

Giuseppe Feola

ORCID: 0000-0002-8200-5213

Università “D’Annunzio” di Chieti e Pescara
(Italia)
Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali

“L’AMICO È UN ALTRO SE STESSO”: AMICIZIA, CONOSCENZA DI SÉ, CONOSCENZA DELL’ALTRO IN OMERO E ARISTOTELE

**„Przyjaciel jest innym ja”: przyjaźń, samopoznanie,
poznanie drugiego u Homera i Arystotelesa**

**“The friend is another self”: Friendship, Self-knowledge,
Knowing the Other in Homer and Aristotle**

Słowa kluczowe: przyjaźń, Arystoteles,
Homer, *Iliada*, samowiedza, *Etyka Nikomachejska*

Key words: friendship, Aristotle, Homer,
Iliad, self-knowledge, *Nicomachean Ethics*

Streszczenie

Artykuł analizuje narrację Homera na temat przyjaźni między Achillesem i Patroklosem, aby rzucić nieco światła – za pomocą narzędzi historiografii filozoficznej i filologii – na arystotelesowskie ujęcie przyjaźni. Zarówno przez Homera, jak i Arystotelesa przyjaźń jest opisywana jako akt samowiedzy, który jest niezbędny dla istot ludzkich, o ile nie są one w stanie osiągnąć samowiedzy w sposób nierelacyjny. Na zakończenie przedstawiono rozważania na temat niektórych wątków współczesnej myśli naukowej, które wydają się wskazywać na możliwość współczesnego wykorzystania arystotelesowskiego ujęcia przyjaźni.

Abstract

The paper analyses Homer’s narrative about the friendship between Achilles and Patroklos in order to shed some light – with the aid of the tools of philosophical historiography and philology – on Aristotle’s account of friendship. Both by Homer and by Aristotle, friendship is described as an act of self-knowledge which is necessary to human beings insofar as they are unable to attain self-knowledge in a non-relational way. Some considerations are finally drawn about some themes in modern scientific thought that seem to point to a possibility of a modern reuse of Aristotle’s account of friendship.

σύν τε δὴ ἐρχομένω καὶ τε πρὸ δ τοῦ ἐνόησεν
 [Se due vanno assieme, scorge l'uno prima dell'altro]

(Hom. *Il.* X 224)

L'assoluta preminenza data dalla cultura cristiana all'*agàpē* (ἀγάπη) e da quella europea laica, almeno fin dai tempi dei trovatori provenzali, all'*ērōs* (ἔρωξ), ambedue i termini venendo tradotti nelle lingue europee occidentali con derivati del latino "*amor*", ha fatto scivolare in secondo piano, nella riflessione morale, l'amicizia, che, per tutta l'antichità greca e latina è stata la relazione personale in assoluto più importante¹.

E, tuttavia, vediamo che in moltissime società a organizzazione di caccia-e-raccolta, in cui la funzione riproduttiva si svolge con modalità assai diverse dalle nostre, e che non implicano una relazione che noi chiameremmo 'di amore', la relazione sociale principe è il legame cooperativo degli uomini con gli uomini nella caccia, e delle donne con le donne nella raccolta dei frutti e nell'allevamento dei figli². La consapevolezza, fornitaci dall'antropologia dei secoli XIX e XX, della relatività della nostra topografia e gerarchia delle relazioni e dei sentimenti ci spinge a chiederci se per caso la preminenza data nella cultura greca antica ai valori dell'amicizia su quelli dell'amore, che a prima vista ci colpisce come una stranezza, non sia invece la manifestazione di un ordine psicologico e sociale anteriore al nostro, al quale il nostro, attuale, si è sovrapposto, e che continua a operare, sotto l'ordine sociale e psicologico manifesto al quale oggi obbediamo.

Cos'era l'amicizia, nell'antica Grecia? E cosa rimane, di quell'amicizia, nella nostra amicizia?

¹ Per la centralità dell'*agàpē* nella topografia cristiana dei sentimenti e delle disposizioni morali, cfr. Nestle et al. (1986), *Ev.Matt.* 5, 44; 5, 46; 19, 19; 22, 39; *Ev.Luc.* 6, 27 e 35; 10, 27; 1 *Ep.Cor.* 13, 1-8; 1 *Ep.Jo.* 4, 8 e 16. Si noti che "ἀγάπη" era tradotto originariamente in latino con "caritas", e solo con Agostino si impone la traduzione "amor": riflessioni interessanti su questa scelta lessicale in De Kesel (2013).

² Per una dettagliata descrizione delle modalità riproduttive e dei costumi di una popolazione della Nuova Guinea, gli Asmat, esempio particolarmente rappresentativo delle culture dell'area oceaniana (Asia Sud-Orientale, Oceania), cfr. Grossi (1987). Gli Asmat si accoppiavano, fino a tempi recentissimi (tardi anni '70 del XX secolo), in orge collettive: era dunque cognita la maternità dei figli, non la paternità. Le figlie restavano con le madri, mentre i figli, dopo pochissimi anni, venivano tolti alle madri e allevati in comune dalla comunità dei padri. Essi venivano, alla pubertà, resi irricognoscibili alle madri mediante un cruento rito di iniziazione che ne trasfigurava completamente l'aspetto fisico.

L'aggettivo “*philosēlon*” (φίλος, -η, -ov) vuol dire, in Omero, “caro”³. Qualcosa mi è *phìlon* (neutro singolare) se sono disposto a impegnarmi per ottenerlo, conservarlo, difenderlo. Tipicamente, sono “cari” la propria vita (la propria persona fisica), la sposa o lo sposo, la prole, i genitori, il compagno d'armi, e anche molte entità non personali quali la patria, l'onore, una casa, un'arma o un altro oggetto cui tengo: se qualcuno mi ruba le armi, e io sono disposto a impegnarmi per recuperarle, queste armi mi sono “care”; se però non sono disposto a rischiare la vita per recuperare le armi, la vita mi è più cara delle armi. In Omero, quindi, lo *status* di “*phìlon*” attribuito a qualcosa è una funzione dello sforzo e del sacrificio che sono disposto a fare per preservarlo. In Omero, quello che noi chiamiamo “amico” è chiamato “*hetàiros*” (“ἑταῖρος”, “compagno”), ed è solo uno tra i molti enti che sono “cari”⁴.

Ma la trama dell'*Iliade* ci presenta la storia di un uomo che rinuncia a tornare a casa vittorioso, sano e salvo, a riabbracciare padre e figlio, per vendicare il compagno: per Achille, evidentemente, Patroclo è più caro di qualunque altra cosa. In base a ciò che abbiamo appena detto, è evidente che il comportamento di Achille non è scontato per il fruitore dei poemi⁵; sembra cioè che l'estrema e assoluta valorizzazione del rapporto amicale tra i due eroi abbia costituito una peculiarità dell'*Iliade* rispetto ai valori del pubblico cui era diretta.

Il poema omerico divenne però, dai primissimi secoli della sua circolazione, una delle principali fonti di norma morale per i popoli greci⁶.

³ Cfr. p.es. Hom. *Il.* VII, 279.

⁴ Anche se certamente tra i più importanti, com'è evidente dalla presenza, nel linguaggio epico, di un'apposita espressione formulare, “φίλος ἑταῖρος” (“caro compagno”), cfr. p.es. *Il.* XXIV, 51.

⁵ Tant'è che Apollo contesta l'accanimento di Achille contro Ettore, l'uccisore di Patroclo, ricordando che vi sono persone che subiscono perdite più gravi di quelle di un compagno, p.es. quella di un figlio o di un fratello, e tuttavia non si vendicano in maniera così acerba (XXIV, 46–54). Il codice morale cui Apollo dà voce, e che, vista l'autorevolezza del portavoce, è senz'altro da considerarsi, nelle intenzioni del poeta, come normativo, sembra coerente con la semantica dell'agg. “*philos*”: il compagno è una tra le cose che sono “care”, ma non quella più cara in assoluto. Esso è tale solo per la personale sensibilità di Achille.

⁶ L'antropologo Eric Havelock (1978) ha addirittura affermato che poemi come l'*Iliade* o l'*Odissea* servissero anzi tutto come opere in cui sono sedimentate le norme e i valori collettivi. Benché io non condivida un'interpretazione così riduttiva dello scopo dei poemi omerici, che tra l'altro mi sembra contraddetta dal fatto che Omero spesso sfida e mette in questione le norme morali del pubblico, ritengo però che Havelock abbia ragione nell'enfatizzare il loro peso come fonte di paradigmi morali per la cultura greca successiva.

Ciò significa che l'affezione di Achille per Patroclo, per quanto ai primi ascoltatori del poema sia potuta apparire nuova e sorprendente, diviene poi un paradigma morale fondamentale: ed ecco che, dopo secoli, nell'età classica, il 'compagno', *l'hetàiros*, è divenuto il *philos* per eccellenza, complice sicuramente il parallelo formarsi, in ogni città greca, di consorterie politiche, le così dette "eterie" che costituiscono il principale luogo di socializzazione per l'uomo greco di classe agiata⁷. Risale a questo periodo il consolidarsi del complesso culturale che attribuisce alla *philia* (φιλία) i seguenti caratteri, canonizzati nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: *predilezione*⁸, *reciprocità*⁹, *simmetria*¹⁰, *comunanza d'intenti circa i fini esistenziali fondamentali*¹¹, *consuetudine e conoscenza reciproca*¹².

Visto che questi stessi caratteri costituiranno il paradigma della concezione occidentale dell'amicizia, saremmo portati a dire che tale concezione dell'amicizia sia sorta a causa di una moda letteraria (la predilezione per Omero) e di una consuetudine sociale (quella dell'eteria) ambedue nate nel mondo greco tra VII e VI sec. a.C., e sia poi sopravvissuta fino ad oggi, plasmando il nostro comportamento in modo pervasivo, in virtù dell'autorevolezza esercitata dalle fonti classiche nella storia della cultura occidentale.

Questa ricostruzione non collima con due dati: la preminenza, già menzionata, dell'amicizia come relazione sociale anche in molte società di caccia-e-raccolta, e il fatto che il rapporto tra Achille e Patroclo sembra ricalcare in moltissimi punti un rapporto, quello tra Gilgamesh ed Enkidu, rappresentato in un'opera letteraria assai più antica, il *Poema di Gilgamesh*¹³, creata in

⁷ Hutter (1979).

⁸ Il bene dell'amico mi è più caro di quello di qualunque altra persona: tanto caro quanto mi è caro il mio (Aristotele, *EN*. IX 4, 1166a31-32).

⁹ L'amicizia non è a senso unico: perché la benevolenza (εὐνοία, *éunoia*), che è un sentimento, ossia il desiderio che un'altra persona raggiunga il bene, divenga amicizia, bisogna che la persona per cui proviamo benevolenza ne provi a sua volta per noi (*EN*. VIII 2, 1155b33), e inoltre che ambedue le persone sappiano di questo contraccambio di benevolenza (1155b34).

¹⁰ L'amicizia è tra pari (*EN*. VIII 5) quando è perfetta (τελεία, *teléia*, 1156b33-35); le amicizie asimmetriche non sono perfette, anche se la loro esistenza è comunque indispensabile per la sussistenza e la coesione della società (*EN*. VIII 8, *passim*).

¹¹ Si è amici perché si condivide un'idea di come dovremmo vivere (*EN*. VIII 11, *passim*).

¹² Concretizziamo quest'idea su come dovremmo vivere frequentandoci il più possibile (*EN*. VIII 6, *passim*).

¹³ Principale motore della trama nella seconda parte di ambedue i poemi è l'amicizia tra due eroi. Nella seconda parte del *Poema di Gilgamesh* (mi riferisco alla versione canoniz-

un contesto sociale assai diverso da quello della Grecia arcaica. Con il che, si smentisce qualunque interpretazione che voglia ridurre l'importanza del complesso ideale rappresentato dalla storia di Patroclo e Achille a mera conseguenza di istituzioni sociali determinate geo-storicamente.

Proviamo quindi a prendere l'*Iliade* non come espressione etnografica di una mentalità geo-storicamente determinata, ma come interrogazione sulla condizione umana, e a chiederle cosa abbia da dirci sul rapporto amicale. Il momento focale della fatale vicenda dei due amici è lo scambio che avviene tra loro. Nel XVI libro gli Achei, a seguito del ritiro di Achille, sono prossimi all'annientamento; Patroclo allora suggerisce ad Achille uno scambio di persona: Patroclo indossa le armi di Achille, in modo che i Troiani, credendo che Achille sia tornato in campo, impauriti, si ritirino, e gli Achei possano rifiatarsi e riorganizzarsi (XVI, 41–45). Achille acconsente (XVI, 64–65, 129), ma lo scambio è imperfetto (XVI, 130–144); Patroclo non è Achille: non ne ha il valore; il correlato oggettivo di questa disparità è il fatto che, pur portando tutte le altre armi del compagno, non è in grado di portarne la lancia. Il risultato è noto: avvisato da Apollo che il guerriero in campo non è Achille (XVI, 724), Ettore ucciderà Patroclo, non prima che Apollo l'abbia spogliato di quelle armi non sue (XVI, 799–800). Benché Achille veda il rapporto tra sé e Patroclo come assolutamente paritario e la loro amicizia come un'unità

zata nel II millennio a.C. e conosciuta come “Epopea Classica Babilonese” (Pettinato 2004: 3–180) Enkidu muore (tav. VII, Pettinato 2004: 72–83) perché sconta il mancato rispetto da parte di Gilgameš della norma della giusta misura, così come Patroclo muore per un analogo errore di Achille. Sono stati notati molti punti di contatto, non solo nella trama, ma persino nell'intreccio, tra i due poemi: in particolare, le sequenze narrative che contengono il lutto di Gilgameš per la morte di Enkidu (*Gilg.*, tav. VIII, versi 84–91, Pettinato 2004: 88) e quello di Achille per Patroclo (*Il.* XXIII, 43–107) presentano somiglianze estremamente dettagliate; inoltre l'apparizione dell'ombra di Patroclo ad Achille (*Il.* XXIII, 65–107) è simillima all'apparizione dell'ombra di Enkidu a Gilgameš (*Gilg.*, tav. XII, versi 135–144, Pettinato 2004: 143), compreso il dettaglio della persona viva che cerca, senza riuscirci, di abbracciare l'ombra dell'amico (*Gilg.* XII, verso 85, e *Il.* XXIII, 99–102). L'elevato livello di standardizzazione della poesia epica in tutto il Mediterraneo Orientale e il Medio Oriente impedisce però di trarre da queste somiglianze, per quanto puntualissime, ipotesi di derivazione diretta da questo a quel singolo testo: potrebbe essersi trattato di *tòpoi* narrativi comuni, che il Medio Oriente ha trasmesso alla Grecia. Quel che è certo, però, è che l'epica greca del tempo di Omero recepiva e rielaborava modelli medio-orientali: Clarke (2019) mi pare il volume più recente su questo argomento. Quel che conta ai nostri fini, è che la storia della predilezione assoluta tra due amici compare sia in Grecia sia in Medio-Oriente e, situata com'è a cavallo di due aree culturali in parte simili ma in parte anche sostanziosamente diverse, non può essere ridotta a mera espressione letteraria di costumi greci regionalmente circostanziati.

inscindibile¹⁴, di fatto due persone diverse non possono essere identiche. L'amicizia (così sembra dirci il poema) è un rapporto tra *diversi*, che cooperano alla realizzazione di un fine vitale (qui, la gloria) *comune* ad entrambi.

Ma la vicenda, in realtà, è ancor più interessante. Achille – caso rarissimo tra i mortali – non ha un destino determinato dall'esterno; ha bensì un destino; ma il verificarsi di tale destino, alternativa tra due futuri *in linea di principio* possibili, scaturirà da lui stesso: se risparmi Ettore, tornerà a casa sano e salvo e riabbraccherà il padre; se, per vendicare Patroclo, uccide Ettore, verrà egli stesso ucciso poco dopo (XVIII, 95–96). Achille sceglie questa seconda alternativa perché l'animo gli proibisce di lasciare Patroclo invendicato (XVIII, 114–116, 126)¹⁵. È quindi il sentimento di *pietas* per Patroclo a far uscire la vita di Achille dallo stato di 'indeterminazione quantistica' in cui in linea di principio si troverebbe, e a rivelare la predeterminazione fatale *soggiacente*: è proprio perché è parte integrante dell'identità personale di Achille l'essere cresciuto in un sodalizio esistenziale con Patroclo, che Achille non può vivere senza Patroclo e deve obbedire all'intima esigenza di vendicarlo, così determinando la propria morte.

Di fatto, tramite l'amicizia con Patroclo, Achille giunge a conoscere il proprio destino: giunge cioè a conoscere se stesso. Agli esseri umani – sembra dirci Omero – non è concesso di conoscere il proprio destino, cioè se stessi, senza un sodalizio con un'altra persona.

Toccherà ad Aristotele dare a questa concezione una formulazione filosofica. Per capire quale sia l'istanza che porta Aristotele a rimodulare la concezione tradizionale, consideriamo adesso un luogo di Platone¹⁶. A fronte dell'enorme importanza data da Platone all'amore (ἔρως, *érōs*), ciò che questi scrive sull'amicizia sembra poca cosa. Vi è però una precisazione essenziale, nel *Liside*, che ci indica qual è il suo orientamento in proposito: ciò che spinge due enti alla relazione di amicizia è il fatto che ciascuno di essi è un che di "bisognoso" (ἐνδεής, *endeēs*, *Lys.* 221d7) di

¹⁴ Al punto da auspicare la morte di tutti gli Achei e di tutti i Troiani, in modo che solo loro due, unici sopravvissuti, conquistino gloria perenne: cfr. XVI, 97–100. Si ricordi che per il guerriero omerico la gloria, il ricordo presso i posteri, tende a coincidere con l'identità personale.

¹⁵ La concezione omerica è rigorosamente fatalistica: la differenza tra Achille e gli altri mortali, è solo che questi subiscono ciecamente un destino che li vincola dall'esterno, lì dove Achille ha il privilegio di essere determinato (parzialmente e limitatamente) anche dall'interno, cioè dal proprio carattere e dalla propria natura morale.

¹⁶ Citazioni e menzioni dalle opere di Platone si riferiscono a Burnet (1900–1907).

qualcosa di non meglio specificato, e che il seguito del dialogo, aporetico, non specifica. Sembra di capire che Platone sia orientato a fornire dell’amicizia, nel *Liside*, un’analisi analoga di quella dell’amore fornita nel *Simposio*: l’anima umana si trova, nel mondo sub-uranico, in uno stato di manchevolezza e bisogno; la relazione amicale con l’altro essere umano viene incontro, in parte, a questo bisogno, indicando la strada verso un fine ultimo, che Platone, enigmaticamente, chiama “il Primo Amico” (πρῶτον φίλον, *prōton philon*, neutro: *Lys.* 219d1), e che sarebbe ciò “in vista di cui” (οὐ ἔνεκα, *ib.*) tutte le altre cose care / amiche ci sono care. Tutte le cose che abbiamo care ci sono care, secondo Platone, perché ci aiuterebbero a raggiungere questo Primo Amico, dietro cui è facile riconoscere la medesima istanza che il *Simposio* indica come il Primo Oggetto d’Amore e che chiama Bello “in Sé” (καθ’ αὐτό, *kath’autò*, *Sym.* 211b1 e 210e–211b *per totum*), e la *Repubblica* “Idea del Bene” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, *he tou agathou idéa*, 505a2): il principio d’ordine della Realtà, sia di quella ideale che di quella fisica e psichica¹⁷.

Aristotele unifica il modo omerico e quello platonico di pensare l’amicizia. Dalla mentalità collettiva plasmata dalla frequentazione di Omero, riprende la lista dei tratti caratterizzanti l’amicizia: *predilezione, reciprocità, simmetria, comunanza d’intenti circa i fini esistenziali fondamentali, consuetudine e conoscenza reciproca*. Da Platone, riprende l’esigenza di inquadrali in una visione cosmica, sul cui sfondo la cifra espressa da questi tratti acquisisce (1) una rilevanza onnipervasiva per la costruzione di una società che tenga conto delle esigenze di quella che Aristotele ritiene essere la natura umana, (2) un ben preciso valore per il fine della realizzazione della vita dell’individuo felice. Vita felice, alla sommità della quale Aristotele pone esplicitamente il valore della conoscenza (*EN.* X 7–8, *passim*): conoscenza di sé e conoscenza del cosmo.

La trattazione sull’amicizia nell’*Etica a Nicomaco*¹⁸ si configura come una vera e propria teoria del legame sociale in generale.

Dopo alcune aporie iniziali, ci viene data una prima indicazione determinante: le amicizie contratte perché l’amico può apportarci un piacere o un utile, sono sì amicizie, ma solo “per accidente” (κατὰ

¹⁷ Sconfinata la bibliografia sul tema dell’amore in Platone; ma resta punto di partenza fondamentale Robin (1908). Una bella introduzione divulgativa al tema è il cap. *L’amore e la morte* in Bonazzi (2020: 9–31).

¹⁸ Citazioni e menzioni dall’*Etica Nicomachea* si riferiscono a Bywater (1984).

συμβεβηκός, *katà symbebēkòs*, VIII 3, 1156a16–19); ne inferiamo che, perché l'amicizia non sia per accidente, bisogna che l'amico (*philos*) sia amato (*φιλούμενος, philòmenos*) "in quanto è quella persona che egli è"¹⁹. La capacità di conferirmi un utile o un piacere sono caratteri accidentali di una persona, e altrettanto accidentale sarà l'amicizia contratta in vista di tali caratteri (*EN. VIII 5, passim*): da tali tratti accidentali si distingue implicitamente²⁰ una natura sostanziale dell'individuo, su cui deve fondarsi un'amicizia che sia davvero tale (VIII 3, 1156a16–19, e soprattutto 4, 1156b10–11: gli amici virtuosi sono un bene gli uni per gli altri "di per sé", "δι' αὐτοῦς", "*di' hautòus*", perché sono quegli individui che sono, "e non per accidente", "καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός", ossia non per loro tratti transeunti come ricchezza, potere, bellezza).

In VIII 4, 1156b9–10, Aristotele afferma poi che amar(si) (*philèin, φιλεῖν*) vuol dire "volere l'uno per l'altro le cose buone" (τὰ ἀγαθὰ [...] βούλεσθαι).

Ne risulta che l'amicizia è una relazione in cui due persone vogliono, l'una per l'altra, cose che sono buone per le rispettive nature sostanziali.

Stante che solo i buoni sanno cosa sono le cose buone, solo i buoni possono volere per un altro e per se stesso il bene; e, tra gli uomini, solo i buoni possono costituire per l'altro qualcosa di buono, quindi solo i buoni sono realmente amici²¹.

Si nota infine che solo nell'amicizia tra buoni si realizza una riflessività del beneficio: non solo chi è buono è un bene per l'amico, ma inoltre trarrà beneficio dalla prossimità di una persona buona (VIII 7, 1157b25–33).

In tal modo, Aristotele costruisce una teoria molto selettiva dell'amicizia, che limita lo *status* di amicizia perfetta, (*telèia, τελεία*, VIII 4, 1156b7) cioè non manchevole, alla relazione di benevolenza simmetrica, attivamente ed esplicitamente praticata, tra persone virtuose.

¹⁹ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν (17–18).

²⁰ 'Implicitamente' non nel senso che Aristotele non ponga qui molto nettamente una distinzione tra tratti "per sé" (cfr. VIII 4, 1156b10–11) e tratti accidentali del dato individuo umano; ma nel senso che Aristotele non problematizza qui la questione, di pertinenza non dell'etica ma dell'ontologia.

²¹ Gli altri, (*a*) non essendo buoni, possono danneggiare con la loro prossimità, e inoltre (*b*), non sapendo cosa sia il bene, possono ben augurare a qualcun altro qualcosa che credono sia un bene, errando nell'augurarglielo e anche nell'agire per procacciarglielo, in tal modo augurando e procurando un male (conclusione implicita in VIII 4, 1156b8–9 e 11–14).

Stante il significato molto ampio della parola “*philia*” nella lingua corrente del IV sec. a.C.²², si comprendono le minuziose distinzioni operate da Aristotele per mostrare che la sua concezione, per quanto selettiva, è in grado di spiegare anche le relazioni amicali non perfette, su cui si fonda l'interazione sociale allargata, come casi di indebolimento delle (o di approssimazione alle) condizioni che definiscono l'amicizia perfetta.

Questo piano teorico si interseca continuamente con l'altro, relativo alla relazione amicale ‘perfetta’. Si individuano così due poli teorici, la relazione amicale allargata che è fondamento della società intera e la relazione amicale perfetta, che è così rara da doversi individuare mediante un caso limite che può essere facilmente riconosciuto: l'amicizia verso se stessi. Dai sentimenti che abbiamo per noi stessi scaturirebbero i sentimenti che nutrono la relazione che intratteniamo con l'amico (IX 4, 1166a1–2).

Questa mossa teorica permette (1) di superare l'opposizione tra amore di sé e amore per gli altri, e in secondo luogo (2) di dare un fondamento psicobiologico²³ alla teoria per la quale solo i buoni possono essere davvero amici tra loro. Solo chi *crede* di essere buono può approvare la propria personalità, dunque solo chi è *realmente* buono può, *senza ingannarsi*, amare se stesso, dunque essere amico di se stesso (IX 4, 1166a10–23). Inoltre, amore di sé e amore per l'altro sono conciliati, nel quadro del rapporto amicale compiuto, nel momento in cui riconosciamo nell'amico un altro a noi simile, un altro se stesso²⁴ (ἄλλος αὐτός, 1166a31–32), e, nel quadro più largo della società, in virtù del principio

²² Significato legittimato anche da Aristotele, lì dove riconosce che vi è amicizia anche solo ove vi sia concordanza di propositi (ὁμόνοια, *homònoia*) su un qualunque fine (EN. IX 6), e che tale concordanza ha la massima importanza come cemento della società tutta, considerata come fine al quale tende l'impegno sociale di tutti i cittadini (VIII 11–14).

²³ Ossia incentrato su una teoria sostantiva circa la natura dell'essere umano in quanto essere vivente, senziente e pensante dotato di determinate caratteristiche.

²⁴ Tralascio la questione, importante, se il testo, qui, dica che “l'amico è un altro identico” a noi, o se dice che “l'amico è un altro se stesso” (che è il modo in cui queste righe sono entrate nella memoria collettiva, e divenute proverbiali); di fatto, è l'intera trattazione aristotelica a implicare che l'amico è un altro se stesso; e ciò, anche se in questo passo la traduzione più corretta fosse che “l'amico è un altro identico” a noi: che l'amico è un altro se stesso si potrebbe, di fatto, dedurre dal contesto dell'argomentazione. Ma questa deduzione richiederebbe più spazio di quello concesso in questa sede, e sarebbe di carattere assai tecnico. Mi pare dar per scontata l'interpretazione ‘forte’ (l'amico è un altro se stesso) Natali (2018), che fornisce anche un'introduzione ai riusi di questa dottrina aristotelica nella discussione etica contemporanea.

ontologico generalissimo che la realtà di un qualunque ente si realizza nel suo atto, dunque, nel caso dell'essere umano, nelle sue azioni, e, se vogliamo una nostra adeguata realizzazione, dovremo agire bene, dunque operare il bene: con il che, risulteremo benefici anche agli altri (IX 7, 1168a5 ss.).

La mossa teorica che ha consentito ad Aristotele di superare l'aporia si fonda, dunque, su due principi, ontologici prima che etici: (1) ogni ente è definito dall'azione (èrgon, ἔργον) che gli è propria (*Met.* IV 12, 390a10–14), e, proprio perciò, nell'attuarsi di tale azione la sua essenza trova la sua realizzazione propria, dunque la propria perfezione²⁵; (2) nessun ente sublunare è autosufficiente: l'essere umano non è autosufficiente; la non autosufficienza dell'essere umano si manifesta (oltre che come necessità di genitori che l'abbiano messo al mondo, e di un ambiente naturale che includa, tra le proprie caratteristiche, l'esistenza di tali genitori e le caratteristiche appropriate alla sussistenza e all'esercizio delle capacità vitali dei genitori e sua propria) come bisogno di altri esseri umani in cui rispecchiarsi, sia dal punto di vista etico (comportamentale) sia dal punto di vista dianoetico (di comprensione di sé e del mondo). I presupposti della gnoseologia di Aristotele imediscono infatti a un qualunque ente materiale (qual è l'essere umano) l'immediata conoscenza di sé: la conoscenza di sé, negli animali materiali (escludendo cioè la divinità), è sempre mediata tramite una previa esperienza del mondo esterno, e ne è un *parèrgon* (παρέργον), un'"azione collaterale"²⁶ (*Metaph.* XII 9, 1074b36).

Mettendo assieme questa affermazione con l'altra, che il mio sentimento per l'altro scaturisce da quello per me stesso (*EN.* IX 4, 1166a1–2) otteniamo una teoria che possiamo semplificare come segue: (1) la realtà esterna è conosciuta mediante sensi e intelletto; (2) la cognizione

²⁵ Cfr. *EE* II 1, 1219a1–11, e in particolare r. 8: "τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον", "fine di ciascuna singola cosa è la [sua propria] opera", con immediata applicazione di tale principio ontologico generalissimo al piano psicologico delle facoltà caratterizzanti la forma umana, cioè la sua anima (r. 5), e al piano etico-politico dei corrispondenti esercizi che ne costituiscono l'opera.

²⁶ Che la struttura della cognizione, sia sensoria, sia percettiva, sia opinativa, sia intellettuale, sia sempre rivolta a un che di altro rispetto al soggetto percipiente ed all'azione stessa di cognizione è un principio fondante della teoria aristotelica della cognizione: al punto che la giustificazione della possibilità astratta di un'eccezione, ossia di un ente – Dio o il Primo Motore Immobile – che pensa senza dover pensare un altro da sé, richiede una complicatissima argomentazione in *Metaph.* XII 9, *passim*. Per un'introduzione al tema, cfr. Brunschwig (2000) e Kosman (2000).

della realtà esterna produce in me una cognizione di me stesso come soggetto cosciente (coscienza); (3) a questo punto posso attribuire la coscienza a enti del mondo esterno, e trattarli come amici o nemici²⁷.

Ora che abbiamo scorso rapidamente quel che Omero, Platone e Aristotele hanno da dirci sull'amicizia, vediamo cosa possiamo riutilizzarne. Oltre ai tratti fondamentali che abbiamo isolato in Omero (*predilezione, reciprocità, simmetria, comunanza d'intenti circa i fini esistenziali fondamentali, consuetudine e conoscenza reciproca*), e che troviamo anche in testi estranei alla tradizione occidentale come il *Poema di Gilgameš*, da tutti e tre questi autori fondativi ci viene un suggerimento, che consente di mettere in rapporto gli amici e la loro amicizia con il più ampio mondo 'lì fuori': l'individuo umano non è autosufficiente, né dal punto di vista pragmatico né da quello conoscitivo; esso deve venire a patti con la sua incapacità di raggiungere da solo la propria compiutezza, e deve rimediare alla propria mancanza rispecchiandosi in un ruolo di cooperazione con l'altro.

Questa intuizione poetica e poi filosofica di Omero, Platone e Aristotele, solo apparentemente banale, è oggi confermata dagli studi sui neuroni specchio, da cui è emerso che nel nostro cervello c'è un modulo neuronale specializzato nell'attribuzione di significato ai comportamenti altrui²⁸, il cui funzionamento sta a monte della possibilità di apprendimento linguistico, e dunque di comprensione intellettuale del mondo²⁹; e che tale modulo governa sia il riconoscimento dell'altro che l'autoriconoscimento³⁰.

Tramite esperimenti che prevedevano l'esposizione del soggetto alla propria immagine e a quella non della madre o del padre, o della prole, o di *partner* sessuali e sentimentali, bensì del proprio migliore amico, si notava che i neuroni che si attivavano erano gli stessi, ossia i neuroni specchio³¹. Senza una continua interazione di rispecchiamento amicale con il prossimo non potremmo sviluppare quelle predisposizioni cognitive che ci consentono di vivere secondo la nostra natura di animali sociali:

²⁷ Questo circuito esemplifica magnificamente la dialettica tra *Umwelt* e *Innenwelt* – per usare la terminologia di Jacob von Uexküll (1909) – che è la cifra caratterizzante del pensiero di Aristotele sul vivente.

²⁸ Iacoboni (2011) e Rizzolati, Sinigaglia (2019).

²⁹ Iacoboni (2011: 74–95).

³⁰ Cfr. Iacoboni 2011: 115–136, nel capitolo *Di fronte a noi stessi*, in cui compare un paragrafo significativamente intitolato “*Un altro me stesso*” (2011: 124–130).

³¹ Iacoboni 2011: 124–130.

I neuroni specchio sono le cellule del cervello che conferiscono alla nostra esperienza, fatta soprattutto di interazioni con altre persone [l'Autore sembra glissare su tutta quella parte enorme dell'esperienza umana che consiste nel respirare, nel digerire, nel percepire i propri stati corporei e le proprie interazioni con l'ambiente fisico; e sembra glissare soprattutto sul fatto che anche le interazioni con le altre persone si incastonano, dopo la nascita, sulla relazione del corpo vivente con l'ambiente fisico, che dunque a mio avviso va considerata primaria], un significato profondo. [...] I neuroni specchio sono cellule cerebrali che sembrano essere specializzate nel comprendere la nostra condizione esistenziale e il nostro essere in relazione con gli altri. Dimostrano che non siamo strutturati come esseri soli, bensì abbiamo una base biologica, modellata attraverso l'evoluzione, che ci conduce a una profonda connessione reciproca con i nostri simili. La nostra neurobiologia (i neuroni specchio, nella fattispecie) ci vincola agli altri³².

In secondo luogo, dal punto di vista neurofisiologico e paleontologico, sembra esservi un *continuum* tra i tipi di empatia governati dai neuroni-specchio e le capacità di interazione promosse dal linguaggio (il vettore del cui primo imprinting è in genere la madre)³³. Relazione parentale e relazione amicale sembrano i due poli entro cui si costituisce la personalità autonoma.

Questa conferma empirica sarebbe piaciuta a Platone e Aristotele, data l'importanza da ambedue attribuita al contesto cosmologico e naturale, oggetto di medicina e biologia, in cui devono iscriversi le teorie etiche. Tale visione è radicalmente alternativa a quella prevalente nel medioevo e nella modernità: di un soggetto che riceve direttamente da Dio la scintilla della ragione e dell'autocoscienza³⁴.

³² Iacoboni (2011: 228–229). Da un punto di vista di storia delle pratiche cognitive sarebbe a mio avviso pertinente chiedersi quanto poco diffusa fosse, e quanto meno pervasiva rispetto al nostro tempo, la consapevolezza visiva del proprio aspetto fisico e delle proprie movenze, in un'epoca in cui gli specchi erano rarissimi e assai poco affidabili, in cui l'unica fonte diffusa di immagini riflesse erano le superfici d'acqua, e in cui dunque la consapevolezza di sé passava molto meno attraverso l'ispezione visiva del proprio viso e del proprio corpo in una superficie riflettente e molto più attraverso l'interazione cognitiva, emotiva e comportamentale col prossimo: la sovrapposizione notata da Iacoboni sarebbe stata più forte rispetto a quella riscontrata nel campione scelto all'interno della nostra società?

³³ Falk 2011: 234–241.

³⁴ Agostino e Cartesio sono evidentemente i due autori cardinali, a questo proposito. Com'è noto, Cartesio ritiene che la cognizione dell'essenza di me stesso possa essere

Di fatto, noi veniamo a conoscere noi stessi, quali individui umani, solo nell'interazione con altri individui umani. L'essere umano è sempre un ente in relazione, non solo con l'ambiente (tutti gli enti biologici lo sono) ma inoltre anche (più specificamente) con quelle parti dell'ambiente che sono altri individui della stessa specie. E, se non vorrò esaurire la conoscenza che ho di me, da un lato alle generalità che è possibile estrapolare dalla frequentazione sociale 'allargata', dall'altro dall'immagine narcisistica che posso estrapolare dal rapporto cura-dipendenza tra genitore e prole, se cioè vorrò avere una consapevolezza della peculiarità individuale del mio carattere adulto, avrò bisogno di altri individui adulti (miei pari) con i quali instaurare un rapporto (1) non sociale, bensì personale, e (2) simmetrico.

Tale rapporto, con qualunque persona io lo stabilisca, se deve venire incontro a questo bisogno fondamentale, deve avere una natura diversa rispetto a quella dell'amore, configurandosi come una forma di *rispecchiamento tra uguali*, piuttosto che come *cura amorevole* (ἀγάπη, *agàpē*) o *desiderio sessuale* (ἔρως, *èrōs*): l'una, infatti, si fonda sul presupposto di poter donare, senza contraccambio, qualcosa che l'altro non ha; il secondo, sul fatto di aver bisogno, per noi, indipendentemente dal bene altrui, di qualcosa che risiede nell'altro. È dunque nell'intrinseca tendenza alla simmetria la differenza specifica dell'amicizia rispetto alle due altre disposizioni etiche³⁵. Per uscire dal rischio del narcisismo, che è la degenerazione dell'*agàpē* unilaterale, e da quello dell'egoismo, che è la degenerazione dell'*èrōs*, è necessario, all'individuo, spostare il fulcro della vita relazionale dai sentimenti che sono il sostrato della relazione alla relazione in sé: è necessaria cioè la *philia*, quello 'stare-insieme-nel-mondo' che si estrinseca in un fine comune sempre concretizzantesi in azioni – fare l'amore, allevare la prole, ideare ed eseguire in gruppo una registrazione musicale, organizzare una partita di calcio³⁶.

compiuta senza che io debba relazionarmi ad altri (*Meditationes metaphysicae, Meditatio II*, A.T. 27, 7–17; 34, 5–6).

³⁵ Anche lì dove l'*agàpē* o l'*èrōs* sono corrisposti, l'equilibrio che ne risulta è evidentemente accidentale, se il contraccambio non è fondato su un essenziale convenire circa un bene da realizzare in comune: realizzazione che non è nello spazio del sentimento, e nemmeno in quello della relazione univoca della proiezione emotiva e immaginale sull'altro dei nostri sentimenti e aspettative – proiezione che abita tipicamente *in interiore homine*.

³⁶ Mi sembra qui significativa la testimonianza di un musicista circa gli stati d'animo suoi e dei compagni durante una *jam-session*: “si impara molto stando sul palco, guardandosi, dandosi dei segnali che sono quasi impercettibili. E io ricordo che durante questi concerti – durante queste *jam-sessions* in realtà – fatte anche con Elisabetta [Pozzi], eravamo in una totale attenzione; che non era tensione, ma era proprio ascol-

La teoria aristotelica sull'amicizia, per come è rileggibile alla luce dell'odierna psicologia biologica, con la sua proposta di conciliazione tra autotelicità dell'animale umano e riconoscimento che tale autotelicità umana si realizza anche (ma non sempre³⁷) in una relazione personale con l'altro, e di sintesi tra la pertinenza delle disposizioni interne e la necessità che queste si estrinsechino in una sim-biosi (vita in comune) esistenziale, si presenta come un'ipotesi alternativa a un'opposizione netta tra un'etica centrata sui bisogni e aspirazioni degli individui e una focalizzata sulla centralità del gruppo.

Bibliografia

- Adam Ch., Tannery P. (1904), *Oeuvres de Descartes*, Cerf, Paris.
- Bonazzi M. (2020), *Creature di un sol giorno. I Greci e il mistero dell'esistenza*, Einaudi, Torino.
- Brunschwig J. (2000), *Metaphysics A 9: A Short-Lived Thought-Experiment?* [in:] *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, M. Frede, D. Charles (eds.), Clarendon Press, Oxford: 275–306.
- Burnet J. (1900–1907), *Platonis opera*, Clarendon Press, Oxford.
- Bywater I. (1984), *Aristotelis Ethica Nichomachea*, Clarendon Press, Oxford.
- Clarke M. (2019), *Achilles Beside Gilgamesh. Mortality and Wisdom in Early Epic Poetry*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- De Kesel M. (2013), *Amor / Agapè*, URL = <http://theologicalanthropology.com/alphabet-of-love/2013/3/18/amoragap> [consultato in data 14.03.2023].
- Falk D. (2009), *Finding Our Tongues. Mothers, Infants & the Origins of Language*, Basic Books, New York; tr. italiana di Dossena P. (2011), *Lingua madre. Cure materne e origini del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fossati I., Pozzi E. (2001), *Concerto in versi*, Torino, Einaudi.
- Frede M., Charles D. (eds.) (2000), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Clarendon Press, Oxford.
- Grossi P. (1987), *Asmat. Uccidere per essere. Miti e riti dei cacciatori di teste della Nuova Guinea*, All'Insegna del Pesce d'Oro, Milano.
- Havelock E. (1978), *The Greek Concept of Justice From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London.

tare gli uni gli altri, per intervenire non soltanto con le mani, con gli strumenti, ma proprio con il pensiero, con lo spirito” (Fossati, Pozzi 2001, traccia 12 *Quintet*, trascr. mia). L’“attenzione” di cui parla Fossati è perfettamente sovrapponibile al concetto di ‘operazione comune in vista di un fine condiviso’ di cui si è parlato; e la sua testimonianza di artista è forse più eloquente di molte descrizioni ‘dall'esterno’.

³⁷ Cfr. il caso, esiguo in termini statistici, ma non per questo trascurabile, in quanto è presente in forme diverse in tutte le società umane, della scelta esistenziale dell'eremitaggio.

- Hutter H. (1979), *Politics As Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario).
- Iacoboni M. (2011), *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kosman A. (2000), *Metaphysics Λ 9: Divine Thought*, [in:] *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, M. Frede, D. Charles (eds.), Clarendon Press, Oxford: 307–326.
- Lee H. D. P. (1962), *Aristotle. Meteorologica*, Cambridge (Massachusetts), London.
- Monro David B., Allen Thomas W. (1920), *Homeri opera I–II*, Clarendon Press, Oxford.
- Natali C. (2018), *L’amicizia secondo Aristotele*, “Rivista Ideação. A Journal of Philosophy”, Edição Especial: 15–50.
- Nestle Eb., Nestle Er., Aland B., Aland K., et al. (1986), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft – Libreria Editrice Vaticana, Stuttgart.
- Pettinato G. (2004), *La saga di Gilgameš*, Mondadori, Milano.
- Rizzolati G., Sinigaglia C. (2019), *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall’interno*, Raffaello Cortina, Milano.
- Robin L. (1908), *La théorie platonicienne de l’amour*, Félix Alcan, Paris.
- Ross W. (1966), *Aristotle’s Metaphysics* (a revised text with introduction and commentary), Clarendon Press, Oxford.
- Uexküll J. von (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin.
- Walzer R., Mingay J. (1991), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Clarendon Press, Oxford.

