni tra EE ed EN non sono strettissime e perfettamente sovrapponibili: se fossero state scritte contemporaneamente piacerebbe al lettore ritrovare il medesimo rapporto tra i tipi di amicizia e i tipi di giustizia. Questo tuttavia non avviene: le opzioni considerate si assomigliano (sinonimia, omonimia, omonimia rispetto a uno, genere e specie), tuttavia non avviene: la giustizia si divide in generi e specie, mentre l'amicizia si trova in rapporto di omonimia rispetto a uno.

## Conclusioni.

All'inizio di questo lavoro ci si è proposti due obiettivi: il primo era quello di costruire una tassonomia delle relazioni sociali in Aristotele, anche mediante la verifica del rapporto tra amicizia e giustizia. Il secondo era quello di controllare se, a partire da tale analisi tematica, emergesse qualche indizio relativo ai rapporti testuali tra EE, EN e i libri comuni delle etiche.

Per quanto riguarda il primo punto, si è avuto modo di ripercorrere la totalità delle classificazioni delle relazioni sociali per come sono intese da Aristotele dal punto di vista della sua etica. Le due categorie principalmente coinvolte per descrivere tali relazioni sono state, appunto, amicizia e giustizia. Se da un punto di vista delle definizioni e del punto di vista descrivono rapporti diversi, si è in realtà visto come almeno in un caso particolare, quello delle relazioni politiche interne a una città, queste due categorie vengano a coincidere.

Dell'amicizia si è visto che essa è una relazione che parte dalla definizione di amicizia prima come essere amici e amare l'altro volendo il suo bene caratterizzato da ἀντιφιλία e da ἀντιπροαίρεσις. Questo tipo di amicizia è molto raro e per le sue caratteristiche tende a svilupparsi tra due soli individui, virtuosi e uguali tra loro. Anche se occorre molto tempo affinché si formi poi dura tendenzialmente per sempre. A partire dall'amicizia prima si individuano poi, per differenza, altri tipi di rapporto amicale da esso derivato, che continuano a chiamarsi φιλία ma non caratterizzano più gli individui come φίλοι in senso proprio. Questi rapporti derivati dall'amicizia prima arrivano a comprendere una casistica molto ampia di relazioni. Infatti se da una parte indicano unicamente relazioni in qualche misura positive, in cui è presente un φιλεῖν o un "avere caro qualcosa", massima è l'estensione di chi sviluppa questi rapporti.

Essa è una categoria adatta a descrivere anche le relazioni tra compagni, tra familiari comprese quelle tra fratelli o di una madre con un figlio, persino, in maniera impropria, la relazione che si può avere con un oggetto o tra animali. Un po' sorprende in questo quadro la relazione che Aristotele delinea nei confronti con lo schiavo: se da una parte ci sono diversi passaggi in cui sembra ammettere che anche le relazioni con un essere privo di anima razionale o un oggetto possano essere amicali, più netto è nel distinguere che il rapporto con lo schiavo non è una forma di amicizia. L'amicizia, inoltre, è possibile si dia anche tra gruppi di persone: si è visto infatti come i rapporti tra città diverse e tra cittadini di città diverse siano di amicizia.

Della giustizia si è invece visto come differisca profondamente nella sua definizione dall'amicizia, a cominciare dal fatto che essa è una virtù. essendo tale, δικαιοσύνη è una disposizione del carattere che si traduce in un corrispondente agire che è attribuibile unicamente all'uomo virtuoso. Anche se presenta alcuni correttivi come introdotti dalla questione dell'equità, la virtù della giustizia fa riferimento a un determinato sistema sociale di regole: in quanto naturale non esiste se non astrattamente, la si trova sempre istanziata in riferimento a una determinata κοινὴ πολιτική. Questi elementi portano con sé come conseguenza l'inevitabile fatto che relazioni di giustizia si diano unicamente tra persone dotate dell'anima razionale capaci di virtù, cittadini maschi adulti inseriti in una comunità politica (e quindi in una polis) di riferimento. Da una parte questo fatto influisce sul numero di relazioni sociali che dalla giustizia possono essere descritte, in quanto sono nettamente meno rispetto a quelle dell'amicizia (restano escluse, per esempio, le relazioni anche commerciali tra cittadini di πόλεις differenti). D'altra parte la sua stessa natura permette, contrariamente all'amicizia e essendo relazioni inevitabili all'interno di una comunità cittadina, funzionali al suo funzionamento e facendo riferimento a delle regole estrinseche (relative pur sempre alla polis, che determina cosa sia virtuoso e cosa non lo sia), di individuare chiaramente anche il vizio a essa opposto e, eventualmente, correggere tali azioni viziose mediante un giudice.

Diversi sono quindi gli orientamenti di partenza dai quali amicizia e giustizia si sviluppano. Se amicizia da una parte prende come base della relazione un dare all'altro in maniera anche gratuita (la madre, per esempio, non vedrà mai pareggiato l'amore che dona al figlio), è anche vero che il punto di partenza della valutazione del bene che

viene ricevuto è interno alla relazione stessa: è ciascuno dei coinvolti a assegnare valore al bene, piacere e utile che dà e che riceve.<sup>918</sup> L'orientamento della giustizia è invece opposto: nonostante sia una virtù del carattere, il suo orientamento è primariamente πρὸς ἕτερον (tanto che come ribadiscono le aporie della seconda metà di EN V, è meglio subire ingiustizia che commetterla) e la virtù è estrinsecamente definita dalla città entro la quale la relazione si sviluppa.

Entrambe, si è visto, hanno un valore politico: se infatti la giustizia, specie nella sua forma distributiva, corrisponde all'ordinamento della πόλις stessa, l'amicizia nella sua forma politica è più utile della giustizia stessa ai fini del mantenimento dell'ordine nella città. Questo è motivato dal fatto che essa ha origine interna all'individuo ed è disposta a donare più di quanto non riceva: il calcolo proporzionale, infatti, non viene mai pareggiato in relazioni tra disuguali, contrariamente a quanto nella giustizia avviene. Nella città ideale, ammesso che qualcosa di simile esista in Aristotele, amicizia politica e giustizia politica coincidono: così si motiva il fatto che la città si fonda sulla giustizia,<sup>919</sup> ma i legislatori tengono in maggior considerazione l'amicizia che la giustizia.<sup>920</sup>

Relativamente alla discussione del secondo obiettivo di questa tesi, quella di delineare i rapporti tra le etiche aristoteliche e in particolare tra EE VII ed EN V si è individuata una forte vicinanza e coerenza tra questi due libri, nonostante la loro abituale collocazione in testi differenti. Non ci sono, infatti, incongruenze di contenuto e anche se EN V non rimanda esplicitamente a EE VII (ma, viceversa, ciò avviene) alcune categorie (come quella di ἀναλογία) sono utilizzate in maniera coerente. Relativamente a EN VIII-IX non sono emersi elementi decisivi, ma si è confermata l'impressione di una trattazione scritta con intenti diversi e probabilmente in un secondo momento rispetto a EE VII, che nonostante presti maggior attenzione alla dimensione politico-educativa dell'individuo e meno a quella filosofica non presenta contraddizioni di fondo che non siano giustificabili dalla diversa destinazione delle trattazioni.

---

<sup>918</sup> Sarebbe interessante sviluppare questo punto della ricerca con un'analisi dei capitoli di EE dedicati all'amicizia nei confronti di sé stessi. a tal proposito si rimanda, per ora, a McCabe 2012 e Whiting 2012.

<sup>919</sup> Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 37-39.

<sup>920</sup> EN VIII 1, 1155a 22-24.



## Bibliografia

### Bibliografia primaria

#### Etica Eudemia

- Bloch-Leandri 2011 *Aristote. Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes par Olivier Bloch et Antoine Leandri, Éditions Les Belles Lettres.
- Décarie 1978 *Aristote. Éthique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par Vienne Décarie, avec la collaboration par Renée Houde-Sauvé, Vrin, Paris, et Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Dirlmeier 1979 *Aristoteles. Eudemische Ethik*, Akademie-Verl, Berlin.
- Donini 1999 *Aristotele. Etica Eudemia*, traduzione introduzione e note di Pierluigi Donini, Laterza, Roma-Bari.
- Fermani 2018a, *Aristotele. Le tre etiche e il trattato sulla virtù e sui vizi*, Bompiani, Milano (prima ed. 2008).
- Fritzsche 1851 *Aristotelis Ethica Eudemia*, Manz, Regensburg.
- Plebe 1973 *Etica eudemia*, Laterza, Roma-Bari.
- Rackham 1935 *Aristotle. Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, Loeb Classical Library.
- Simpson 2013 *The Eudemian Ethics of Aristotle*, Translated with Explanatory Comments by Peter Simpson, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey.
- Solomon 1915 *Ethica Eudemia*. Translation, in Ross 1915 (ed.) *Magna Moralia. Ethica Eudemia. De virtutibus et Vitiis*, cit.
- Susemihl 1884 (ed.) *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig, Teubner (rist. Susemihl-Apelt 1967).
- Walzer- Mingay 1991 *Aristotelis Ethica Eudemia*, Clarendon Press, Oxford.
- Zanatta 2012 *Aristotele. Etica Eudemia*, Rizzoli, Milano.

#### Etica Nicomachea

- Apostle 1975 *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Bodéüs 2004 *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Flammarion, Paris.
- Burnet 1901 *The Ethics of Aristotle*, Methuen.
- Bywater 1894 *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford (rist. 1962)
- Drago 1963 *La giustizia e le giustizie. Lettura del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, Marzorati, Milano.
- Fermani 2018a *Aristotele. Le tre etiche e il trattato sulla virtù e sui vizi*, Bompiani, Milano (prima ed. 2008).
- Gauthier-Jolif 2002a *L'éthique à Nicomaque. Deuxième édition avec une introduction nouvelle – Tome I – première partie*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris, Sterling (prima ed. 1959).
- Gauthier-Jolif 2002b *L'éthique à Nicomaque. Deuxième édition avec une introduction nouvelle – Tome I – deuxième partie. Traductions*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris, Sterling (prima ed. 1959).
- Gauthier-Jolif 2002c *L'éthique à Nicomaque. Deuxième édition avec une introduction nouvelle – Tome II – première partie. Commentaire Livres I-V*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris, Sterling (prima ed. 1959).
- Gauthier-Jolif 2002d *L'éthique à Nicomaque. Deuxième édition avec une introduction nouvelle – Tome II – deuxième partie. Commentaire Livres VI-X*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris, Sterling (prima ed. 1959).
- Irwin 1985 *Aristotle. Nicomachean Ethics* (transl.), Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Joachim 1951 *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A commentary by the late Joachim*, ed. by D. A. Rees, Oxford University Press, Oxford.
- Jackson 1897 *The Fifth Book of the Nicomachea Ethics of Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Laurenti 1977 *Il libro della giustizia. Etica Nicomachea V*, Adriatica, Bari.
- Mazzarelli 2017 *Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati, Bompiani, Milano.
- Natali 1999 *Aristotele. Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

- Pakaluk 1998 *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, T5rans. and with a Comm., Oxford University Press, Oxford.
- Plebe 1957 *Etica nicomachea*, Laterza, Roma-Bari.
- Rackham 1925 *Aristotle. Nicomachean ethics* (transl.), Harvard University Press, Harvard.
- Reeve 2014 *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Translated with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Ross 1908 *Aristotle. Nicomachean ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- Rowe-Broadie 2002 *Aristotle Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Stewart 1999 *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 voll. (prima ed. 1892), Clarendon Press, Oxford.
- Zanatta 1994 *Aristotele. Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano.

#### Edizioni critiche

- Curnis 2011 Aristotele. La Politica. Libro I, in Bertelli-Moggi 2011 (dir.) *Aristotele. La Politica. Libro I*, cit.
- Curnis 2012 Aristotele. La Politica. Libro I, in Bertelli-Moggi 2012 (dir.) *Aristotele. La Politica. Libro II*, cit.
- Curnis 2013 Aristotele. La Politica. Libro II, in Bertelli-Moggi 2013 (dir.) *Aristotele. La Politica. Libro III*, cit.
- Curnis 2014 Aristotele. La Politica. Libro IV, in Bertelli-Moggi 2014 (dir.) *Aristotele. La Politica. Libro IV*, cit.
- Curnis 2016 Aristotele. La Politica. Libro V-VI, in Bertelli-Moggi 2016 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro V-VI*, cit.
- Curnis 2021 Aristotele. La Politica. Libro VII-VIII, in Bertelli-Moggi 2021 (dir.) *Aristotele, La politica, Libro VII-VIII*, cit.
- Diels-Kranz 1966 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed. (prima ed. 1951), Weidmann, Berlin.
- Jackson 1897 *The Fifth Book of the Nicomachea Ethics of Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kassel 1968 *Aristotelis de arte poetica liber* (prima ed. 1965), Clarendon Press, Oxford.

- Laks-Most 2016 *Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Martinelli Tempesta 2004 *Platonis Lysis*, in Trabattoni 2004 (a cura di), *Platone. Liside*, vol. 1, cit., p. 135-196.
- Minio-Paluello 1966 *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* (prima ed. 1949), Clarendon Press, Oxford.
- Mühlh 1962 *Homeri Odyssea*, Basel.
- Nauck-Snell 1964 *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2nd ed., suppl. by B. Snell, (1 ed. 1888 Lipsia), Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim.
- Rashed 2021 *Ptolémée «Al-Gharīb». Épître à Gallus sur la vie, le testament et les écrits d'Aristote*, texte établi et traduit par Marwan Rashed, Les Belles Lettres, Paris.
- Ross 1924 *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. (prima ed. 1924), Clarendon Press, Oxford.
- Ross 1915 (ed.) *Magna Moralia. Ethica Eudemia. De virtutibus et Vitiis*, Clarendon Press, Oxford.
- Ross 1964 *Aristotelis ars rhetorica* (prima ed. 1959), Clarendon Press, Oxford.
- Ross 1967 *Aristotle. De anima* (prima ed. 1961), Clarendon Press, Oxford.
- Ross 1968 *Aristotelis analytica priora et posteriora* (prima ed. 1964), Clarendon Press, Oxford.
- Ross 1970 *Aristotelis topica et sophistic elenchi* (prima ed. 1958), Clarendon Press, Oxford.
- Solmsen 1970 *Hesiodus Epic. Opera et dies*, in *Hesiodi opera*, Clarendon Press, Oxford.
- Susemihl 1967 [*Aristotelis ethica Eudemia*] (prima ed. 1884), Teubner, Leipzig.
- Walzer- Mingay 1991 *Aristotelis Ethica Eudemia*, Clarendon Press, Oxford.

## Letteratura secondaria

- AA.VV. 1980 *Atti del secondo Seminario romanistico gardesano promosso dall'Istituto milanese di diritto romano e storia dei diritti antichi: 12-14 giugno 1978*, Giuffrè, Milano.
- AA.VV. 1995 *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Accademia degli studi italo-tedeschi, Merano.
- Accattino 1986 *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino.

- Adkins 1991 The Connection between Aristotle's Ethics and Politics, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford-Cambridge, p. 75-93.
- Allan 1961 Quasi-mathematical methods in the Eudemian Ethics, in Mansion 1960 (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*, cit., p. 303-318.
- Angelini 2018 L'uomo come zoon politikon. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico in *Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine*, 30/58, p. 131-154.
- Aubonnet 1991 *Aristote. Politique*, Tome I, livres I et II, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris.
- Badhwar 1993 (ed.) *Friendship: A philosophical reader*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Baldry 1983 *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bologna.
- Baracchi 2008 *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barbanti-Giardina-Manganaro 2002 (a cura di) *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania.
- Barnes 1980 Aristotle and the Methods of Ethics, in *Revue Internationale de Philosophie*, 34/133-134, p. 490-511.
- Bartels 2017 Why do Lawgivers Pursue Filia More than Justice?, in *Maya*, LXIX/I, p. 3-22.
- Bartels 2021 Philosophical Perspectives on Eunomia, in *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 38, p. 473-493.
- Bearzot 2008 *La giustizia nella Grecia antica*, Carocci, Roma.
- Bearzot-Vimercati 2013 (a cura di) *La giustizia de Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, Vita e Pensiero, Milano.
- Benveniste 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, trad. it. M. Liborio *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1976.
- Bernardini 2016 Saggio introduttivo alle Categorie, in Migliori 2016 (a cura di) *Aristotele. Organon. Testo greco a fronte*, cit., p. 3-158.
- Bertelli-Moggi 2011 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro I*, testo a cura di Michele Curnis, introduzione, traduzione e commento di G. Besso, L'erma di Bretschneider, Roma.

- Bertelli-Moggi 2012 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro II*, testo a cura di M. Curnis, introduzione, traduzione e commento di F. Pezzoli, L'erma di Bretschneider, Roma.
- Bertelli-Moggi 2013 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro III*, testo a cura di M. Curnis, introduzione, traduzione e commento di P. Accattino, L'erma di Bretschneider, Roma.
- Bertelli-Moggi 2014 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro IV*, testo a cura di M. Curnis, introduzione, traduzione e commento a cura di B. Guagliumi, P. Accattino, Federica Pezzoli, G. Besso, M. Canevaro, L'erma di Bretschneider, Roma.
- Bertelli-Moggi 2016 (dir.) *Aristotele. La politica. Libro V-VI*, testo a cura di M. Curnis, introduzione, traduzione e commento a cura di M. E. De Luna e C. Zizza, L'erma di Bretschneider, Roma.
- Bertelli-Moggi 2021 (dir.) *Aristotele, La politica, Libro VII-VIII*, testo a cura di M. Curnis, introduzione, traduzione e commento a cura di P. Accattino e L. Bertelli, L'erma di Bretschneider, Roma.
- Berti 1971 Multiplicité et unité du bien en EE I 8, in Moraux-Harlfinger, *Untersushungen zur Eudemischen Ethik* ». *Akten des V Symposium aristotelicum*, cit., p. 157-184.
- Berti 1995 Il concetto di amicizia in Aristotele, con interventi di G. A. Plangg, P. Magno, V- Melchiorre, R. Scrivano, A. Rigobello e replica del relatore, in AA.VV. 1995 *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, cit., p. 102-122.
- Berti 2000 La nozione di società politica in Aristotele, in Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra i V e il IV secolo*, cit., p. 511-528.
- Berti 2001 Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele, in *Seminarios de filosofía*, 14-15, p. 110-128.
- Berti 2008a Il concetto di amicizia in Aristotele, in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 101-111.
- Berti 2008b La giustizia come proporzione in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 71-80.
- Berti 2008c Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote, in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 113-128.
- Berti 2008d Amitié et philosophie chez Aristote, in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 129-139.
- Berti 2008e Le emozioni dell'amicizia e la filosofia, in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 141-155

- Berti 2008f Quale “società civile” in Aristotele? in *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia, p. 219-226.
- Berti 2011 Un problema di Aristotele: la donna, in Cortella-Mora-Testa 2011 (a cura di) *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, cit., p. 33-45.
- Biss 2011 Aristotle on Friendship and self-knowledge: the Friend beyond the Mirror, in *History of Philosophy Quarterly*, 28/2, p. 125-140.
- Bodéüs 1982 *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bodéüs 2004 *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve.
- Bodéüs 2010 *La filosofia politica di Aristotele*, a cura di I. Yarza, EDUSC, Roma.
- Bonasio 2019 *Happiness and Superlative Value in the Eudemean Ethics*, Columbia University, ProQuest Dissertations Publishing.
- Bonasio 2020 Kalokagathia and the unity of the virtues in the EE, in *Apeiron*, 53/1, p. 27-57.
- Bonasio 2021 Natural goods in the Eudemean Ethics, in *Ancient Philosophy*, 41/1, p. 123-142.
- Bonazzi 2004 Tra scetticismo e dogmatismo: il *Liside* nell'antichità, in Trabattoni 2004 (a cura di) *Platone. Liside*, vol. 2, cit., p. 233-246.
- Bonazzi 2013 Le necessità del potere. Politica e antropologia nel dibattito ateniese del V secolo a.C., in Bearzot-Vimercati 2013 (a cura di) *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, cit., p. 11-22.
- Bonazzi 2016 (a cura di) *Storia della filosofia antica 1. Dalle origini a Socrate*, Carocci, Roma.
- Bonazzi 2017 *Atene la città inquieta*, Einaudi, Torino.
- Bonitz 1955 *Index aristotelicum. Secunda editio*, Akademischen Druck - U. Verlagsanstalt, Graz.
- Bradley 1991 Aristotle's Conception of the State, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 13-56.
- Brill 2020 *Aristotle on the Concept of Shared Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Brunschwig 1996 The Aristotelian Theory of Equity, in Frede-Striker (ed.), *Rationality in Greek Thought*, cit., p. 115-156.

- Buddensiek 2012 Does Good Fortune Matter? *Eudemian Ethics* VIII.2 on *Eutuchia*, in Leigh, *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, cit., p. 155-184.
- Cairns 2020 Aristotle on Hybris and Injustice, in Veillart-Renaut-El Murr 2020 (sous la direction de) *Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, cit., p. 147-174.
- Cambiano 2000 Aristotele e la rotazione del potere, in Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, cit., p. 529-544.
- Cambiano 2016 *Come nave in tempesta: il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- Capra 2004 Poeti, eristi e innamorati: il *Liside* nel suo contesto, in Trabattoni 2004 (a cura di) *Platone. Liside*, cit., p. 173-232.
- Cassanmagnano 2009 *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, introduzione, traduzione, note e apparati, Bompiani, Milano.
- Catapano-Martini-Salis 2020 (a cura di) *L'analogia dell'essere. Testi antichi e medievali*, Padova University Press, Padova.
- Cattanei 2009 L'immaginario geometrico dell'uomo che delibera, in Fermani-Migliori 2009 (a cura di), *Attività e virtù. anima e corpo in Aristotele*, cit., p. 83-111.
- Cattanei-Fronterotta-Maso 2015 (a cura di) *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Centrone 1997 *Platone. Teage Carmine Lachete Liside*, Rizzoli, Milano.
- Centrone 2021 *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Carocci, Roma.
- Ceron 2021 *Le amicizie degli antichi e dei moderni*, Edizioni ETS, Assago.
- Chantraine 1999 *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- Charles 2012 The *Eudemian Ethics* on the Voluntary, in Leigh 2012 (ed.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, cit., pp. 1-28.
- Cherniss 1944 *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Collette Dučić-Delcomminette 2014 (dirs.), *L'Unité et l'origine des vertus dans la philosophie ancienne*, Vrin/Ousia, Paris-Bruxelles.
- Collobert 2010 Plaisir et amitié. Homère et Aristote en dialogue, in *ANNALES DE PHILOSOFIA CLÁSSICA*, 4/7, p. 8-25.
- Cooper 1977 Friendship and the Good in Aristotle, in *The Philosophical Review*, 86/3, p. 290-315.

- Cooper 1993 Political animals and civic friendship, in Badhwar 1993 (ed.) *Friendship: a Philosophical Reader*, cit., p. 303-326.
- Cortella-Mora-Testa 2011 (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis, Milano-Udine.
- Crubellier-Jaulin-Pierre Pellegrin 2018 *Philia et Dikè : Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, Garnier, Paris.
- Curzer 1995 Aristotle's Account of the Virtue of Justice, in *APEIRON. A journal for ancient philosophy and science*, XXVIII/3, p. 207-238.
- Curzer 2012 *Aristotle and the Virtues*, Oxford University Press, Oxford.
- Depew 1995 Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals, in *Phronesis*, XL/2, p. 166-181.
- Devereux 2015 Scientific and ethical methods in Aristotle's EE and EN, in H. Devin and M. K. Nielsen, *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, cit., p. 130-147.
- Di Benedetto-Fabrini 2010 *Omero. Odissea*, Introduzione, commento e cura di V. Di Benedetto, traduzione di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Rizzoli, Milano.
- Di Rovasenda 1995 L'amicizia nel commento di Tommaso d'Aquino all'Etica a Nicomaco di Aristotele e nella Summa Theologie, in AA.VV. 1995 *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, cit., p. 538-543.
- Donatelli-Spinelli 2009 (a cura di) *Il senso della virtù*, Carocci, Roma.
- Donini 1965 *L'etica dei Magna Moralia*, Giappichelli, Torino.
- Donini 2009 *Aristotele, la giustizia e la responsabilità*, EUT, Trieste.
- Donini 2014 *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni dall'Orso, Alessandria.
- Dorandi 2006 La "Vita Hesychii" d'Aristotele, in *Studi Classici e Orientali*, 2006, Vol. 52, p. 87-106.
- Dorandi 2013 *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dover 1983 *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Paideia Editrice, Brescia.
- Drago 1963 *La giustizia e le giustizie. Lettura del libro quinto dell'Etica a Nicomaco*, Marzorati, Milano.

- Faraguna 1994 Alle origini dell'oikonomia: dall'Anonimo di Giamblico ad Aristotele, in *RAL*, IX/5, p. 551-589.
- Ferejohn 1980 Aristotle on focal meaning and the unity of science, in *Phronesis*, 25, p. 117-128.
- Fermani-Migliori 2009a (a cura di) *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.
- Fermani 2009b La virtù di Emone, in *Aevum Antiquum*, 9, p. 51-63.
- Fermani 2009c Variazioni sul tema dell'amicizia. All'ascolto del discorso polifonico sulla *φιλία* nelle Etiche aristoteliche, in Migliori-Fermani-Palpacelli-Bernardini Il pensiero platonico aristotelico tra polifonia e puzzle (p. 91-164), in Mancini-Migliori 2009 (a cura di) *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, cit., p. 108-121.
- Fermani 2012 *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia.
- Fermani 2015 Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele, in Cattanei-Fronterotta-Maso 2015 (a cura di), *Studi su Aristotele e l'aristotelismo*, cit., p. 77-92.
- Fermani 2018a *Le tre etiche e il trattato sulla virtù e sui vizi*, trad., note e cura, Bompiani, Milano (prima ed. 2008).
- Fermani 2018b Per una giustizia dal 'volto umano'. Aristotele, l'equità e il modello del regolo di piombo, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1-2, p. 201-223.
- Fernandez 2021 The Doing of Justice and the Priority of Acting from Virtue, in *Phronesis*, 66, p. 366-401.
- Finley 1970 Aristotle and Economic Analysis, in *Past & Present*, 47, p. 3-25.
- Fraisse 1984 *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris.
- Frede 2020 The definition of Friendship, in *Revue de Philosophie ancienne*, 2/2020, p. 319-338.
- Forcignanò 2016 Empedocle di Agrigento e Filistone di Locri, in Bonazzi 2016 (a cura di) *Storia della filosofia antica 1. Dalle origini a Socrate*, cit., p. 139-148.
- Fortenbaugh 1975 Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, Focal Meaning, in *Phronesis*, 20, p. 51-62.

- Fraisse 1971 ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ et ΦΙΛΙΑ en EE VII 12, 1244 b 1-1245 b 19, in Moraux-Harlfinger 1971 *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Verhandlungen der 5. Symposium Aristotelicum* (Oosterbeek, 21-29 August), cit., Berlin, p. 245-251.
- Gartner 2011 *Aristotle's Eudemian Account of philia*, Proquest Thesis Publishing.
- Gastaldi 1994 Dikaion/Dikaiosyne in Vegetti 1994 *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, Pavia, p. 117-125.
- Gastaldi 1998 *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari.
- Gastaldi 2014 *Aristotele. Retorica*, Carocci, Roma.
- Gastaldi 2016 Aristotele e il "giusto politico": tra legge e natura, in *Antiquorum Philosophia. An International Journal*, 10, p. 109-122.
- Gastaldi 2018 « Amitié et justice dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote », in Crubellier-Jaulin-Pellegrin 2018 (ed.) *Philia et Dikè. Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*, cit., p. 363-377.
- Gastaldi *forthcoming* La paideia greca: dall'eroe omerico al cittadino della polis, in *Atti del convegno: la virtù tra paideia, politeia ed episteme: una questione di lungo periodo*.
- Gauthier-Jolif 2002 *L'éthique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire, 4 voll., Peeters, Lovain-la-neuve, Paris, Sterling.
- Gauthier 2014 *L'amitié chez Aristote. La mesure de l'affect*, Éditions Kimé, Paris.
- Gernet 1983a *Antropologia della Grecia antica* a cura di R. Di Donato, trad. A. Rocchini, Mondadori, Milano (prima ed. 1968 Librairie Francois Maspero, Paris).
- Gernet 1983b Diritto e città nella Grecia antica, in Gernet 1983 *Antropologia della Grecia antica*, cit., p. 309-318.
- Gerson 1999 (ed.) *Aristotle. Critical Assessments*, Routledge, Oxfordshire.
- Girgenti-Ramelli 2005, *Diogene Laerzio. Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano.
- Gullino 2017 *Philia*, Unicopli, Milano.
- Gullino 2019 Dialettica e politica da Platone ad Aristotele: il ruolo dell'endossalità nella scienza politica aristotelica, in *Aretè. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, IV, p. 39-54.

- Hall 1959 The Special Vocabulary of the Eudemian Ethics, in *The Classical Quarterly*, 9/2, p. 197-206.
- Havelock 1981 *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Heath 1949 *Mathematics in Aristotle*, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Helmer 2021 *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Classique Garnier, Paris.
- Henry-Nielsen 2015 (ed.) *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Irwin 1981 Homonymy in Aristotole, in *The Review of Metaphysics*, 34/3, p. 523-544.
- Jaulin 2018 Le naturel politique selon Aristote, in *Filozofija i društvo*, 2/2018, p. 157-169.
- Jost 2014 The EE and its Controversial Relationship to the NE, in Polansky 2014 (ed.) *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, cit., p. 410-625.
- Judson 1997 Aristotle on Fair Exchange, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XV, Oxford University Press, Oxford.
- Kahn 1981 Aristotle and Altruism, in *Mind*, 90/357, p. 20-40.
- Karbowski 2015 Is Aristotle's Eudemian Ethics Quasi-Mathematical?, in *Apeiron*, 48/3, p. 368-386.
- Karbowski 2019 *Aristotle's Method in Ethics*, Cambridge University Press, New York.
- Kenny 2016 *The Aristotelian Ethics: A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean ethics of Aristotle. Second Edition*, Clarendon Press, Oxford (prima ed. 1978).
- Kenny 2018 Aristotle on friendship in the *Nicomachean* and *Eudemian Ethics*, in *Revue de Philosophie Ancienne*, 2018/1 Sur l'éthique d'Aristote : textes et contextes, p. 73-88.
- Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford-Cambridge.
- Keyt 1991 Aristotle's Theory of Distributive Justice, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 238-278.
- Kraut 2002 *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Kraut 2006a (ed.) *The blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut, Blackwell Publishing, Malden USA.

- Kraut 2006b How to Justify Ethical Proportions: Aristotle's Method, in Kraut 2006a (ed.) *The blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, cit., p. 76-95.
- Kristjánsson 2020 Aristotelian Character Friendship as a 'Method' of Moral Education, in *Studies in Philosophy and Education*, 39, p. 349-364.
- Kullmann 1980 « Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles », in *Hermes*, 108/4, p. 419-443.
- Kullmann 1989 L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote, in *Les Études philosophiques*, 1, p. 1-20.
- Lefebvre 2014 Séparation, dépendance et unité des vertus chez Aristote et quelques péripatéticiens, in Collette-Dučić – Delcomminette 2014 (dir.) *L'Unité et l'origine des vertus dans la philosophie ancienne*, cit., p. 145-211.
- Lee 2021 What Aristotle Learned from Plato about Justice and Laws, in *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 38/2021, p. 535-556.
- Leigh 2006 (ed.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy, Brill, Leiden.
- Lirre 1991 Aristotle on Natural Law and Justice, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 279-306.
- Lloyd-Jones 1983 *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra.
- Maffi 1980 «Synallagma» e obbligazioni in Aristotele: spunti critici, in AA.VV. 1980 *Atti del secondo Seminario romanistico gardesano promosso dall'Istituto milanese di diritto romano e storia dei diritti antichi: 12-14 giugno 1978*, cit., p. 11-35.
- Mancini-Migliori 2009 (a cura di) *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano.
- Mansion 1960 *Aristote et les problèmes de méthode : Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 Aout au 1er Septembre 1960*, Publications universitaires de Louvain et Éditions Béatrice-Neuwelaerts, Louvain-Paris.
- Mantovani-Veca 2017 *Quante equità*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano.
- Martinelli Tempesta 2004 Introduzione, in Trabattoni 2004 (a cura di), *Platone. Liside*, vol. 1, cit., p. 13-134.
- Martini 2005 *Diritti greci*, Zanichelli, Bologna.

- Masi 2013 Giustizia correttiva e giustizia commutativa. Aristotele, *Etica Nicomachea* V 7-8, 1131b24-1133b28 in *Philosophia*, 9, p. 101-137.
- Masi 2016 "Come un architetto sta a un calzolaio": la nozione aristotelica di giustizia commutativa, in *Antiquorum Philosophia*, 10, p. 123-149.
- Masi 2017 La dimensione emotiva della giustizia. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, in Radice-Zanatta 2017 (a cura di) *Aristotele e le sfide del suo tempo. A 2400 anni dalla sua nascita*, cit., p. 183-202.
- Masi-Maso-Viano 2019 (a cura di) *Ethike Theoria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Masi 2019 Giustizia universale e giustizia particolare, in Masi-Maso-Viano 2019 (a cura di) *Ethike Theoria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, cit., p. 101-122.
- Masi 2021 La virtù etica della giustizia distributiva e la sua rilevanza politica, in *Ricerche aristoteliche. Etica e Politica in questione*, Pistoia, Petite Plaisance, p. 167-187.
- McCabe 2012 With Morrirs or Without? Self-Perception in *Eudemian Ethics* VII 12, in Leigh 2012 (ed.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, cit., p. 43-76.
- Meikle 1991 Aristotle and Exchange Value, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford-Cambridge, p. 156-181.
- Meikle 1994 Aristotle on Money, in *Phronesis*, 39/1, p. 26-44.
- Mitchell 1997 *The public use of private relationships in the Greek world, 435-323 BC*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Migliori 2000 (a cura di) *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli.
- Migliori 2016 (a cura di) *Aristotele. Organon. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano.
- Mignucci 2007 *Aristotele. Analitici secondi. Organon IV*, Laterza, Roma-Bari.
- Moraux 1951 *Les listes anciennes des ouvrages de Aristote*, Éditions universitaires de Louvain, Louvain.
- Moraux 1957 *Le dialogue "Sur la Justice". À la recherche de l'Aristote perdu*, Editions Béatrice-Nauwelaerts, Paris-Louvain.
- Moraux-Harlfinger 1971 *Untersushungen zur Eudemischen Ethik ». Akten des V Symposium aristotelicum*, herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin.

- Morel 2002 Pseudo-Aristote. De la vertu, in *Philosophie*, 73, p. 3-11.
- Moravcsic 1967 (ed.) *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York.
- Morel 2019 Eudémonisme politique et ontologie de l'action dans la Politique d'Aristote. *Pol.*, VII, 3, 1325b14-32, in *Polis, The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 39, p. 23-38.
- Morrison 1987 The Evidence for Degrees of Being in Aristotle, in *Classical Quarterly*, 37/2, p. 382-401.
- Mulgan 1974 Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal in *Hermes*, 102/3, p. 438-445.
- Mulgan 1991 Aristotle on Oligarchy and Democracy, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 307-322.
- Mulgan 1994 Aristotle and the political role of women, in *History of Political Thought*, 15/2, p. 179-202.
- Natali 1989 *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- Natali 1991 *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna.
- Natali 2008 L'amicizia secondo Aristotele, in *Bollettino della società filosofica italiana*, p. 13-28.
- Natali 2009 Le virtù particolari nell'Etica Nicomachea di Aristotele, in Donatelli-Spinelli 2009 (a cura di), *Il senso della virtù*, cit., p. 11-31;
- Natali 2011 Il metodo per la ricerca della definizione della giustizia in Etica Nicomachea V, in Cortella-Mora-Testa 2011 (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, cit., p. 103-115.
- Natali 2013 L'amicizia secondo Aristotele in *Philosophical Enquiry*, 37, p. 66-81.
- Natali 2015 The Search for Definition of Justice in Nicomachean Ethics 5, in Henry-Nielsen 2015 (ed.) *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, cit., p. 148-168.
- Natali 2017 *Il metodo e il trattato*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Natali 2018a L'amicizia secondo Aristotele, in *REVISTA IDEACÃO*, 36, p. 15-50.
- Natali 2018b Un fossato da riempire? Nuove tendenze nell'interpretazione delle Etiche di Aristotele, in *Revue de philosophie ancienne, Sur l'éthique d'Aristote : textes et contextes*, 2018/1, p. 131-152.

- Natali 2021 *La felicità en Aristóteles como programa político y práctico*, Universidad Panamericana, Città del Messico (Testo del corso tenuto nel 2018 nel quadro della Cattedra Topicos all'Universidad Panamericana, Città del Messico).
- Nussbaum 2013 *Political emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England (trad. it. R. Falcioni 2014, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, Roma).
- O'Connor 1990 Two Ideals of Friendship, in *History of Philosophy Quarterly*, 7, p. 109-122.
- Owen 1960 Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle, in Barnes 1979 (ed.) *Articles on Aristotle* (rist. 1979), vol. 3 (Metaphysics), Duckworth, London, p. 180-220.
- Owen 1967 ΤΙΘΈΝΑΙ ΤΑ ΦΑΙΝΌΜΕΝΑ, in Moravcsic 1967 (ed.) *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, cit., p. 83-103 (ristampato nella seconda ed. a p. 239-251).
- Pacchiani 2005 La "politeia" come "mixis" in Aristotele, in *Filosofia politica*, 1, p. 152-161.
- Pakaluk 2005a *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pakaluk 2005b Justice as character-related virtue (Nicomachean Ethics, Book 5), in Pakaluk 2005a *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*, cit., p. 181-232.
- Pakaluk 2009 Epieikeia in Aristotle's Nicomachean Ethics, in *Aevum Antiquum*, 9, p. 71-84.
- Panessa 1999 *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Percival 1940 *Aristotle on friendship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Peroli 2013 Il giusto e il bene. La critica di Aristotele a Platone nel secondo libro della *Politica*, in Bearzot-Vimercati 2013 (a cura di) *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, cit., p. 63-84.
- Pezzoli 2014 La figura del legislatore nella *Politica* di Aristotele, in *Rivista di Diritto Ellenico*, IV, p. 167-178.

- Piazza 2009 La virtù di Emone: riflessioni sull'*epieikeia* greca, in *Aevum Antiquum*, 9, p. 3-36.
- Pizzolato 1993 *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino.
- Poddighe 2019 Aristotle on Legal Change, in *Araucaria* (Triana), 21/42, p. 183-207.
- Polansky 1991 Aristotle on Political Change, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 323-345.
- Polanyi 1977 Aristotele scopre l'economia, in Vegetti 1977 (a cura di) *Marxismo e società antica*, cit., p. 101-131.
- Polansky 2014 (ed.) *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Price 1989 *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford.
- Rackham 1926 *Aristotle. Nicomachean ethics* (transl.), Harvard University Press, Harvard.
- Radice-Zanatta 2017 (a cura di) *Aristotele e le sfide del suo tempo. A 2400 anni dalla sua nascita*, Unicopli, Milano.
- Rapp 2005 L'arte di suscitare le emozioni nella Retorica di Aristotele, trad. it. M. Solinas e L. Tuninetti, in *Acta Philosophica*, II/14, p. 313-326.
- Rawls 1972 *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Reale 2006 *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano.
- Repici 2000 Aristotele, Teofrasto e il problema di una giustizia verso le piante, in Migliori 2000 (a cura di) *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, cit., p. 545-567.
- Richards 1893a Stewart on Nicomachean Ethics, in *The Classical Review*, VII/3, p. 120-123.
- Richards 1893b Aristotle's Justice in Exchange, in *The Classical Review*, VII/7, p. 251.
- Ritchie 1894 Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice', in *The Classical Review*, VIII/5, p. 185-192.
- Ritter 1983 *Metafisica e politica*, Marietti, Genova.
- Rowe 1971 *The Eudemian and the Nicomachean Ethics: a Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Rowe 1991 Aims and Methods in Aristotle's Politics, in Keyt-Miller 1991 (ed.) *A companion to Aristotle's Politics*, cit., p. 57-74.
- Rowe 2012 Aristotle's *Eudemian Ethics* on Loving People and Things, in Leigh 2012 (ed.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, cit., p. 29-42.
- Rogers 1993 Aristotle's conception of τὸ καλόν, in *Ancient philosophy* 13, 1993, p. 355-371 (ristampa in Gerson 1999 (ed.) *Aristotle. Critical Assessments*, cit., pp.337-355).
- Saunders 1995 *Aristotle. Politics. Books I and II*, Clarendon Press, Oxford.
- Schall 1996 Friendship and Political Philosophy, in *The Review of Metaphysics*, 50, p. 121-141 (rist. in Gerson 1999 (ed.) *Aristotle. Critical Assessments*, Routledge, Abington-New York, 1999, pp. 147-163).
- Schofield 1999a Political Friendship and Reciprocity, in Schofield 1999c *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, cit., p. 82-99 (prima edizione, senza appendice, in *Kosmos*, ed. P.A. Cartledge, P.C. Millet and S. von Reden).
- Schofield 1999b Equality and Hierarchy in Aristotle's Political Thought, in Schofield 1999c *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, cit., p. 100-114.
- Schofield 1999c *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London.
- Schofield 2006 Aristotle's Political Ethics, in Kraut 2006a (ed.) *The blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, cit., p. 305-322.
- Schwarzenbach 1996 On civic friendship: Including women in the State, in *Ethics*, 107, p. 97-128.
- Seel 2019 What is pleasure according to Aristotle, in Masi-Maso-Viano 2019 (a cura di) *Ethike Theoria. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, cit., p. 239-267.
- Settis 1996 *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. Noi e i Greci*, 2 voll., Einaudi, Milano.
- Stewart 1893 Note on Aristotle's view of Distributive Justice, in *The Classical Review*, VII/4, p. 182.
- Simpson 2013 *The Eudemian Ethics of Aristotle*, Translated with Explanatory Comments, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey.
- Simpson 2014 Aristotle on Natural Justice, in *Studia Gilsoniana* 3, 2014, pp. 367-376.
- Simpson 2019 Aristotle's *Ethica Eudemia*: the Text and Character of the Common Books as found in Eth. Eud. Mss, in *The Classical Quarterly*, 69/1, p. 187-201.

- Spinelli 2006 (a cura di) *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma.
- Spinelli 2006 “Un comune sentire”: amicizia e filosofia in Democrito, in Spinelli 2006 *Amicizia e concordia*, cit., pp. 95-116.
- Stern-Gillet 1995 *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, Albany, New York.
- Talamo 1895 La schiavitù nella Politica di Aristotele, in *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, 7/26, p. 213-236.
- Trabattoni 2003 (a cura di) *Platone. Liside, vol. 1*, edizione critica, traduzione e commento filologico di S. M. Tempesta, LED Edizioni Universitarie, Milano.
- Trabattoni 2004 (a cura di) *Platone. Liside, vol. 2*, testo italiano con saggi di M. Bonazzi A. Capra, F. Trabattoni, LED Edizioni Universitarie, Milano.
- Trabattoni 2004b, Il Liside: un'introduzione all'etica socratica, in Trabattoni 2004, *Platone. Liside, vol. 2*, cit., p. 47-171.
- Trabattoni 2009 L'etica di Aristotele è eudemonistica?, in Fermani-Migliori 2009 (a cura di) *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, cit., p. 449-468.
- Van Riel Gerd 1999 Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure? An Evaluation of the Relation between Pleasure and Activity in Aristotle Nicomachean Ethics VII and X, in *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 7, 1999, Issue 2, pp. 211-224.
- Venturi 1983 *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 103).
- Vegetti 1977 (a cura di) *Marxismo e società antica*, Feltrinelli, Milano.
- Vegetti 1989 *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- Vegetti 1996 L'io, l'anima, il soggetto, in Settis 1996 *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. Noi e i Greci*. 2 voll., cit., p. 431-467.
- Vegetti 1998 (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. I, libro I*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 1998b (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. II, libri II e III*, Bibliopolis, Napoli.

- Vegetti 1998c (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. III, libri IV*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 2000a (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. IV, libro V*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 2000b (a cura di) Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia, in Migliori 2000 (a cura di) *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, cit., p. 215-238.
- Vegetti 2002 Antropologie della pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone, in Barbanti-Giardina-Manganaro 2002 (a cura di) *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, cit., p. 65-75.
- Vegetti 2003 (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. V, libri VI e VII*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 2005 (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. VI, libri VIII e IX*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 2007 (a cura di) *Platone. La repubblica. Traduzione e commento. Vol. VII, libro X*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti 2017 Equità senza uguaglianza. Un rompicapo aristotelico, in Mantovani-Veca 2017 *Quante equità*, cit., p. 5-13.
- Veillard-Renaut-El Murr 2020 (sous la direction de) *Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, Brill, Leiden.
- Viano 2021 *Aristotele. Retorica*, traduzione, introduzione e note di C. Viano, Laterza, Roma-Bari.
- Vimercati 2013 È “giusto” rispettare le leggi? Trasimaco e Aristotele su giustizia e schiavitù, in Bearzot-Vimercati 2013 (a cura di) *La giustizia dei Greci tra riflessione filosofica e prassi giudiziaria*, cit., p. 49-62.
- Viola 2018 La concordia come concetto politico, in *Filosofia politica*, 1, p. 11-28.
- Walker 1979 Aristotle's Account of Friendship in the “Nicomachean Ethics”, in *Phronesis*, 24/2, p. 180-196.
- Ward 1995 Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία : Eudemian Ethics VII 2, in *Apeiron*, 28/3, p. 183-205.

- Whiting 2012 The Pleasure of Thinking Together. Prolegomenon to a Complete Reading of EE VII.12, in Leigh 2012 (ed.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, cit., p. 77-154.
- Young 2006 Aristotle's Justice, in Kraut 2006a (ed.) *The blackwell Guide to Nicomachean Ethics*, cit., p. 179-197.
- Zanetti 1989 L'utile e il giusto. Un aspetto problematico della nozione aristotelica di giustizia, in *Filosofia politica*, III/2, Il Mulino, Bologna, p. 369-388.
- Zanetti 1993 *La nozione di giustizia in Aristotele: un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna.
- Zingano 2007 Aristotle and the Problem of Method in Ethics, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII, p. 297-330.
- Zingano 2015 The Conceptual Unity of Friendship in the *Eudemian* and the *Nicomachean Ethics*, in *Apeiron* 48, p. 195-219.
- Zingano 2020, The definition of particular justice, in *Revue de Philosophie ancienne*, 2, p. 269-290.
- Zucca 2017 Le tre amicizie di Aristotele, in *Consecutio Rerum*, II/3, p. 81-103.