

ARISTOTELE E LE VIRTÙ SOCIALI, EN IV, 1126B 10-1128B 9

MARIA SILVIA VACCAREZZA*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. L'amichevolezza. 3. La sincerità. 4. L'arguzia. 5. Osservazioni conclusive.

1. INTRODUZIONE

IN *EN* II, 1108 9-1108 b10 e più estesamente in *EN* IV, 1126b 10-1128b 9, al termine della famosa rassegna delle virtù etiche, Aristotele ne analizza tre che, come egli afferma, riguardano «le frequentazioni umane (ὁμιλίαι), la vita in comune (συζῆν) e le relazioni costituite dal conversare e dalle azioni (λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν)». ¹ Obiettivo di quest'analisi è quello di mostrare la peculiarità non solo di ciascuna di queste virtù, ma anche dell'insieme da esse formato, che è caratterizzato da particolarità che lo fanno, per dir così, sporgere rispetto al gruppo delle altre virtù etiche. Al termine di quest'analisi, scopriremo come esse non siano di secondaria importanza rispetto alle cosiddette "principali", ² in quanto, coinvolgendo il linguaggio ³ e il senso dell'umorismo, riguardano quell'aspetto fondamentale della natura umana che è la socialità; per questo motivo sceglieremo di denominarle, seguendo T. Irwin, *virtù sociali*. ⁴ La tesi di Irwin è infatti che «le [...] virtù sociali [...] riguardano la disposizione appropriata di una persona verso un'altra nelle relazioni sociali relativamente informali che non possono essere regolate da obblighi particolari di giustizia, di amicizia e delle altre virtù maggiori [...]. In queste relazioni la virtù richiede una certa autoaffermazione contro gli altri, e un certo accordo verso di loro». A partire dalla posizione di Irwin, che è uno dei pochi interpreti a riconoscere una certa autonomia a queste virtù, cercheremo quindi di

* Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Genova. Indirizzo: via Santa Maria 5, 16042 Carasco (GE). E-mail: ms.vaccarezza@gmail.com

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Bari 2003.

² P. GOTTLIEB, *Aristotle's Nameless Virtues*, «Apeiron», 27 (1994), pp. 1-16. In particolare pp. 12-13.

³ Cfr. ASPASIUS, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. Translated by D. Konstan, Duckworth, London 2006, pp. 52-53: il commentatore nota che, mentre le attività delle altre virtù possono anche essere proprie della persona virtuosa rispetto a se stessa, le tre virtù sociali risiedono esclusivamente nella comunicazione di parole e azioni.

⁴ Cfr. T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 540.

argomentare in favore di tale autonomia, mostrando da cosa dipenda e come si espliciti l'intrinseca natura sociale di queste tre disposizioni.

Vi sono molteplici fattori che rendono piuttosto complessa l'analisi di queste virtù: da un lato, lo scarso interesse della critica, dall'altro una certa ambiguità dello stesso Aristotele che, nelle tre opere etiche a noi pervenute sotto il suo nome, dà di questo breve elenco versioni notevolmente divergenti.⁵ È evidente che le considerazioni in merito alla cronologia delle due opere etiche aristoteliche principali e la decisione di attribuire un pensiero più coerente e compiuto all'una o all'altra si influenzano vicendevolmente; in questo lavoro, comunque, ritenendo che l'*Etica Nicomachea* sia l'opera etica aristotelica principale e più recente,⁶ ci atterremo alla versione in essa contenuta, pur cercando di trarre elementi utili all'analisi anche dalle altre due. In particolare, essendo *EN* II, 1108 9-1108 b10 una semplice anticipazione, ci soffermeremo sul IV libro, dove la trattazione è decisamente più ampia e ricca.

2. L'AMICHEVOLEZZA

La prima delle virtù da analizzare, seguendo l'ordine dell'*Etica Nicomachea*, è quella senza nome che consiste nella medietà tra i due opposti estremi di compiacenza e litigiosità, chiamata con nome improprio ma il meno possibile lontano dall'esattezza *φιλία*, ovvero amichevolezza, ed esposta da 1126b 10 a 1127a 12. L'ambito di questa virtù, come già anticipato, sono le frequentazioni umane, la vita in comune e le relazioni costituite dal conversare e dalle azioni; il sottoambito, per così dire, è quello riguardante il piacere.⁷ Caratteristica di chi pecca per eccesso, l'*ἄρσεσκος*, è profondersi in eccessive lodi nei confronti del prossimo, allo scopo di non contraddire mai l'interlocutore ed essergli sempre

⁵ Per avere una visione complessiva delle divergenze nella redazione delle varie liste delle virtù sociali, cfr., oltre ai due passi già citati dell'*EN*, *EE* III, 1233b 16-1234b 14 e *MM* I, 27-32. In *EE* e *MM* viene fornita una lista di ben sei medietà, di cui viene però esplicitamente detto che non sono virtù, mentre in *EN* le medietà sono tre, e considerate virtù a pieno titolo. La motivazione per cui in *EE* le virtù relazionali sono considerate medietà negli stati emotivi è che esse non coinvolgono la *prohairesis*. Cfr. P. GOTTLIEB, *Aristotle's Nameless Virtues*, cit. Per una tesi opposta, cfr. W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions*, «Transactions of the American Philological Association», 99 (1968), pp. 203-231, dove le tre medietà in questione sono considerate «characterial traits» piuttosto che vere e proprie virtù.

⁶ È questa l'opinione, tra gli altri, di W. Jaeger, J. Burnet, W.D. Ross, F. Dirlmeier, R. A. Gauthier, J. Y. Jolif; tra i sostenitori della priorità dell'*Etica Eudemia* troviamo invece F. Sussemihl, E. J. Schaecher, D. J. Allan, A. J. P. Kenny. Vedi anche l'introduzione di C. Natali alla traduzione citata dell'*EN* e A. JORI, *Aristotele*, Mondadori, Milano 2003.

⁷ Questa distinzione delle tre virtù in due sottocategorie, l'una avente a che fare col piacere e comprendente la prima e la terza medietà, l'altra invece riguardante la verità e concernente solo la seconda, non compare nell'*Etica Nicomachea*, ma è presente nei principali commentatori antichi ed è ripresa anche da Tommaso.

gradito; al contrario, chi difetta di tale virtù, ovvero chi è *δύσκολος* e *δύσερις*, non si preoccupa affatto di essere sgradito, ma si oppone sempre a tutto, a proposito e a sproposito. La disposizione mediana, invece, consiste nell'accettare tutto nel modo corretto, non per amore o odio, ma semplicemente a causa del proprio abito virtuoso. È infatti peculiare di questa virtù il non essere accompagnata dall'affetto, nel qual caso essa si verrebbe a sovrapporre per intero all'amicizia; chi si comporta in modo amichevole nei confronti degli altri, dunque, lo fa non per una particolare intimità con l'interlocutore, ma perché ciò è proprio della sua disposizione. Inoltre, il virtuoso si comporta allo stesso modo con tutti, conosciuti e sconosciuti, ovvero è ugualmente virtuoso con tutti, tributando a ciascuno il trattamento che gli compete, tenendo conto di tutte le possibili differenze tra persone: è quindi una persona duttile, capace di adattare il suo comportamento in maniera confacente alla situazione.⁸

L'intento principale del virtuoso è tendere al bello e all'utile;⁹ ne consegue che, ove possibile, egli cerca di non arrecare dispiaceri gratuiti, ma anche che, all'occasione, sa essere fermo nel condannare e rifiutare le azioni che portano vergogna, preferendo causare un piccolo dispiacere in vista di un fine più grande, cioè appunto il bello e l'utile, piuttosto che danneggiare l'altro con la permissività di chi teme soprattutto di non essere sgradito. Da ciò emerge che si tratta di un uomo lungimirante: essendo suo scopo il piacere vero e stabile che viene dalle cose realmente belle e convenienti, non è legato all'istante, alla soddisfazione momentanea di essere gradito, ma sa tendere al piacere grande e futuro che conseguirà dall'agire virtuosamente. Alla fine del passo Aristotele distingue infine ulteriormente due tipologie inerenti all'eccesso vizioso: colui infatti che cerca di essere piacevole senza altro scopo è compiacente, *ἄρεσκος*, chi invece lo fa per averne utile in denaro o simili è piuttosto un adulatore, *κόλαξ*. La stessa virtù della *φιλία* è analizzata anche in *Etica Eudemia* III, 1233b.16-1234b.14 e *Magna Moralia* I, 27-32: entrambe le opere presentano rispetto a *EN* alcune differenze più che altro lessicali: in primo luogo chiamano il difetto *ἔχθρα*, "ostilità", quando utilizzano il sostantivo astratto, e *ἀπεχθητικός*, "colui che si oppone", quando nominano direttamente il vizioso. In seconda battuta fanno dell'adulatore un eccesso a sé stante, mentre l'*Etica Nicomachea* lo tratta come un sottoinsieme del compiacente.

⁸ Questo accenno all'uguaglianza segnala, se pur cursoriamente, l'esistenza di un importante nesso tra le virtù sociali e la giustizia; si tratta, infatti, in entrambi i casi, di mediata virtù relative al rapporto (non amicale) con altri, rapporto che tendono a gestire fondandosi su criteri di uguaglianza. E poiché un parallelismo analogo si può tracciare anche tra le virtù sociali e l'amicizia, della quale condividono alcuni tratti significativi, tali virtù possono essere caratterizzate come equidistanti da giustizia e amicizia, o, se si preferisce, situate nel loro punto di intersezione.

⁹ Per quanto riguarda il ruolo del bello, cfr. M. PAKALUK, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 153-158.

Per quanto riguarda l'*Etica Eudemia*, al di là dei problemi riguardanti la lista delle sei medietà, peraltro definite non virtuose, già affrontati nel capitolo precedente, le divergenze si fermano qui. Decisamente più interessante invece la situazione dei *Magna Moralia*, opera che presenta una trattazione in parte originale rispetto alle due di sicura paternità aristotelica. Conviene, per averne un'idea non sommaria, riportare il breve passo in questione, a 1193a 20-25:

«L'amabilità (*φιλία*) è una medietà tra l'adulazione (*κολακεία*) e l'ostilità (*ἐχθρα*), e riguarda le azioni e le parole. L'adulatore è colui che aggiunge più di quello che conviene e che è reale, l'uomo ostile è colui che è malevolo e detrattore della verità. Nessuno dei due è degno di giusta lode, invece l'uomo amabile si trova nel giusto mezzo tra di loro».

Come si nota facilmente, in questo caso, più che sul piacere e sul dolore, l'accento è posto sul legame con la verità; sembrerebbe venirsi a creare così una stretta relazione con la virtù analizzata immediatamente dopo, quella appunto della veridicità, con la quale questa medietà verrebbe a formare un'interessantissima coppia: da un lato la veridicità come giusto amore alla verità per ciò che concerne la presentazione di sé, dall'altro l'amichevolezza intesa come sincerità nel rapporto con l'altro. Questo tema ci permette di iniziare a comprendere meglio la natura intrinsecamente sociale di questa virtù. L'amichevolezza, infatti, se pure non rappresenta un legame intimo coronato da desiderio reciproco, nondimeno condivide con l'amicizia completa l'esigenza del vivere insieme (*συζῆν*), che ne costituisce la precondizione ineliminabile; nel caso dell'amichevolezza, però, tale vivere insieme non è connotato da affetto, come avviene invece nel caso della *φιλία* in senso stretto, ma rappresenta piuttosto la condivisione della vita quotidiana che avviene nello spazio pubblico della *πόλις*, la cui ampiezza non eccessiva permette una sufficiente conoscenza reciproca, ma non consente un reale rapporto amicale con tutti. Ecco perché l'amichevolezza sembra dipendere fortemente dall'appartenenza a una comunità, e pertanto rimandare in particolar modo alle forme di rapporto che Aristotele individua come peculiari della *πόλις*, ovvero la *πολιτική φιλία*, o amicizia civica, e la concordia (*δμόνοια*), tipologia relazionale, quest'ultima, caratterizzata a sua volta da assenza della componente affettiva.

Ciò che qui si vuol sostenere non è certo una sovrapposizione totale tra amichevolezza, concordia e amicizia civica; piuttosto, affermeremo che amichevolezza e concordia sono "due facce", o meglio, due proprietà, della stessa amicizia civica. Per dimostrarlo, partiamo dalle parole dello Stagirita, che a 1171a 16 afferma:

«Coloro che hanno molti amici e sono familiari con tutti sembrano non essere davvero amici di nessuno, tranne che nei rapporti politici, e vengono chiamati "compiacenti": nei rapporti politici è possibile essere amici di molti senza essere compiacenti (*ἀρέσκους*)».

Quest'affermazione desta non poco stupore, specialmente in quanto non suffragata da alcuna argomentazione: Aristotele la pronuncia come un dato di fatto più che ovvio. Ma il vero motivo di interesse del passo in questione è un altro, ovvero la presenza del termine ἄρεσκος, che designa il vizio per eccesso relativo all'amichevolezza. La conclusione in proposito è dunque la seguente: il passo in esame sta parlando dell'amicizia nei rapporti politici; ma esso contrappone anche quest'amicizia all'ἀρέσκεια, che costituisce il vizio relativo all'amichevolezza;¹⁰ pertanto, se non è lecito concludere che amicizia civica e amichevolezza coincidono (infatti l'ἀρέσκεια non costituisce l'esatto contrario logico di quest'amicizia, perciò l'analogia con l'amichevolezza non è completa), certamente il testo ci autorizza a stabilire tra amichevolezza e amicizia civica quantomeno un rapporto privilegiato. Di che natura questo legame sia, è la domanda che la conclusione appena raggiunta pone. Fondamentale a questo punto è il contributo di John Cooper,¹¹ che in un suo articolo ha chiarito con grande precisione lo statuto dell'amicizia civica. A suo parere le relazioni tra concittadini non costituiscono semplicemente un'alleanza di tipo commerciale, quasi che la città fosse una società per azioni nella quale il bene comune deriva dal fatto che ciascuno possiede una quota della società stessa; al contrario, il tratto distintivo della vita comune è, secondo l'autore, il fatto che i cittadini, quantomeno quelli di stati retti da costituzioni non deviate, si preoccupano l'uno della vita morale dell'altro. Il legame tra loro è quindi una forma di amicizia, che è evidentemente amicizia civica, e non intima, perché, per quanto la polis possa essere di piccole dimensioni, non lo è al punto da consentire un rapporto affettivamente personale con ciascuno. A parere di Cooper, pertanto, non in tutte le forme di amicizia è necessaria l'intimità:¹² nel contesto politico, la conoscenza della natura della costituzione è sufficiente a presumere ragionevolmente che i concittadini siano benevoli l'uno nei confronti dell'altro. Questa tesi è suffragata da quanto stiamo vedendo a proposito dell'amichevolezza: se è vero, infatti, che quest'ultima intrattiene un forte legame con l'amicizia civica, e che si manifesta come atteggiamento amichevole rivolto al bene dell'altro, che cerca di non arrecare dispiacere ma

¹⁰ Peraltra a 1158a 1-4 Aristotele afferma che «tra le persone di carattere aspro, e in chi è come un vecchio, l'amicizia si sviluppa poco, tanto meno quanto più sono misantropi (*duskoloi*) e quanto meno godono delle frequentazioni umane»; il *duskolos*, ovvero il vizio per difetto dell'amichevolezza, è perciò anche contrario all'amicizia in senso stretto. Da quest'affermazione, speculare a quella appena riportata riguardo all'*areskeia*, pertanto, il nesso amicizia-amichevolezza risulta ulteriormente rafforzato.

¹¹ J.M. COOPER, *Political Animals and Civic Friendship*, in *Aristotele's «Politik»* hrsg. von G. Patzig, pp. 221-242. Cfr. anche il precedente J.M. COOPER, *Aristotle*, cit. Per una posizione contraria, cfr. J. ANNAS, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind», 86 (1977), pp. 532-554.

¹² J.M. COOPER, *Political Animals*, cit., p. 235.

subordina quest'esigenza a quella ben più pressante di conseguire il bene e l'utile, ciò significa che l'amicizia civica porta con sé una disposizione, l'amichevolezza appunto, che consiste nell'essere pronti a correggere l'altro qualora, nella vita quotidiana trascorsa insieme, egli dica o faccia qualcosa di sconveniente. Il passo che stiamo analizzando sull'amichevolezza, in altre parole, può costituire una prova della tesi cooperiana, una cerniera che ne costituisce il passaggio mancante.

Ma torniamo proprio al testo per avere un'idea più chiara di quanto appena affermato:

«Nel caso che un'azione porti vergogna, e non piccola, oppure danno, mentre l'opposizione a essa causa un piccolo dispiacere, egli [il virtuoso] non darà la sua approvazione ma mostrerà il suo dissenso».¹³

Evidentemente qui l'interesse del virtuoso è tutto sbilanciato dalla parte del suo interlocutore: non è lui a compiere un'azione vergognosa e perciò a risentire degli spiacevoli effetti del vizio; al contrario, la sua virtù consiste proprio nel distogliere l'altro dal commettere qualcosa che lo gratifica nell'istante ma lo danneggerebbe a lungo termine. Non pare pertanto calzante l'interpretazione di chi ritiene questa forma di *philia* differente dall'amicizia per il fatto di essere una disposizione soggettiva,¹⁴ e non un legame reale con l'altro; sembra invece di poter confermare che qui un legame c'è, ed è quello che fa uscire da sé il soggetto per protendersi al bene dell'altro.¹⁵

A sostegno di questa tesi citiamo ancora una volta le parole di T. Irwin, il quale afferma: «L'amichevolezza si manifesta nell'interrelazione sociale e nella vita comune, verso tutti i concittadini, siano o no amici, congiunti o conoscenti. Un concittadino può non essere una persona virtuosa, e può quindi non essere un altro se stesso nel modo in cui lo è una persona virtuosa per un'altra; [...] ma se il concittadino è abbastanza virtuoso da condividere alcuni obiettivi simili, la persona virtuosa può estendere la sua ragion pratica nello stesso modo in cui la estenderebbe in relazione a un amico virtuoso».¹⁶

La *polis*, pertanto, costituisce un legame di appartenenza abbastanza forte da non rappresentare una semplice associazione economica, ma l'oggetto di una volizione comune, e da far sì, di conseguenza, che la concittadinanza sia, come

¹³ EN 1126b 34-37.

¹⁴ Cfr. per esempio C. Natali in Aristotele, *Etica Nicomachea* cit., 375n. p. 484.

¹⁵ Cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a c. di M. Zanatta, 2 voll., Rizzoli, Milano 1997², pp. 514-515: «Il criterio secondo cui procurare piacere o dolore a coloro con i quali si tratta è la convenienza dell'uno e dell'altro. [...] Il criterio del decoro morale, sul quale si regge la scelta di questo virtuoso di provocare piacere o dolore nelle relazioni sociali attiene dunque sia a ciò che è moralmente conveniente al virtuoso stesso [...] sia a ciò che è moralmente conveniente alla persona con cui egli tratta».

¹⁶ T. IRWIN, *I principi primi*, cit., p. 486.

ancora suggerisce Cooper, una sorta di coestensione dei tratti psicologici che uniscono tra loro i membri di una famiglia, facendo sì che il bene di ciascuno sia sentito come comune.¹⁷ Il bene comune, infatti, non è la somma dei vantaggi individuali: la virtù di ciascuno interferisce con quella di ciascun altro, la influenza, la aiuta, la modella, così come il vizio la danneggia, la diminuisce, la compromette, proprio come accade tra gli amici nel senso stretto del termine.

È in questo senso che si comprende meglio ciò che accennavamo in precedenza, a proposito della particolare esposizione che di questa virtù danno i *Magna Moralia*, i quali istituiscono un nesso più marcato tra amichevolezza e verità: l'uomo virtuoso, coinvolto nella comunità di ragionamento e di pensiero coi suoi concittadini, impegnato nella costruzione morale di sé e interessato a quella degli altri, in armonia con se stesso e perciò strutturalmente aperto, conscio del fine buono e vantaggioso della *polis* e perciò intrinsecamente legato a chi lo condivide con lui, nel rapporto con l'altro non potrà certo mentire riguardo al bene, ma metterà sempre al primo posto la verità. Dal momento che l'altro gli interessa, non vorrà compiacerlo, ma solo indicargli il vero bene, e, qualora il caso lo richieda, riprenderlo.

Resta da dimostrare il legame della amichevolezza con la concordia. Ebbene, sempre con l'ausilio del testo aristotelico andiamo a scoprire che

«A quanto pare l'amicizia tiene unite le città, e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia, infatti si ritiene che la concordia sia qualcosa di simile all'amicizia».¹⁸

E oltre, a 1167b 2:

«Quindi è chiaro che la concordia è un'amicizia politica (πολιτική φιλία)».

Pertanto, se la concordia e l'amicizia che tiene unite le città sono qualcosa di assai affine, e Aristotele stesso conferma che l'amicizia in questione è quella civica (se infatti tiene unite le città è un rapporto tra molti, che non può certo essere l'amicizia virtuosa tra pochi intimi), allora sembra altrettanto evidente che amichevolezza e concordia siano in qualche misura imparentate.¹⁹ E poi-

¹⁷ J.M. COOPER, *Political Animals* cit., p. 236. Cfr. anche E. BERTI, *Il concetto di amicizia in Aristotele*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea, Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi (Merano, 9-11 maggio 1994)*, Merano, Accademia di studi italo-tedeschi, 1995, pp. 102-135, in particolare p. 104: «Pertanto una forma importante di amicizia è l'amicizia civica, che sta a fondamento della *polis*, ossia la solidarietà che ciascuno prova nei confronti dei suoi concittadini, con i quali collabora alla realizzazione del bene comune».

¹⁸ EN 1155a 22-24.

¹⁹ Per L.S. PANGLE concordia e amicizia civica addirittura coincidono *tout court*. Cfr. L.S. PANGLE, *Civic Friendship and Reciprocity in Aristotle's Political Thought*. Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Marriott, Loews Philadelphia, and the Pennsylvania Convention Center, Philadelphia, PA, Aug 31, 2006. Consultabile online all'indirizzo: <http://www.allacademic.com/meta/p150518_index.html> .

ché la concordia rappresenta una disposizione che ha a che fare più con la decisione e con il giudizio politico che con la relazione in quanto tale, in quanto il suo oggetto sono «le [...] idee sul da farsi, in particolare sulle questioni importanti e su quelle che riguardano entrambe le parti, o tutti i cittadini, come fanno le città, quando decidono di rendere elettive le cariche, o di allearsi con i Lacedemoni, o di dare il potere a Pittaco con il suo consenso»,²⁰ si sarebbe tentati di stabilire uno schema che vede l'amicizia civica come virtù sovraordinata, e, sotto di essa, in rapporto paritario e complementare, amichevolezza e concordia, l'una essendo espressione dell'amicizia civica a livello interpersonale, relazionale e morale, e l'altra dal punto di vista decisionale, strategico, politico.

Le conclusioni finora raggiunte aprono però un ultimo problema che è opportuno chiarire. A 1160a 9-12, Aristotele afferma:

«Tutte le forme di comunità sembrano corrispondere a parti della comunità politica. Infatti la gente si riunisce in vista di un qualche bene, e per procurarsi qualcuna delle cose utili alla nostra vita: e così la comunità politica (πολιτική κοινωνία) pare essersi costituita fin dall'inizio e sussistere in vista dell'utile (τοῦ συμφέροντος)».

La questione si rivela subito spinosa: come può un'amicizia che ha uno scopo così altamente virtuoso come l'edificazione morale dei cittadini, essere esplicitamente esclusa dal novero delle amicizie per la virtù? A 1156a 19-24, Aristotele dichiara:

«Quindi simili amicizie [scil., quelle fondate sul piacere o sull'utile] si dissolvono facilmente, quando gli amici non rimangono identici a sé; infatti cessano di amare gli amici quando non risultano più piacevoli o utili, e l'utile (τὸ χρήσιμον) non rimane sempre identico a se stesso, ma di volta in volta diventa diverso, dunque se si dissolve la causa per la quale erano amici, si scioglie anche l'amicizia, dato che l'amicizia esisteva in vista di quei fini».

E, poche righe più sotto, sempre parlando dell'amicizia fondata sull'utile, a 1156a 24-31:

«Persone del genere non pensano affatto nemmeno a vivere insieme, dato che a volte non si trovano nemmeno piacevoli, e quindi non sentono il bisogno di frequentarsi, quando non risultino utili (ὠφέλιμοι) e si trovano piacevoli solo nella misura in cui hanno la speranza di ricavarne un bene».

Infine, a 1158a 21-22:

«L'amicizia che si fonda sull'utile (διὰ τὸ χρήσιμον) è da bottegai».

In pratica, Aristotele, in poche battute, attribuirebbe alla comunità politica, per sua esplicita testimonianza sorta in vista dell'utile, tre delle peggiori carat-

²⁰ EN 1167a 28-33.

teristiche immaginabili, nessuna delle quali peraltro si confà alla concezione dei rapporti tra concittadini vista finora: l'instabilità nel tempo, il non desiderio della frequentazione e un utilitarismo commerciale descritto icasticamente quasi con disgusto. Per fornire una possibile soluzione di questo problema,²¹ esploriamo alcuni testi che non abbiamo ancora analizzato, e successivamente riesaminiamone altri già visti. Innanzi tutto EN 1156a 24-27:

«Un'amicizia di questo genere [fondata sull'utile] si trova soprattutto tra gli anziani, infatti le persone di quell'età non perseguono il piacere, ma l'utile (τὸ ὠφέλιμον), e anche tra le persone mature, e tra i giovani che perseguono il loro proprio utile (τὸ συμφέρον)».

Qualcosa nella resa italiana²² di questa frase non va: è pleonastica, dice troppo. Che significato avrebbe ripetere che si ha amicizia fondata sull'utile tra i giovani che perseguono il loro utile? Ma guardando meglio i termini greci ci si accorge che le due parole tradotte entrambe con «utile» sono in realtà diverse; ovvero: «le persone di quell'età non perseguono il piacere, ma l'ὠφέλιμον, e anche tra le persone mature, e tra i giovani che perseguono il loro proprio συμφέρον».

Il secondo passo lo abbiamo già visto poc'anzi:

«Tutte le forme di comunità sembrano corrispondere a parti della comunità politica. Infatti la gente si riunisce in vista di un qualche bene (ἐπί τινι συμφέροντι), e per procurarsi qualcuna delle cose utili alla nostra vita: e così la comunità politica pare essersi costituita fin dall'inizio e sussistere in vista dell'utile (τοῦ συμφέροντος)».²³

Come si vede qui lo stesso termine συμφέρον è tradotto dapprima in modo piuttosto anomalo come «bene», e in seguito, come in quasi tutto il resto dell'opera, come «utile».

Terzo e quarto passo da sottoporre a verifica sono quelli riguardanti l'amichevolezza, a EN 1126b 28-30 e 1127a 7-10:

«In generale si è detto che costui [=l'uomo virtuoso] tratterà gli altri come si deve, ma, dato che mira al bello o all'utile (τὸ συμφέρον), cercherà di non procurare dispiacere o di procurare piacere».

«Tra quelli che provocano piacere, colui che cerca di essere piacevole senza alcun altro scopo è compiacente, chi lo fa per averne qualche utile (ὠφέλιμά τις) in denaro o cose che derivano dal denaro è un adulatore».

²¹ Un'altra possibilità è sostenere, con A.W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 194-196, che i tre generi di amicizia coesistono simultaneamente nella città, e che vi sia inoltre uno sviluppo, dalle Etiche alla *Politica*, nella concezione aristotelica degli scopi della città.

²² Ci riferiamo qui alla traduzione di Natali, che peraltro in tutti gli altri casi adottiamo come testo standard.

²³ EN 1160a 8-12.

Dunque, ricapitolando: il virtuoso tende al *συμφέρον*, mentre l'adulatore all'*ὠφέλεια*, termini che però qui il traduttore rende ugualmente come «utile».

Naturalmente vi è ancora un altro vocabolo che Aristotele utilizza e che è sempre ugualmente reso con «utile», ed è *χρήσιμον*, presente nelle espressioni più spregiative, come quelle in cui lo Stagirita paragona l'amicizia fondata sull'utile a quella tra bottegai.

In sintesi: vi sono tre poli terminologici resi in italiano in maniera sostanzialmente identica: la coppia *ὠφέλεια-ὠφέλιμον* e *χρήσιμον*, utilizzati negativamente se non addirittura in senso spregiativo; *συμφέρον*, invece, impiegato in contesti decisamente positivi, ma quasi regolarmente reso come identico ai primi due. A questo punto è inutile dire che occorre conoscere più a fondo questo termine, e analizzare con più attenzione come e quando lo Stagirita lo utilizzi: da tale analisi si potrebbe anche evincere qualche risultato sorprendente. Andiamo a un passo nuovo, precisamente *EN 110b 30-31*:

«Ma l'“involontario” non vuole essere attribuito al caso in cui uno ignori ciò che gli è utile (*τὰ συμφέροντα*)».

La discussione a questo punto del terzo libro riguarda la volontarietà: la tesi di Aristotele è che l'ignoranza che risiede nella scelta non è causa dell'involontarietà, ma della cattiveria, ed è motivo di biasimo, e non di pietà. Colui infatti che non conosce il vero bene, è pienamente colpevole di questa sua ignoranza. Evidente che qui l'utile ignorato dall'agente, ovvero *τὰ συμφέροντα*, non è un qualche tipo di vantaggio o guadagno materiale, ma qualcosa di molto affine, se non identico, al bene, vero oggetto dell'azione.

E ancora, a *EN 1129b 15*:

«Le leggi si pronunciano su tutto e tendono all'utile comune (*τοῦ κοινῆ*), per tutti o per i migliori, o comunque per chi governa secondo virtù, o secondo qualche altro criterio consimile».

In questo caso vediamo che il *συμφέρον* da un lato indica l'utile comune piuttosto che il mero utile in quanto tale, dall'altro è qualcosa di intimamente connesso alla virtù, in quanto una legge giusta (siamo all'interno del libro V, interamente dedicato all'analisi della giustizia) è quella formulata da chi governa secondo virtù.

Infine, un passo su tutti della *Politica*, probabilmente il più significativo: a *1333a 31-33* Aristotele afferma:

«Anche tutta la vita si divide in due: ozio e occupazione, guerra e pace; anche le azioni tendono alcune a cose necessarie e utili, altre a cose belle. Nello scegliere queste cose bisogna seguire le stesse preferenze che valgono per le parti dell'anima e per le loro attività, cioè la guerra in vista della pace, l'occupazione in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili (*χρήσιμα*) per quelle belle».

Si tratta del celeberrimo punto della *Politica* in cui Aristotele si interroga su quale sia la vita migliore; qui, com'è noto, lo Stagirita contrappone apertamente l'utilità alle azioni belle, contrariamente a quanto aveva fatto nel passo sull'amichevolezza già ricordato; ma la contraddizione è solo illusoria, poiché qui per azioni utili (ovvero τὰ χρήσιμα) si intendono quelle cose che, pur necessarie, non fanno parte del bene in quanto tale, ma al più ne sono precondizione, costituendo la risposta ai bisogni materiali. Il συμφέρον, che invece nel passo precedente era associato al bello, è al contrario fine peculiare dell'azione morale stessa, non suo supporto materiale, e indica piuttosto la convergenza dei fini, il bene proprio e altrui, ovvero il bene comune.²⁴ A questo punto si può rileggere EN 1156a 24-27 e scoprire che alla luce di quest'ipotesi interpretativa esso acquisisce un nuovo significato:²⁵

«Un'amicizia di questo genere [fondata sull'utile] si trova soprattutto tra gli anziani, infatti le persone di quell'età non perseguono il piacere, ma l'utile, e anche tra le persone mature, e tra i giovani che perseguono il loro proprio bene».

Vale a dire: chi sono coloro che scadono nell'amicizia basata sulla ricerca dell'utile? In primo luogo gli anziani, spinti a ciò dall'età, che li vessa con bisogni materiali; secondariamente, però, anche le persone di mezza età, e da ultimo perfino i giovani, i quali sarebbero spinti dall'impulso virtuoso alla ricerca del bene,²⁶ ma, proprio a causa della giovane età, non permangono stabili in questa disposizione, e si volgono pertanto verso qualcosa di più facile e immediato, ovvero il vantaggio. Le conclusioni appena raggiunte possono arricchire di forza inaspettata le affermazioni fatte in precedenza: se è vero che per Aristotele la comunità politica è nata e sussiste in vista del bene comune,

²⁴ Per quanto riguarda l'uso del termine in epoca classica, in particolare nel campo della diplomazia, cfr. L. PICCIRILLI, *L'invenzione della diplomazia nella Grecia antica*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2002, in particolare p. 89. Compiendo un salto cronologico non indifferente, e tuttavia molto significativo ai fini della presente analisi, si può notare poi che in alcuni notissimi passi del Nuovo Testamento la «convenienza» e l'«utilità» evangelica sono espresse proprio con il verbo *sumpherein* o con il sostantivo *sumphoron*. Cfr. ad es. Mt 5,29 e 1Cor 10,23, dove il fine buono dell'azione e l'imperativo morale sono indicati con questi termini. Per una rassegna completa dei passi neotestamentari in cui compare il termine, cfr. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, vol. 6, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1988, s.v. *sumphero*.

²⁵ Sebbene alcuni passi, che pure non paiono, dato il contesto, particolarmente probanti, sembrino smentire la tesi qui esposta, cfr. ad es. EE 1242a 8-9, dove però Aristotele parzialmente corregge la drasticità dell'affermazione iniziale secondo cui l'amicizia civica si è costituita sulla base del *khresimon*, e EE 1242b 22, in cui più decisamente afferma che *he de politike esti men kata to khresimon*.

²⁶ Sarebbe ben strano, tra l'altro, che Aristotele attribuisse ai giovani quale peculiarità la ricerca dell'utile, in quanto essi sono piuttosto, vista l'età, inclini al piacere.

l'amicizia civica sarà in vista dell'utile solo nel senso in cui essa tende al vantaggio di tutti, al vero guadagno di ciascun cittadino, e non nel senso di una sorta di alleanza commerciale in cui ciascuno voglia approfittarsi dell'altro o ricavare benefici dal lavoro altrui. Pertanto sarebbe molto più facilmente dimostrata la tesi di John Cooper già esposta, secondo la quale l'amicizia civica porta con sé un interesse autentico per la virtù e il bene dell'altro, e così anche sarebbe molto più semplice comprendere il ruolo dell'amichevolezza, che si configura come preoccupazione e sollecitudine morale per il concittadino. In questo modo si guadagnerebbe una migliore comprensione dell'intrinseca razionalità insita nell'occuparsi del bene dei propri concittadini, nonché della natura fortemente sociale dell'amichevolezza.

3. LA SINCERITÀ

La seconda virtù da analizzare, descritta da Aristotele da 1127a 13 a 1127b 33, è quella, anch'essa senza nome, che consiste in una medietà tra la vanteria, ovvero *ἄλαζονεία*, e la dissimulazione, *ἔιρωνεία*. Colui che è sincero, *ἀληθευτικός*, non coincide con chi manifesta onestà negli accordi, in quanto tale schiettezza rientra piuttosto nell'ambito della giustizia, ma è chi, nei contesti più informali e quotidiani, ovvero «i discorsi e la sua vita», è sincero semplicemente perché tale è il suo carattere. Infatti, osserva Aristotele, colui che ama la verità, se la dice quando essa non porta a conseguenze gravi, la dirà, a maggior ragione, quando invece essa abbia implicazioni rilevanti. La sua tendenza è comunque quella ad attenuare la verità, il che è più elegante, perché l'eccesso è sentito come fastidioso: la dissimulazione, infatti, se praticata in maniera eccessiva, rappresenta a sua volta una forma di vanteria, ma se utilizzata in modo misurato, per non ostentare qualità rare e nascoste, costituisce un atteggiamento raffinato e di ottimo gusto.

A proposito del virtuoso, occorre innanzi tutto notare la grande varietà di termini che Aristotele impiega per definirlo, quasi avvertendo la mancanza di un vocabolo che in maniera appropriata qualifichi questa virtù. Come osserva P. Wilpert,²⁷ la parola che lo Stagirita avrebbe più facilmente a disposizione per indicare il sincero è *ἀληθές*, che già a partire da Esiodo significa «aperto», «scoperto», «vero». Nell'*Etica Eudemia*,²⁸ tuttavia, egli integra questo termine affiancandogli *ἀπλοῦς*, ovvero «semplice», «modesto» e *ἀυθέκαστος*, che diventerà da qui in poi la denominazione standard del comportamento sincero. Questo vocabolo compare anche nell'*Etica Nicomachea*, dove però chiaramente Aristotele opera un ripensamento, ritenendolo insoddisfacente e sostituendolo spesso e volentieri con *φιλαλήθης* e col più pregnante *ἀληθευτικός*,

²⁷ P. WILPERT, *Die Wahrfügigkeit in der aristotelischen Ethik*, «Philosoph. Jahrbuch», 53 (1940), pp. 324-338.

²⁸ Cfr. ad es. *EE* 1233b 38.

che, derivando dal verbo ἀληθεῦειν, esprime in modo più marcato il significato pensato. Per quanto riguarda il problema della corretta interpretazione del termine ἀuthέκαστος, la critica è piuttosto divisa: per Burnet, Ross, Irwin, Crisp, Dirlmeier e Natali, esso significa «che dice di ogni cosa che è ciò che è»; al contrario Stewart, Gauthier/Jolif e Rowe lo intendono come «che è se stesso», o, come traduce Taylor, «appearing in one's character». Gauthier e Jolif, poi, in un'ampia digressione, oltre a fornire una convincente storia del termine, ne ricordano anche il possibile uso negativo, attestato ad esempio in Aristone di Ceo, sottolineando come in alcuni contesti il vocabolo indichi «la monstrueuse hypertrophie de l'état d'âme du véridique qui se contente d'être lui-même, ni plus ni moins».²⁹

Anche l'uso di ἀληθές, comunque, desta non poco stupore, come fa notare Broadie,³⁰ in quanto il significato principale della parola greca ha a che fare più con la libertà dall'errore che con la sincerità. Per quanto riguarda la sua resa in lingua moderna, poi, un esempio su tutti della difficoltà di una traduzione capace di rendere il senso originale è l'ammissione di P. Gottlieb,³¹ secondo la quale l'inglese «truthfulness» sarebbe fuorviante, nonché riduttivo, poiché la virtù in questione implica non semplicemente che le affermazioni dell'agente siano uno specchio fedele della sua concezione di sé, ma anche che la valutazione che a questa concezione conduce sia corretta. Anche Taylor³² rimarca la differenza tra la sincerità intesa in senso moderno e la virtù di cui Aristotele sta qui trattando, precisando che, se la sincerità moderna è un attaccamento generico al dire la verità, la virtù aristotelica è una disposizione a un tipo specifico di verità, cioè al dire la verità su se stessi senza esagerazioni o false deprezzazioni dei propri meriti. Ma, poiché queste ultime battute meritano di essere trattate a sé, dovremo tornarci nel corso della nostra analisi. La φιλαλήθεια,³³ infine, in Platone rappresenta la posizione etica di fondo che caratterizza il filosofo, ovvero l'amore per la vera conoscenza; tale concetto comprende in sé sia l'idea di tensione verso il conoscere, sia l'amore per la veridicità. La mancanza di φιλαλήθεια pertanto può significare sia ignoranza ed errore, sia menzogna. Sarà Aristotele a separare l'ambito della mancanza moralmente rilevante da quello del difetto intellettuale, ponendo come discriminare la presenza o meno di un agire consapevole, e spalancando così le porte a una teoria scientifica del comportamento morale.

²⁹ ARISTOTE, *L'éthique a Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif*, Institut supérieur de philosophie, Louvain 1958-1970, p. 309.

³⁰ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics. Translated and with commentary by Sarah Broadie and Christopher Rowe*, Oxford University Press, New York 2002.

³¹ P. GOTTLIEB, *Aristotle's Nameless Virtues*, cit., p. 5.

³² ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics, Books II-IV, Translated with an introduction and commentary by C. C. W. Taylor*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 118.

³³ Il termine ricorre solo qui e a *EE* 1234a 3.

Che cos'è dunque questa sincerità o veridicità, così complessa da richiedere l'uso di una tale varietà di termini per contrassegnarla meno imperfettamente? Come già si può intuire dalle ultime osservazioni fatte, essa costituisce il trasferimento in campo etico del senso ontologico del concetto di verità, riproponendo, nell'ambito dei comportamenti, il conflitto tra ἀλήθεια e δόξα, che diviene un contrasto tra essere e apparire, o, per usare le splendide parole di P. Wilpert, «tra essere e voler essere, tra valore vero e voler essere valido»: ³⁴ accanto al vero valore della personalità si trova infatti la deliberata falsa apparenza, che tale valore autentico altera, esagerandolo o riducendolo.

Passando al primo dei vizi in questione, ci sono tre tipologie di ἀλαζών, a seconda dello scopo che guida l'agente ad attribuirsi più meriti del vero. Una prima lettura del dettato aristotelico potrebbe portare, data la parziale giustificazione di colui che mente per nessun altro motivo, a ritenere che il vero vizioso sia chi finge di possedere qualità superiori a quelle reali per ottenere guadagni di tipo economico. Al contrario, Gauthier e Jolif ³⁵ affermano che Aristotele non fonda il dovere della sincerità sull'utilità sociale né su alcun altro interesse, ma esclusivamente sulla bellezza intrinseca del vero in se stesso; dunque, allo stesso modo in cui il vero virtuoso, il sincero in senso pieno, è colui che dice il vero quando non è a ciò obbligato da alcun vincolo di giustizia, l'autentico millantatore è colui che, al di là di ogni tipo di interesse, mente per amore della falsità stessa. A questa conclusione spingono anche altre due considerazioni: in primo luogo, la dottrina del piacere, in seconda battuta, alcuni importanti rilievi sul ruolo assegnato da Aristotele all'intenzione. Per quanto riguarda il primo punto, occorre innanzi tutto rileggere queste parole del x libro dell'*Etica Nicomachea*, da 1176a 16 a 1176a 22:

«In tutti questi casi pare che sia vero ciò che appare evidente all'uomo eccellente; e se ciò è detto bene, come si crede, la virtù e l'uomo buono in quanto tale sono misura di tutte le cose, quello che a lui appare chiaramente un piacere, lo sarà anche, e piacevoli le cose di cui gode. Non vi è da meravigliarsi se le cose spiacevoli per l'uomo buono appaiono piacevoli a un altro, infatti gli uomini subiscono molte forme di degenerazione e peggioramento: non sono cose piacevoli davvero, ma lo sono per costoro, e per quelli che si trovano in tali condizioni».

Quello che il passo suggerisce, è che, essendo il piacere un perfezionamento dell'azione, che consegue all'attività che è propria di ciascuna natura, ed essendo l'uomo eccellente la misura di quale sia la vera natura dell'uomo, quello in cui ciascuno gioisce è la vera cartina di tornasole che mostra che tipo di persona egli è. Il vizioso che mente per amore della menzogna, perciò, dimostra non semplicemente una debolezza di carattere o un eccessivo

³⁴ Cfr. P. WILPERT, *Die Wahraftigkeit*, cit., p. 327.

³⁵ Cfr. ARISTOTELE, *L'éthique a Nicomaque*, cit., p. 309.

amore per il guadagno materiale, ma, molto più profondamente, una natura intrinsecamente corrotta. In secondo luogo, come detto, è la sottolineatura dell'intenzione a illuminare meglio il significato di questo passo. Leggiamo con attenzione, ciò che lo Stagirita, a 1127a 26-29 afferma:

«Si può dare il caso che ciascuno dei tipi descritti agisca per qualche scopo o senza scopo: come ciascuno è, così egli parla, agisce e vive, tranne quando agisce per un qualche fine».

Questo passo mostra con chiarezza che la misura della virtuosità dell'agente sta sì nella conformità dell'atto esteriore all'abito interiore, ma anche e soprattutto nello scopo che guida quella particolare azione. Come Aristotele lascia intendere nel brano citato, infatti, proprio perché guidato dall'amore per la verità, il virtuoso all'occorrenza avrà anche la libertà di tacerla, in vista di un fine maggiore. Il sincero potrà anche mentire, posto che ciò non sia lesivo di altri,³⁶ per un bene più grande, e lo farà senza offendere la verità, perché non agirà per amore del falso. Come sostiene l'Anonimo,³⁷ il sincero è disposto a dire sempre il vero, ma in alcune circostanze farà violenza a questa sua disposizione e mentirà, senza che in questo ci sia nulla di male, perché il male risiede nell'intenzione.³⁸ Il vizioso ha la peculiarità di essere per così dire miope, ovvero di non riuscire a vedere alcuno scopo ulteriore al di là del vizio di cui è preda; costui non è semplicemente malvagio in sé, ma mostra la sua debolezza nell'incapacità di operare una sintesi gerarchica tra i vari fini, sintesi che gli permetterebbe di trascendere con la massima libertà la propria disposizione ad agire in un certo modo, nella piena consapevolezza di farlo per un bene. Come sottolinea ancora Wilpert,³⁹ gli estremi della medietà aristotelica non sono semplicemente non valori, ma piuttosto costituiscono risposte di valore unilaterale, ovvero unilateralmente e in modo tirannico dominate da un unico elemento di valore. Al contrario, la *μεσότης* costituisce una sintesi. Ma se appunto l'intenzione costituisce la misura della viziosità dell'agente, allora il più corrotto dei tre tipi di vanitoso descritti sarà proprio quello che mente con l'intenzione di mentire.

Vediamo ora l'estremo opposto alla vanteria, ovvero la dissimulazione. Il fatto che rende più famosa questa disposizione è sicuramente la menzione di Socrate a titolo di esempio di un suo uso corretto, misurato e salutare. È proprio questa menzione, a dire il vero, a far sorgere problemi e perplessità nei critici: la strana indulgenza aristotelica verso questo estremo vizioso costituirebbe, in parole povere, un tentativo di salvataggio del grande predecessore,

³⁶ Il che contravverrebbe alla giustizia.

³⁷ Cfr. G. HEYLBUT (ed.), *Eustratii et Michellii et anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria*, Reimer, Berolini 1892, p. 142, 9-12.

³⁸ Cfr. ARISTOTELE, *L'éthique a Nicomaque* cit., p. 310.

³⁹ P. WILPERT, *Die Wahraftigkeit* cit., p. 328.

tentativo che peraltro sbilancia il solito, equilibrato, schema delle virtù, rendendo questa particolare disposizione anomala e “asimmetrica” rispetto alle altre. Di questo parere è P.W. Gooch,⁴⁰ che addirittura vede nella trattazione aristotelica il tentativo di occultare determinati aspetti della dissimulazione, ad esempio omettendo di applicare anche ad essa il ragionamento posto in atto per la vanteria, e soprattutto l’analisi dei vari scopi in vista dei quali è possibile mentire, cosa che introdurrebbe diverse gradazioni di viziosità anche in questo estremo. Naturalmente il fine di questa operazione sarebbe quello di nobilitare il concetto di ironia per poter meglio difendere la figura di Socrate, la malizia della cui dissimulazione Aristotele in cuor suo non metteva in dubbio, e che tuttavia riteneva opportuno difendere, perché personaggio altrimenti altamente virtuoso. Insomma, i lavori appena citati vedono nella «graceful irony» né più né meno che un travestimento, seppure a fin di bene, o comunque un’anomala discrepanza dallo schema consueto delle virtù.

Il secondo motivo di perplessità consegue direttamente dal primo e ne è parte integrante, ed è il fatto che, secondo molti autori, a ben vedere il Socrate descritto da Aristotele ha poco a che fare con quello reale (o, per lo meno, con quello delle fonti più autorevoli), secondo due aspetti. Il primo, messo in luce da Th. Deman, è squisitamente filosofico: «La coincidenza tra il testo di Aristotele e il pensiero originale di Socrate non è esatta.[...] L’ironia di Socrate illustra in Aristotele la definizione di una specie morale, mentre essa in Socrate, in connessione con l’insieme della sua attitudine filosofica, è un metodo di scoperta della verità».⁴¹ Pertanto, mentre l’ignoranza e l’ironia del Socrate storico hanno un valore euristico ed epistemologico, nella trasposizione aristotelica esse diventano qualità morali. Il secondo aspetto è invece che, a parere di Collins⁴² e Gooch,⁴³ il vero Socrate, ben lungi dall’operare un’elegante dissimulazione di qualità grandi e nascoste, quali ad esempio il suo enorme amore per la verità e la conoscenza o le sue indubbie qualità morali, rinnegava di possedere cose che realmente non desiderava, e in ogni caso il suo atteggiamento era piuttosto una sfida alla mentalità corrente che non un misurato rispetto per l’interlocutore, tant’è vero che veniva regolarmente percepito come inganno e provocazione.

La strada più sicura per comprendere appieno questo passo e non restare incagliati in problematiche come quelle appena viste, è seguire il pensiero di Aristotele. Il passo in questione, infatti, è abbastanza frequentato dalla critica proprio per la presenza del personaggio Socrate. E tuttavia sembra ragionevole-

⁴⁰ P.W. GOOCH, *Socratic Irony and Aristotle’s Eiron, Some Puzzles*, «Phoenix», XL (1987), pp. 95-104.

⁴¹ Th. DEMAN, *Le témoignage d’Aristote sur Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 1942, p. 67.

⁴² S.D. COLLINS, *Aristotle and the Rediscovery of the Citizenship*, cit., p. 152.

⁴³ P.W. GOOCH, *Socratic Irony*, cit., pp. 99-101.

le non lasciarsi fuorviare da questo particolare, ma piuttosto inquadrarlo nel suo contesto e leggerlo per quello che è. Per sperare di capire meglio questo passo, e insieme anche la figura del grande filosofo, occorre rifarsi all'unico altro luogo in cui di questa medietà si tratta, ovvero il passo concernente la *μεγαλοψυχία*. Vale la pena di richiamare il testo in questione, ovvero 1124b 27-31:

«È tipico di costui [del magnanimo] preoccuparsi più della verità che della buona fama, parlare e agire apertamente e non avere peli sulla lingua (*παρρησιαστῆς*⁴⁴), dato che egli disprezza la gente comune. Per questo motivo è anche sincero (*ἀληθευτικός*) tranne nelle cose che dice con ironia, ma usa l'ironia (*εἴρωνα*) con la massa».

Evidentemente, quindi, vi è almeno un punto di tangenza tra la nostra virtù e quella che per praticità tradurremo d'ora in avanti magnanimità (ancorché tale traduzione non sia pienamente soddisfacente, specie perché associata dal lettore moderno a tutt'altro genere di disposizione). E questo punto di tangenza mostra come anche il magnanimo, nel momento in cui ha a che fare col problema della sincerità, ha non uno, ma due comportamenti corretti da adottare: la veridicità, come linea generale, e l'ironia come caso particolare. Questo fatto rende meno plausibile la tesi secondo cui la difesa della dissimulazione nel passo da noi preso in esame abbia come fine esclusivo una riabilitazione dell'ignoranza socratica; se così fosse, per lo meno, la riabilitazione si limiterebbe al punto in questione, nel quale compare la citazione di Socrate, e non investirebbe anche quest'altro passo, dove una difesa di tal genere sarebbe pleonastica e superflua. Emerge perciò con relativa chiarezza un forte legame tra tre poli che si richiamano l'un l'altro: la sincerità, Socrate e la magnanimità. A rafforzare tale legame, inoltre, sta anche il fatto che negli *Analitici Secondi*, dove Aristotele tratta della magnanimità, tra gli esempi che porta per tale virtù c'è anche Socrate. Ci sentiamo di poter considerare, dunque la figura del grande filosofo ateniese come un richiamo che lega insieme punti diversi della produzione aristotelica, segnalando che solo se letti in maniera comparativa restituiscono il loro senso originario, la pienezza del loro significato.

Pertanto, è evidente la necessità di approfondire la figura del magnanimo per ricostruire un quadro esauriente del nostro virtuoso, figura che ha sempre destato problemi, presentando aspetti di difficile comprensione e notevoli questioni interpretative.⁴⁵ Sintetizzando le conclusioni più significative rag-

⁴⁴ La menzione della *parrêsia* costituisce anche una ulteriore smentita delle tesi di Natali, che nel suo contributo citato sostiene che Aristotele la considera un «segno di rozzezza».

⁴⁵ È doveroso riportare per prima la celeberrima interpretazione di Gauthier (R.A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, J. Vrin, Paris 1951); lo studioso, rilevando uno sviluppo nella linea di pensiero che va dagli *Analitici Secondi* all'*Etica Nicomachea*, osserva come nei primi ci sia una contraddittorietà forte tra due tipologie di magnanimo descritte, ovvero quella rappresentata da

giunte dagli studiosi, possiamo dire che la magnanimità è essenzialmente virtù sociale, che per manifestarsi ha bisogno dell'apparire di tutte le altre virtù, di cui costituisce un completamento, un ornamento finale; secondariamente, che la specificità che la rende una virtù distinta dalle altre, e non sovrapponibile quindi alla totalità della virtù etica, né al possesso della saggezza pratica, è la corretta conoscenza e stima di sé, con particolare riferimento alla valutazione della propria grandezza. I due aspetti appena messi in luce mostrano il legame di tale virtù con la sincerità di cui ci stiamo occupando: entrambe vertono su un ambito relazionale, comunicativo, ovvero l'interazione nello spazio della *polis*, ed entrambe implicano una corretta valutazione di sé.

Rileggiamo i due passi più significativi in proposito:

Achille e Alcibiade e quella, contrastante, raffigurata da Socrate. Non essendo possibile, a parere di Gauthier, una conciliazione tra le due tipologie, che rappresentano secondo lui rispettivamente la magnanimità del politico e quella del filosofo, nell'EN Aristotele decide in favore della seconda, trasformando invece la magnanimità del politico nella virtù che ha per oggetto i piccoli onori. Per Gauthier, in sintesi, il magnanimo nella sua versione completa e definitiva è il filosofo, dedicato alla vita contemplativa e che rifugge quella pratica. Diversa l'interpretazione di N. COOPER, *Aristotle's Crowning Virtue*, «Apeiron» 22 (1990), pp. 191-205, il quale vede nei due esempi inconciliabili del magnanimo i due estremi in relazione ai quali la versione dell'*Etica Nicomachea* rappresenta il giusto mezzo, costituendo una conciliazione tra «virtù eroiche» e «virtù amabili», conciliazione che, andando a scapito delle prime, sola può generare una migliore organizzazione della società. Nell'EN si assisterebbe quindi al primato della socievolezza sull'eroicità, primato che si legge tra le righe nella nuova formulazione della magnanimità. Come afferma icasticamente Cooper, «il magnanimo è una creatura sociale, che vive nella polis. Per lui è necessario vivere in relazione ad altri». A simili conclusioni giunge anche W.F.R. Hardie, che osserva come nella descrizione del magnanimo l'attività contemplativa non sia affatto menzionata, concludendo, alla luce di ciò, che la sua sfera d'azione sia invece l'attività pratica, e identificando perciò il magnanimo col cittadino. Cfr. W.F.R. HARDIE, *Magnanimity in Aristotle's Ethics*, «Phronesis», 23 (1978), pp. 63-79. In contrapposizione esplicita con la versione appena descritta di Hardie si pone un articolo di Eunshil Bae (*An Ornament of the Virtues*, «Ancient Philosophy», 23 (2003), pp. 337-349), nel quale l'autrice, tentando di spiegare l'oscuro nesso «ornamento della virtù», avanza l'ipotesi che la magnanimità sia semplicemente l'ornamento di una particolare virtù, e specificamente di quella in cui ciascuno eccelle. Molto più vicini al vero ci conduce un articolo (J. STOVER, R. POLANSKY, *Moral Virtue and Megalopsychia*, «Ancient Philosophy», 23 (2003), pp. 351-359), apparso in risposta a quello della Bae, in cui gli autori negano che la magnanimità possa essere riferita al possesso di una sola virtù, affermando invece che essa, da un lato, le presuppone tutte, dall'altro, ha una sua propria specificità, che consiste precisamente nell'aver giusta stima di sé in relazione al proprio autentico valore, con un nesso inscindibile con la grandezza. Pertanto la magnanimità richiede che chi la possiede sia estremo nella grandezza, ma intermedio nella stima di sé. Sul tema cfr. anche D.A. REES, *Magnanimity in the Eudemian and Nicomachean Ethics*, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, «Akten des 5. Symposium Aristotelicum», Oosterbeek, Niederlande, 21-29 August 1969, hrsg. Von P. Moraux und D. Harlfinger, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, pp. 231-243.

«Si stima che sia dotato di fierezza [magnanimità] colui che si ritiene degno di grandi cose, e lo è». ⁴⁶

«È tipico di costui [il magnanimo] preoccuparsi più della verità che della buona fama, parlare e agire apertamente e non avere peli sulla lingua, dato che egli disprezza la gente comune. Per questo motivo è anche sincero, tranne nelle cose che dice con ironia, ma usa l'ironia con la massa». ⁴⁷

Pertanto, sono riscontrabili due aspetti ben distinguibili nel magnanimo: da un lato egli si conosce e valuta correttamente, dall'altro si relaziona agli altri in modo sincero, utilizzando tuttavia l'ironia quando lo ritiene necessario. Ora, poiché la magnanimità consiste nel possesso di tutte le virtù, e inoltre ha una propria specificità, ovvero la conoscenza di sé, non sembra azzardato affermare che il primo dei due passi citati sia la descrizione di ciò che il magnanimo fa in quanto è tale, mentre il secondo rappresenti una disposizione che gli appartiene in quanto, insieme a tutte le altre virtù, egli possiede anche la nostra sincerità. Pertanto, se la valutazione corretta è la specificità del magnanimo, la giusta comunicazione gli compete in modo accidentale, nella misura in cui, cioè, la magnanimità, presupponendo il possesso di tutte le virtù, porta con sé anche la sincerità.

Si comincia a capire, quindi, in che rapporto stanno le due virtù, cosa che emerge ancora più chiaramente esaminando un ulteriore aspetto. Quando Aristotele si trova a dover dire quale sia il vizio peggiore relativo a ciascuna virtù, fa un'affermazione a prima vista contraddittoria: per quanto riguarda la magnanimità, infatti, risponde senza esitazione che chi è in difetto, ovvero il pusillanime, *μικρόψυχος*, è certamente peggiore di chi eccede, il fanfarone, *χαῦνος*; quando invece analizza la sincerità, come abbiamo già visto, condanna la vanteria (che per la verità a prima vista sembra molto affine al vizio per eccesso della magnanimità) e riscatta la dissimulazione. La cosa, apparentemente piuttosto singolare, si spiega solo considerando la specificità di ciascuna virtù: se la magnanimità consiste essenzialmente in una corretta valutazione di sé, sarà certamente meglio credersi un po' migliori di ciò che si è realmente, e grazie a questa convinzione intraprendere azioni grandi e belle, e magari in questo modo diventare realmente ciò che prima si credeva erroneamente di essere, piuttosto che, giudicandosi peggiori del vero, tirarsi indietro da ogni azione volta a un fine buono, per la falsa convinzione di non esserne degni né capaci. La prima disposizione può condurre alla grandezza, la seconda a corrompere sempre più inesorabilmente la propria natura. Ma se il punto di vista si sposta dalla conoscenza di sé alla comunicazione di questa conoscenza, la prospettiva cambia. Da un punto di vista sociale, infatti, falsare il dato di realtà

⁴⁶ EN 1123b 2.

⁴⁷ EN 1124b 30-31.

al rialzo non ottiene alcun risultato positivo, in quanto, da un lato, rende difficile e conflittuale il rapporto con gli altri (mentre, come abbiamo visto, l'assetto sociale richiede il sacrificio delle qualità eroiche in favore di quelle della cordialità), dall'altro, anche in una prospettiva di maturazione personale, inficia l'apporto altrui alla costruzione di sé: dal momento infatti che l'uomo per costruire il proprio carattere ha bisogno del contributo di amici virtuosi, sarà sempre meglio non elemosinare le lodi di una massa indistinta e non preparata a giudicare, ma piuttosto attendere il giudizio degli amici di cui realmente ci si fida. In questo senso, anche, si spiega la reticenza del virtuoso con la massa; da una parte come volontà di non umiliare chi è meno virtuoso di lui, anche perché l'effetto sarebbe lo stesso che si produce nel singolo ad opera della pusillanimità, cioè una inibizione degli stimoli virtuosi; dall'altra parte, come indipendenza non dal giudizio degli altri *tout court*, ma dalla lode dei meno preparati tra gli altri. La dissimulazione, come si vede, rappresenta un giusto pudore che permette di non ferire il legame con l'altro: anche se il concittadino non fa parte di quella cerchia ristretta di amici virtuosi del cui giudizio ho bisogno per conoscermi veramente e progredire nella virtù, non per questo mi disinteresserò del suo bene. Certamente gli tacerò gli aspetti più eclatanti della mia grandezza, ottenendo così il duplice effetto di non venirme eccessivamente lodato, e non farmi così un'opinione erronea di me, e di non ferire le sue aspirazioni al bene mostrandogli un modello irraggiungibile, ma piuttosto lo lascerò nella convinzione di essere a sua volta virtuoso, di poter compiere il bene.

Queste osservazioni spiegano meglio il nesso tra questa virtù e la precedente, nonché la spiccata natura sociale della sincerità: quanto l'amichevolezza era sbilanciata sul bene dell'altro, la sincerità è incentrata sul corretto rapporto con sé, che, tuttavia, è un sé, come abbiamo visto, sempre concepito in relazione all'altro: se il virtuoso sceglie di comunicare una giusta immagine di sé, o talvolta di sminuirla, ciò accade perché egli ha nello sguardo chi gli è intorno, calibra le sue reazioni, valuta gli effetti che la verità o la menzogna potrebbero avere su di lui. Sebbene stimi la verità come un bene in sé, egli sceglierà talvolta, per il suo bene, di non dirla tutta intera. Il motivo che guida queste scelte, evidentemente, non è una cortesia affettata, ansiosa di ricevere la sua contropartita in termini di *status* e riconoscimento sociale, ma la preoccupazione, oltre che per il proprio bene, per il bene dell'altro.

4. L'ARGUZIA

L'ultima delle tre virtù sociali, descritta da 1127b 34 a 1128b, concerne il modo corretto di scherzare e divertirsi frequentando gli altri.⁴⁸ La premessa da cui

⁴⁸ Per un'interpretazione piuttosto particolare (e a nostro parere erronea) di questa virtù, che ne fa uno strumento di liberazione dalle convenzioni della legge e del potere costi-

lo Stagirita parte è un dato di fatto, ovvero la constatazione che «nella vita vi sono anche momenti di rilassamento nei quali è possibile passare il tempo divertendosi». A partire da questo dato Aristotele afferma che anche in quest'ambito vi sono un eccesso e un difetto rispetto al giusto mezzo. Coloro che eccedono nel ridicolo sono buffoni, βωμολόχοι, perché si sforzano di trovare il ridicolo dappertutto; al contrario, coloro che non sono in grado di dire qualche motto di spirito, e per di più si irritano con chi lo fa, sono definiti rustici e duri, ἄγροικοὶ καὶ σκληροὶ.

Infine, chi scherza nel modo corretto, rappresentando quindi un giusto mezzo tra i primi due, è detto da Aristotele εὐτράπελος, ovvero arguto, agile di spirito. Di questa disposizione mediana è caratteristico anche il tatto, ἐπιδεξιότης, che consiste nella capacità di dire e ascoltare le cose che si addicono a un uomo perbene e libero. A parere di Halliwell,⁴⁹ quello di Aristotele è il tentativo più sofisticato compiuto nell'antichità di giungere a una collocazione filosofica del ruolo del riso, fino al punto di farne una virtù. Ciò che accomuna i vari testi in cui lo Stagirita se ne occupa, infatti, è il fatto di guardare a questo ambito in una prospettiva fondamentale etica, accettando così il riso come una peculiarità umana inseribile a pieno titolo nella vita buona. Le ragioni di quest'inclusione sono almeno due. La prima deriva dall'impianto stesso dell'etica aristotelica, impianto che prende le mosse dall'uomo così com'è, l'uomo qui ed ora, le cui passioni e inclinazioni egli non deve decurtare o sopprimere, ma al contrario deve saper utilizzare, orientare, incanalare, gestire per non esserne gestito, dominare per non esserne dominato, e che comunque costituiscono il materiale irrinunciabile da cui prendere le mosse per individuare quale sia la vita migliore. Pertanto, anche un'inclinazione all'apparenza poco rilevante, come quella al divertimento, non può essere lasciata a se stessa: va presa in seria considerazione, in relazione ad essa il soggetto deve operare una scelta, prendere posizione. La tentazione di trascurare quest'istanza costituisce per l'appunto la viziosità dei rustici, che «pensano che ogni gioia debba essere bandita e in ogni gioco vedono decadenza».⁵⁰ Gli ἄγροικοὶ, a ben vedere, sono annoverati tra i viziosi anche nella trattazione di un'altra virtù, decisamente più nota della presente, ovvero la temperanza, laddove Aristotele condanna il vizio dell'insensibilità, che consiste nello

tuito, legandola, così, alla dissacrazione operata dalla Commedia Antica, cfr. S.D. COLLINS, *Aristotle and the rediscovery of the Citizenship*, cit., pp. 158-160.

⁴⁹ S. HALLIWELL, *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge/New York p. 307. Su questo tema, particolarmente importanti sono le pp. 264-331, *Greek philosophy and the ethics of ridicule*, all'interno delle quali si trova un paragrafo specificamente dedicato ad Aristotele, *How Aristotle makes a virtue of laughter* (pp. 307-331).

⁵⁰ Cfr. O. LÜCK, *Die Eutrapelia des Aristoteles*, «Pharus Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik», 24 (1933), pp. 85-87.

sfuggire ogni piacere: tale attitudine, infatti, rende bestiali e disumani. Che i rustici siano un punto di tangenza tra la temperanza e l'arguzia appare chiaro dall'esame di due passi in particolare, il primo a 1104a 23-24:

«Chi indulge a ogni piacere e non rinuncia a niente, diviene intemperante, chi invece li sfugge tutti, come la gente selvatica (οἱ ἄγροικοί), diviene in qualche modo insensibile».

E il secondo in *EE* 1230b 19-20:

«Questo carattere [l'insensibilità] è soprattutto proprio dei campagnoli (ἄγροίκους) che i poeti comici rappresentano come gente che non si dà ai piaceri neppure nella misura giusta e necessaria».

Come si vede, qui οἱ ἄγροικοί non sono propriamente un estremo vizioso, ma costituiscono solo l'esemplificazione di un vizio, in quanto lo possiedono per così dire accidentalmente; nella trattazione dell'arguzia, invece, quella che era una qualità accidentale diviene una caratteristica sostanziale, tanto che il nome di ἄγροικοί designa per antonomasia coloro che rifuggono il piacere. È proprio in forza di questa insensibilità di fondo che il rozzo trascura il piacere della conversazione, dal momento che quest'ultimo altro non è se non un aspetto particolare di quel piacere globalmente inteso che egli ritiene superfluo e dannoso, e perciò sceglie di trascurare, inaridendo la sua natura. Ma lo fa a torto, perché, ed è il secondo grande motivo per cui Aristotele dà spazio a questa virtù, il riposo e il divertimento – così come il piacere in generale, ma per motivi assolutamente peculiari – sono parti necessarie della vita, e perciò sono significativi a maggior ragione; come lo Stagirita osserva a 1176b 32-1177a 1,

«Impegnarsi sul serio e faticare allo scopo di divertirsi è cosa sciocca e troppo infantile, mentre "Divertiti per agire seriamente", come dice Anacarsi pare essere cosa ben fatta, infatti il divertimento somiglia al riposo, e la gente ha bisogno di riposo poiché non può faticare senza interruzione. Quindi il riposo non è un fine, dato che ci si riposa allo scopo di agire».

Se pertanto la vita felice non può consistere nel divertimento e nel riposo, tuttavia è appropriato che al suo interno vi sia un elemento di gioco, per riposarsi e rinfrescarsi al mente al fine di ricercare la felicità. Dunque è doppiamente importante considerare quella parte all'apparenza poco eticamente significativa della vita che è il riposo, perché essa è non solo presente nell'esperienza umana, ma le è addirittura necessaria. La virtù dell'arguzia, dunque, con la sua rivalutazione del riposo, sembra fare il paio con la lunga difesa aristotelica del piacere, condotta in nome del consueto realismo: come lo Stagirita afferma a chiare lettere, proprio a proposito del piacere, in *EN* 1172b 35- 1173a 2:

«Invece quelli che obiettano che ciò cui tutti tendono non è bene, c'è pericolo che

non dicano nulla di sensato. Affermiamo che ciò che pare vero a tutti lo è, e chi distrugge questa fiducia non dirà affatto cose degne di fede».

Come, dunque, il fatto stesso che tutti gli uomini tendano al piacere è una prova inconfutabile che quest'ultimo, se non è assolutamente bene e a maggior ragione non coincide con la felicità, è però senza dubbio qualcosa di buono, così anche il fatto che tutti gli uomini necessitino di quell'aspetto particolare del piacere che è il divertimento rende quest'ultimo una caratteristica eticamente rilevante, e fa sì che sia vizioso tanto l'abusarne quanto l'ignorarlo.

Anche il riso, pertanto, è giudicabile in base a standard etici: esso, in particolare, risulta appropriato quando diviene opportunità per un comportamento armonioso. L'armonia è decisamente un elemento chiave nella discussione aristotelica dell'arguzia; lo Stagirita, infatti, sembra concettualizzare tale virtù come uno scambio piacevole, una reciprocità di dare e ricevere (nello specifico, parlare e ascoltare), cooperando così ad una attività armoniosa simile a una *performance* musicale o a una danza. Il termine stesso *εὐτραπεία*, peraltro, richiama una capacità di movimento e adattamento rapido alla situazione, quasi che l'abilità ad intervenire appropriatamente nello scherzo fosse paragonata all'inserirsi con eleganza in una danza verbale.⁵¹ Va notato poi che sussiste un nesso tra la virtù dell'arguzia e il vizio, opposto alla sincerità, della dissimulazione. Come osservato da Halliwell,⁵² infatti, mentre nell'*Etica Nicomachea* tale vizio è visto solo come un difetto di sincerità riguardo a se stessi, in altre opere, quale la *Retorica*, Aristotele pare assegnare a questa disposizione un potenziale comico, accostandola, sebbene implicitamente, all'arguzia. Gli esempi di quest'utilizzo, accanto a quello, comune all'*Etica Nicomachea*, di dissimulazione,⁵³ sono svariati: il più significativo è un passo, nel quale Aristotele contrappone *eironeia* e *bomolokhia*, che rappresentano rispettivamente difetto ed eccesso di sincerità e arguzia, rafforzando, così, l'idea di un legame tra le due virtù:

«L'ironia (*εἰρωνεία*) è più degna di un uomo libero della buffoneria (*της βωμολοχίας*), poiché nel primo caso si crea il ridicolo per il proprio divertimento, mentre il buffone lo fa per quello di un altro».⁵⁴

L'uso del termine *εἰρωνεία* in quest'accezione, tuttavia, non è una prerogativa della sola *Retorica*; lo stesso significato, pur senza un così esplicito accostamento all'arguzia, è riscontrabile nella *Politica*, a 1275 b27, dove però ad essere impiegato non è il sostantivo, ma il verbo corrispondente. L'ironia aristotelica, pertanto, è una realtà multiforme, che va dalla pura dissimulazione fino al

⁵¹ Per il rapporto tra il riso e la danza e la metafora musicale, cfr. S. HALLIWELL, *Greek Laughter*, cit., p. 310. ⁵² *Ibidem*, pp. 319-321. ⁵³ Cfr. *Rhet.*, 1382b 20.

⁵⁴ *Rhet.*, 1419b 8-9. Altri esempi di quest'uso nella *Retorica* sono rintracciabili a 1379b 30, 1408b 20, 1420 a2.

comportamento deliberatamente volto a provocare il riso. Di conseguenza, tra un uso moderato della dissimulazione e l'arguzia sussistono notevoli convergenze, e tuttavia, come ricorda ancora una volta Halliwell, Aristotele si guarda bene dal fare delle due disposizioni un tutt'uno, preferendo preservare l'autonomia dell'arguzia, il cui scopo sociale è bene mantenere distinto: se la dissimulazione, infatti, è una finzione unilaterale, che pone una distanza tra chi parla e il suo interlocutore, la virtù citata ha invece un ben preciso ruolo all'interno della vita della *polis*, sebbene differente da quello individuato da Collins. Nella *Retorica*, infatti, l'arguzia è descritta come *hubris* educata,⁵⁵ ovvero una vitalità che, se *prima facie* avrebbe un potenziale insultante, è invece trasformata, ad opera dell'educazione e dei protocolli culturali, in una fonte di piacere reciproco, una modalità di gioco che gli amici assimilano nelle loro relazioni, nella quale la *hubris*, divenuta ormai fittizia, serve soltanto a suscitare il riso. Fondamentale, dunque, l'educazione, al fine di operare questa trasformazione di istinti potenzialmente pericolosi in forme di attività armoniose e positive, che fungono da collante sociale. Nell'interazione la capacità eutrapelica quindi fa sì che il riso sia equilibrato, moderato e trasformato in energia piacevole e positiva; tale operazione è meno facile di quanto possa apparire, e richiede quindi un'eccellenza del carattere. L'arguzia, dunque, implica un «equilibrio emozionale, sociale ed etico, per mezzo del quale evitare gli eccessi di insulto e affronto»;⁵⁶ essa rappresenta pertanto una espressione di emozioni ben educate, oltre che una sorgente fondamentale di stabilità sociale, ed è all'origine di una interazione piacevole che mantiene pacifici e cementa non solo i legami di amicizia, ma più in generale i rapporti tra concittadini e conoscenti.

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Giunti al termine di questa rassegna, possiamo dire di aver in qualche modo corroborato le assunzioni di partenza, scoprendo che le tre virtù analizzate riguardano la stessa tipologia di rapporti all'interno della *polis*, che sussistono dei fattori che fanno di esse un gruppo omogeneo, connettendole reciprocamente e rendendole un sottoinsieme dotato di una qualche autonomia all'interno del più vasto insieme delle virtù etiche, e, conseguentemente, che è giustificato l'utilizzo dell'etichetta "virtù sociali" per riferirsi ad esse. La questione non è solo terminologica, ma riguarda il significato e la possibilità, per Aristotele, di un altruismo esteso, ovvero praticato nei confronti di persone con cui non si hanno che rapporti di interrelazione sociale privi di affettività. Il punto decisivo è se ci sia tra le persone un qualche tipo di legame capace

⁵⁵ Cfr. 1389b 11-12.

⁵⁶ Cfr. S. HALLIWELL, *Greek Laughter*, cit., p. 328 (traduzione mia).

di giustificare l'esigenza di porsi reciprocamente in maniera onesta, ben disposta ed equilibrata, o se queste buone disposizioni siano solo consigli del *bon ton*; modalità puramente esteriori volte a mantenere un comportamento civile o atti che esprimono una ben precisa concezione di sé e dell'altro. Per Aristotele questo legame esiste: si tratta della cittadinanza. La comune appartenenza (*κοινωνεῖν*) a una stessa città genera una frequentazione (*ὀμιλίαι*) che, per quanto formale o comunque non sentimentalmente connotata, è opposta all'estraneità. Il vivere insieme (*συζῆν*) perciò, sebbene non sia la scelta amicale di condividere tutti i più piccoli aspetti dell'esistenza personale, è (e ciò è forse ancora più importante) la decisione di prendere parte alla stessa comunità di valori e scopi. C'è un fine comune che regge la *polis*, in forza del quale ogni estraneità è vinta, e di cui l'amichevolezza reciproca, l'esigenza di una veridicità nei rapporti, e persino la moderazione ironica nello scherzare e nel fare battute sono segno inequivocabile.

La comunità politica, fondata sulla capacità tipicamente umana di condivisione razionale dei fini, sulla comunicazione morale e resa possibile dalla natura linguistica dell'uomo, è un luogo in cui la partecipazione allo scopo genera un'appartenenza che costituisce lo sfondo e l'orizzonte ermeneutico delle virtù sociali, le quali si configurano pertanto come eccellenze proprie non dell'uomo in quanto tale, ma specificamente del cittadino. Esiste quindi un obiettivo, un fine buono peculiare delle virtù sociali, che impedisce di ridurle a modalità convenzionalmente accettabili di perseguire tutt'altri scopi: il fine è la socialità stessa, che costituisce non uno *standard*, una convenzione acriticamente tramandata e accettata cui conformarsi, ma uno scopo razionalmente desiderato e perciò deliberato e scelto, in quanto, rispondendo a un'indicazione molto precisa della natura umana, contribuisce alla perfezione del soggetto.

Come abbiamo visto nel corso dell'analisi, dunque, le virtù sociali rappresentano le eccellenze in quel particolarissimo ambito costituito dai rapporti non connotati da affetto e amicizia, ma nondimeno caratterizzato da un legame di tipo ben definito, sufficiente a giustificare l'emergere di virtù peculiari. Aristotele pertanto tematizza una sfera ben precisa dei rapporti sociali, e ne stabilisce le eccellenze: ciò significa che questa sfera ha una sua specificità e consistenza e di conseguenza anche che questo gruppo di virtù ha una sua autonomia.

Ulteriore prova di questa autonomia è la connessione reciproca riscontrabile tra le tre virtù; come abbiamo visto, infatti, l'amichevolezza implica la sincerità e l'arguzia è legata alla dissimulazione; tutte e tre, poi, hanno a che fare con l'educazione delle passioni nell'interazione sociale, e mirano a incanalare ed appianare le conflittualità per produrre un'armonia sociale. Se infatti l'amichevolezza è virtù sociale per eccellenza, lo stesso fine è riscontrabile nella sincerità, che, come abbiamo dimostrato, mira a non ledere i rapporti per mezzo di un uso adeguato della verità riguardo se stessi, e nell'arguzia, che tende ad

incanalare la conflittualità sociale attraverso la sua sublimazione nel riso. Alla luce di tutti questi elementi, sembra pertanto giustificato l'uso dell'etichetta "virtù sociali". Unitario è infatti l'ambito cui esse fanno riferimento, ma anche unitario, o perlomeno coordinato, lo scopo cui mirano, ed evidenti sono i richiami reciproci e la complementarietà che le caratterizza.

Ben lungi dall'aver uno stampo individualistico, il bene è una conquista sociale, l'altro è il punto di vista dominante che informa l'azione individuale, il contesto non è quello di una somma di monadi, ma il tessuto di una comunità che ha piuttosto le fattezze di una società, costituita in vista di uno scopo.

ABSTRACT: In EN II, 1108 9-1108 b10 and more precisely in EN IV, 1126b 10-1128b 9 Aristotle analyzes three virtues (friendliness, sincerity, and wit) that, involving language and a sense of humor, concern the fundamental aspects of human nature that constitute sociality to the point that it seems justified to use the label "social virtues" to refer to them. Such virtues, in fact, represent excellence in the context of social relationships, not characterized by affection and friendship but rather by a well-defined bond, sufficient to justify the emergence of specific virtues. This bond is citizenship: a common sense of belonging to the same city produces a crowd that is opposed to estrangement. There is a common end that sustains the polis, by which every estrangement is overcome, and by which reciprocal friendship, the need for truthfulness in relationships, and even ironic moderation in jest and jokes are unequivocal signs. This sphere of social relationships has its own specific nature and consequently this group of virtues has its own autonomy.

KEYWORDS: Aristotle, citizenship, ethics, human nature, political philosophy, virtues.