

L'AMICIZIA SECONDO ARISTOTELE¹

Carlo Natali²

RESUMO: O objetivo deste artigo é retomar e reinterpretar, à luz das mais recentes contribuições dos comentadores, os dois principais problemas no que diz respeito à concepção aristotélica de amizade: a relação entre as três espécies de amizade e a necessária inclusão da amizade como componente da vida feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Amizade, Aristóteles

ABSTRACT: The objective of this paper is to review and reinterpret, in light of the most recent contributions of the commentators, the two main problems with regard to the Aristotelian conception of friendship: the relation between the three kinds of friendship and the necessary inclusion of friendship as a component of a happy life.

KEYWORDS: Friendship, Aristotle.

*I COME È POSSIBILE FORMULARE UNA TEORIA ETICA DELL'AMICIZIA? PHILIA
ED AMICIZIA SONO LA STESSA COSA?*

A differenza dalla filosofia contemporanea, la filosofia antica ha sempre considerato l'amicizia come uno dei temi tipici della ricerca morale.³ Il pensiero antico partiva dall'idea, generalmente condivisa, che la *philia* fosse un bene, e che dovesse essere studiata appunto perché uno dei compiti della filosofia morale è quello di stabilire quali siano i veri beni per l'uomo, e di definirne la natura. Noi quindi potremmo dire che l'amicizia è un oggetto di studio tale da poter essere affrontato sensatamente nel quadro di una concezione morale eudemonistica, categoria in cui si può far rientrare gran parte delle etiche filosofiche antiche, mentre le etiche di tipo deontologico trovano maggiore difficoltà nell'analizzare questo tema. Infatti gran parte delle etiche moderne si interessano principalmente all'universalità delle regole morali ed alla loro applicabilità a tutti i soggetti umani, o a tutti gli esseri viventi, e quindi è più difficile per esse trattare dell'amicizia, che è un rapporto personale e privato: oggi noi intendiamo per amicizia in senso proprio un «reciproco affetto, costante ed operoso, tra persona e persona, nato da una scelta che tiene conto delle conformità dei voleri e dei caratteri, e da una prolungata consuetudine».⁴ Lo stesso Kant, cui si deve una delle poche

analisi filosofiche moderne dell'amicizia ancora citate e studiate, si concentra soprattutto sulle difficoltà e sulle contraddizioni del concetto. Kant sostiene che L'amicizia perfetta è una idea necessaria moralmente ma praticamente irrealizzabile. Cita un motto apocrifo di Aristotele: "Amici miei non ci sono amici!"⁵ Anche prospettive diverse dall'etica deontologica ebbero poco interesse per il fenomeno: ad esempio Kierkegaard sostenne che il valore dell'amicizia è un'idea pagana, cui il cristianesimo dovrebbe rinunciare.⁶ Ciò ha fatto sì che l'amicizia uscisse dal panorama del pensiero etico del secolo XX, e lo studio di essa ad opera dei filosofi antichi apparisse solo come una curiosità storica. Solo quando si ebbero periodi di rinascita di interesse per il pensiero etico antico si ricominciò a discutere dei problemi e del valore morale dell'amicizia; ciò avvenne, ad esempio, nel Rinascimento, soprattutto con Montaigne (*Sur l'amitié, Essais I 28*), il quale sottolineò l'aspetto personale, individuale, irripetibile del rapporto di amicizia. E' frutto di questa rinascita di interesse anche il primo libro di filosofia occidentale apparso in Cina, nel 1596: una raccolta di massime sull'amicizia intitolata *Jiaoyou lun*, opera del missionario gesuita Matteo Ricci. Lo scritto ebbe grande successo tra i letterati locali. Ricci era fortemente influenzato dal Neostoicismo rinascimentale, e nel suo scritto raccolse soprattutto citazioni da Aristotele, Cicerone, Seneca ed Epitteto⁷ Negli anni più recenti,

proprio per questa ragione, si è avuto un ritorno di interesse per il problema filosofico dell'amicizia, soprattutto nella produzione di lingua inglese.⁸

Ma si potrebbe dubitare che la *philia* (lat. *amicitia*) di cui parlano i filosofi antichi e l'amicizia in senso moderno siano la stessa cosa. Il termine *philia* appare piuttosto tardi nella letteratura greca; esso è assente in Omero e nei poeti più antichi, come pure nei Tragici, ed appare per la prima volta in Teognide (VI sec. a.C.). In Omero invece appare il termine *philos*, nel senso di ciò che è caro a qualcuno, che gli è utile e di cui si fida. Esso può essere applicato agli amici in senso proprio, ma anche alle armi, alle parti del corpo, come le mani, o alle facoltà, come il *thumos*, o ai membri del gruppo familiare. Secondo alcuni studiosi, in origine *philos* era un aggettivo possessivo, e vi sono passi omerici in cui esso indica semplicemente ciò che appartiene al soggetto. Anche nei periodi successivi *philos* indica soprattutto ciò che è "caro" a ciascuno, anche oggetti, attività e possessi, come i cavalli (da cui il nome *Philippos*), il vino (da cui il termine *philoinos*, ubriacone), la cultura (da cui il termine celebre di *philosophos*).⁹ E' un uso che si mantiene anche oggi, quando ci serviamo del prefisso *philo-* per indicare chi è favorevole a qualcosa o qualcuno: filoserbo, filantropo, etc. Non mancano usi metaforici e più ampi del termine, ma l'amicizia in senso proprio pare implicare quel tipo di rapporto. Quindi quando il termine

philia appare nei testi greci esso può venire applicato, a seconda dei contesti in cui è usato, a tutto ciò che comporta legami non ostili tra due parti: c'è *philia* anche tra alleati politici (Teogn., vv. 31-128) o tra città legate da trattati di auto reciproco (questo significato è prevalente in Erodoto e Tuciddide, ed appare anche nelle iscrizioni antiche che parlano di "amicizia ed alleanza", *philia kai summachia* tra le città).¹⁰ Una fonte di età ellenistica, riportando il pensiero degli Stoici, afferma:

La *philia* è comunanza di vita... rientrano nella *philia* la familiarità, che è amicizia fra conoscenti; la consuetudine, che è amicizia tra persone abituate le une alle altre; la compagnia, che è amicizia per scelta, come tra coetanei; l'ospitalità, ch'è amicizia fra stranieri. Vi è anche un'amicizia ereditaria, quella fra parenti, e una amorosa, quella dell'amore.¹¹

Si vedano su questo punto le giudiziose osservazioni di A.W. Price: la *philia* greca può estendersi sia ad indicare legami affettivi molto forti, come gli affetti familiari e i rapporti di amore, sia ai casi di pura conoscenza causale. Essa quindi si estende più ampiamente della nostra amicizia in due direzioni opposte. Appare quindi ragionevole l'opinione secondo cui la *philia* antica non corrisponde esattamente al moderno concetto di amicizia. Per questo

alcuni interpreti di lingua inglese hanno proposto di tradurre *philia* con "love", ma questa scelta pare aprire più problemi di quanti non ne risolva.¹² Aristotele da parte sua riconosce l'ampia sfera di significati del termine *philia*, ma propone di disporli in serie gerarchica, distinguendo le forme più compiute di amicizia da quelle più superficiali.

II LA RIFLESSIONE SULL'AMICIZIA PRIMA DI ARISTOTELE.

La riflessione di Aristotele non nasce dal nulla, ma parte da una serie di indagini a lui precedenti. L'etica tradizionale, riassunta in Esiodo, nelle massime dei Sette Savi e in parte rispecchiata anche nei frammenti etici di Democrito, si occupa soprattutto di problemi pratici: come riconoscere il vero amico, come comportarsi con lui, cosa attendersi dagli amici. Abbiamo quindi detti come «Venera gli amici» (Solone); «E' irragionevole dire bene dei nemici e male degli amici» (Pittaco); «Coltiva l'amicizia» (Id.). A Democrito sono attribuiti detti come «Amici non sono tutti i parenti, ma solo quelli che hanno i nostri stessi interessi», «E' facile trovare amici nella buona fortuna, difficilissimo nella cattiva sorte», che hanno un suono prevalentemente pratico, ma nelle sue massime si trova già sottolineato l'elemento della libera scelta e dell'accordo sincero tra amici.¹³ Tradizionalmente la prima riflessione sull'amicizia

in ambito filosofico viene ascritta a Pitagora ed Empedocle, ma i testi che abbiamo sono troppo scarsi per attribuire loro una vera e propria dottrina dell'amicizia. Empedocle pare avere usato nei suoi frammenti il termine *philiê* o *philotês* solo per indicare la forza cosmica che unisce gli elementi simili.¹⁴

Una riflessione sull'amicizia come bene per l'uomo venne fatta in ambiente socratico, e Senofonte, nei *Memorabili*, dedica tutta una serie di capitoli ai rapporti di *philia* (II, 2-6), intendendo con essi i rapporti tra madre e figlio, quelli tra fratelli, ed i rapporti tra amici non legati da parentela. Per questi ultimi Senofonte racconta che Socrate insegnava ai suoi discepoli come farsi degli amici, come comportarsi con loro, e come esaminare chi è degno di essere considerato amico (II 4-6). L'utilitarismo che affiora in queste pagine è spiegato dall'intento di Senofonte, di mostrare come Socrate fosse stato utile alla città e fosse capace di condurre i propri discepoli ad un comportamento virtuoso, in modo da confutare l'accusa a lui fatta, di corrompere i giovani (*mem.* I 2).

Anche Platone ci riporta un dialogo socratico sull'amicizia, il *Liside*, in cui Socrate indaga il termine *philos* e si chiede chi sia l'amico, quali cause abbia l'amicizia, e come si generi. Tra le autorità tradizionali Socrate ricorda i filosofi, come Empedocle, cui attribuisce la tesi che il simile ama il simile, e i poeti, come Esiodo, cui attribuisce la tesi

che il dissimile ama il dissimile (214a, 215c). Nel dialogo Platone usa vari esempi, come il rapporto tra genitori e figli, l'amore per cose inanimate, quello tra buoni e quello tra cattivi, l'amicizia tra medico e malato, ma il centro del suo interesse pare essere il rapporto di amicizia tra cittadini liberi non legati da parentela. Inoltre Platone connette in modo abbastanza stretto *eros* e *philia*, mentre Aristotele esclude dalla sua concezione dell'amicizia e dell'affetto ogni sottotono erotico. La ricerca di Aristotele, come probabilmente quella degli altri Accademici autori di trattati *peri philias*, prende le mosse da questo testo platonico, cui fa molti riferimenti (EE, 1235a 4-20; EN 1155a 32-b 8).¹⁵

III I TRATTATI ARISTOTELICI SULL'AMICIZIA.

Di Aristotele ci sono pervenuti due trattati sull'amicizia, di grande estensione: nell'*Etica Nicomachea* (EN) alle otto pagine dell'edizione Bekker del testo greco, dedicate all'identificazione del bene umano con la felicità e questa con una vita attiva secondo virtù della parte razionale dell'anima (1094 a 1 - 1102 a 4), si contrappongono ben diciassette pagine dedicate all'amicizia. In tutto sono dedicati all'amicizia un libro intero dell'*Etica Eudemia* (EE), il VII, e due libri dell'*Etica*

Nicomachea (VIII-IX). Un quinto delle opere etiche di Aristotele è dedicato a questo tema, il che non è poco. Un ampio esame dell'amicizia si trova infine in *Retorica*, II 4.

L'intento di Aristotele è quello di esaminare l'amicizia come bene umano e come componente della felicità. Inoltre egli intende contrapporsi alle dottrine di alcuni Accademici che avevano ammesso solo una specie di amicizia, quella tra i buoni, e vuole dare una panoramica completa delle forme di *philia* ammesse dai costumi del suo tempo. Questo triplice intento spiega, come nota giustamente Fraisse, la complessità e la lunga articolazione delle sue analisi del fenomeno.¹⁶

Per raggiungere il suo scopo Aristotele si propone di prendere in considerazione tutte le idee correnti sull'amicizia, implicite nel linguaggio e nei costumi, di esaminarne le difficoltà e le contraddizioni, in modo da poter stabilire una teoria filosofica che sia in accordo con quanto è evidente, e salvare quello che di buono vi è nelle teorie dei predecessori (EE, 1235b 13-18; EN 1155a 32 – 1156a 5). Il metodo seguito da Aristotele quindi è quello che i critici di oggi chiamano "metodo dialettico", consistente nello stabilire le opinioni autorevoli, sviluppare e chiarire le ambiguità e le contraddizioni in esse nascoste, per giungere alla fine ad una teoria accettabile da parte del pubblico, filosoficamente fondata e non paradossale (EN 1145b 2-7; EE 1216b 26-1217a 17). Questa indagine ha,

secondo Aristotele, anche uno scopo pratico, infatti egli afferma che scopo della *politikê technê* è stabilire tra i cittadini rapporti di *philia*, da cui facilmente deriva anche il rispetto della giustizia nei rapporti reciproci (EE 1234b 22-25; EN 1155a 22-28).

L'ordinamento delle due discussioni è abbastanza simile; il testo dell'*Etica Eudemia* appare più logicamente coerente ed ordinato, quello dell'*Etica Nicomachea* è più ricco e vario, ma più ripetitivo e disordinato. Vi sono tracce che fanno pensare ad un'origine indipendente di quest'ultimo testo, e ad un suo successivo adattamento alla raccolta di *logoi* a noi pervenuta con il titolo di *Etica Nicomachea*.¹⁷

Vediamo in breve la struttura delle due opere, in modo da avere un'idea dei problemi affrontati da Aristotele.

1. Interesse del tema dell'amicizia e sua connessione con i problemi del bene umano e della felicità; accenno al rapporto tra amicizia e giustizia (EE 1234b 18-1235a 4; EN 1155a 1-31).

2. Le opinioni autorevoli sull'amicizia e le aporie cui esse danno luogo (EE 1235a 24-b 23; EN 1155b 1-16).

3. Soluzione dell'aporia; vi sono tre specie di amicizia, distinte in relazione alla causa finale («tre sono le cause per cui [*di'ha*] la gente ama qualcosa», 1155b 27): amicizia in vista dell'utile, del piacere, del bene o perfetta. Vengono esclusi i sensi metaforici del termine, come quello usato da

Empedocle e in generale dai fisici per indicare le forze cosmiche (EE 1235b 24-1236a 32; EN 1155b 16-1156a 5).

4. Confronto delle tre specie di amicizia tra loro; solo l'amicizia perfetta implica che si vuol bene all'amico per lui stesso; le altre specie vogliono il bene dell'amico solo in quanto egli è utile o piacevole; i giovani sono portati soprattutto all'amicizia per il piacevole, i vecchi all'amicizia per l'utile, le persone di mezza età all'amicizia migliore. L'amicizia perfetta è più stabile delle altre, è più rara, ingloba in sé anche l'utile e il piacevole. Differenza tra *philia* e *philêsis* (= sentimento d'affetto): la prima è uno stato dell'animo stabile e abituale, la seconda è un *pathos* momentaneo (EE 1235b 24-1238b 15; EN 1156a 6-1158a 36).

5. Nuova distinzione: finora si è parlato di amicizia tra uguali; ma si dà amicizia anche tra superiori ed inferiori (genitori/figli, governanti/governati, anziani/giovani etc.). Anche in questo caso si distinguono i tre fini, quindi in tutto le forme principali di amicizia sono sei (EE 1238b 15-1239b 2; EN 1158b 1-28).

Da questo punto in poi la trattazione dell'*Etica Eudemia* e quella dell'*Etica Nicomachea* divergono parzialmente. Seguo d'ora in poi la scansione degli argomenti presente in EN.¹⁸

6. Confronto tra amicizia e giustizia rispetto al problema dell'uguaglianza (EN 1158b 29-1159b 23).

7. Amicizia e giustizia in vari ambiti: i rapporti familiari, i gruppi di amici. Ogni comunità comprende un tipo particolare di rapporto di amicizia ed un tipo specifico di giustizia. Confronto tra i rapporti familiari e le forme di governo della città (EN 1159b 24-1162a 33). In questa sezione il concetto di *philia* è esteso al massimo: Aristotele ricorda che si dicono *philoï* anche i compagni di viaggio e i commilitoni. Egli accetta questo modo di dire in base al principio generale che nella misura in cui si crea una comunità (*koinônia*) si hanno sempre rapporti di giustizia ed amicizia (1159b 26-31).

8. Le liti tra amici; accadono soprattutto nell'amicizia che tende all'utile; come valutare i benefici tra amici; come comportarsi quando uno degli amici è superiore all'altro; la soluzione è l'applicare l'uguaglianza per proporzione (EN 1159b 29-1164b 21).

9. Problemi ed aporie varie: si deve sempre ubbidire al padre o a volte no? Si deve mantenere l'amicizia verso chi cambia? Confronto tra i rapporti di amicizia verso se stessi e verso l'altro; come si comporta la massa (EN 1164b 22-1166b 28)

10. Forme di rapporto simili all'amicizia: benevolenza e concordia (EN 1166b 29-1167b 16: questa sezione pare fuori posto, perchè interrompe l'elenco dei problemi ed aporie).

11. Ulteriori problemi ed aporie: perché i benefattori amano i beneficiati più che quelli, questi? Si deve amare più se stessi o l'altro? L'egoismo è sempre un male? Distinzione di due sensi, buono e cattivo, del termine *philautos*, (=egoista). L'uomo felice ha bisogno di amici o no? Quanti amici si devono avere? Si ha più bisogno di amici nella cattiva sorte o nella buona? Problemi relativi ad amicizia e convivenza (1167b 17-1171a 13).

12. Il trattato si conclude con una citazione di un verso di Teognide: «Da uomini nobili, apprendi nobili azioni» (v. 35, 1172a 14).

E' un modo di concludere che si trova in altri libri di Aristotele che in origine costituivano un trattato indipendente, come il libro XII della *Metafisica*.

IV LA DISTINZIONE DELLE SPECIE DELL'AMICIZIA NELLE DUE ETICHE.

Aristotele applica allo studio dell'amicizia una mossa che si trova anche in altri libri dell'etica, la distinzione di vari significati del termine, cui corrispondono nella realtà enti diversi.

Allo stesso modo in EN V vengono distinte due forme principali di giustizia, generale e particolare, cui poi si aggiunge l'esame di molte altre forme secondarie di

giustizia: commerciale, familiare, naturale, convenzionale etc.

E di nuovo in EN VII, nella sezione dedicata all'*akrasia* o debolezza del volere, Aristotele distingue una forma principale, la debolezza del volere legata al piacere fisico, ed una serie di forme secondarie: debolezza del volere per eccessivo desiderio di beni stimabili (come onore e vittoria), bestialità, eccessiva aggressività.

Inoltre Aristotele, in molti casi, distingue da alcune forme di stato abituale dell'animo, come le varie specie di giustizia, altri stati d'animo che non rientrano nel concetto generale ed hanno solo qualche somiglianza con esso: per esempio l'equità rispetto alla giustizia, e il senno e la perspicacia rispetto alla saggezza.

Anche in EN VIII-IX ed EE VII Aristotele, dopo aver distinto una forma principale e due forme secondarie di amicizia, ricorda due rapporti, concordia e benevolenza, che amicizia non sono, ed inoltre il sentimento di affetto, o *philotês*, che è uno stato emotivo e non un rapporto stabile tra due persone.

Si pone quindi un problema definitorio molto complesso. Aristotele ammette in questi casi l'esistenza di alcuni enti che, nonostante le loro differenze, possono essere fatti rientrare tutti nello stesso insieme, e distingue da questi degli altri enti che, pur essendo simili ai primi, non

possono essere inclusi nell'insieme dato. Si tratta quindi di trovare un criterio per distinguere i primi dai secondi.

Il punto di partenza in indagini di questo tipo è linguistico. L'indagine, tuttavia, non è semplicemente linguistica, perché Aristotele cerca la definizione reale del termine, quella che descrive la natura dell'ente sottostante, e non solo la definizione nominale di esso, quella che ne descrive l'uso nel linguaggio corrente. Aristotele si chiede se "amicizia" sia un termine del tutto equivoco (o "sinonimo", in linguaggio aristotelico) come il termine "cane", che può designare sia un animale sia una costellazione, o invece abbia un solo significato (cioè sia "omonimo", in linguaggio aristotelico).

Il caso più semplice di omonimia che tra specie diverse è quello in cui un termine è genericamente omonimo, cioè indica il genere, come "animale". Il termine "animale" infatti si applica a varie specie viventi (pesci, mammiferi, uccelli) ognuna delle quali realizza in modo diverso l'essere-un-animale; ma la definizione di animale vale nello stesso modo per ognuna delle specie. Aristotele però rifiuta la possibilità di dare una definizione "per genere e specie" dell'amicizia (cfr. EN 1155b 10-15; EE 1236a 15-17). Essa verrebbe ad essere la definizione intensionale di questa relazione, e risolverebbe in modo semplice e chiaro il problema, esprimendo le condizioni necessarie e sufficienti per includere le varie forme di rapporto in un insieme

chiaramente delimitato; ma questa strada non può essere percorsa. Il motivo che Aristotele adduce è che le varie forme di amicizia da esaminare non si trovano tutte sullo stesso piano dal punto di vista logico ed ontologico, ma alcune sono "prime" rispetto ad altre, mentre le specie di un genere stanno tutte sullo stesso piano.

D'altra parte Aristotele non vuole considerare *philia* un termine del tutto equivoco, e nemmeno il concetto di "somiglianze di famiglia", tipico di Wittgenstein, potrebbe essere applicato a questa situazione, dato che Aristotele ammette delle caratteristiche comuni a tutte le specie di amicizia. Infatti nel concetto di "somiglianze di famiglia" i termini sono connessi da una serie di caratteristiche comuni a molti di loro, ma senza che vi sia una sola caratteristica comune a tutti, come appunto avviene tra i membri di una stessa famiglia. La situazione che Aristotele vuole descrivere si trova a metà tra questi due estremi.

Nelle due *Etiche* troviamo due soluzioni diverse a questo problema. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele pone tra le varie forme di amicizia un tipo di rapporto *pros hen*, in cui le varie accezioni fanno tutte riferimento ad un termine primo. Gli interpreti di lingua inglese usano chiamare *focal meaning* questo tipo di connessione. Egli dice:

E' dunque necessario che vi siano tre tipi di amicizia,
e che non siano definiti tutti secondo una sola

definizione o come specie di uno stesso genere, né che tra di esse vi sia solo il nome in comune. Infatti esse sono dette "amicizia" in relazione a un solo termine primo, come avviene del caso del termine "medico", infatti diciamo "medico" sia un'anima sia un corpo sia uno strumento, sia un'attività, ma, a parlare in senso proprio, "medico" è solo ciò che lo è in senso primo, e di cui abbiamo una definizione: per esempio "strumento medico" è quello di cui potrebbe servirsi il medico; ma nella definizione di "medico" non è inclusa la definizione di "strumento" (1236a 15-21).

Questo stesso rapporto si dà tra i generi dell'essere: nella *Metafisica* Aristotele dice che l'essere non è un termine puramente equivoco, ma si dice in molti sensi, che però sono tutti in riferimento ad un solo significato primo, la sostanza. Allo stesso modo, egli spiega, "medico" si dice di ciò che possiede la medicina, o la produce, o ne deriva (IV 2). Il *focal meaning* quindi è una delle nozioni centrali dell'ontologia aristotelica.

Nell'*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele si astiene dal fare riferimento al *focal meaning*. Egli, per prima cosa, stabilisce che vi sono delle caratteristiche comuni, *sine qua non*, a tutti i tipi di amicizia: l'essere benevoli, il desiderare reciprocamente il bene l'uno dell'altro, e il farlo in modo non celato (1156a 3-5). La mancanza di una di queste

condizioni comporta l'esclusione di una certa relazione dall'insieme chiamato "amicizia": per esempio la "benevolenza", in cui si vuole il bene di un altro senza che vi sia contraccambio, non è una forma di amicizia (1155b 33-1156a 1; 1166b 29-1167a 21).

In secondo luogo Aristotele distingue l'amicizia *teleia*, perfetta, dalle altre forme, e stabilisce tra loro un rapporto di *homoiôma* (somiglianza):

Questa è l'amicizia perfetta... quella che invece ha per causa il piacere ha somiglianza con questa, infatti anche i buoni sono reciprocamente piacevoli, e lo stesso vale per quella che ha per causa l'utile, infatti anche i buoni sono utili reciprocamente» (1156b 35-1157a 3); «dobbiamo chiamare "amici" anche persone del genere [=quelli per l'utile e quelli per il piacere], di modo che le specie di amicizia saranno più d'una, e, in senso prioritario e fondamentale [*prôtôs kai kuriôs*], chiameremo "amicizia" quella che si dà tra buoni in quanto buoni, mentre le altre per somiglianza [*kath'homoiotêta*] (1157a 29-32).

Infine Aristotele più volte qualifica come "amicizie per accidente" (*kata sumbebêkos*) le due forme inferiori: «quindi queste amicizie sono tali per accidente, e non si generano in quanto l'amato è amato per quello che è, ma perché gli uni ne traggono un vantaggio e gli altri un

piacere» (1156a 17-19); «questi saranno amici in senso assoluto [*haplôs*], gli altri lo saranno per accidente e in quanto somigliano ai primi [*kata sumbebêkos kai tôi ômoiôsthai toutois*]» (1157b 4-5). In questo modo Aristotele cerca di mettere ordine nel complesso fenomeno della *philia* greca.

V I PUNTI PIÙ DISCUSSI DALLA CRITICA MODERNA. ANCORA SULLE
TRE SPECIE DI AMICIZIA.

La critica moderna si è concentrata soprattutto su alcuni punti di questo vasto insieme di testi. Da un certo punto di vista quindi i libri sull'amicizia rimangono ancora tra le parti meno esplorate dell'etica di Aristotele.¹⁹

In primo luogo vi è stata un'ampia discussione sulla distinzione delle forme di amicizia. L'interpretazione tradizionale, che si trova già nel più antico commentatore di Aristotele, Aspasio (II sec. d. C.), e prosegue poi fino ai giorni nostri, soprattutto nella letteratura critica di lingua francese, identifica il rapporto di "somiglianza" descritto nell'*Etica Nicomachea* con il rapporto *pros hen* descritto nell'*Etica Eudemia*.²⁰ Altri critici moderni²¹, però, hanno osservato che nel *focal meaning* si ha, tra l'altro, una forma di priorità logica, per cui la nozione del termine primo è in qualche modo inclusa in quella dei termini dipendenti, ma

non viceversa. Ciò rende difficile l'applicazione della spiegazione al caso dell'amicizia: la definizione dell'amicizia in senso proprio, che consiste nell'amare l'amico per lui stesso, non appare chiaramente essere inclusa nella definizione delle altre forme di amicizia, che consistono nell'amare l'amico in quanto è piacevole o in quanto è utile. Quindi la spiegazione dell'*Etica Eudemia*, secondo costoro, deve essere considerata provvisoria e non definitiva. Inoltre si è notato che il rapporto *pros hen* non è mai citato nell'*Etica Nicomachea*, infatti difficilmente esso potrebbe applicarsi al caso dell'amicizia, perché questo rapporto non pone un limite preciso tra cosa può essere considerato "amicizia" e cosa non lo è: in base al *pros hen* anche la benevolenza potrebbe essere considerata amicizia.

Altri, come Percival e Fortenbaugh, pensano quindi che la "somiglianza" corrisponda piuttosto ad un rapporto di analogia. Tra le forme di amicizia, però non si avrebbe una analogia di proporzione, in cui $A:B = C:D$, come nel famoso esempio «La giovinezza è l'alba della vita». Si avrebbe piuttosto una analogia simile all'*analogia attributionis* medievale, in cui il primo termine incarna il significato in senso prioritario, e gli altri lo realizzano solo in senso derivato. I critici che sostengono questa posizione partono dall'osservazione, in sé giusta, che le tre caratteristiche proprie di ogni forma di amicizia, citate prima, sono da considerarsi come condizioni necessarie ma

non sufficienti, e che quindi le forme inferiori sono analoghe all'amicizia perfetta, ma non sono veramente amicizia; esse sono solo degli abbozzi dell'amicizia vera.

Altri ancora, come Walker, e soprattutto Cooper, rifiutano di vedere una qualche forma di analogia tra le varie specie di amicizia, ed hanno considerato le tre condizioni sopraddette come necessarie e sufficienti: basta che si diano queste tre caratteristiche per avere amicizia. Mentre Walker pare esitante nel considerare le due forme inferiori di amicizia delle amicizie vere e proprie, Cooper ha fortemente insistito sul fatto che in ognuna delle tre forme di amicizia l'amico vuole il bene dell'altro per lui stesso, non in modo egoistico o strumentale e sulla base di una lunga frequentazione. L'esempio che egli fa è quello di un uomo d'affari che, attraverso un rapporto frequente e vantaggioso con un cliente, diviene suo amico, o quello di due amanti che cominciano ad apprezzarsi non solo per il piacere fisico che si danno reciprocamente, ma anche per il loro carattere. A questi casi Cooper aggiunge anche la *philia politikê*, di cui Aristotele parla nell'*Etica Eudemia* (1242b 22-3): essa lega i concittadini tra loro, in quanto ognuno vuole il bene dell'altro per lui stesso, in quanto riconosce che il bene di tutti è utile anche a sé.

Un'obiezione a questa interpretazione potrebbe essere il fatto che le due forme inferiori di amicizia sono dette "accidentali" da Aristotele; ma, secondo Cooper,

Aristotele le denomina in questo modo non perché esse non siano amicizie vere e proprie, ma perché l'essere utile e l'essere piacevole non è una caratteristica essenziale di una persona, è transeunte, e legata alle circostanze: accade di essere utile e piacevole, non per la propria interna natura. Le amicizie accidentali quindi sarebbero, per così dire, amicizie vere che si producono per cause accidentali; quest'ultima spiegazione è stata accettata anche da Pakaluk, nel suo commento recente ad EN VIII-IX.

La soluzione trovata da Cooper è importante perché salvaguarda quello che è l'intento fondamentale della classificazione di Aristotele, l'ammettere le due forme inferiori tra le amicizie vere e proprie, pur sottolineando la loro imperfezione rispetto all'amicizia perfetta che si ha solo tra buoni. In questo senso la teoria aristotelica dell'amicizia si trova a superare l'impasse descritta da Kant, per cui l'amicizia è una idea necessaria in quanto è oggetto di dovere (*Pflicht*), ma risulta praticamente irrealizzabile a causa di numerose contraddizioni ed opposizioni psicologiche, che dipendono dalla sua irraggiungibile perfezione.

Gli studiosi successivi hanno accettato la posizione di Cooper solo in parte. Price ritiene che le forme inferiori di amicizia sono caratterizzate tutte dal volere il bene dell'amico, ma che solo quella perfetta vuole il bene dell'amico per lui stesso, e lo stesso fanno Pangle e Pakaluk.

Entrambi però ammettono che le due forme inferiori siano amicizie vere e proprie e non solo amicizie apparenti. Più di recente Calvo ha sostenuto che nelle amicizie inferiori si ha un uso del termine "amicizia" modificato rispetto a quello proprio, attraverso l'aggiunta di specificazioni come "in vista dell'utile" e "in vista del piacere". In questo senso la virtù completa è logicamente precedente alle altre forme di amicizia, mentre le altre hanno solo una somiglianza generica con essa. Quindi tutte le forme di amicizia consistono nel desiderare il bene dell'amico, ma solo quella perfetta lo desidera per quello che l'amico è.

La discussione sulle forme di amicizia è interessante non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche, e forse soprattutto, dal punto di vista logico-metafisico, perché mostra come Aristotele cerchi costantemente, a partire dal linguaggio comune, di descrivere una serie di strutture ontologiche che rendano conto dei fenomeni e insieme li razionalizzino, con una mescolanza originale di descrittivo e normativo. Tra il considerare *philia* solo quella tra buoni, come faranno poi gli Stoici, e l'accettare tutti gli usi correnti di *philia*, Aristotele percorre la strada intermedia di una ricerca della natura della nozione, e di una gradazione della definizione risultante, tale da permettergli di delimitare chiaramente cosa è, sia pure in modo imperfetto, amicizia, da ciò che non lo è.

VI - I PUNTI PIÙ DISCUSSI DALLA CRITICA MODERNA. ALTRI PROBLEMI.

Più legate al problema morale ed al contenuto della nozione di amicizia sono le discussioni degli altri punti su cui si è concentrata la critica contemporanea. Essi sono: il rapporto tra felicità ed amicizia, il rapporto tra amicizia e conoscenza di sé, il problema se in Aristotele sia davvero possibile amare l'amico per se stesso, il tentativo aristotelico di fondare l'amicizia sull'amore di se stessi. In questa sezione procederemo in modo molto rapido, limitandoci ad accennare ai problemi ed alle principali soluzioni proposte.

1) Il rapporto tra amicizia e felicità è posto da Aristotele nella forma di una questione: l'uomo felice è autosufficiente, quindi avrà bisogno di amici o no? Questa questione è discussa nelle due *Etiche* (EE VII 12; EN IX 9), e risolta con argomenti parzialmente differenti. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele sottolinea soprattutto, in negativo, la differenza tra l'autosufficienza divina e la condizione umana. Il dio è del tutto autosufficiente, non pensa altro che se stesso, e non ha bisogno di altro per conoscere se stesso. L'uomo invece, pur avendo nella conoscenza, e soprattutto nel conoscere se stessi, l'attività migliore, realizza questa sua attività soprattutto attraverso la conoscenza di un individuo simile a lui, eppure distinto: «percepire l'amico è percepire in qualche modo se stesso e conoscere in qualche modo se stesso» (EE 1245a 35-7).

La critica ha molto insistito su questo punto: Aubenque ha notato come l'amicizia sia il sostituto molto

imperfetto dell'autosufficienza divina, un *pis aller* attraverso cui l'uomo felice imita il dio. Altri, come Gadamer, Vernant, etc. hanno contrapposto all'introspezione dei moderni, in cui l'io è come un mondo da esplorare indagando se stessi, lo sguardo greco, rivolto essenzialmente verso l'esterno, e in cui la conoscenza dell'io avviene attraverso la conoscenza dell'altro. L'ingiunzione scritta nel frontone del tempio di Apollo a Delfi, «Conosci te stesso», sarebbe realizzabile, per i Greci, solo attraverso il rispecchiamento del nostro io nell'io altrui.²²

Nell'*Etica Nicomachea*, invece, Aristotele adotta un approccio diverso. Non si basa più sul paragone con il dio e fa invece riferimento al suo celebre principio secondo cui l'uomo è *zoon politikon*, animale sociale. Già nel libro I, trattando *ex professo* della felicità, Aristotele cita questo assioma, quando stabilisce che l'autosufficienza, caratteristica tipica dell'uomo felice, non esclude che egli viva una vita di relazione, con parenti amici e concittadini «poiché per natura l'uomo è animale sociale» (1097b 11, cfr. 1099a 34-b 2, in cui gli amici utili sono elencati tra i beni esterni indispensabili alla felicità).

In EN IX 9 Aristotele ribadisce questo punto, considerando in modo positivo quella che nell'EE appariva come una insufficienza rispetto all'autarchia divina. Ora egli sostiene che per molti motivi l'uomo felice avrà bisogno di amici. Prima di tutto ci vorranno amici per avere

persone rispetto alle quali esercitare le proprie virtù sociali (come generosità, veridicità, cortesia etc.); inoltre essere attivi in solitudine è difficile, mentre è più facile agire in comunità; inoltre la vita solitaria è spiacevole, mentre la vita in comune è piacevole, ed è piacevole osservare le azioni virtuose degli amici come se fossero le nostre. In questo passo Aristotele riafferma che la vita e l'attività umana ha il suo centro nel pensare e nell'autoconsapevolezza, ma non dice più che la percezione di sé passa attraverso la percezione dell'amico (EN 1170a 13-b 14). In questi argomenti manca ogni riferimento all'autocoscienza, che invece era il tema centrale della discussione che si trova nell'EE.

Alcuni interpreti hanno trasportato nell'EN l'argomento di EE, ma è importante notare come nelle due etiche l'approccio sia diverso.²³ L'argomento di Aristotele riguarda soprattutto il tipo di felicità incarnato nel *bios politikos*, la vita del cittadino nella *polis*. Infatti egli parla di attività virtuose di tipo sociale, proprie della vita comune degli uomini. Ma anche nella felicità suprema, nel *bios theoretikos* o "vita contemplativa", che è la forma di vita che più si avvicina all'autosufficienza divina, Aristotele ammette che la condizione migliore è quella di chi agisce teoricamente in compagnia di *sunergous*, collaboratori e si dedica ad attività intellettuali insieme ad essi (EN 1172a 5; 1177a 34).

Non è difficile vedere in questa asserzione un accenno alla vita delle scuole filosofiche, in specie dell'Accademia, anche perché Aristotele, proprio nell'EN, designa Platone e i suoi discepoli con il termine *philoï andres*, persone amiche (1096a13). Un autore recente ha sostenuto che la radice più importante del rapporto amicale in Aristotele «is conversation». ²⁴

2) Un'obiezione alla teoria aristotelica dell'amicizia è stata rivolta da vari critici, i quali hanno affermato che, nonostante Aristotele sostenga che nell'amicizia perfetta si ama l'amico per se stesso, in realtà ciò che viene amato non è l'individuo nella sua singolarità irriducibile, ma piuttosto il fatto che in lui siano istanziate le virtù e le attività ad esse relative. Quindi, a differenza di Montaigne, Aristotele non amerebbe Etienne de La Boétie come individuo storicamente dato e irripetibile ma solo come un esemplare di uomo virtuoso. A questa posizione critica altri hanno risposto che la concezione moderna dell'amicizia si scontra con la tesi, altrettanto moderna, dell'inconoscibilità dell'altro. L'amicizia diviene, nel pensiero moderno, solo una «magica attrazione» (Goethe) non spiegabile. Invece Aristotele, considerando l'amico virtuoso come l'incarnazione particolare di una essenza universale, riesce a mediare nella sua teoria dell'amicizia tra esigenza di imparzialità e particolarismo etico. La tesi ci pare ben fondata: infatti se è vero che per Aristotele l'individualità è

caratterizzata da aspetti accidentali, tuttavia è anche vero che l'essenza non si dà mai, se non in individui concreti. Quindi nell'amicizia migliore non si ama il virtuoso in generale, ma questo personaggio qui, Socrate, che incarna l'eccellenza umana a modo suo.²⁵

3) Infine Aristotele in EN IX 4 afferma che i rapporti di amicizia (*ta philika*) che si hanno con gli amici, e in base ai quali si definiscono le specie di amicizia, paiono derivare da quelli che si hanno verso se stessi. Aristotele discute questa opinione, e conclude che, mentre non è certo che si possa parlare di amicizia verso se stessi, le caratteristiche che l'uomo virtuoso ha verso se stesso si ritrovano anche nei rapporti che egli ha verso gli altri uomini virtuosi: essere in accordo con sé, volere il proprio bene, vivere con se stesso, rallegrarsi e addolorarsi in relazione a se stesso, dato che l'amico è un altro se stesso (*allos autos*, 1166a 32).

Gli interpreti più antichi, come Ross e Gauthier, hanno visto in questa teoria un tentativo da parte di Aristotele di superare l'opposizione tra egoismo ed altruismo, ma hanno giudicato non riuscito questo tentativo. Aristotele infatti non avrebbe saputo superare né l'egoismo psicologico né quello etico.

I critici più recenti, anche in questo caso, hanno difeso Aristotele, soprattutto in base alla sua teoria del *kalon*, che imporrebbe di considerare l'altro come se stessi, in modo imparziale. Ma la difesa ad alcuni è parsa andare troppo

oltre. Infatti Aristotele pare dare per scontato che si voglia il bene dell'altro, se per l'altro si intende non chiunque in quanto soggetto morale, ma la persona vicina a noi, il parente, l'amico o il concittadino.²⁶

VII – CONCLUSIONI.

E' tempo di tirare le somme. Aristotele considera l'amicizia un bene, e come tale ne fa un oggetto dell'etica. L'amicizia è una componente della vita felice; se l'interpretazione delle forme di amicizia che abbiamo riportato prima è esatta, nella vita felice non si avranno solo amicizie perfette ma, accanto a queste, anche amicizie utili o piacevoli. L'impulso ad essere amici è spontaneo; alcuni rapporti amichevoli sono dati, poiché l'uomo è animale non solo sociale, ma naturalmente portato a fondare una famiglia (EE 1242a 23; EN VIII 1), ma altri, i più importanti, invece vengono scelti.

Dal punto di vista politico l'amicizia e la concordia tra i cittadini sono un bene superiore alla giustizia: nella città non si deve solo volere il rispetto rigido dei propri diritti e di quelli altrui, ma si deve avere quel di più di benevolenza verso gli altri e di concordia che facilita la vita comune.

Siccome compito dell'etica è cercare non solo il bene del singolo, ma anche, e soprattutto, quello della comunità

politica (cfr. EN 1094b 9-10), l'indagine di Aristotele non si estende solo alle amicizie proprie del saggio, o del teoreta, ma comporta anche lo studio delle forme di *philia* correnti nella *polis*, e della valutazione degli obblighi reciproci anche in questi tipi di rapporto. I libri delle due *Etiche* dedicati all'amicizia non sono soltanto una descrizione dell'amicizia perfetta, né un trattato sociologico sui rapporti tra cittadini, ma una descrizione delle varie forme di rapporto umano dal punto di vista del bene realizzabile in una società concreta; per questo lo studio dell'amicizia interessa il futuro legislatore.

Aristotele, ovviamente, aveva in mente l'Atene del suo tempo, ma alcune delle sue idee possono essere interessanti anche oggi. Ciò si deve al fatto che, nella ricerca della natura e dell'essenza del legame di amicizia, Aristotele riesce a distaccarsi dai dati storici particolari ed a cogliere alcune caratteristiche permanenti di quel «legame intimo, leale ed affettuoso, che le persone scelgono di stabilire tra loro e che si afferma al di là dei legami di solidarietà innata che derivano al singolo dalla sua appartenenza a comunità di cui è membro automaticamente, come la famiglia, la tribù o la casta».²⁷

NOTAS

¹ Una versione precedente di questo testo è stata pubblicata nel "Bollenttino della Società filosofica italiana", n. 195 (2008), pp. 13-28.

² Professore ordinario di Storia della filosofia antica nell'Università di Venezia. Membro del Comitato scientifico del Centre of Philosophy of the University of Lisbon. Corrépondant du Collège International de Philosophie (Paris). E-mail: natali@unive.it.

³ A partire dal *Liside* di Platone, a vari filosofi sono attribuiti dei trattati *peri philias*, sull'amicizia; tra i discepoli diretti di Platone: Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte ed Aristotele. Per la scuola peripatetica abbiamo la *Grande etica*, attribuita ad Aristotele ma molto probabilmente successiva, che esamina il tema dell'amicizia (II, 11-17), con una trattazione molto vicina a quella dell'*Etica Eudemia*. A Teofrasto è attribuito un trattato *peri philias* in tre libri, di cui Gellio riporta ampi estratti (I 3, 8-14 e 21-29). Un compendio di etica peripatetica tramandatoci sotto il nome di Ario Didimo (I sec. a. C.) presenta un breve riassunto anche della teoria dell'amicizia (Stobeo, p. 143, 1-16, ed. Wachsmuth). Trattarono dell'amicizia gli Stoici Cleante e Crisippo (cfr. Diogene Laerzio IV 4 e 12; VII 174; Suid. S.v. *Philosophos*; Plutarco *De stoic. Rep.* 1039b). Per le teorie epicuree, cfr. *Kuriai doxai* 27; *Sentenze vaticane* 23, 52, 78; Cic. *De fin.* I, 66-7. Abbiamo frammenti di una *Lettera sull'amicizia* scritta da Plutarco (fr. 167 Sandbach). In latino ci resta il trattato di Cicerone *Laelius de amicitia*, molto influenzato nelle sue dottrine dall'ambiente politico e nobile romano.

⁴ G. Devoto - G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2008, I ed. 1970, s.v.

⁵ *Metafisica dei costumi*, Parte II, §§ 46-47; a questo testo, più che ad Aristotele, si ispira J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), trad. ital.

Cortina, Milano 1995, nonostante faccia frequente riferimento alle due *Etiche* di Aristotele.

⁶ S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Meditazioni cristiane in forma di discorso*, trad. ital. Rusconi, Milano 1983, pp. 195-212: Kierkegaard considera l'amore cristiano come un 'dovere' dato che è verso tutti e si fonda sull'abnegazione, a differenza dell'amicizia pagana che si fonda sull'affinità.

⁷ Se ne veda una recente traduzione italiana con commento: F. Mignini (a cura di), *Matteo Ricci. Dell'amicizia*, Quodlibet, Macerata 2005.

⁸ Ad esempio, la classica *Encyclopaedia of philosophy*, Macmillan, New York-London 1967, non ha una voce specifica sull'amicizia; invece la più recente *Routledge Encyclopaedia of philosophy*, Routledge, London 1998, vol. III, pp. 794-7, ha un utile contributo di N.K. Badwhar, che ha curato anche la raccolta di saggi *Friendship. A philosophical reader*, Cornell U.P., Ithaca-London 1993. In italiano si trova solo la voce di E. Centineo – F. Peratoner, *Amicizia*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. I, pp. 341-5. Per una storia sintetica e completa del concetto ci si deve rivolgere, come d'abitudine, all'*Historisches Wörterbuch der Philosophie, s.v. Freundschaft*, Schwabe, Basel – Stuttgart 1972, vol. II, pp. 1106-1114.

⁹ Sul termine e il concetto di *philia* nel mondo greco vedi F. Dirlmeier, *Philos und phlia im vorhellenistischen Griechentum*, Dissertazione dottorale, München 1931; nella nostra lingua vi è un ottimo panorama di L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993; vedi anche la raccolta di saggi a cura di E. Spinelli, *Amicizia e concordia: etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma 2006. Gli studi antropologici, dalla prima parte del secolo XX in poi, hanno visto nell'amicizia antica soprattutto un fenomeno sociale e non un rapporto volontario ed emotivamente colorato; per una reazione tendente a rivalutare gli aspetti personali e

derivanti da una scelta del rapporto di amicizia nel mondo antico, cfr. D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge U.P., Cambridge 1997.

¹⁰ Herod. III 82, 35; Thuc. I 137, 4 e in molti altri luoghi; sull'uso politico e diplomatico di *philia*, cfr. la raccolta di documenti di G. Panessa, Philiai. *L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.

¹¹ Ario Didimo in Stobeo, II p. 74, 5-10 (Wachsmuth, trad. Viano modificata, cfr. C. Natali, a cura di, *Ario Didimo, Diogene Laerzio. Etica Stoica*, Laterza, Roma-Bari 1999).

¹² Cf. G. Vlastos, *Platonic studies*, Princeton U.P., Princeton 1973, p. 4; M. Nussbaum, *La fragilità del bene* (1986), trad. ital. Il Mulino, Bologna 1988, pp. 597 e 638-40; A.W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 11.

¹³ Cfr. Sette Sapianti, test. 3 *b* ed *e*; Democr. fragg. 107 e 106 (Diels-Kranz). Su Democrito, cfr. E. Spinelli, "Un comune sentire": *amicizia e filosofia in Democrito*, in *Amicizia e concordia*, cit., pp. 95-116.

¹⁴ Per Pitagora cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 230; Empedocle, fr. 17 e test. 28 (Diels-Kranz).

¹⁵ Sul confronto di Aristotele con il *Liside* vedi L.S. Pangle, *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 2003.

¹⁶ J.C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974, p. 279; cfr. anche Pangle, p. 16.

¹⁷ Sui problemi dell'origine e composizione del testo cfr. Ch. Rowe, *The "Eudemian" and "Nicomachean" ethics. A study in the development of Aristotle's thought*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1971. Abbiamo espresso la nostra opinione su queste questioni nell'articolo intitolato *O Logos peri philias. Notas sobre a natureza e os propósitos dos*

livros VIII - IX da *Ética Nicomaqueia*, «Journal of ancient philosophy» 2 (2008), reperibile nel sito www.filosofiaantiga.com.

¹⁸Le differenze principali secondo Rowe, p. 54, sono: la discussione sull'amicizia verso se stessi in EE precede la discussione dei rapporti tra amicizia e giustizia, e in EN invece la segue; EN omette una breve discussione sui rapporti tra vari tipi di amicizia presente in EE (1244a 20-b 6) ed aggiunge invece due problemi di cui non vi è traccia in EE: dobbiamo rompere l'amicizia se l'amico cambia? (1165a 36-b6) e si deve amare soprattutto se stessi o l'altro? (1168a 28-1169b 2).

¹⁹Tuttavia la recente monografia di S. Stern-Gillet, *Aristotle's philosophy of friendship*, S.U.N.Y. Press, Albany 1995, quella di Pangle, cit., e il commento di M. Pakaluk, *Aristotle. Nicomachean Ethics books VIII and IX*, transl. with a comm., Clarendon Press, Oxford 1998, danno una buona panoramica delle questioni principali.

²⁰ Aspasio, in *Ethica Nicomachea*, ed. Heylbut, Berlin 1889, p. 160, 27-32; R.A. Gauthier - J.Y. Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Introd. trad et comm., Pubbl. Univ. de Louvain - Nauwelaerts, Paris - Louvain, II ed. 1970, vol. II, pp. 668-9; Fraisse, pp. 228-9; J.F. Balaudé, *Introduction, a Aristote, Éthique à Nicomaque, livres VIII-IX. Sur l'amitié*, Librairie Générale Française, Paris 2001, pp. 79-80.

²¹ J. Burnet, *The ethics of Aristotle*, ed. with and introd. and comm., Methuen, London 1900, p. 365; J. Percival, *Aristotle on friendship*, Cambridge U.P., Cambridge 1940, pp. 22-23; M. Van Straaten - J. De Vries, *Notes on the VIII and IX books of Aristotle's Nicomachean Ethics*, «Mnemosyne» 13, 1960, pp. 205-6; W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's analysis of friendship: function and analogy, resemblance and focal meaning*, «Phronesis» 20, 1975, pp. 57-9; A.D.M. Walker, *Aristotle's account of friendship in the Nicomachean ethics*, «Phronesis», 24, (1979), pp. 180-196; J. Cooper, *Aristotle on the forms of friendship* (1976-7), ora in Id., *Reason and emotion*, Princeton U.P., Princeton 1999, pp. 312-

335; Price, pp. 131-161; Pakaluk, pp.68-69; Pangle, pp. 39-48; T. Calvo-Martinez, *La unidad de la noción de philia en Aristoteles*, «Metexis» 20, 2007, pp. 63-82.

²² Questa tesi è esposta in modo anche più chiaro nella *Grande Etica*, 1213a 10-26; ha un precedente nell'*Alcibiade primo*, 132c-133c che collega esplicitamente il detto delfico al rapporto tra amici. Cfr. P. Aubenque, *L'amitié chez Aristote* (1956), ora in *La prudence chez Aristote*, P.U.F., Paris 1963, pp. 179-182; J.P. Vernant, *L'individuo, la morte e l'amore* (1989), trad. ital., Cortina, Milano 2000, pp. 201-2; Fraisse, 238-252; H. G. Gadamer, *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, trad. ital. in V. Verra (a cura di), *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 93-109; Id. *Amicizia e solidarietà*, trad. ital. in R. Dottori (a cura di), *La responsabilità del pensare*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 64-74; B. Williams, *Sorte morale* (1981), trad. ital. Il Saggiatore, Milano 1987, p. 27, critica Aristotele per aver voluto ridurre l'amico a puro doppio di se stessi; ma cfr. EE 1234a 34-5: «E tuttavia l'amico vuole essere come un io separato». W.F.R. Hardie, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968, pp. 331-2 obietta che non si possono conoscere i pensieri altrui come se fossero i propri.

²³ J.A. Stewart, *Notes on Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1898, vol. II, p. 392, interpreta l'EN alla luce dell'EE; *contra*, Gauthier, vol. II, pp. 760-2, che tuttavia ritiene superiore la discussione dell'EE; E. Berti, *Le emozioni dell'amicizia e la filosofia* (2003), ora in *Nuovi studi aristotelici III, Filosofia pratica*, Morcelliana, Milano 2008, pp. 147-151; J. Cooper, *Friendship and the good in Aristotle* (1977), ora in *Reason and emotion*, pp. 337-355.

²⁴ Pangle, p. 191: la “conversazione” di cui parla qui l'autrice deve essere intesa probabilmente in senso ermeneutico, come il muovere dalle differenze verso la fusione di orizzonti e la verità nel rispetto delle

differenti soggettività. Sul tema vedi anche N. Sherman, *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford U.P., Oxford 1989, pp. 118-56: *The shared life*.

²⁵ L'obiezione è formulata in modo molto chiaro da G. Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, (1969), ora in *Platonic studies*, pp. 3-42, in part. p. 33; cfr. anche A.W.H. Adkins, *Amicizia e autosufficienza in Omero e Aristotele* (1963), trad. ital. in *Amicizia e concordia*, cit., pp. 11-44. La critica di queste posizioni si trova in Price, pp. 103-30; Stern-Gillet, pp. 60-75 e 171-7; Konstan, p. 76.

²⁶ Ross, p. 221; Gauthier, Vol. II, p. 747-8; Hardie, pp. 327-31; D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele* (1970), trad. ital. Lampugnani Nigri, Milano 1973, pp. 164-5, il quale osserva che in Aristotele, in fondo, il saggio sceglie sempre nel proprio interesse; contro questa posizione vedi J. Annas, *Plato and Aristotle on friendship and altruism*, «Mind» 86, 1977, pp. 532-54. T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's theory of moral insight*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 44, attribuisce ad A. una posizione simile a quella di Nagel: il concetto di *kalon* comporta che si consideri se stessi impersonalmente, e che si applichi a se stessi un fine oggettivamente buono anche se si va contro il proprio interesse soggettivo. (cfr. T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo* (1970), trad. ital. Il Mulino, Bologna 1994). Obiezioni in A. Madigan, *Eth, Nic. 9.8: beyond egoism and altruism*. in J.P. Anton and A. Preus, *Essays in ancient greek philosophy, 4: Aristotle's ethics*, S.U.N.Y. Press, Albany 1991, pp. 82-90; come anche Annas, osserva che il richiamo che Aristotele fa al *nous* ed al *kalon* per sostenere che il saggio farà sacrificio anche della sua vita per il bene non comporta un richiamo all'universalità e imparzialità delle regole, ma solo all'amore di sé, sia pure ben inteso. Vedi anche Stern-Gillet, pp. 104-108, Konstan, p. 77, e K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele* (1974), trad. ital. Paideia, Brescia 1983, pp. 453-4, con una posizione non molto diversa.

²⁷Parafraza la definizione di Konstan, p. 1.