

Retorica e utilità in Aristotele

Adriano Bertolini

Università della Calabria
adr.bertolini@gmail.com

Abstract In the present article I try to shed light on the Aristotelian notion of ‘useful’ (Greek ‘*sympheron*’). The philosopher uses it in the *Rhetoric*, where he points out that the deliberative oration has the goal of persuading about what is useful or harmful (§1). After a brief explanation of the ancient Greek terms used to mean the useful (§2), I examine (§3) its role – and that of the public discussion about it – within the political community, which is characterized by a particular form of what Aristotle calls ‘utility friendship’, the *political friendship*. The last paragraph (4) focuses on this type of *philia*.

Keywords: Aristotle, *Rhetoric*, *Sympheron*, Useful, Political friendship

Received 06 June 2019; accepted 25 October 2019.

1. La *polis* e i suoi discorsi

In un celebre passo del primo libro della *Politica*, Aristotele si sofferma su alcuni tratti distintivi dell’essere umano, che lo rendono a un tempo animale linguistico e politico¹. L’*anthropos* è infatti

l’unico animale che abbia la parola: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò ce l’hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l’*utile* [*sympheron*] e il dannoso [*blaberon*], e perciò anche il giusto e l’ingiusto. E questo è proprio dell’uomo rispetto agli altri animali: esser l’unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città (*Pol.* I, 2, 1253 a9-18, corsivo mio).

Non solo l’essere umano ha voce per segnalare piacere e dolore, cosa che lo accomuna agli altri animali. Esso ha anche la parola attraverso la quale discute dell’utile e del dannoso, del giusto e dell’ingiusto. La comunità politica è caratterizzata, tra le altre cose, proprio dal fatto che al suo interno avviene il confronto linguistico, a volte conflittuale, circa le coppie di valori opposti chiamati in causa da Aristotele. In una *polis* si usa il *logos* per mettere a fuoco ciò che è utile e dannoso per la collettività e decidere i mezzi attraverso i quali perseguire il primo ed evitare il secondo.

La *Retorica* riprende le osservazioni della *Politica* per ciò che concerne il piano linguistico e si occupa di studiare i discorsi fondamentali della *polis*. I *logoi* presi in esame non sono

¹ Sull’intreccio tra politicità e linguisticità dell’animale umano cfr. Lo Piparo (2003: 3-33).

infatti le argomentazioni scientifiche volte a ricercare la verità, ma piuttosto quelli facenti capo ai generi letterari che segnano la vita pubblica dell'animale umano e il cui obbiettivo è la *persuasione* (cfr. Di Piazza 2012, Piazza 2008: 16 sgg). Questi generi sono tre: l'*epidittico*, il *giudiziario* e il *deliberativo* (cfr. *Rhet.*, I, 3-4, 1358 a36-1360 b3). Ognuno di essi consiste in una coppia di specifici atti linguistici. L'*epidittico* comprende *lode* e *biasimo*. Un esempio di lode è l'orazione che celebra i caduti in guerra ateniesi, l'*epitafio*, la cui versione più famosa è quella di Pericle tramandataci da Tucidide e commentata da molti autori moderni, non ultimo Hegel². Il discorso giudiziario è invece composto dagli atti linguistici che si pronunciano in un processo, l'*accusa* e la *difesa*. Il terzo e ultimo genere è quello deliberativo, che consta di *esortazione* e *dissuasione*: è il tentativo di persuadere i concittadini a prendere – o non prendere – un provvedimento di interesse pubblico i cui destinatari sono i membri dell'assemblea della *polis*. Viceversa accusa e difesa sono rivolte ai giurati, mentre i discorsi epidittici agli spettatori. Oltre all'uditorio e ai luoghi in cui si pronunciano i *logoi*, ogni genere è caratterizzato da uno specifico *tempo* del discorso: si delibera su cose *future*, si giudica in processo su cose *passate* e si apprezza nel *presente* la bravura di un oratore che si cimenta in una lode o in un biasimo. C'è un ultimo – e fondamentale – tassello mediante cui distinguere le orazioni studiate nella *Retorica*: l'*oggetto* su cui vertono i discorsi.

Ciascuno di questi generi ha un fine differente ed essendo essi tre, sono i fini: per chi consiglia, l'*utile* [*sympheron*] e il *dannoso* [*blaberon*] e infatti chi esorta lo fa come se consigliasse per il meglio, mentre chi sconsiglia come se dissuadesse dal peggio e a questo fine aggiunge come accessorie tutte le altre considerazioni, o il giusto o l'ingiusto, o il bello o il brutto (*Rhet.* I, 3, 1358 b21-25, corsivo mio).

In ognuno di questi discorsi «il tentativo di persuasione ruota intorno ad una specifica coppia di valori contrapposti, che sono anche i valori su cui l'ascoltatore/giudice è chiamato ad esprimersi» (Piazza 2008: 76). Ecco una tabella riassuntiva³:

	Tipo di ascoltatore/giudice	Tipo di atto linguistico	Dimensione del tempo	Ciò intorno a cui si giudica
Discorso deliberativo	Membro dell'assemblea	Esortare/dissuadere	Futuro	Utile/dannoso
Discorso giudiziario	Giurato	Accusare/difendere	Passato	Giusto/ingiusto
Discorso epidittico	Spettatore	Lodare/biasimare	Presente	Bello/brutto

Secondo Aristotele l'utile e il dannoso sono il fulcro del discorso deliberativo. Le pubbliche assemblee hanno l'aspetto di discussioni in cui vengono messi in atto tentativi di persuasione attraverso il linguaggio relativamente a ciò che è utile e dannoso per la comunità politica⁴.

Ma cosa bisogna intendere per utile? In cosa consiste precisamente questa categoria, impensabile, nel quadro aristotelico, se non ci fosse il linguaggio?

² Sull'*epitafio* cfr. Loraux (1993); Derrida (1994, trad. it.: 93-133).

³ La tabella è ripresa da Piazza (2008: 78).

⁴ Sulla centralità della nozione di '*sympheron*' in tutta la filosofia pratica aristotelica, ma soprattutto nella *Retorica*, cfr. Heidegger (1924: trad. it.: 89-96).

2. Le parole dell'utile

Per cominciare a rispondere alle domande appena poste è bene partire dalla terminologia del greco antico. Nei brani citati in precedenza il termine usato è 'sympheron', ma Aristotele utilizza anche 'opheleimon' e 'chresimon', quest'ultimo presente con più frequenza soprattutto quando il filosofo di Stagira discute dell'amicizia che ha come sue fine l'utile (l'espressione greca è 'philia dia to chresimon')⁵. Queste tre parole, usate sostanzialmente in modo indifferente⁶, vanno a comporre la costellazione aristotelica dell'utile.

Innanzitutto, cerchiamo di capirne il significato consultando i più importanti dizionari di greco (Liddell-Scott Jones [LSJ] e Rocci). 'Opheleia' significa 'vantaggio, profitto', ma anche 'aiuto, soccorso', e il verbo corrispondente 'ophelein' può voler dire 'usare'⁷. Sfera dell'uso (chresis) che è ben presente nel termine 'chresimon', il quale esprime l'utilità nella misura in cui essa emerge da un uso o ne è collegata⁸. Il termine più importante nella *Politica* e nella *Retorica*, e, in generale, nei luoghi dove si illustrano i fondamenti della *polis*, è 'sympheron'. Riporto per esteso le accezioni del verbo da cui deriva, 'sympherein':

Sympherein

LSJ: **A.** Act. **I.** 1) *bring together, gather, collect.* 2) *bring together, contribute.* 3) *bring into conflict, give battle.* 4) *bear along with or together.* **II.** intr. 1) *confer a benefit, be useful or profitable.* 2) impers. *it is of use, expedient.* 3) a) part. **sympheron**, *useful, expedient, fitting.* b) in neut. as. Subst., **sympheron**, *use, profit, advantage.* **III.** intr. 1) *work with, assist.* 2) *agree with.* 3) *fit, suit.* 4) of events, *happen, take place, turn out.*

B. Pass. **I.** 1) *come together, meet, associate with.* 2) in hostile sense, *meet in battle, engage.* **II.** 1) *agree with, live on friendly terms with, agree together, be of one mind.* 2) *to be in harmony with.* **III.** 1) of events, *happen, turn out, occur, come to pass.* 2) impers., *it happens, falls out.* **IV.** literally, *to be carried along with.* **V.** Gramm., *to be constructed with, agree in form with.*

Rocci: **I.** Att. 1) *portare, mettere insieme, raccogliere, radunare, rammassare.* 2) *portare insieme, aiutare a portare, sopportare insieme, aiutare a sopportare.* 3) a) intr. *assistere, aiutare, giovare, essere utile, vantaggioso;* b) impers. *essere utile;* c) part., come agg: *utile, vantaggioso, giovevole;* come sost.: *ciò ch'è utile, utilità, vantaggio, l'utile, interesse,*

⁵ Sull'amicizia in vista dell'utile tornerò nell'ultimo paragrafo.

⁶ Cfr. Van Berkel (2012: 152, n. 15).

⁷ **Opheleia**

LSJ: **I.** *help, aid, succour*, esp. in war. **II.** 1) *profit, advantage, interest.* 2) *source of gain or profit, service.* 3) esp. *gain made in war, spoil, booty.*

Rocci: 1) *aiuto, assistenza, soccorso.* 2) *utilità, vantaggio.* 3) a) *guadagno, acquisto, beneficio, giovamento;* b) *guadagno di guerra, spoglie, bottino.*

Ophelein

LSJ: **I.** 1) abs. *to be of use or service.* 2) a) c. acc. pers., *to be of service to, benefit, to be of use to.* b) esp. of a general, *enrich his soldiers by booty.* [...] 5) c. acc. cogn., *to render him a service.* **II.** Pass. *receive help or succour, derive profit or advantage.*

Rocci: 1) *aiutare, soccorrere, assistere, essere utile, giovare.* 2) pass. *ricevere aiuto o soccorso, trarre vantaggio o utilità da qualcuno o qualcosa, fare bottino.*

⁸ Qui riporto sia i significati di 'chresimon' che del verbo 'chresthai':

Chresimon

LSJ: 1) *useful, serviceable.* 2) of persons, *serviceable, useful.* 3) *used, made use of.*

Rocci: a) *utile, giovevole, vantaggioso, buono, valente, valido;* b) *di molto uso.*

Chresthai

LSJ: **A. I.** Pass., *to be declared, proclaimed* by an oracle. **II.** Med., of the person to whom the respons is given, *consult a god or oracle.* **B.** *furnish with a thing, furnish the use of a thing, i.e. lend; med., borrow.* **C. I.** 1) *desire, yearn after.* 2) *to be in want of, lack.* **II.** *use, make use of, manage, have dealing with, administer.* **III.** *Experience, suffer, be subject to, esp. external events or conditions.* **IV.** a) of persons, *treat as, regard.* b) *to be intimate with, put up with, consult, deal with, use, study.* [...] **VII.** Pass., *to be used.*

Rocci: [...] **D.** Med. *usare, adoperare, avere, possedere, portare, indossare.*

guadagno. 4) a) *adattarsi, convenire, andare*; b) *accordarsi, corrispondere, aiutare, uniformarsi, aderire*; c) *impers.: accadere*. II. Pass. 1) a) *essere portato insieme, muoversi insieme, incontrarsi*; b) *ostile: scontrarsi, venire alle mani, combattere con*. 2) a) *avere commercio, relazioni, frequentare*; b) *accordarsi, convenire, accomodarsi, adattarsi, assentire, combinare, corrispondere*. 3) a) *accadere, avvenire*; b) *impers. accadere*.

Abbiamo a che fare con sfere semantiche piuttosto ampie. Nel caso dell'*opbeleia*, oltre al guadagno e al profitto, salta agli occhi il piano dell'aiuto e del soccorso, ma anche dell'uso e del servizio. L'utilità è quindi conseguenza di un aiuto da parte di qualcuno e degli usi e dei servizi di qualcosa. Per quanto riguarda il *sympheron*, sembra che questa parola esprima il senso dell'unione, dell'accordo o dell'incontro tra più parti, come lasciano supporre i due termini che la compongono, vale a dire 'syn', cioè 'con' e il verbo 'phero', 'portare, sopportare'. Forse *sympheron* esprime utilità nella misura in cui l'incontro tra le parti che chiama in causa è qualcosa di riuscito, di efficace. Utile nel senso di adeguato, di *fit*, una delle possibili traduzioni inglesi del termine greco. Dare a qualcuno qualcosa di *sympheron* consisterà allora nel concedergli qualcosa che si adatta alle sue esigenze, che gli si adegua. *Chresimon*, infine, rimanda all'ambito dell'uso e del bisogno. Da un lato, la radice 'chre-' figura in parole come 'chreia', che significa proprio 'bisogno', oppure in espressioni come 'chre', cioè 'c'è bisogno, è necessario'. Dall'altro, *chresimon* deriva da 'chresis', che significa 'uso', termine quanto mai anfibio e mutevole, che a seconda del contesto può servire per dire cose diversissime. Emergerebbe quindi una nozione di utile come di qualcosa di *adatto all'uso*. Che l'uso sia centrale è testimoniato anche dal fatto che nell'*Etica Eudemia*⁹ (VII, 1, 1235 a29-1235 b2; 5, 1239 b23-27) capita di trovare la coppia concettuale *chresimon-achreston*. Da un lato l'utile, dall'altro l'inutile. O meglio, il non-di-uso. La parola è infatti composta dalla radice 'chre-', che significa 'uso', più l'alfa privativa iniziale. L'inutile è insomma ciò che non è soggetto a usi, che non trova modi per essere usato.

Un ultimo rilievo. Nelle opere pratiche di Aristotele c'è un impiego dei tre termini – soprattutto di '*sympheron*' – come sinonimi di 'buono'. Un esempio solare è '*koinon sympheron*', il bene comune oggetto di discussioni all'interno della *polis* (cfr. per esempio *Pol.*, III, 6; 7, 1279 a29-b10). Ma anche il caso della medicina è istruttivo, perché si dice che essa è utile per il corpo malato, nel senso che produce un bene, vale a dire la salute (*EE*, VII, 2, 1235 b32-35).

Il quadro che emerge da questa rassegna di termini induce, insomma, a concepire quella dell'utile come una sfera della vita umana segnata dall'uso delle cose del mondo (*chresis/chresimon*) in cui ci sia una pluralità di parti che deve trovare una composizione (*sympheron*) che può consistere nell'aiuto, nel soccorso, nel profitto, nel vantaggio (*opbeleia*, ma anche gli altri termini). Questa sfera dell'utilità è legata al piano del soddisfacimento dei bisogni. Una delle espressioni che figura quando se ne discute è '*ta eis ton bion*' (*EN*, VIII, 11, 1160 a10-11; IX, 6, 1167 b3-4), le cose in vista della vita, come se il *chresimon* andasse concepito primariamente in relazione al reperimento di ciò che serve a sopravvivere, e nell'*Etica Eudemia* si parla anche di «pane e cose necessarie» (VII, 11, 1244 a15-19), con l'elemento della necessità che figura a più riprese in entrambe le *Etiche*¹⁰. Il terreno semantico di base è dunque più variegato di quanto dà a intendere la traduzione in 'utilità', esibendo un intreccio tra uso, bisogno, aiuto reciproco e realizzazione di un qualche bene. Occorre, insomma, astenersi dalla tentazione di concepire la nozione aristotelica di 'utile' in senso utilitaristico, come se fosse il frutto del calcolo di un individuo libero e razionale che persegue il suo vantaggio privato. Questo significato, che pure è presente all'interno dei testi aristotelici, non è prioritario

⁹ Ma anche, per esempio, in *Pol.*, II, 12, 1274 b15.

¹⁰ Cfr., per esempio, *EE*, VII, 12, 1244 b1 sgg.; *EN*, VIII, 3, 1156 a 24-27; 7, 1158 a4-8.

ed è solo uno dei possibili volti dell'utilità, che prima ancora che alla sfera privata appartiene a quella pubblica di soddisfacimento dei bisogni e riproduzione della vita.

3. L'origine e il fine delle comunità

All'interno del quadro appena delineato si comprendono meglio alcuni usi della nozione di utilità presenti nelle *Etiche*. Aristotele infatti se ne serve quando discute della nascita della *polis*: l'idea di fondo è che gli esseri umani si associano formando comunità a causa della fragilità che deriverebbe da una vita in isolamento. In altri termini, da solo un *anthropos* non è in grado di procurarsi tutto ciò che è necessario alla sopravvivenza e per questo ha bisogno dei conspecifici. Si potranno così dividere i compiti e le mansioni organizzando la vita in modo tale da raggiungere ciò che in antica Grecia era chiamata *autarkeia*, autosufficienza: il possesso dei beni fondamentali e la conseguente liberazione dai bisogni. Come si sostiene nell'*Etica Eudemia*, è «perché non sono autosufficienti che <gli esseri umani> sembrano rimanere uniti» (*EE*, VII, 10, 1242 a7-8). Lo stesso concetto è ripetuto più diffusamente nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 11, 1160 a9-14):

Tutte le comunità assomigliano a parti della comunità politica: si naviga assieme, per esempio, alla volta di qualcosa di utile e ci si procura vicendevolmente qualcuna delle cose in vista della vita [*eis ton bion*]. Ma – ad avviso di tutti – la comunità politica, anche dall'inizio, si è costituita e perdura in vista dell'utile [*tou sympherontos*]. È a questo infatti che tendono anche i legislatori, e dicono che giusto è l'utile comune [*koine sympheron*].

L'utile di questi passi è il terreno su cui si fonda la comunità politica, l'*humus* della *polis*. Un bene per tutti gli individui che può essere perseguito soltanto a livello collettivo, mettendo insieme le differenti abilità di ognuno. La città è il contenitore all'interno di cui si situano tutte le altre forme di comunità – per esempio quella domestica¹¹ –, che sarebbero monche senza questa struttura, dal momento che si occupano di utilità *particolari*, la cui composizione è condizione necessaria per il raggiungimento dell'utile *comune* (*koionon sympheron*)¹². La *polis* si configura, allora, come una istituzione naturale (cfr. *Pol.*, I, 1253 a1 sgg) che sorge affinché gli esseri umani possano sostenersi reciprocamente nelle incombenze della vita, procurando loro una condizione di soddisfazione permanente dei bisogni che non li esponga continuamente ai capricci della sorte, in una parola: l'autosufficienza¹³.

Se il perseguimento dell'utile è il fine in vista di cui sorge la comunità politica, non sorprende che uno dei discorsi fondamentali della *polis*, la deliberazione che avviene in sede assembleare, sia imperniato sulla coppia concettuale utile/dannoso. Gli esseri umani discutono assieme di ciò che è all'origine della loro associazione, il *sympheron*, e dei modi per realizzarlo.

In un uso particolare del linguaggio rilevato dalla *Retorica* si riverbera un dato antropologico-politico di fondo. Ma cosa significa discutere sull'utile e sul dannoso in una pubblica assemblea? Quali sono problemi concreti da affrontare nella deliberazione,

¹¹ Cfr. *EN*, VIII, 14, 1162 a16-24; *EE*, VII, 10, 1242 a31-32.

¹² Il fatto che le altre forme di comunità siano tutte contenute all'interno di quella politica di cui sono parte, è sostenuto, oltre che nel passo appena citato, in molti altri luoghi. Cfr. per esempio *EE*, VII, 9, 1241 b24-25; *EN*, VIII, 11, 1160 a9; a28-29.

¹³ Naturalmente la città non sorge soltanto per vivere, ma anche per vivere bene (*Pol.*, III, 6; IV, 4). È il luogo in cui soddisfare i propri bisogni ma anche dove trovare la propria realizzazione personale, la felicità – *eudaimonia*. Tuttavia, quello che mi preme qui di sottolineare in relazione al tema dell'utilità è il fatto che la *polis* emerga dalla necessità di sopperire ai bisogni.

o, per dirla in altri termini, quali gli oggetti del discorso pubblico concernente l'utile, il referente della parola? Aristotele dà una risposta nella *Retorica*, dove sostiene che i

soggetti più importanti intorno a cui tutti deliberano e riguardo ai quali parlano coloro che consigliano sono pressappoco, per quanto riguarda i principali, cinque di numero: essi riguardano finanze, guerra e pace, e inoltre difesa del territorio, importazione ed esportazione, legislazione (*Rhet.* I, 1359 b19-23).

Ai tempi di Aristotele, occuparsi dell'utile comune significava prendersi carico di queste cinque questioni: se le si gestirà nel modo appropriato si raggiungerà l'autosufficienza. Tuttavia, sono gli argomenti «più importanti», «principali», non gli unici possibili. Sembra insomma che sia prevista la possibilità di una variazione dell'utile, di un cambiamento nel corso del tempo di ciò che è scottante per la città e ciò che lo è meno. Ad esempio, un caso di epidemia potrebbe diventare di importanza decisiva per la vita di una città, ma anche questioni legate al culto e, più in generale, alla religione. *L'utile è dunque un dato di fondo ineludibile ma atto a modificazioni, rovesciamenti di gerarchia*, alla perdita di importanza di qualche aspetto e alla improvvisa ribalta di un altro, come è avvenuto nell'attualissimo caso dei migranti, fino a poco tempo fa questione marginale viste le dimensioni circoscritte del fenomeno, ora “problema” decisivo per le sorti del paese, prima di qualunque altro. Non è tuttavia necessario allontanarsi così tanto dall'Atene del quarto secolo per avere esempi concreti di come l'utilità tenda a variare nel corso del tempo. Essa è infatti funzione del tipo di regime politico in vigore, come sostiene Aristotele nel capitolo ottavo del primo libro della *Retorica*. Poiché in ogni tipo di costituzione cambia il modo in cui il potere è ripartito e suddiviso, ma anche i valori su cui si fonda, è necessario che l'oratore conosca «i costumi, gli usi conformi alle leggi e gli interessi [*sympheronta*] di ciascuna. Tutti infatti sono persuasi da ciò che è utile [*sympherontá*] e ciò che salvaguarda la costituzione è utile [*sympherein*]]» (*Rhet.* I, 1365 b23-25). In ogni differente regime politico ci sono diverse gerarchie di valori e priorità in relazione al *sympheron*. In un regime democratico sarà prioritaria l'uguaglianza, in uno aristocratico l'eccellenza, a seconda che sia ritenuta più utile – cioè più adatta e funzionale alla vita della comunità – la prima o la seconda.

La ragione profonda di questa variabilità del *sympheron* sta nel fatto che l'uomo parla. L'*anthropos* deve discutere e decidere ciò che è utile, non può saperlo in anticipo e a prescindere dalle situazioni concrete che gli si presentano di fronte. La sua esistenza storica gli offre costantemente contingenze nuove che attraverso il ragionamento discorsivo e lo scambio – a volte addirittura cruento – di vedute devono essere fronteggiate. E lo stretto legame tra linguaggio e utilità viene confermato, nella *Retorica*, anche in un altro luogo importante, oltre a quelli citati in precedenza. Passando in rassegna le cause degli eventi, che ogni oratore deve conoscere per scegliere quelle più adatte alla persuasione in un determinato discorso, il filosofo sostiene che ne esistono necessariamente sette: caso, natura, costrizione, abitudine, *logismos* (cfr. Mazzeo 2013: 270), animosità, desiderio. Ve ne è una che non ho tradotto, *logismos*. Solitamente si usa renderla con ‘calcolo’, ma così si perde l'elemento linguistico, a cui rimanda la radice, che è la stessa di *logos*. Sarebbe più corretto ‘calcolo discorsivo’, o ‘ragionamento linguistico/verbale’. Grazie a esso si realizzano «le cose che, sulla base dei beni che si sono prima enumerati, sembrano essere utili [*sympherein*], o come fine, o come mezzo per raggiungere il fine, quando le si compie per la loro utilità [*sympherein*]]» (*Rhet.* I, 10, 1369 b7-9). Il ragionamento discorsivo è dunque la causa delle decisioni relative a ciò che l'essere umano intende perseguire e ai mezzi per ottenerlo, il *sympheron*. La specifica utilità – variabile – della forma di vita umana è disponibile all'*anthropos* in virtù del fatto

che parla: con la parola esso deve farsene carico valutando con attenzione, discutendo, e, infine, deliberando.

4. L'amicizia politica

Dal momento che il fine della città è il perseguimento del *sympheron*, non sorprende che l'amicizia politica, vale a dire il legame che unisce tra loro tutti i concittadini, sia in vista dell'utile. Per approfondire questa nozione, è bene innanzi tutto spendere due parole sul concetto aristotelico di *philia*. Bisogna aver presente che la nozione greca è ben più larga di ciò che noi chiamiamo 'amicizia'. Sono relazioni di *philia* quelle tra gli appartenenti alla stessa famiglia, tra membri di un'eteria (una sorta di associazione o club), tra compagni di viaggio o soci d'affari e perfino – almeno a quanto sembra da alcuni passi delle *Etiche*¹⁴ – tra conspecifici. I rapporti di ospitalità rientrano all'interno della *philia*, così come le relazioni amorose e, secondo alcuni (per esempio Adkins 1963), nel greco omerico '*philos*' verrebbe usato come aggettivo possessivo (contro questa possibilità argomenta Benveniste, 1969, trad. it.: 257-271).

Ai fini del presente lavoro è sufficiente fissare alcuni punti relativi all'amicizia¹⁵ in Aristotele. Si tratta di un legame volto alla realizzazione di un qualche bene. Ne esistono di tre tipi: la virtù, il piacere e l'utile. Si è amici quando si ha una relazione atta a perseguire uno di questi beni. Per esempio saranno amiche per il piacere due persone che condividono una medesima passione, come l'amore per il cinema o per una squadra di calcio.¹⁶ Il legame che si forma non si basa sull'affetto, ma consiste in atti pubblici concreti mediante i quali si pone in essere il bene in questione. Per questo Aristotele può dire che l'amicizia deve essere *reciproca*¹⁷ (non posso essere amico di qualcuno se questi non è amico mio) e *manifesta*¹⁸ (non è sufficiente un affetto nascosto per far sì che si possa parlare di amicizia, ma servono atti concreti).

Secondo Aristotele, ogni volta che c'è una qualche forma di comunità (*koinonia*), cioè di condivisione, c'è anche amicizia. L'idea di fondo è che la comunità ha per fine un bene, e, poiché in vista di quel bene si crea un legame, essa implica di fatto una forma di *philia*¹⁹. Per esempio, i membri di un'impresa commerciale o di una setta religiosa sono amici tra loro perché ambiscono a realizzare il medesimo fine, cioè il guadagno o il culto di un dio. Ciò vale per tutte le comunità, e dunque anche per quella politica, la quale sarà segnata da ciò che Aristotele chiama 'amicizia politica', un legame reciproco che unisce tutti i concittadini (cfr. Yack 1993: 54-56, 109-127). E poiché il fine della *polis* è il *sympheron*, questa *philia* non sarà in vista del piacere o della virtù, ma dell'utile, che quindi, oltre che categoria fondamentale per rendere conto dell'insorgenza della comunità e dei discorsi che avvengono al suo interno, diventa anche imprescindibile in una spiegazione dei legami che la caratterizzano²⁰. Nella *polis*, attraverso lo scambio pubblico di beni e

¹⁴ EN, VIII, 1, 1155 a16-21; EE, 2, 1236 b5-10; 1238 a32-35; 8, 1241 b2-4.

¹⁵ In quanto segue userò il termine 'amicizia', ferme restando tutte le specificazioni appena esposte.

¹⁶ Per comodità ho scelto un esempio contemporaneo, anche se Aristotele intende relazioni per lo più di carattere erotico, come quella omosessuale e pederastica in uso in Grecia. Cfr. Nehamas (2010: 231).

¹⁷ EN, VIII, 2, 1155 b27-34; EE, VII, 2, 1236 a14-15; 1237 a30-33.

¹⁸ EN, VIII, 2, 1155 b32-1156 a5; EE, VII, 2, 1236 a14-15.

¹⁹ Questo fatto è descritto molto bene da Yack (1993: 39) il quale scrive che l'amicizia che ci lega agli altri «grows out and is shaped by the kinds of ends and activities we share with them».

²⁰ Vi sono numerosi passi testuali a sostegno della tesi per cui l'amicizia politica è una forma di *philia* in vista dell'utile: EE, VII, 10, 1242 a6-7; b23; 1243 a31-32; EN, IX, 1, 1163 b32-1164 a2; VIII, 11, 1160 a9-23, dove si afferma, come visto in precedenza, che la comunità politica sorge in vista dell'utile. Lo stesso concetto è ribadito in *Pol.*, I, 9, 1257 a19-b13; III, 3, 1276 a13; 6, 1278 b20-30; III, 1, 1275 b17-21. Tuttavia, su questo punto non c'è accordo tra gli studiosi e alcuni propendono a negare la parentela tra

servizi utili, si persegue il *koinon sympheron* della riproduzione della vita a cui contribuiscono tutti i concittadini, che hanno dagli altri ciò che non possono procurarsi da sé e che quindi sono legati da una forma di amicizia dovuta al loro fine condiviso. Che tra i concittadini vi sia amicizia non vuol dire che tra di essi vi sia necessariamente pace e concordia. Aristotele non propone cioè un'antropologia politica pacifica, un'idea di umanità composta da esseri naturalmente amici gli uni degli altri che si raggruppano in comunità armoniche in cui tutti si vogliono bene²¹. Non è in questione una rappresentazione dell'animale umano come naturalmente buono e atto a sviluppare sé stesso in sintonia con i conspecifici. E d'altronde questo sarebbe in contraddizione con la concezione che emerge dalla *Retorica*, secondo cui l'uomo è un animale costantemente intento a maneggiare le parole per persuadere gli altri, facendo così valere la propria forza dialettica nell'ambito del dibattito pubblico che riguarda decisioni di interesse collettivo. Piuttosto, nei libri delle *Etiche* dedicati alla *philia* troviamo spesso espressa l'idea che quella in vista dell'utile sia la tipologia più soggetta a recriminazioni, litigi e conflitti²². Un legame caratterizzato da oscillazioni e cambiamenti, in cui non si può mai essere sicuri che le cose filino lisce e senza attriti: in quest'ottica il linguaggio svolge un ruolo di amplificatore della conflittualità in quanto nella discussione pubblica circa l'utile può darsi disaccordo, diversità di opinioni su ciò che effettivamente serve alla comunità²³. Ma la forza disgregante del linguaggio può spingersi oltre, senza limitarsi al disaccordo sull'utile. Possono infatti verificarsi divergenze in relazione al significato da dare alla parola 'comunità', cioè tensioni dovute a idee diverse sul concetto stesso di comunità e di vivere insieme. Ma anche, e questa è la forma più radicale di frattura che si dà in seno alla *polis*, disaccordo su cosa significa andare d'accordo, cioè, per esempio, sui processi decisionali per determinare azioni politiche concrete che riguardano tutti i cittadini. Proprio per questo alto tasso di incertezza e pericolosità che segna l'agire dell'*anthropos* (cfr. *Forme di vita* 2005), sorgono dei correttivi specificamente umani e politici per tenere a freno il potenziale distruttivo del dissenso innestato nella sfera pubblica dall'uso della parola, come per esempio gli accordi e i contratti²⁴, e, più in generale, la legge (*nomos*) e l'amministrazione della giustizia (*EN*, V), tentativi volti a evitare esiti letali come la distruzione della comunità e il venir meno dell'amicizia, che, ripetiamo, è quel legame che tiene insieme i concittadini dal momento che tutti quanti ambiscono a un bene comune, l'utile.

La città si configura allora come quello spazio in cui gli esseri umani si raggruppano per sopperire ai bisogni e in cui discutono mediante il linguaggio delle modalità con le quali raggiungere il loro fine. Il disaccordo proprio della discussione assembleare, che in certi casi sfocia in conflitti aspri (al punto che c'è sempre il rischio del passaggio dalla violenza verbale a quella fisica), non per questo andrà a minare la *philia* politica, purché non si arrivi al punto di mettere in discussione l'unità della comunità, la cui preservazione è il bene più alto in vista di cui si arriva anche a scontrarsi. Il terreno dell'utile, su cui la comunità politica si fonda e di cui si discute costantemente con le

philia politica e *philia* in vista dell'utile, se non del tutto (Price, 1989; Tessitore, 1996; Morrison, 2013), almeno in parte (Irrera, 2005). Di avviso contrario è Yack (1993).

²¹ Una simile idea di amicizia sembra essere percorsa da Agamben (2007). Per un'analisi critica cfr. Bertolini (2019).

²² *EN*, VIII, 15, 1162 b5-21; b31-1163 a1; a10-23; IX, 1, 1164 a27-33; *EE*, VII, 10, 1243 a 20-31.

²³ Sul ruolo di amplificatore della conflittualità svolto dal linguaggio verbale cfr. Mazzeo (2017), Piazza (2019), che discutono il rapporto tra *logos* e violenza a partire dai casi di Muhammad Ali (Mazzeo) e dell'*Iliade* (Piazza). In Virno (2013) c'è un'analisi dell'impatto della negazione linguistica nella sfera pubblica tipicamente umana, mentre in Serra (2017) si propone una filosofia politica del linguaggio che concepisca il conflitto come dato fondamentale di ogni pratica discorsiva.

²⁴ *EN*, VIII, 15, 1162 b25-26; *EE*, VII, 10, 1242 b30-1243 a6; 1243 a31-32.

parole, è quanto mai friabile, e l'amicizia che lo innerva è più arena di conflitto che oasi di pace.

Bibliografia

Adkins, Arthur W.H. (1963), «'Friendship' and 'Self-sufficiency' in Homer and Aristotle», in *The Classical Quarterly*, 13, 1.

Agamben, Giorgio (2007), *L'amico*, nottetempo, Roma.

Aristotele (EE), *Etica Eudemia*. Edizione italiana, con testo greco a fronte, a cura di Marcello Zanatta, BUR, Milano, 2012.

Aristotele (EN), *Etica Nicomachea*. Edizione italiana, con testo greco a fronte, a cura di Marcello Zanatta, Bur, Milano 1986.

Aristotele (Pol.), *Politica*. Edizione italiana, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Augusto Viano, BUR, Milano 2002.

Aristotele (Rhet.), *Retorica*. Edizione italiana, con testo greco a fronte, a cura di Sivia Gastaldi, Carocci, Roma 2015.

Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, Paris (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. di, M. Liborio, Einaudi, Torino 1976).

Bertolini, Adriano (2019), «L'amicizia in *Homo sacer* di Agamben», in *Palinsesti*, 5, pp. 21-35.

Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris (*Politiche dell'amicizia*, trad. di, G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995).

Di Piazza, Salvatore (2012), «Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica», in *RIFL. Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 6, 3, pp. 41-52.

Forme di vita (2005), «L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche», numero monografico, 4, deriveapprodi, Roma.

Heidegger, Martin (1924), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (1924)*, in *Gesamtausgabe*, vol. XVIII, Klosterman, Frankfurt am Main 2002 (*Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. di, N. Giurisatti, Adelphi, Milano 2017).

Irrera, Elena (2005), «Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship», in *History of Political Thought*, 26, pp. 565-585.

Liddell, Henry G.; Scott, Robert; Jones, Henry S. (1940), *A Greek-English Lexicon*,

Clarendon Press, Oxford.

Lo Piparo, Franco (2003), *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.

Loraux, Nicole (1993), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Payot & Rivages, Paris.

Mazzeo, Marco (2013), «I sensi del pirata. Perché 'empirico' non vuol dire 'estetico'», in *Studi filosofici*, XXXVI, pp. 261-284.

Mazzeo, Marco (2017), *Il sofista nero. Muhammad Ali oratore e pugile*, deriveapprodi, Roma.

Morrison, Donald (2013), *The Common Good*, in Deslauriers Marguerite, Destrée Pierre, eds., *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 176-198.

Nehamas, Alexander (2010), «Aristotelian *Philia*, Modern Friendship?», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 39, pp. 213-247.

Piazza, Francesca (2008), *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.

Piazza, Francesca (2019), *La parola e la spada. Violenza e linguaggio attraverso l'Iliade*, il Mulino, Bologna.

Price, Anthony W. (1989), *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989.

Rocci, Lorenzo (1943), *Vocabolario greco italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma.

Serra, Mauro (2017), *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne editrice, Canterano (RM).

Tessitore, Aristide (1996), *Reading Aristotle's Ethics. Virtue, Rhetoric and Political Philosophy*, SUNY Press, Albany.

Van Berkel, Tazuko A. (2012), *The Economy of Friendship. Changing conceptions of Reciprocity in Classical Athens*, dissertazione dottorale, University of Leiden.

Virno, Paolo (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Yack, Bernard (1993), *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley.