

LIBRO OTTAVO

1155 a 1. A queste considerazioni dovrebbe seguire la trattazione dell'amicizia¹, poiché essa è una virtù o, comunque, si accompagna alla virtù, ed inoltre è una cosa estremamente necessaria per vivere. Nessuno infatti sceglierrebbe di vivere senza amici, pur possedendo tutti gli altri beni; ed è opinione comune che soprattutto quelli che sono ricchi e che detengono cariche pubbliche e potere abbiano bisogno di amici: qua-

1. Sulla teoria aristotelica dell'amicizia, oltre ai libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, che sono interamente dedicati alla trattazione della φιλία, si vedano anche *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 18 segg., e *Rhet.*, II, 4, 1380 b 34-1382 a 19 (dove si tratta sia della φιλία che dell'ἐχθρά). Quanto alla concezione dell'amicizia in Aristotele e alla sua evoluzione nell'età classica, si vedano FR. DIRLMEIER, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München, 1931; D. M. PHILIPPE, *La nature de l'amitié selon Aristote*, in «Nova et vetera», XXII (1947), pp. 338-365; A. VOELKE, *Le problème d'autrui dans la pensée d'Aristote*, in «Revue de théologie et de philosophie», IV (1954), pp. 262-282; P. AUBENQUE, *L'amitié chez Aristote*, in *L'homme et son prochain*, Actes du VIII Congrès des sociétés de philosophie de langue française (Toulouse, 6-9 Sept. 1956), Paris, 1956, pp. 251-254; L. DUDAS, *L'amitié antique*, Paris, 1914²; M. LANDFESTER, *Das griechische Namen «philos» und seine Ableitungen*, Hildesheim, 1966; J. P. A. EERNSTMANN, *Oikeios, hétairos, építèdeios, philos*, Göttingen, 1932; A. W. H. ADKINS, *Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle*, in «The Classical Quarterly», XIII (1963), pp. 30-45. Il termine greco φιλία ha un valore semantico più estensivo dell'italiano «amicizia», con il quale l'abbiamo tradotto, ed esprime i sentimenti di affetto, di amore, di benevolenza verso gli altri; ossia (per usare una frase del TRICOT, p. 380, n. 1) «c'est en somme l'altruisme, la sociabilité». In connessione con φιλία troviamo l'aggettivo φίλος, che può avere valore sia attivo che passivo ed indica tanto «colui che ama» quanto «colui che è a sua volta amato» (cfr. in proposito la definizione di *Rhet.*, II, 4, 1381 a 1: φίλος ... ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος [«amico... è colui che ama e che è amato a sua volta»]). Infine, nello stesso campo semantico, troviamo il termine φιλησίς, che indica piuttosto l'attaccamento ad un oggetto inanimato (v. *infra*, 2, 1155 b 27).

le sarebbe il vantaggio di una tale prosperità, se fosse tolta la possibilità di beneficiare, la quale appunto si sviluppa in particolar modo nei confronti degli amici e verso di loro è lodevolissima? O in quale modo quella prosperità potrebbe essere custodita e conservata senza amici?² Quanto più è grande, infatti, tanto più è precaria.

10

Sia nella povertà che nelle altre disgrazie gli uomini credono che gli amici siano l'unico rifugio³. L'amicizia, d'altronde, è d'aiuto ai giovani perché non commettano errori; ai vecchi, perché siano curati e per supplire alla mancanza d'azione causata dalla loro debolezza; e a coloro che sono nel pieno vigore dell'età, perché compiano belle azioni: «quando due uomini vanno insieme...»⁴; e infatti essi sono più capaci di pensare e di agire.

15

Sembra poi che l'amicizia esista per natura in ciò che genera verso ciò che è generato e in ciò che è generato verso ciò che genera, non soltanto negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali⁵; ed è reciproca negli esseri della stessa specie⁶ e soprattutto negli uomini: per questo lodiamo i filantropi. Anche nel corso dei viaggi si potrebbe vedere come ogni uomo sia un essere affine ed amico all'uomo. L'amicizia sembra anche tenere unite le città e i nomoteti paiono darsi maggior pena per essa che per la giustizia: la concordia sembra essere una cosa simile all'amicizia⁷ ed è a questa che essi mirano soprattutto e più che possono scacciano la discordia, perché è cosa nemica. Se poi gli uomini sono amici, non c'è affatto bisogno della giustizia, mentre se sono giusti hanno bisogno in più dell'amicizia, e si ritiene che la massima espressione di giustizia abbia la stessa natura dell'amicizia.

20

L'amicizia non è soltanto una cosa necessaria, ma anche

25

2. Cfr. in SENOFONTE l'episodio di Cimone (*Mem.*, II, 9).

3. Cfr. *ibid.*, II, 4, 6.

4. La citazione è tratta da *Il.* X, 224 segg.; si tratta di versi famosi che il pubblico era in grado di completare a memoria.

5. Cfr. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7-16 e SENOFONTE, *Mem.*, II, 3, 4.

6. Cfr. *Rhet.*, I, 11, 1371 b 12.

7. Sul rapporto tra ὄμονοια («concordia») e φιλία («amicizia»), cfr. IX, 6.

- 30 bella: noi lodiamo coloro che amano gli amici⁸ ed è opinione comune che l'avere molti amici sia una cosa bella; inoltre si crede che siano gli stessi uomini ad essere virtuosi e amici⁹.

2. Sull'amicizia si discute non poco¹⁰. Gli uni ritengono che essa sia una sorta di somiglianza e che coloro che sono simili siano amici, donde i detti: «il simile va verso il suo simile»¹¹, «la cornacchia va dalla cornacchia»¹², e così via.

35 Altri, al contrario, affermano che tutti quelli che si assomigliano sono fra di loro come vasai¹³. Intorno a questo argomento alcuni ricercano una spiegazione più elevata¹⁴ e più fisica¹⁵: Euripide dicendo che «la terra inaridita ama la pioggia ed il maestoso cielo gonfio di pioggia ama cadere sulla terra»¹⁶, ed Eraclito affermando che «ciò che è contrario è utile», «dalle cose diverse nasce una bellissima armonia» e 5 «tutto nasce secondo contesa»¹⁷. All'opposto di questi si esprimono altri ancora e, in particolare, Empedocle: «il simile tende al simile»¹⁸.

Si lascino dunque da parte le questioni fisiche (poiché non sono inerenti alla presente ricerca)¹⁹; esaminiamo invece tutte quelle che sono relative all'uomo e che concernono i costumi e le passioni: per esempio, se l'amicizia sorga in tutti gli uomini oppure se non sia possibile che gli uomini malvagi

8. Cfr. *Rhet.*, II, 4, 1381 b 26-27.

9. Cfr. PLATONE, *Liside*, 214 e.

10. È PLATONE (*Liside*, 214 a segg.) che costituisce la fonte di tutta l'esposizione aristotelica in merito alle più importanti opinioni presocratiche sull'amicizia. Cfr. anche *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 4-29; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 12-17.

11. Cfr. OMERO, *Od.*, XVII, 218. Il verso è citato per intero in PLATONE, *Liside*, 214 a.

12. La fonte di questo verso è sconosciuta; cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 8; *Magna Mor.*, II, 11, 1208 b 9; *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15.

13. Allusione ad ESIODO, *Le opere e i giorni* 25-26; cfr. anche *Pol.*, V, 10, 1312 b 5; *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 18; *Rhet.*, II, 4, 1381 b 16; 10, 1388 a 16.

14. Sul significato di ἀνώτερον (r. 2) cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 68 b 50 e 379 b 39: *in serie notionum ἀνω dicuntur quae magis sunt universales* [«nella sequenza dei concetti “ἀνω” si dicono quelli che sono in maggior grado universali»].

15. Per φυσικώτερον cfr. II, 7, 1107 a 30.

16. Sono i versi 7-10 del fr. 898 Nauck, derivanti da una tragedia perduta.

17. Cfr. 8 DIELS. Per gli ultimi due di questi versi, cfr. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 28-29.

18. Cfr., per esempio, fr. B. 90 Diels.

19. La stessa affermazione si trova in *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 29-1235 b 12.

siano amici²⁰; e se dell'amicizia esista una sola specie o ne esistano di più. Coloro²¹ che infatti credono che ve ne sia una sola, per la ragione che essa ammette il più e il meno, hanno riposto fiducia in una prova non sufficiente, poiché il più e il meno lo ammettono anche cose diverse per la specie²². Ma di questo si è parlato in precedenza²³.

Forse si potrebbe far chiarezza su quegli argomenti, se si venisse a conoscere ciò che è oggetto d'amicizia²⁴. È opinione comune, infatti, che non si abbia amicizia per ogni cosa, bensì per ciò che può essere oggetto d'amicizia, e che questo sia una cosa buona, piacevole o utile²⁵; e si riconoscerà che è utile²⁶ ciò grazie a cui deriva un bene o un piacere, cosicché saranno oggetto d'amicizia, come fini, il bene e il piacevole. Ma allora gli uomini sono amici del bene o di ciò che è bene per loro stessi²⁷? Talvolta infatti queste due cose sono discordanti. Parimenti anche riguardo a ciò che è piacevole. Si ritiene comunemente che ciascuno ami ciò che è bene per lui stesso e che oggetto d'amicizia in assoluto sia il bene, ma che per ciascuno sia ciò che è bene per lui; e ciascuno è amico non di ciò che è bene per lui, ma di ciò che tale appare. Ma questo non avrà nessuna importanza: l'oggetto dell'amicizia sarà quello che appare.

Essendo tre i motivi per cui gli uomini sono amici²⁸, l'affetto per le cose inanimate non si dice «amicizia»²⁹, poiché non esiste scambio d'affetto né volontà di bene per quella

20. Cfr. SENOFONTE, *Mem.*, II, 6; PLATONE, *Liside*, 214 c-e.

21. Si tratta forse degli Accademici.

22. Relativamente al problema sollevato da quest'affermazione, si vedano GAUTHIER-JOLIF, II, 2, pp. 668 segg.

23. Alcuni studiosi (Grant, Ramsauer, Susemihl, Stewart) ritengono che la frase sia una glossa, poiché tale questione non è stata mai trattata.

24. In greco: τὸ φιλητόν, aggettivo verbale di φιλέω, in rapporto con φίλος («amico») e con φιλία («amicizia»). Per la definizione della φιλία Aristotele parte dal concetto di φιλητόν, con un procedimento identico a quello usato per definire la προαιρεσις («scelta») (a partire dal προαιρετόν) e la βούλευσις («deliberazione») (a partire dal βούλευτόν); cfr. *Top.*, I, 15, 106 b 28-107 a 3 e PLATONE, *Liside*, 218 b segg.

25. Cfr. II, 2, 1104 b 30.

26. Sull'utile, cfr. I, 4, 1097 a 7.

27. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1235 b 13-1236 a 6.

28. Si tratta del bello, del bene e dell'utile; cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 7-15.

29. Distinzione tra φίλησις («affetto») e φιλία («amicizia»).

30 cosa (sarebbe senza dubbio ridicolo volere il bene per il vino, ma semmai l'uomo vuole che si conservi per poterlo avere); per l'amico, invece, si dice che bisogna volere ciò che è bene per lui. Si chiamano benevoli coloro che vogliono i beni in questo modo, nel caso in cui non sorga la stessa volontà anche da parte di quello <che li riceve>; è amicizia la benevolenza³⁰ in coloro che si contraccambiano. O forse bisogna aggiungere «se non resta nascosta»? Molti infatti sono benevoli verso coloro che non hanno mai visto, ma che essi ritengono essere
 35 1156 a onesti oppure utili, e qualcuno di quelli potrebbe anche provare verso l'altra parte lo stesso sentimento. Costoro dunque appaiono essere benevoli fra di loro; ma come si potrebbe dirli amici, dato che resta loro ignoto quale sia il sentimento personale dell'altro? Occorre dunque che siano benevoli gli uni con gli altri e vogliano ciò che è bene senza ignorarlo³¹,
 5 per uno dei motivi che abbiamo esposto.

3. Quei motivi differiscono fra di loro nella specie: pertanto anche gli affetti e le amicizie³². Tre sono dunque le specie dell'amicizia, uguali per numero alle cose che possono essere oggetto d'amicizia, poiché per ciascuna specie esiste uno scambio di affetto che non rimane nascosto, e coloro che sono amici reciprocamente vogliono ciò che è buono per l'uno e per l'altro in base alla specie d'amicizia secondo la quale sono amici³³. Gli uomini che sono amici fra di loro a causa dell'utile, dunque, non lo sono in sé, ma in quanto deriva loro reciprocamente qualche bene³⁴. E ugualmente anche per il piacere: essi vogliono bene alle persone facete, non per il fatto che hanno tale caratteristica, ma perché sono piacevoli per loro stessi³⁵. Coloro che pertanto sono amici a causa dell'uti-

30. Sull'*εὐεύουσα* si veda IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.

31. Per questa definizione dell'amicizia, cfr. anche *Rhet.*, II, 4, 1380 b 35.

32. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 16-1236 b 26.

33. Cfr. *supra*, 2, 1155 b 34.

34. L'*ἀγαθόν* è qui da intendersi (secondo l'indicazione di TRICOT, p. 388, n. 4) non nel senso di ciò che è moralmente bello (*τὸ καλόν*), bensì vantaggioso (cfr. *infra*, 1156 a 19 e 30).

35. Da sottolineare, nelle rr. 13-15, l'uso di tre diversi verbi (*φιλέω*, *ἀγαπάω* e *στέγω*) che esprimono, come osserva OLLÉ-LAPRUNE (p. 143), le varie forme

le, amano a causa di ciò che è bene per loro e quelli che lo fanno per il piacere, a causa di ciò che per loro stessi è piacevole, e non in quanto è la persona oggetto d'amicizia³⁶, ma in quanto si tratta di una persona utile o piacevole. Queste amicizie pertanto sono per accidente, poiché colui che è oggetto d'amicizia non lo è in quanto è quello che è, ma in quanto gli uni procurano qualche bene, gli altri qualche piacere. Tali amicizie sono dunque facili a sciogliersi, poiché le parti in causa non permangono uguali: qualora non siano più piacevoli o utili, essi cessano di essere amici. L'utile poi non perdura, ma ora è una cosa, ora un'altra. Venuto meno dunque il motivo per cui erano amici, si scioglie anche l'amicizia, dato che essa esisteva in vista di quei fini.

È opinione comune che l'amicizia di questo genere sorga in special modo tra i vecchi³⁷ (infatti gli uomini di quest'età non perseguono ciò che è piacevole, ma ciò che è utile) e tra tutti quelli che, essendo nella pienezza degli anni o giovani, perseguono il loro interesse. Gli amici di tal genere non vivono affatto insieme tra loro, poiché talvolta non sono neppure piacevoli (gli uni agli altri); né hanno pertanto bisogno in più di una tale intimità, qualora non siano utili; infatti essi sono piacevoli nella misura in cui sperano qualche bene. Nell'ambito di queste amicizie gli uomini collocano anche quella verso gli ospiti³⁸.

Invece si ritiene comunemente che l'amicizia dei giovani sia causata dal piacere³⁹, perché essi vivono secondo passione e soprattutto perseguono ciò che è piacevole per loro stessi e che è presente al momento; ma col mutare dell'età, diverse diventano anche le cose piacevoli. Perciò i giovani divengono amici rapidamente e con rapidità smettono di esserlo: la loro

d'amore realizzantisi nelle diverse forme d'amicizia. Mentre φιλέω significa «amare» in modo complessivo, i verbi ἀγαπάω e στέργω si avvicinano al latino *diligere* ed esprimono una sorta di predilezione, con una sfumatura di rispetto e di ammirazione verso l'oggetto amato il primo, di tenerezza, il secondo.

36. Si è seguita la lezione corrente ὁ φιλούμενός ἐστι (su tale questione, cfr. BURNET, 367).

37. Sul loro egoismo, cfr. *Rhet.*, II, 13, 1389 b 36.

38. Cfr. VIII, 14, 1161 b 15; IX, 10, 1170 b 21-22; IV, 5, 1123 a 1-4.

39. Cfr. *Rhet.*, II, 12, 1389 a 3-9.

1156 b amicizia muta insieme a ciò che è piacevole e rapido è il mutamento del piacere giovanile. I giovani poi sono anche proclivi all'amore, poiché gran parte dell'amicizia amorosa va dietro alla passione ed è causata dal piacere; perciò i giovani amano e in fretta smettono, cambiando più volte nell'arco della stessa giornata. Questi vogliono trascorrere le loro giornate e la loro vita insieme: in questo modo nasce per loro ciò che è conforme all'amicizia⁴⁰.

4. Perfetta è l'amicizia di coloro che sono buoni e simili nella virtù⁴¹, perché essi vogliono nello stesso modo il bene l'uno per l'altro in quanto sono buoni, e lo sono di per sé. Ma soprattutto sono amici coloro che vogliono ciò che per gli amici è bene proprio in vista di quelli: si comportano così per se stessi e non per accidente; la loro amicizia perdura dunque finché siano buoni e la virtù è cosa stabile. Ciascuno è buono sia in assoluto che in rapporto all'amico, poiché i buoni sono sia buoni in assoluto sia utili gli uni agli altri. E similmente sono anche piacevoli: i buoni sono piacevoli sia in assoluto che gli uni per gli altri⁴², poiché per ciascuno sono conformi al piacere le azioni che gli sono proprie e quelle di tal genere, e le azioni dei buoni sono identiche o simili⁴³. L'amicizia di tal genere⁴⁴ è ragionevolmente duratura perché in essa sono riunite tutte le caratteristiche che gli amici devono avere. Ogni amicizia infatti è causata dal bene o dal piacere, intesi o in assoluto o in rapporto a colui che è amico e in base a qualche somiglianza; a questa spettano tutte le qualità menzionate, secondo la natura delle persone⁴⁵: in questa amicizia gli amici sono simili⁴⁶ anche nel resto, e ciò che è buono in asso-

40. Così SAN TOMMASO (1573, p. 418): *isto enim modo disponitur in eis amicitia* [«in codesto modo, infatti, si predispone in essi l'amicizia»].

41. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 b 27-1237 a 9.

42. Cioè sia ἀπλῶς sia τῷ φίλῳ. Come osserva TRICOT (p. 390, n. 4), l'amicizia τελεία («perfetta») deve possedere tutte le qualità desiderabili, compresa la piacevolezza reciproca. Sulla nozione di τέλειον, cfr. *Metaph.*, V, 16, 1021 b 12-1022 a 3.

43. S'intende, a quelle degli altri buoni.

44. Cfr. il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 10-1237 b 7.

45. E non, quindi, κατὰ συμβεβηκός («per accidente»).

46. Il testo è incerto (Bywater lo segnala con una *crux*); si è letto, con Tricot e Gauthier-Jolif, tra gli altri: ταύτῃ γὰρ δμοιοι.

luto è anche piacevole in assoluto, e soprattutto queste cose⁴⁷ sono oggetto dell'amicizia; è soprattutto in esse, dunque, che si hanno l'essere amici e l'amicizia, e nella forma migliore.

È normale che tali amicizie siano rare, perché sono pochi gli uomini siffatti. Inoltre *⟨l'amicizia⟩* ha bisogno di tempo e di consuetudine: secondo il proverbio non è possibile conoscersi reciprocamente prima di avere «consumato insieme il sale»⁴⁸ di cui esso parla; né accogliere qualcuno nella propria amicizia e neppure essere davvero amici, prima che ciascuno dei due appaia un possibile oggetto d'amicizia all'altro e sia stato reputato degno di fiducia. Coloro che instaurano reciprocamente rapporti amichevoli con rapidità, hanno la volontà di essere amici, ma non lo sono, a meno che non siano anche degni di amicizia e lo sappiano; la volontà di amicizia infatti sorge rapida, ma non l'amicizia.

5. Quest'amicizia è dunque perfetta sia dal punto di vista del tempo⁴⁹ che per il resto⁵⁰, e sotto ogni aspetto per ciascuno dei due amici si hanno da parte dell'altro gli stessi vantaggi o vantaggi simili: il che appunto agli amici deve accadere.

L'amicizia fondata su ciò che è piacevole ha un aspetto simile a questa, perché i buoni sono piacevoli gli uni agli altri. Ugualmente anche per quella fondata sull'utile: i buoni sono utili l'uno all'altro. È soprattutto in questi ultimi due casi che le amicizie durano, quando ad una parte derivi dall'altra, e viceversa, lo stesso vantaggio, come il piacere, e non soltanto in questo modo, ma quando *⟨tale piacere⟩* abbia anche la stessa origine⁵¹, come tra le persone facete e non come nel rapporto tra amante ed amato. Infatti questi ultimi non godono delle stesse cose, ma l'uno gode della vista dell'altro e quello di essere oggetto di attenzioni da parte dell'amante;

47. Il buono ed il piacevole in assoluto.

48. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 2, dove si parla del «medimno di sale».

49. Cioè in ragione della sua durata.

50. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 24-25.

51. Si ha non soltanto reciprocità di piacere, ma dello stesso piacere (così BURNET, p. 364).

ma venendo meno la giovinezza, talvolta viene meno anche l'amicizia⁵² (poiché per l'amante la vista dell'amato non è più piacevole, mentre all'amato non si dedicano più le proprie attenzioni); molti invece, essendo simili nel carattere,
 10 persistono qualora in conseguenza della consuetudine amino i loro caratteri. Coloro che nelle relazioni amorose contraccambiano non ciò che è piacevole, ma ciò che è utile, sono meno amici e meno perdurano <nell'amicizia>⁵³. Quelli che sono amici a causa dell'utile, poi, si allontanano con il venire
 15 meno del vantaggio, poiché non erano amici l'uno dell'altro, ma del profitto⁵⁴.

È possibile⁵⁵, dunque, che a causa del piacere e dell'utile siano amici l'uno con l'altro uomini malvagi e uomini onesti con uomini malvagi, e chi non è né buono né malvagio con chiunque; ma è chiaro che soltanto i buoni possono esserlo per ciò che sono loro stessi⁵⁶: i malvagi non provano piacere
 20 di sé, a meno che non ci sia qualche vantaggio.

E soltanto l'amicizia dei buoni non può essere oggetto di maledicenza, perché è difficile credere a qualcuno riguardo alla persona che è stata da noi stessi messa alla prova per molto tempo; ed in queste persone si hanno la fiducia, l'incapacity di compiere mai ingiustizia e quante altre cose sono reputate degne nella vera amicizia. Nelle altre forme di amicizia, invece, nulla impedisce che si abbiano tali aspetti.

Poiché gli uomini chiamano amici sia coloro che lo sono a causa dell'utile, come succede per le città (è opinione comune infatti che le alleanze tra città nascano in vista dell'interesse), sia coloro il cui affetto reciproco è fondato sul piacere, come nel caso dei bambini, forse anche noi dobbiamo dire che sono amici quelli che sono in tali rapporti, ma che le specie di amicizia sono molte e che, in primo luogo e in senso proprio, è
 25

52. Cfr. PLATONE, *Simposio*, 183 e.

53. Si veda *infra*, 8, 1158 b 3.

54. Cinque sono dunque i modi dell'amicizia distinti da Aristotele a seconda dell'oggetto della reciprocità: 1) scambio di virtù con virtù; 2) scambio dello stesso piacere; 3) scambio di piacere diversi; 4) scambio del piacere con l'utile; 5) scambio dell'utile con l'utile.

55. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 b 8-1238 a 10.

56. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 27.

amicizia quella degli uomini buoni in quanto buoni, mentre le altre lo sono secondo somiglianza: si è amici nella misura in cui vi è qualcosa di buono e di simile⁵⁷, poiché ciò che è piacevole è un bene per gli amanti del piacere. Ma queste⁵⁸ non combaciano affatto, né gli stessi uomini diventano amici sia a causa dell'utile che del piacere, poiché le cose secondo accidente non sono affatto unite⁵⁹. 35

6. Essendo stata l'amicizia suddivisa in queste specie, gli uomini malvagi saranno dunque amici a causa del piacere o dell'utile, in questo essendo simili, mentre gli uomini buoni saranno amici per ciò che sono essi stessi, cioè in quanto sono buoni. Questi ultimi sono dunque amici in assoluto, i primi invece per accidente e per il fatto che assomigliano a quelli. 1157 b

Come nell'ambito delle virtù alcuni vengono detti buoni secondo una disposizione, altri invece secondo un'attività⁶⁰, così anche per l'amicizia: coloro che vivono insieme si dilettano gli uni degli altri e si procurano del bene, mentre quelli che dormono o sono in luoghi separati non sono amici in atto, ma si trovano nella condizione di esserlo, poiché le distanze non dissolvono l'amicizia⁶¹ in assoluto, bensì la sua attività. Qualora però l'assenza diventi duratura, è opinione comune che essa produca una dimenticanza dell'amicizia; donde il detto: «molte amicizie pertanto dissolse la mancanza di dialogo»⁶². 5
10

È evidente che né i vecchi né le persone burbere sono inclini all'amicizia, poiché in essi la componente di piacere è poca e nessuno è capace di trascorrere le giornate con chi è tetro né con chi non è piacevole: è evidente che la natura rifugge in particolar modo ciò che è molesto, mentre tende a ciò che è piacevole. 15

57. A ciò che si trova nella vera amicizia.

58. Le ultime due forme di amicizia.

59. Cfr. *Metaph.*, VI, 2, 1027 a 11.

60. Cfr. I, 9, 1098 b 29-1099 a 7; VII, 13, 1152 b 33. Tornano, ancora una volta, i concetti di *ἔξις* («disposizione») e di *ἐνέργεια* («attività»).

61. Per lo stesso motivo cfr. EURIPIDE, *Ippolito*, 1000-1001.

62. Il proverbio è di origine sconosciuta. Da sottolineare la rarità del termine ἀπροσηγορία (cfr. BURNET, p. 368), reso da LAMBIN con *neglectum alloquium*.

Coloro che si accolgono reciprocamente in amicizia⁶³, senza però vivere insieme, sono più simili a persone benevole⁶⁴ che a degli amici. Nulla è infatti così peculiare degli amici quanto il vivere insieme (infatti coloro che sono nel bisogno
 20 bramano un aiuto, ma anche coloro che sono felici desiderano trascorrere insieme le giornate, poiché a questi ultimi lo star-sene solitari non si addice per niente); ma non è possibile vivere insieme gli uni con gli altri se non si è persone piacevoli e che si dilettano delle stesse cose; caratteristica che comune-mente si ritiene essere posseduta dall'amicizia tra compagni⁶⁵.

25 7. L'amicizia, dunque, è soprattutto quella tra virtuosi⁶⁶, come più volte è stato detto⁶⁷: è opinione comune che ciò che è buono e piacevole possa essere oggetto d'amicizia e di scelta, ma per ciascun uomo lo è ciò che è tale per lui stesso; e l'uomo virtuoso è *⟨tale⟩* per l'uomo virtuoso a causa di entrambi questi motivi⁶⁸. (L'affetto assomiglia ad una passione, mentre l'amicizia, ad una disposizione: l'affetto si rivolge tut-tavia anche alle cose inanimate, mentre *⟨gli uomini⟩* contrac-
 30 cambiano l'amicizia accompagnando questo atto a una scelta, e la scelta deriva da una disposizione). E gli uomini vir-tuosi vogliono ciò che è buono per le persone amate in vista di quelle, non secondo una passione, ma secondo una disposi-zione⁶⁹. E amando l'amico essi amano ciò che è buono per

63. Così si è tradotto il participio *οἱ ἀποδεχόμενοι* attribuendo al verbo *ἀποδέχεσθαι* il significato: *in amicitiam accipere* [«accogliere in amicizia»] (BONITZ, *Ind. arist.*, 80, 5).

64. Sull'*εὔνοια* («benevolenza»), cfr. IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.

65. Secondo *Rhet.*, II, 4, 1381 b 34, l'*ἔταιρεται* è una specie dell'amicizia. Sul-l'aspetto sociale dell'eteria al tempo di Aristotele, cfr. RACKHAM p. 130, n. 1.

66. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 11-29.

67. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 7, 23; 5, 1157 a 30; ecc.

68. *Quia* — commenta SAN TOMMASO (1601, p. 425) — *uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri* [«Perché sia l'uno che l'altro sono buoni e piacevoli in assoluto, e sia l'uno che l'altro sono buoni e piacevoli reciprocamente»].

69. Per quanto concerne la distinzione tra *φίλησις* e *φιλία*, cfr. *supra*, 1, 1155 a 1 e soprattutto 2, 1155 b 27 segg. È significativo che la *φιλία* venga contrapposta alla *φίλησις* («affetto») e quindi al *πάθος* («passione») e ne sia così sottolineato il carat-tere razionalmente intenzionale (è infatti la *προσάρτεσις* che distingue la *ἔξις* dal *πάθος*; cfr. in proposito II, 4, 1106 a 3). Seguendo il testo del Bywater si è lasciata invariata la posizione delle rr. 28-31, che Rassow, seguito da Rackham e Gauthier-

loro stessi, poiché l'uomo virtuoso, divenendo un amico, diviene un bene per colui al quale è amico. Ciascuno dei due, poi, ama ciò che è buono per lui stesso e contraccambia una quantità uguale in volontà e in piacere: si dice che «l'amicizia è un'uguaglianza»⁷⁰ ed è in modo particolare l'amicizia dei buoni che possiede queste caratteristiche.

35

1158 a

Tra coloro che sono burberi e tra i vecchi⁷¹ l'amicizia si sviluppa meno, quanto più essi sono scontrosi e meno si dilettano del frequentarsi: è opinione comune che queste caratteristiche siano particolarmente proprie dell'amicizia ed atte a produrla. Perciò diventano rapidamente amici i giovani, ma non i vecchi: coloro dai quali non deriva un diletto non diventano amici; similmente neppure gli uomini burberi. Ma gli uomini di tal genere sono benevoli gli uni con gli altri, poiché vogliono ciò che è buono *(per l'altro)* e si soccorrono per le necessità; tuttavia non sono per niente amici, perché non trascorrono insieme il loro tempo, né gioiscono gli uni degli altri: cose che, appunto, si ritiene comunemente che siano proprie dell'amicizia.

5

Nell'amicizia perfetta non è possibile essere amici di molti, come non lo è neppure essere innamorati di molte persone contemporaneamente (infatti l'amore somiglia ad un eccesso⁷², ed uno stato di tal genere nasce per natura verso una sola persona); e non è facile che molti nello stesso tempo piacciono del tutto alla stessa persona e forse che neppure siano buoni. Bisogna anche conseguire esperienza *(dell'amico)* ed entrare in familiarità, cosa che è difficilissima. Ma grazie all'utile ed a ciò che è piacevole è possibile riuscire graditi a molti, poiché molte sono le persone di tal genere, e in poco tempo se ne derivano i servigi.

10

15

Jolif, traspone dopo $\kappa\alpha\theta'$ ξξιν, r. 32. Secondo la proposta del Susemihl si è però posto tra parentesi il passo in questione, data la sua estraneità al filo del discorso (così anche TRICOT, p. 397, n. 2).

70. Si tratta di un proverbio che DIOGENE LAERZIO (VIII, 1, 8) fa risalire a Pitagora (si vedano al riguardo GAUTHIER-JOLIF, II 2, p. 682).

71. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 30-1238 b 14.

72. Soggetto di ζοτκεν deve considerarsi il verbo ζητᾶν (*«amare»*) (sulla base di IX, 10, 1171 a 11-12). Così intendono, tra gli altri, anche Ross, Rackham, Gauthier-Jolif, Tricot.

Di queste due forme di amicizia, quella dovuta al piacere assomiglia di più all'amicizia (vera), ogni volta che da entrambi⁷³ provengano le stesse soddisfazioni ed entrambi pro-
20 vino diletto l'uno dell'altro o degli stessi piaceri; tali sono le amicizie dei giovani, poiché in queste la generosità ha più spazio. L'amicizia dovuta all'utile, invece, è propria dei mercanti⁷⁴. E le persone beate⁷⁵ non hanno affatto bisogno di amici utili, bensì di quelli piacevoli, perché vogliono vivere insieme con qualcuno e per un po' di tempo sopportano ciò che è molesto, ma nessuno potrebbe resistervi in continuazione, neppure trattandosi del bene in sé⁷⁶, se gli fosse cosa molo-
25 testa; per questo motivo ricercano amici che siano piacevoli. Ma bisogna senza dubbio che essi ricerchino amici che, es-
sendo tali, siano anche buoni⁷⁷, e che inoltre lo siano per sé: in questo modo possiederanno tutte le qualità che gli amici de-
vono possedere.

Gli uomini di ceto elevato hanno evidentemente rapporti con due tipi distinti di amici: alcuni sono loro utili, ed altri piacevoli, ma gli uni e gli altri non si identificano affatto con le stesse persone: essi infatti non ricercano né persone piace-
30 voli accompagnate da virtù, né persone utili in vista di ciò che è bello, ma da un lato persone facete, quando mirano a ciò che è piacevole, dall'altro persone capaci di eseguire ciò che viene loro ordinato; e tutte queste caratteristiche non si hanno affatto nello stesso individuo. Si è detto⁷⁸ dunque che l'uomo virtuoso è contemporaneamente piacevole ed utile;
ma una persona di tal genere non diventa amica di chi è (so-
cialmente) superiore, a meno che l'altro non sia superiore an-
35 che nella virtù; altrimenti, in quanto risulta inferiore, non

73. Cfr. *supra*, 5, 1157 a 4-6.

74. Per la stessa contrapposizione, cfr. *infra*, 15, 1162 b 25-27.

75. Così anche *supra*, 6, 1157 b 20.

76. È una probabile ed ironica (cfr. GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 683) allusione all'Accademia.

77. Il passo è difficile per la forte brachilogia e sarebbe necessario sottintendere τοὺς φίλους ζητεῖν («ricercare gli amici») nella frase δεῖ δύσως καὶ ἀγαθοὺς τοιούτους δύτας. L'esegesi resta comunque complessa; si vedano per tutta la que-
stione GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 683 seg.

78. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 13-15; 5, 1157 a 1-3.

realizza un'uguaglianza proporzionale⁷⁹. Ma le persone siffatte abitualmente non hanno affatto tale caratteristica.

8. Quelle di cui abbiamo parlato, dunque, sono le amicizie in uguaglianza⁸⁰, perché da entrambe le parti derivano gli stessi vantaggi ed esse vogliono reciprocamente gli stessi beni, oppure scambiano un bene con un altro, come il piacere con l'utilità. E si è anche detto⁸¹ che queste amicizie sono di un livello inferiore ed hanno una minore durata. Ma si ritiene che siano o non siano amicizie per via della somiglianza o della dissimiglianza rispetto alla stessa cosa: per la loro somiglianza con l'amicizia secondo virtù esse sono evidentemente amicizie (infatti l'una possiede il piacevole, mentre l'altra, l'utile e queste caratteristiche appartengono anche a quel tipo di amicizia)⁸²; ma per il fatto che l'amicizia secondo virtù è al riparo dalle calunnie e stabile, mentre queste rapidamente cambiano e differiscono <da essa> in molti aspetti, non sembrano essere amicizie, a causa della dissimiglianza da quella.

Un'altra specie di amicizia è quella in base alla superiorità, come l'amicizia del padre verso il figlio e, in generale, quella del più anziano verso il più giovane, del marito verso la moglie e di chi comanda verso chi è comandato. Queste forme di amicizia differiscono anche fra loro, poiché l'amicizia dei genitori verso i figli non è la stessa di chi comanda verso chi è comandato, ma neppure quella del padre verso il figlio e del figlio verso il padre, né quella del marito verso la moglie e della moglie verso il marito. Infatti sono diverse la virtù e l'attività di ciascuna di queste parti e diversi sono anche i motivi per cui sono amici; diversi sono pertanto il loro affetto e le loro amicizie. Dunque non derivano a ciascuno da

79. La frase οὐκ ἰσάξει ἀνάλογον ὑπερεχόμενος (r. 35) ha dato luogo a diverse interpretazioni. Nella traduzione si è seguita quella di TRICOT (p. 400, n. 1).

80. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 15-39. Come osserva TRICOT (p. 400, n. 2), l'amicizia ἐν ἴσοτητι («in uguaglianza») assomiglia nella concezione aristotelica alla giustizia correttiva, mentre l'amicizia ἐν ἀνισότητι («nella disuguaglianza»), alla giustizia distributiva, fondata su un criterio proporzionale.

81. Cfr. *supra*, 3, 1156 a 16-24; 5, 1157 a 20-33.

82. Cfr. *supra*, 4, 1156 b 13-15; 5, 1157 a 1-3; 7, 1158 a 33.

- 20 parte dell'altro gli stessi vantaggi, né bisogna che uno li ricerchi⁸³; quando i figli diano ai genitori ciò che ai genitori spetta e i genitori ai figli⁸⁴ ciò che spetta alle proprie creature, l'amicizia fra individui di tal genere sarà stabile ed equa. Bisogna dunque che in tutte le amicizie che sono secondo superiorità l'affetto sia proporzionale; per esempio, colui che è
- 25 migliore deve ricevere amicizia più di quanto ne offra e così colui che è più utile e nello stesso modo ciascuno degli altri casi. Quando infatti l'affetto si sviluppa secondo il merito, allora in un certo senso si produce un'uguaglianza⁸⁵, ciò che appunto si ritiene comunemente essere proprio dell'amicizia.

9. Non è evidentemente nello stesso modo che si ha l'uguale in ciò che è giusto e nell'amicizia. Infatti in ciò che è giusto uguale in un primo senso è l'uguale secondo il merito⁸⁶ e in un secondo senso quello secondo quantità; invece nell'amicizia l'uguale nel primo senso è quello secondo quantità e nel secondo quello in base al merito⁸⁷. Ciò è chiaro qualora sorga una disparità considerevole di virtù, di vizio, di prosperità o di qualche altra cosa: gli uomini non sono più amici, ma neppure pretendono di esserlo. Questo è della massima evidenza nel caso degli dei⁸⁸, poiché essi sono superiori di gran lunga in tutti i beni. Ma è chiaro anche con i re: coloro che sono infe-

83. Cfr. *Eth. Eud.*, VII 4, 1239 a 1-21.

84. Bywater nella sua edizione espunge *v̄ēσtū*, che però è la lezione della maggior parte dei codici.

85. Cfr. SAN TOMMASO (1630, p. 432): *cum enim uterque amat secundum dignitatem, tunc fiet quaedam aequalitas, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere* [«nel momento in cui entrambi si amano secondo il merito, si realizzerà una certa uguaglianza, proporzionale ovviamente, che sembra essere pertinente all'amicizia»].

86. L'uguale *πρώτως* («in un primo senso») consiste nell'uguaglianza che si realizza nella giustizia distributiva (cfr. V, 6, 1131 a 15 segg.) e che è proporzionale al merito (*κατ' ἀξίαν*) di ciascuna delle due parti; solo nel caso in cui (*δευτέρως*: «in un secondo senso») tale merito si equivalga, si ha un'uguaglianza anche quantitativa. Quest'ultima è però soltanto una determinazione secondaria e accidentale (cfr. TRICOT, p. 402, n. 2).

87. Sulla somiglianza dell'amicizia tra disuguali con la giustizia distributiva, cfr. *supra*, 8, 1158 b 1, nota. Cfr. inoltre l'osservazione di SAN TOMMASO (1631, p. 432), che definisce l'uguaglianza *principium* nell'amicizia ed *ultimum* nella giustizia.

88. Nella tradizione religioso-mitologica greca l'amicizia tra uomini e dèi, a partire da Omero, è un fatto ricorrente.

riori di molto non ritengono giusto essere loro amici, e neppure quelli che non valgono nulla ritengono giusto esserlo degli uomini migliori o più sapienti. In tali situazioni non esiste dunque una determinazione esatta del punto fino a cui gli uomini siano amici: anche se vengono a mancare molti dei motivi *(su cui posa)*, l'amicizia permane ancora, ma se uno 1159 a
5
(dei due amici) è lontano di molto, come lo è Dio, essa finisce. Donde sorge anche il problema se gli amici non vogliano per i loro amici i beni più grandi, come l'essere dei: *(in tal caso)* essi non saranno più amici per loro e pertanto non saranno neppure dei beni, poiché gli amici sono dei beni. Se dunque si è affermato a buon diritto che l'amico vuole i beni per l'amico in vista di quello⁸⁹, bisognerà che questi rimanga quale sia; vorrà pertanto i beni più grandi per uno che sia un uomo. 10
Ma forse non tutti, poiché è soprattutto per se stesso che ciascuno vuole i beni⁹⁰.

È opinione comune che a causa dell'ambizione la moltitudine voglia essere oggetto d'amicizia piuttosto che offrirne⁹¹; e per questo la massa è amica degli adulatori: l'adulatore è un amico inferiore, o comunque simula di esserlo e di essere amico più che oggetto d'amicizia; e l'essere fatti oggetto d'amicizia è comunemente ritenuto vicino all'essere onorati, cosa alla quale, appunto, la moltitudine degli uomini tende. Sembra che essi ricerchino l'onore non per sé, ma per accidente: gli uni, e non sono pochi, godono di essere onorati da uomini che ricoprono incarichi importanti a causa della speranza (credono infatti che otterranno da loro qualunque cosa di cui abbiano bisogno; e quindi godono di quell'onore come di un segno del beneficio *(da ricevere)*); invece altri, che desiderano l'onore da parte di uomini virtuosi e sapienti, mirano a rafforzare la propria reputazione: perciò provano piacere nel prestare fede al giudizio di coloro che affermano che sono buoni⁹². Gli uomini gioiscono del fatto in sé di essere oggetto 15
20

89. Cfr. *supra*, 2, 1155 b 31.

90. Cfr. IX, 8, 1169 a 19-34. Si evidenzia così la dimensione egoistica nella φιλία (*«amicizia»*).

91. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 4, 1239 a 21-1239 b 2.

92. Su quest'aspetto dell'ambizione, cfr. I, 3, 1095 b 26-30.

²⁵ d'amicizia: perciò si ammetterà che <l'esserlo> è meglio che il venire onorati e che l'amicizia è degna di scelta per se stessa.

Ma sembra che l'amicizia consista nell'amare, piuttosto che nell'essere oggetto d'amicizia. Una prova ne è il fatto che le madri sentono gioia nell'amare. Alcune danno i loro figli a balia e li amano sapendo⁹³ <che sono i loro figli>, mentre non ³⁰ cercano di essere contraccambiate nel loro affetto, qualora entrambe le cose non siano possibili, ma sembra loro sufficiente vederli prosperare; e li amano anche se quelli, a causa della loro ignoranza, non ricambiano loro nulla di ciò che conviene ad una madre.

^{1159 b} 10. Poiché l'amicizia⁹⁴ risiede piuttosto nell'essere amico e poiché coloro che amano gli amici vengono lodati, sembra che il provare amicizia sia virtù degli amici, cosicché coloro nei quali questo avviene secondo il merito <del loro amico> sono amici stabili ed è stabile anche la loro amicizia.

Ed è soprattutto in questo modo che coloro che sono di condizione ineguale saranno amici, poiché <così> saranno resi uguali⁹⁵. L'uguaglianza e la somiglianza sono affetto e soprattutto lo è la somiglianza di coloro che sono simili secondo virtù: essendo essi stabili in se stessi, lo rimangono anche gli uni verso gli altri⁹⁶ e non chiedono né prestano servigi cattivi⁹⁷, ma, per così dire, li ostacolano anche: è proprio dei buoni non cadere in errore essi stessi e non permetterlo agli amici. I malvagi invece non hanno stabilità, poiché non persistono neppure nell'essere uguali a se stessi⁹⁸; e diventano amici per poco tempo, dilettandosi gli uni della malvagità degli altri.

93. Il participio εἰδοῦσι costituisce una difficoltà, considerato in assoluto. Nella traduzione ci siamo attenuti all'esegesi tradizionale: l'espressione δι' ἀγνοίαν del r. 33 si riferisce, infatti, all'ignoranza nei confronti della madre nella quale si trovano i bambini allevati dalla nutrice (cfr. TRICOT, p. 404, n. 4). W. D. Ross invece intende: «and so long as they know their fate».

94. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 5, 1239 b 3-1240 a 4.

95. Essendo amici χατ' ἀξίαν (<secondo il merito>).

96. Così commenta SAN TOMMASO (1650, p. 436): *ipsi enim et permanent similes in seipsis, quia non de facili mutantur ab uno in aliud, et permanent etiam in amicitia ad invicem* [<essi infatti rimangono simili in se stessi, poiché non facilmente si trasformano, e permangono anche nell'amicizia reciproca>].

97. Per un'affermazione analoga, cfr. EURIPIDE, *Ippolito*, 997-99.

98. S'intende, nell'amicizia.

Invece gli amici utili e piacevoli perdurano più a lungo: perdurano finché procurano gli uni agli altri piaceri e vantaggi. 10

È opinione comune che l'amicizia dovuta all'utile nasca soprattutto da coloro che sono opposti, come il povero (è amico) del ricco, l'ignorante di colui che sa: aspirando a ciò di cui si è mancanti, si dà in dono qualcos'altro. In quest'ambito si potrebbe ricondurre⁹⁹ l'amicizia dell'amante e dell'amato, del bello e del brutto. Perciò talvolta gli amanti appaiono ridicoli, ritenendo giusto essere oggetto d'amicizia nel modo in cui essi la offrono. Il che sarebbe senza dubbio da ritenersi giusto, se (le due parti) fossero degne di amicizia nella stessa misura; ma poiché non hanno affatto una tale caratteristica, è cosa ridicola. 15

Ma forse il contrario non tende al contrario in sé, bensì per accidente, e l'appetito è rivolto alla via di mezzo; questo infatti è buono, per esempio per ciò che è asciutto non diventare umido, ma pervenire alla via di mezzo, e ugualmente per il caldo e per le altre cose. 20

Ma questi aspetti lasciamoli da parte: essi sono troppo estranei al nostro soggetto¹⁰⁰.

11. Come si è detto all'inizio¹⁰¹, sembra che l'amicizia e ciò che è giusto concernano le stesse cose e si collochino tra le stesse persone. È opinione comune, infatti, che in ogni comunità esistano una forma di giusto ed una di amicizia: di certo la gente chiama «amici» i compagni di navigazione e i compagni d'armi ed ugualmente coloro che si trovano nelle altre comunità¹⁰². La loro amicizia ha un'estensione tanto ampia quanto lo è la comunità che essi costituiscono; e così anche il 25 30

99. Per la frase ἀν τις ξλκοι, cfr. BONITZ, *Ind. arist.*, 237 b 56: *huc referat quispiam* [«qua si potrebbe ricondurre»].

100. In quanto sono attinenti alla fisica e non alla morale.

101. Cfr. *supra* I, 1155 a 22-26: vi si affermava che la ὄμδνοια («concordia») è una sorta di amicizia. Aristotele inizia l'esame della φιλία («amicizia») nella comunità (*κοινωνία*), soprattutto in quella costituita dalla *polis*. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 11-17.

102. Sull'instaurazione di rapporti di diritto (τὸ δίκαιον) nelle comunità che nascono in vista di un comune interesse, cfr. PLATONE, *Resp.*, I, 351 c segg.

giusto. Ed il proverbio «le cose degli amici sono comuni»¹⁰³ è ben detto, perché l'amicizia consiste nella comunità. Tra fratelli e compagni¹⁰⁴ tutto è in comune, tra gli altri (amici) invece solo certe cose, in numero maggiore tra alcuni, minore tra altri, poiché anche tra le amicizie alcune lo sono in misura maggiore, altre di meno. Anche il giusto presenta delle differenze, poiché non le stesse cose sono giuste per i genitori verso i figli, per i fratelli fra loro, per i compagni e per i cittadini; similmente anche nelle altre forme d'amicizia. Diversi sono anche i tipi d'ingiustizia nei confronti di ciascuno di costoro e le ingiustizie si accrescono per il fatto di essere rivolte in misura maggiore verso degli amici: per esempio, è più terribile sottrarre del denaro ad un amico che a un concittadino, non soccorrere un fratello che un estraneo e percuotere il padre che chiunque altro. Anche il giusto, per sua natura, si accresce insieme con l'amicizia, dato che essi hanno luogo tra le stesse persone e si estendono in ugual misura¹⁰⁵.

Tutte le comunità sono come parti della comunità politica: gli uomini viaggiano insieme per ottenere qualche utile e per procurarsi anche qualcuna delle cose necessarie alla vita; ed è opinione comune che anche la comunità politica fin dall'inizio si costituisca e perduri in vista del vantaggio¹⁰⁶. A questo mirano anche i nomoteti, affermando che giusto è ciò che giova alla comunità¹⁰⁷. Le altre comunità, dunque, tendono al vantaggio particolare¹⁰⁸: per esempio, i navigatori a quello procurato dalla navigazione per il guadagno di ricchezze o

^{103.} Massima di origine pitagorica, frequentemente citata in PLATONE (cfr. *Liside*, 207 c; *Resp.*, IV, 424 a; V, 449 c; *Gorgia*, 507 e, ecc.); si veda però anche EURIPIDE, *Oreste*, 735; *Andromaca*, 376. Nell'*Etica Nicomachea* tornerà anche in IX, 8, 1168 b 7-8.

^{104.} Il greco ἔταιροι è difficilmente traducibile, perché non esiste un equivalente italiano: in effetti i φίλοι sono non soltanto coloro che noi chiamiamo con termine tradizionale «amici», ma tutti i «cari» — siano essi legati, oppure no, da legami di sangue — mentre gli ἔταιροι sono coloro che ci sono cari senza esserci parenti (quelli che, appunto, consideriamo «amici»). Sulla ἔταιρεια, cfr. *supra* 6, 1157 b 24.

^{105.} L'espressione ἐπ' ίσον διήκοντα è da considerare equivalente a περὶ ταῦτα di 1159 b 25: «riguardo agli stessi oggetti» (cfr. TRICOT, p. 408, n. 2).

^{106.} Cfr. *Pol.*, III, 6, 1278 b 23.

^{107.} Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 17; IV, 4, 1281 a 10-19, ecc. Sulla concezione platonica dell'origine e del fine della comunità politica, cfr. *Resp.*, II, 369 c.

^{108.} Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 24-26.

qualcosa del genere; i compagni d’armi al vantaggio derivante dalla guerra, agognando sia ricchezze che vittoria o la conquista di una città, e ugualmente anche i membri di una tribù e di un demo¹⁰⁹. [È opinione comune che alcune comunità nascano a causa di un piacere, come quelle dei membri di un tiaso¹¹⁰ e dei partecipanti a banchetti a quota¹¹¹: esse sono finalizzate all’offerta di sacrifici ed allo stare insieme¹¹²]. Ma tutte queste comunità sembra che siano subordinate a quella politica, poiché essa non mira all’utile presente, ma a quello che riguarda la vita intera (...) e fanno sacrifici e riunioni riguardo a questi, tributando onori agli dei e procurando a se stessi momenti di riposo uniti a piacere. Infatti gli antichi sacrifici e le antiche riunioni evidentemente si tengono dopo la raccolta dei frutti ed hanno il carattere di offerte delle primizie, perché è soprattutto in questi periodi dell’anno che gli uomini avevano tempo libero. È dunque evidente che tutte le comunità sono parti della comunità politica; ed a comunità di tal genere faranno seguito i corrispondenti tipi di amicizia.

12. Tre sono le specie di costituzioni¹¹³ ed altrettante le loro deviazioni, cioè le loro forme di corruzione. Le costitu-

109. È noto che la popolazione dell'attica, dopo la riforma di Clistene (508 a. C.), fu suddivisa in dieci tribù (*φυλαῖ*), ogni tribù in tre trittie (*τριττύνες*) ed ognuna di queste in *δῆμοι*.

110. Il θύατος era una comunità religiosa.

III. Sull'έργον, cfr. IV, 6, 1123 a 22 e nota.

112. Le rr. 19-23 interrompono lo sviluppo del discorso; Ross, seguendo J. COOK WILSON («The Classical Review», XVI, 1902, p. 28), considera questo passo «as an insertion from an alternative version»; così anche Rackham, mentre per Michelet si tratterebbe di una parentesi; Bywater limita l'espunzione alle rr. 19-20, supponendo però una lacuna al r. 23, dopo *εἰς ἀπαντά τὸν βίον*.

113. Nell'analisi delle costituzioni che Aristotele svolge in questo capitolo dell'*Eтика* (e per la quale si rinvia alla trattazione della *Politica*, in particolare *Pol.*, III, 6-18; IV, 1-10; VI, 1-8) è evidente — pur nell'ambito di una elaborazione critica ed originale — l'influsso delle precedenti analisi platoniche sull'argomento (cfr. *Polit.*, 301 a segg.; *Resp.*, VIII, 544 c segg.). Sulla classificazione aristotelica delle costituzioni e delle loro degenerazioni si veda W. L. NEWMAN, *The politics of Aristotle*, Oxford 1887-1902, vol. I, pp. 214-225; vol. II, pp. 385-401; vol. III, XXVII-XXVIII; JOACHIM, pp. 251-253. Secondo Aristotele tre sono le forme di πολιτεῖαι normali alle quali corrispondono tre degenerazioni (παρεχθάσεις): 1) monarchia-tirannia; 2) aristocrazia-oligarchia; 3) politía-democrazia. È la *politía* che costituisce la forma perfetta dell'organizzazione politica (essa viene designata col termine τιμοκρατία, perché fondata su criteri censitari); la sua degenerazione è chiamata — più propriamente — ὄχλοκρατία («go-

zioni sono il regno, l'aristocrazia e terza quella fondata sul censo¹¹⁴, che è evidentemente appropriato chiamare «timocrazia» e che invece la maggior parte degli uomini è solita chiamare «politía». La migliore di esse è il regno¹¹⁵, la peggiore, invece, la timocrazia¹¹⁶.

La deviazione dal regno è la tirannide; entrambe sono forme di monarchia, ma differiscono moltissimo, perché il tiranno mira a ciò che è vantaggioso per lui stesso, mentre il re al vantaggio dei sudditi¹¹⁷. Infatti colui che non è autosufficiente e non è superiore in tutti i beni non è un re; e chi è tale non ha bisogno di nulla: perciò non mirerà al vantaggio suo proprio, ma a quello dei sudditi; chi non fosse in tale condizione sarebbe un re designato a sorte¹¹⁸. La tirannide invece è il contrario rispetto a quella: essa persegue ciò che è bene per se stessa. E nel suo caso è più evidente¹¹⁹ che è la peggiore costituzione, poiché la cosa contraria a quella migliore è la peggiore¹²⁰.

Dal regno si ha il mutamento nella tirannide: la tirannide è una perversione del regno ed il re malvagio diventa un tiranno. Dall'aristocrazia si passa all'oligarchia¹²¹ a causa della cattiveria di coloro che comandano e che distribuiscono ciò che appartiene alla città senza rispettare il merito e conferiscono tutti i beni, o la loro massima parte, a se stessi e le cariche sempre alle stesse persone, tenendo in massimo conto l'essere ricchi: al posto dei più virtuosi comandano dunque pochi e malvagi. Dalla timocrazia si ha il passaggio alla de-

verno della moltitudine») da Polibio, che riserva il nome δημοκρατία («democrazia») all'aristotelica πολιτεία («politía»).

^{114.} Questo tipo di costituzione ἀπὸ τιμημάτων in *Rhet.*, I, 8, 1365 b 33 consiste nell'oligarchia. Per PLATONE (*Resp.*, VIII, 545 b-550 c) la timocrazia è il governo fondato sull'onore (τιμή).

^{115.} Cfr. *Pol.*, III, 14-18.

^{116.} Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 a 39-b 3.

^{117.} Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 b 6; IV, 10, 1295 a 19; V, 10, 1311 a 2.

^{118.} Ossia soltanto di nome, non di fatto. Aristotele allude alla magistratura ateniese dell'arconte-re, che dopo il v sec. veniva estratto a sorte; cfr. SOLOMON, in «The Classical Review», III (1899), p. 294.

^{119.} Il confronto implicito è con la timocrazia.

^{120.} Cfr. *Top.*, III, 2, 117 b 2; *Pol.*, IV, 2, 1289 a 39.

^{121.} Sulla definizione dell'oligarchia, cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 b 19.

mocrazia¹²²; esse sono contigue, perché la timocrazia vuole essere governo della maggioranza, e tutti quelli compresi nel censo sono uguali. La democrazia è la cosa meno cattiva¹²³, perché essa devia di poco dalla specie della *politía*. Le costituzioni, dunque, si trasformano soprattutto in questo modo, poiché in questo modo mutano pochissimo e in maniera assai facile.

Si potrebbero trovare delle somiglianze e, per così dire, dei modelli anche nelle famiglie. La comunità del padre con i figli ha l'aspetto di un regno, perché il padre si prende cura dei figli¹²⁴: donde Omero chiama Zeus padre¹²⁵; infatti il regno vuole essere un potere paterno. Tra i Persiani invece l'autorità paterna è tirannica, perché i padri trattano i figli come schiavi. E tirannico è anche il potere del padrone nei confronti degli schiavi, perché in esso si compie il vantaggio del padrone. Quest'ultimo tipo di autorità dunque appare corretto, quello persiano, invece, sbagliato, perché diverse sono le forme di autorità richieste da rapporti diversi¹²⁶. La comunità composta da marito e moglie è evidentemente aristocratica, perché il marito comanda in base al suo valore e nelle cose nelle quali bisogna che sia un uomo a comandare; mentre quelle che sono adatte ad una donna, le assegna a lei¹²⁷. Quando il marito domina su ogni cosa, egli trasforma la comunità (coniugale) in oligarchia, perché agisce così senza rispetto del merito e non in quanto è superiore. Talvolta però comandano le donne, quando siano ereditiere¹²⁸; la loro autorità dunque non nasce secondo il merito, ma grazie alla

¹²². La democrazia si ha quando gli uomini liberi ed indigenti che costituiscono la maggioranza sono al potere (cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 b 17).

¹²³. Rispetto alle altre forme degenerate.

¹²⁴. Proprio come fa il re con i suoi sudditi: cfr. *Pol.*, I, 12, 1259 b 10-17, dove troviamo il riferimento ad Omero citato subito dopo.

Cfr. inoltre il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 27-32; 10, 1242 a 1-18.

¹²⁵. Per esempio in *Il.*, I, 503, 544, ecc.

¹²⁶. Cfr. *Pol.*, I, 13, 1260 a 9-14.

¹²⁷. Sull'attitudine del maschio a comandare e della femmina ad obbedire, cfr. *Pol.*, I, 5, 1254 b 13.

¹²⁸. Sono le ἐπικλητοί, le donne che trasmettevano il patrimonio del padre — nel caso che questi non avesse avuto figli maschi — ai propri discendenti.

ricchezza ed alla potenza, come nelle oligarchie. La comunità dei fratelli assomiglia a una comunità timocratica, poiché essi sono uguali, se non nella misura in cui differiscono nell'età; per questo motivo, qualora differiscano molto d'età, l'amicizia non è più fraterna. La democrazia si ha soprattutto nelle dimore senza padrone¹²⁹ (perché in esse tutti sono allo stesso livello) e in quelle nelle quali il padrone è debole e ognuno ha licenza (di agire).

10 13. Per ciascuna forma di costituzione¹³⁰ è evidente che esiste un'amicizia corrispondente ad essa, nella misura in cui si ha anche il giusto. Per un re l'amicizia verso i suoi sudditi risiede nella superiorità del beneficiare: egli fa del bene ai suoi sudditi se, essendo egli stesso buono, si prende cura di loro affinché prosperino, come un pastore si prende cura delle pecore¹³¹; donde anche Omero ha chiamato Agamennone «pastore di popoli»¹³². Di tal genere è anche l'amicizia paterna e differisce nella grandezza dei benefici, poiché il padre è causa dell'esistere (del figlio) (cosa che è comunemente ritenuta quella più importante), del suo nutrimento e della sua educazione¹³³; e questi benefici si attribuiscono anche agli antenati. È per natura che il padre ha autorità sui figli, gli avi sui nipoti e un re sui sudditi. Queste forme di amicizia consistono in una sorta di superiorità, ed anche per questo i genitori vengono onorati. Pertanto in questi rapporti neppure il giusto è lo stesso, bensì è proporzionato al merito; così è anche l'amicizia.

15 20

L'amicizia di un marito verso la moglie è la stessa che si ha

¹²⁹. Così commenta SAN TOMMASO (687, p. 444): *sicut cum socii morantur in hospitio* [«come quando dei compagni dimorano in un ricovero»].

¹³⁰. Sia normale che degenerata.

¹³¹. Sulla definizione anche platonica del re come pastore di uomini, cfr. *Pol.*, 267 a.

¹³². Cfr., per esempio, *Il.*, IV, 413; VII, 230; ecc.

¹³³. Cfr. *Pol.*, VII, 13-17. Aristotele distingue tre fasi successive nel corso dello sviluppo dei figli: la *τεκνοποιία* («generazione»), la *τροφή* («nutrimento») dalla nascita fino all'età di sette anni e la *παιδεία* («educazione» propriamente detta) fino ai ventuno. Quest'ultima si suddivide a sua volta in due periodi, uno antecedente, l'altro successivo alla pubertà.

nella costituzione aristocratica: essa è conforme a virtù¹³⁴, a chi è superiore tocca un bene più grande e a ciascuno ciò che per lui è conveniente; così anche il giusto.

L'amicizia tra fratelli assomiglia a quella tra compagni, poiché essi sono uguali e coetanei e coloro che sono tali hanno anche, per lo più, passioni e costumi uguali. A questa amicizia è simile quella che si ha nella timocrazia, poiché i cittadini vogliono essere uguali e virtuosi: in essa si comanda a turno ed in ugual misura; è così dunque anche l'amicizia corrispondente.²⁵

Nelle forme deviate invece, come il giusto ha poco spazio, così anche l'amicizia, ed essa è ridotta al minimo nella forma di costituzione peggiore: nella tirannide l'amicizia¹³⁵ è nulla o poca cosa. Infatti nei gruppi nei quali chi comanda e chi è comandato non hanno nulla in comune, non esiste neppure amicizia; e neppure il giusto. Il rapporto è come quello di un artigiano con lo strumento, dell'anima con il corpo e del padrone con lo schiavo: tutti questi oggetti vengono curati da coloro che li usano, ma nei confronti di ciò che è inanimato non esiste amicizia né giustizia. E neppure verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo in quanto schiavo, poiché non esiste nulla in comune: lo schiavo infatti è un oggetto animato¹³⁶, e l'oggetto è uno schiavo inanimato. Dunque non c'è amicizia verso di lui in quanto schiavo, ma in quanto uomo¹³⁷: è opinione comune che ogni uomo abbia un qualche rapporto di giustizia con ogni persona che sia in grado di partecipare a una legge e a un contratto; pertanto esiste anche amicizia, in quanto è un uomo¹³⁸. Nelle tirannidi, dunque, sia le amicizie che la giustizia hanno poca importanza, mentre nelle democrazie rivestono un ruolo maggiore, perché molte sono le cose comuni a coloro che sono uguali¹³⁹.³⁰³⁵^{1161 b}⁵¹⁰

134. Si attribuisce ad ὀρετή, in questo passo come anche in 1161 a 2, la sfumatura semantica di «merito» (così GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 704).

135. Quella tra il tiranno ed i sudditi.

136. Per lo stesso concetto, cfr. *Pol.*, I, 4, 1253 b 27-32.

137. Cfr. *Pol.*, I, 6, 1255 b 12.

138. Sulla condizione dello schiavo, cfr. L. GERNET, Introd. alle *Leggi* di Platone, pp. CXIX-CXXVIII.

139. Cfr. *supra*, 11, 1159 b 34-35.

14. Ogni amicizia si realizza dunque in una comunità, come è stato detto¹⁴⁰. Si potrebbero escludere sia l'amicizia tra parenti che quella tra compagni¹⁴¹. Le amicizie tra cittadini, tra membri di tribù, tra compagni di navigazione¹⁴² e tutte quelle di tal genere sono simili piuttosto a quella esistente tra membri di una comunità, perché sembrano conformarsi ad una sorta di accordo. Tra queste si potrebbe includere anche l'amicizia verso gli stranieri¹⁴³.

L'amicizia tra parenti ha chiaramente più forme, ma ognuna è collegata a quella paterna: i genitori vogliono bene ai figli ritenendoli una parte di se stessi, mentre i figli vogliono bene ai genitori considerandosi una cosa che da quelli deriva. Ma i genitori sanno che i figli provengono da loro più di quanto coloro che sono stati generati sanno che provengono da quelli, e ciò da cui una cosa deriva è più strettamente unito a ciò che è stato generato di quanto ciò che è stato generato lo sia a ciò che lo ha prodotto. Infatti ciò che deriva da qualcosa è proprio di ciò da cui deriva, come un dente, un cappello e qualunque cosa sono propri di colui che li possiede, mentre ciò da cui deriva non è per nulla proprio della cosa derivata, o lo è in misura minore. Ed anche per la quantità del tempo (i genitori amano i figli di più); quelli infatti vogliono bene (ai figli) appena nati, mentre questi vogliono bene ai genitori con il trascorrere del tempo, dopo avere acquisito intelligenza o percezione. Sulla base di queste considerazioni è chiaro anche per quali motivi le madri amino di più. I genitori, dunque, amano i figli come se stessi (poiché gli esseri che derivano da loro sono come degli «altri» se stessi, per il fatto di essere separati), mentre i figli amano i genitori come esseri nati da quelli ed i fratelli si amano l'un l'altro per il fatto che sono nati dalle stesse persone: la loro identità in rapporto a quelli produce identità tra di loro; donde si dice che hanno «lo stes-

140. Cfr. *supra*, II, 1159 b 29-32.

141. Perché l'amicizia tra familiari e quella tra compagni non si fonda su una comunanza di interessi.

142. Si tratta, rispettivamente, delle φιλίαι già menzionate in I3, 1161 a 10 segg.; II, 1160 a 18; II, 1159 b 28.

143. Cfr. *supra*, 3, 1156 a 31.

so sangue», «la stessa radice»¹⁴⁴, e cose di tal genere. Pertanto essi sono la stessa cosa, in un certo senso, anche se in individui distinti. Importante per la loro amicizia è il fatto di essere allevati insieme e di essere coetanei: «il coetaneo si diletta del coetaneo»¹⁴⁵, e «coloro che hanno abitudini in comune sono compagni»; perciò l'amicizia tra fratelli è simile a quella tra compagni. I cugini e gli altri parenti derivano la loro comunità di sentimenti da quelli, per il fatto che i fratelli discendono dagli stessi genitori. Ed a seconda che il capostipite della famiglia sia più vicino o più lontano, gli uni si sentono più uniti, gli altri più estranei.

35

1162 a

L'amicizia che hanno i figli nei confronti dei genitori — e quella che hanno gli uomini nei confronti degli dei — è come un'amicizia verso ciò che è buono e migliore, poiché i genitori hanno beneficiato *(i figli)* nelle cose più importanti: essi sono per loro la causa del loro esistere, del loro nutrimento e, una volta che siano nati, della loro educazione. Tale amicizia possiede in maggior misura di quella tra estranei piacevolezza ed utilità, quanto più in comune è la loro vita. Anche nell'amicizia tra fratelli sono presenti le caratteristiche che si trovano sia in quella tra compagni, e ancor più in quella tra compagni virtuosi, sia in generale tra persone simili, quanto più sono intimi e fin dalla nascita cominciano a volersi bene l'un l'altro, e quanto più sono simili nei costumi coloro che sono nati dagli stessi genitori, sono stati allevati insieme ed educati nello stesso modo; e l'esame del tempo è quello più decisivo e più saldo. Anche tra gli altri parenti si hanno le caratteristiche dell'amicizia in modo proporzionale *(al grado di parentela)*.

5

10

15

È opinione comune che l'amicizia tra marito e moglie sia un'amicizia secondo natura, poiché per natura l'uomo è più un essere portato a formare una coppia che un essere politico, nella misura in cui la famiglia è cosa anteriore alla città e più

144. A ὁλέαν bisogna sottintendere τὴν αὐτήν, ricavandolo da quanto precede immediatamente: ταύτον αἷμα.

145. Il proverbio, che nella forma completa suona: ἥλιξ ἥλικα τέοπει, γέρων δέ τε τέοπει γέροντα [«il coetaneo si diletta del coetaneo, e il vecchio si diletta del vecchio»], si trova anche in *Rhet.*, I, 11, 1371 b 15 ed in *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 34; cfr. PLATONE, *Fedro* 240 c-e.

necessaria di essa¹⁴⁶ e generare figli è cosa più comune agli animali¹⁴⁷. Ma per gli altri la comunità si ferma a quel punto, mentre gli uomini vivono insieme non soltanto in vista della procreazione, ma anche di ciò che serve per la vita: i loro compiti risultano subito suddivisi e sono diversi quelli del marito e quelli della moglie¹⁴⁸. Essi dunque si aiutano reciprocamente, ponendo in comune le loro doti personali. Per questi motivi si ritiene comunemente che in questa amicizia si abbiano sia l'utilità che il piacere. Ma essa potrebbe anche essere dovuta a virtù, se i coniugi fossero virtuosi, poiché ciascuno dei due possiede una virtù propria ed essi troveranno il loro diletto in una tal cosa¹⁴⁹. È opinione comune che i figli siano un legame: ed è per questo che i coniugi senza figli si separano più rapidamente. I figli infatti sono un bene comune per entrambi e ciò che è comune dà coesione.

Quanto al modo in cui il marito deve vivere il suo rapporto con la moglie e, in generale, l'amico quello con l'amico, sembra evidente che non si tratta di ricercare null'altro che il modo in cui è giusto¹⁵⁰: il giusto infatti per chi è amico non si manifesta come la stessa cosa nei confronti dell'amico, dell'estraneo, del compagno e del condiscipolo.

15. Poiché le specie di amicizia, come è stato detto all'inizio, sono tre¹⁵¹ e poiché in base ad ognuna alcuni uomini sono amici nell'uguaglianza, altri invece secondo un rapporto di superiorità (ed infatti diventano amici sia gli uomini virtuosi in ugual misura che uno più virtuoso con uno meno virtuoso, e nello stesso modo anche le persone piacevoli e coloro che sono amici a causa dell'utile, essendoci uguaglianza o dispa-

146. Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 a 26.

147. Cfr. *De gen. anim.*, III, 2, 753 a 7-14; *Oecon.*, I, 3, 1343 b 13-19.

148. Cfr. *Oecon.*, I, 3, 1343 b 26 segg.

149. Così SILV. MAURO (235²): *mulier delectabitur virtute viri, at vir delectabitur virtute mulieris* [«la moglie proverà piacere per la virtù del marito, mentre il marito proverà piacere per la virtù della moglie»].

150. Più chiaro il passo parallelo di *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 19: «Ricercare pertanto come bisogna intrattenere relazioni con l'amico è ricercare un certo tipo di giusto».

151. Una fondata sulla virtù, una seconda sul piacere ed una terza sull'utile; cfr. *supra*, 3, 1156 a 7.

rità nei vantaggi), coloro che sono uguali devono realizzare l'uguaglianza secondo un'uguaglianza nell'essere amici e nelle altre cose¹⁵², mentre coloro che sono disuguali devono contraccambiare alla superiorità ciò che è proporzionale¹⁵³.

Com'è ragionevole, è nell'amicizia motivata dall'utile che unicamente o principalmente sorgono accuse e biasimi. Coloro che infatti sono amici a motivo della virtù, desiderano farsi del bene l'un l'altro (infatti questo è proprio della virtù e dell'amicizia) e tra coloro che competono mirando a questo fine non ci sono né accuse né lotte: nessuno si sdegna con chi gli è amico e gli fa del bene, ma si rifà compiendo del bene, qualora abbia tatto. E colui che prevale ottenendo ciò a cui tende, non accuserà l'amico, poiché ciascuno aspira al bene. E non si hanno *accuse e biasimi* neppure tra coloro che sono amici a causa del piacere, poiché nello stesso momento per entrambi avviene ciò che desiderano, se davvero traggono gioia dal vivere insieme: ridicolo apparirebbe colui che accusasse l'amico di non arrecargli gioia, essendo lecito non trascorrere insieme le proprie giornate.

L'amicizia che è motivata dall'utile, invece, è incline alle accuse: frequentandosi l'un l'altro per interesse, gli amici chiedono sempre di più e ritengono di avere meno di ciò che è conveniente *(per loro)* e rimproverano *(la controparte)* perché non ottengono quanto chiedono, pur essendone degni; d'altronde i benefattori non sono in grado di soddisfare tutte le richieste di coloro che vengono beneficiati.

Come il giusto è duplice, l'uno non scritto, l'altro legale, sembra che esistano una forma morale ed una legale anche dell'amicizia fondata sull'utile¹⁵⁴. Le accuse nascono soprattutto quando gli amici stabiliscano un legame e vi assolvano¹⁵⁵ non secondo la stessa specie d'amicizia. La forma legale

¹⁵². Cioè nel bene, nel piacere e nell'utile.

¹⁵³. Cfr. *supra*, 13, 1161 a 21.

¹⁵⁴. Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 b 22-1243 b 14.

Sulla distinzione tra la giustizia scritta o legale (*κατὰ νόμον*) e la giustizia non scritta (*ἄγραφον*), ossia il diritto naturale, cfr. *Rhet.*, I, 13, 1374 a 18-26.

¹⁵⁵. Il verbo διαλύω (come sottolinea TRICOT, p. 423, n. 2) non ha il senso di «risoluzione», «scioglimento» dell'obbligo contrattuale, bensì di «assolvimento», «esecuzione» dell'impegno preso.

è quella fondata su clausole ed una sua specie è puramente mercantile, col pagamento di mano in mano¹⁵⁶, un'altra più generosa per il tempo (del pagamento), ma conforme all'accordo su che cosa si dia in cambio di cosa. In questa seconda forma l'obbligazione è chiara e non ambigua, e ha come elemento amichevole la dilazione; perciò alcuni popoli non hanno processi per queste obbligazioni, ma ritengono che siano coloro che hanno stabilito trattative sulla base della fiducia a dovere sopportare¹⁵⁷. L'amicizia morale invece non è fondata su clausole fissate, ma in essa una parte fa (all'altra) un dono o qualunque altra concessione come ad un amico; tuttavia ritiene giusto ricevere l'uguale o di più, non come avendo donato, ma come avendo dato in prestito. E rivolgerà accuse, poiché al momento in cui il contratto viene adempiuto non si trova nelle stesse condizioni di quando lo ha stipulato. Questo avviene per il fatto che tutti, o comunque la maggioranza degli uomini, vogliono ciò che è bello, ma scelgono ciò che è utile; e bello è il fare benefici senza mirare a riceverne in cambio, mentre è utile l'essere beneficiati.

1163 a

Quando si è in grado di farlo, pertanto, si deve restituire in cambio il valore corrispondente a ciò che si è ricevuto [e di propria volontà]¹⁵⁸ (poiché non bisogna farsi¹⁵⁹ amica una persona che non lo vuole; riconoscendo, dunque, che si è compiuto un errore all'inizio e che si è stati beneficiati da parte di chi non doveva — non si tratta infatti di un amico e neppure di una persona che agiva per questo motivo¹⁶⁰ — bisogna assolvere al debito come se si fosse ricevuto un beneficio sulla base di accordi fissati); infatti avremmo accettato di restituir-

156. Cioè in contanti.

157. TEOFRASTO (cfr. 97, 5, Wimmer) cita una legge di Caronte secondo la quale è colui che ha concesso la propria fiducia il responsabile dell'ingiustizia commessa (ἐὰν δέ τις πιστεύσῃ, μὴ εἴναι δίκην· αὐτὸν γάρ αἴτιον εἴναι τῆς ἀδικίας [«qualora uno si sia fidato, non deve esserci processo: egli stesso è causa dell'ingiustizia»]). Cfr. anche PLATONE, *Resp.*, VIII, 556 a; *Leggi*, V, 742 c; VIII, 849 e; XI, 915 e.

158. Le parole [*καὶ ἔκόντι*] sono espunte dal Bywater (così anche Grant e Burnet); si vedano in proposito GAUTHIER-JOLIF, II, 2, p. 713.

159. Bywater mantiene la lezione dei manoscritti οὐ ποιητέον, richiamandosi ad un passo di SENOFONTE (*Mem.*, II 6, 9) e ritenendo inopportuno l'emendamento οὐκ οἰητέον del Rassow.

160. Cioè per il piacere di donare.

lo, nella misura delle nostre possibilità: non essendo in grado, colui che aveva donato non lo pretenderebbe. Di conseguenza, se è possibile, bisogna restituire. Ma è fin dall'inizio che bisogna considerare sia la persona dalla quale si riceve il beneficio sia a quale condizione, affinché su quelle basi lo si possa accettare oppure no.

Una discussione è comportata dalla domanda se si debba misurare *«il beneficio»* in base al vantaggio che ne viene a chi lo ha ricevuto ed in rapporto a quello contraccambiare, oppure in base alla benemerenza di chi lo ha compiuto. Coloro che sono stati beneficiati infatti affermano che le cose che hanno ricevuto da parte dei benefattori erano per quelli cose da poco e che sarebbe stato possibile riceverle da altri, sminuendo il beneficio; i benefattori, al contrario, affermano che erano le cose più importanti che possedevano e che non sarebbe stato possibile ricevere da altri, ed inoltre che i beneficiati le hanno ricevute in situazioni di pericolo o in necessità di tal genere¹⁶¹. Allora non è forse per il fatto che quell'amicizia è motivata dall'utile, che il vantaggio di colui che riceve il beneficio ne è l'unità di misura? Infatti egli è quello che chiede ed *«il benefattore»* lo aiuta per riceverne l'equivalente; l'aiuto dunque è stato tanto grande, quanto il vantaggio del beneficiario e bisogna pertanto che egli restituisca quanto ha ricevuto o anche di più¹⁶²: il che sarebbe più bello.

Nelle amicizie conformi a virtù invece non esistono accuse, mentre è simile a un'unità di misura la scelta di colui che compie il beneficio; è infatti nella scelta che si trova il fattore determinante della virtù e del carattere¹⁶³.

16. Anche nelle amicizie secondo superiorità¹⁶⁴ si hanno delle differenze, poiché ciascuno *«dei due amici»* ritiene giusto avere di più e quando ciò accade l'amicizia si scioglie. Colui che è migliore ritiene che gli convenga avere di più: a colui

^{161.} Cfr. *Rhet.*, I, 7, 1365 a 33-34.

^{162.} Per questo concetto, cfr. ESIODO, *Le opere e i giorni*, 349-350.

^{163.} Cfr. II, 6, 1106 b 36 e VI, 2, 1139 a 23, dove la virtù viene definita una ἕξις προαιρετική.

^{164.} Il caso della ὑπεροχή si riscontra, per esempio, nella famiglia o nella città.

che è virtuoso conviene che sia attribuita una quantità maggiore; ugualmente anche per colui che è più utile, poiché si dice che non bisogna che chi è inutile abbia una parte uguale: si tratta di una prestazione gratuita¹⁶⁵, non di un'amicizia, se i vantaggi provenienti dall'amicizia non saranno conformi al valore delle opere. Infatti essi ritengono che, come in una società di capitali ricevono di più coloro che di più investono, così bisogna che sia anche nell'amicizia¹⁶⁶. In modo contrario <la pensano> colui che è bisognoso e colui che è inferiore, poiché credono che sia proprio di un amico buono aiutare coloro che sono bisognosi: «A che serve — dicono — l'essere amici di una persona virtuosa o potente, senza doverne trarre nessun vantaggio?».

^{1163 b} Sembra pertanto che l'uno e l'altro <dei due amici> abbiano delle pretese giuste e che, sulla base dell'amicizia, si debba distribuire all'uno ed all'altro una maggiore quantità, ma non della stessa cosa, bensì di onore a colui che è superiore e di profitto materiale, invece, a colui che è bisognoso: l'onore è ricompensa della virtù e della beneficenza, mentre il guadagno è un soccorso dell'indigenza.

È evidente che le cose stanno in questi termini anche per le costituzioni politiche¹⁶⁷. Colui che non procura nessun bene alla comunità non viene onorato, poiché ciò che è comune viene dato a chi benefica la comunità e l'onore è una cosa del patrimonio comune. Non è possibile, infatti, derivare ricchezze dai beni comuni ed essere onorato nello stesso tempo, poiché nessuno tollera l'inferiorità in ogni cosa: allora a colui che è inferiore riguardo alle ricchezze¹⁶⁸ si attribuisce l'onore e le ricchezze a colui che accetta volentieri dei doni, poiché ciò che è proporzionale al merito pone sullo stesso piano e salva l'amicizia, come è stato detto¹⁶⁹.

È pertanto in questo modo che coloro che sono disuguali

165. Sulle λειτουργίαι, cfr. IV, 4, 1122 a 26.

166. Sulla giustizia distributiva, cfr. V, 8, 1133 a 5 segg.

167. Cfr. V, 5, 1130 b 30 segg.

168. Così spiega SAN TOMMASO (1750, p. 459): *qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit* [«colui che ha perso del denaro a causa delle spese che ha compiuto al servizio della comunità»].

169. Cfr. *supra*, 15, 1162 a 34-b 4; e 7, 1158 a 26; 10, 1159 a 35-b 3.

devono frequentarsi e chi riceve un vantaggio in denaro o in virtù deve contraccambiare onore, restituendo ciò che può. L'amicizia infatti ricerca ciò che è possibile, non ciò che è conforme al merito: questo non è neppure possibile in tutti i casi, come negli onori tributati agli dei o ai genitori, poiché nessuno potrebbe mai restituire loro il compenso che è dovuto, ma è opinione comune che colui che se ne prende cura per quanto ne è capace sia una persona virtuosa. Perciò tutti riconosceranno che non è possibile per un figlio rinnegare il padre¹⁷⁰, mentre per un padre lo è rinnegare il figlio¹⁷¹: quest'ultimo, essendo debitore, bisogna che restituisca e, per quanto abbia fatto, egli non ha compiuto nulla di degno delle cose che ha avuto, cosicché resta sempre debitore. E coloro dei quali si è debitori hanno la possibilità di sciogliersi *(dal debito)*; pertanto anche il padre. Nello stesso tempo si ritiene che senza dubbio nessuno potrebbe mai separarsi *(dal figlio)* che non eccedesse in malvagità: a parte l'affetto naturale è cosa umana non disdegnare l'aiuto¹⁷². Invece il figlio, se è malvagio, può rifuggire dal portare soccorso *(al padre)* o non curarsene, poiché la maggior parte degli uomini vuole ricevere benefici, ma si guarda dal compierne, come da cosa che non porta profitto.

Riguardo a questi argomenti, dunque, basti quanto si è detto.

^{170.} Il figlio poteva però intentare contro il padre altre cause (per esempio, cfr. ESCHINE, *Contro Timarco*, 13).

^{171.} Secondo la procedura dell'*ἀποκήρυξις* (cfr. PLATONE, *Leggi*, 928 e).

^{172.} Il termine *ἐπιχονῆτα* va qui inteso nel senso di *γεροτροφία* (cfr. BURNET, p. 399): «sostentamento dei vecchi».