

Paolo Nepi

AMICIZIA E GIUSTIZIA TRA ANTICO E MODERNO

Il tema dell'amicizia non sembrerebbe, stando alla concezione del filosofare che è diventata canonica nel mondo moderno, rivestire uno spessore teorico-pratico tale da farne una questione di rilevanza filosofica. Sembrerebbe piuttosto un tema relegato alla sfera intima dei sentimenti, su cui il poeta e il narratore, più che il filosofo, sarebbero legittimati a fornire – in maniera adeguata – dei racconti ora di carattere puramente estetico, ora di carattere edificante con finalità moralistica. Le prime espressioni poetico-letterarie della nostra civiltà, i poemi omerici, sono infatti attraversati da esemplari rapporti amicali. Ma si tratta sempre di amicizie che si alternano, in modo splendido, al tumultuoso succedersi degli eventi bellici. L'amicizia, dunque, solo come spazio del romanticismo affettivo e sentimentale, come quel microspazio alternativo al grande spazio pubblico dei più solenni eventi storici e politici? In questo caso l'amicizia non sarebbe altro che un rifugio del tutto privato, in funzione consolatoria, in cui gli eroi, nei momenti di intimità, si ritemprano dalle fatiche della guerra e dalle ferite della battaglia.

Secondo Benveniste, nell'area geografico-culturale indoeuropea, tutti i termini che si richiamano al tema dell'amicizia contengono però una originaria ambivalenza¹. Sarebbero cioè nozioni in cui il carattere personale si intreccia con quello sociale, l'elemento soggettivo con quello politico, il tema affettivo, connesso alla libera scelta individuale, con quello sociale dell'approvazione e del disprezzo. Le amicizie omeriche, del resto, non si svolgono nell'ambito circoscritto della vita privata. Sono amicizie guerriere, si svolgono cioè nel teatro di una vicenda storica dal forte valore politico. L'amicizia tra Achille e Patroclo, paradigma eterno dell'amicizia che si consuma nella morte, verrà presentata tre secoli dopo da Eschilo nei *Myrmidones* come un fatto di erotismo. Se pensiamo tuttavia allo scenario guerriero che fa da sfondo

all'amicizia omerica, vediamo che si tratta non solo di un fatto sentimentale privato, ma di un rapporto interpersonale connesso ai valori sociali e politici dell'onore e dell'eroismo².

In questo confronto tra antichi e moderni circa la diversa concezione dell'amicizia, l'elaborazione di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* risulta certamente, dal punto di vista teoretico, paradigmatica. Essa confligge con l'amicizia dei moderni, e allo stesso tempo ne evi-

1 Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Minuit, Paris 1969; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976. Il termine *philos* viene studiato, nella sua accezione filologica e semantica, nel I vol. dell'edizione originale alle pp. 335-353

2 Cfr. A.W. Adkins, *Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle*, in "Classical Quarterly", 13, 1963, pp. 30-45.

Il tema di B@bel

denza il limite intrinseco. Un limite insito nell'idea del soggetto come autonomia, connessa all'affermarsi del soggettivismo moderno quindi sostanzialmente chiusa ad una forma di amicizia che non sia la semplice estrinsecazione del desiderio dell'altro, concepito appunto esclusivamente nella sfera delle più intime preferenze individuali³.

1. Antichi e moderni

«Noi vediamo con gli occhi dei Greci e parliamo con le loro parole»⁴. Questa affermazione, che andrebbe tuttavia integrata con il riferimento ad altre tradizioni, basti pensare all'influsso della tradizione ebraica, e, successivamente, ebraico-cristiana, sulla nostra civiltà, può valere a proposito di molte delle nostre categorie storico-culturali. E se è vero che la *contaminatio* delle tradizioni è la caratteristica identitaria della nostra civiltà, è altrettanto vero che la stessa *contaminatio* è avvenuta nel nostro mondo in maniera tipica, perché, anziché produrre una fusione indistinta, ha mantenuto nel sottofondo le specificità dei paradigmi originari. I quali permangono dunque come paradigmi vivi e dinamici, capaci di dire sempre qualcosa di nuovo, dando vita ad una continua ridefinizione dei loro rapporti. Ciò vale in particolare a proposito del tema dell'amicizia, a cui il pensiero antico ha dedicato una riflessione, per alcuni aspetti, superiore a quella dell'amore. E che oggi si presenta, riletta al termine delle vicende del mondo moderno, come particolarmente significativa per comprendere alcuni limiti di una pur grande vicenda come quella della Modernità.

La libertà degli antichi e la libertà dei moderni non sono la stessa cosa, diceva Benjamin Constant⁵. Quella si fondava sul principio della partecipazione di un numero limitato di cittadini alle decisioni pubbliche, ed era pertanto esclusivamente una libertà politica. La libertà dei moderni, fondata sul principio dell'autodeterminazione, per cui a ciascun individuo è riconosciuto – purché non a danno di altri e fatto salvo lo stesso diritto di tutti –, il diritto al raggiungimento della propria felicità, è invece una libertà a tutto campo, ossia riguarda sia l'uomo che il cittadino. Per distinguerla dalla libertà in senso esclusivamente politico, Constant la chiama appunto libertà civile, seguendo in questo la traduzione che i primi umanisti, in particolare Leonardo Bruni, fecero dell'espressione aristotelica *koinonìa politikè* (società politica) con l'espressione latina *societas civilis*⁶. Dal punto di vista puramente filologico-linguistico, civile è la semplice versione latina di politico, come il latino *civis* traduce il greco *polìtes*, termini che significano ambedue cittadino. Ma sul piano semantico la li-

3 Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The making of the modern identity*, Cambridge (Ma), Harvard University Press 1989, tr. it. di R. Rini, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

4 Cfr. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di J. Geri, 2 voll., Berlin 1898, *Introduzione*, vol. I

5 Cfr. B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Discours prononcé à l'Assemblée royale de Paris (1919), tr. it., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005.

6 Cfr. E. Berti, *La riflessione politica e le sue categorie: la persona, la comunità, la società e lo Stato*, in G. Pietrobelli-C. Rossitto (a cura di), *La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, p. 21.

II Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

bertà civile comprende sia il cittadino che l'uomo. I greci, a differenza della cultura moderna, non avevano percepito una significativa diversità tra le due nozioni. Per libertà in senso moderno – sosteneva pertanto Constant – è da intendere il trionfo dell'individualità sia sull'autorità che vorrebbe governare con il dispotismo, sia sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza.

La libertà dei moderni implica dunque, nel liberalismo di Constant, sia la libertà politica nei confronti del potere assoluto sia la libertà personale nei confronti degli altri cittadini. La misura di quest'ultima è data dalla compatibilità delle libertà individuali, ossia dal fatto che la libertà di ciascuno possa essere compatibile con la libertà di tutti. La riflessione di Constant sulla libertà, anche se il percorso delle nozioni di libertà e amicizia risulta, come vedremo, capovolto, ci introduce in ogni caso adeguatamente a cogliere le differenze tra l'orizzonte culturale degli antichi e quello dei moderni.

Anche a proposito del tema dell'amicizia, analogamente a quanto fece Constant a proposito della libertà, si può parlare di un'amicizia degli antichi e di un'amicizia dei moderni. Qui la metamorfosi solo in parte può essere rappresentata nei termini in cui Constant distingue la libertà degli antichi da quella dei moderni. Mentre infatti la libertà dei moderni realizzava un processo di integrazione tra la libertà civile e la libertà politica, a proposito dell'amicizia si assiste, invece che ad un processo di integrazione, ad un processo di dissociazione. L'amicizia, che nel mondo antico rivestiva una dimensione interpersonale e politica assieme, viene invece ridotta agli aspetti del tutto privati, ovvero alla sfera dei sentimenti su cui l'individuo pretende non solo il rispetto da parte delle istituzioni pubbliche, ma perfino la tutela della sua *privacy* nei confronti delle insidie di ogni forma di potere.

Occorre tuttavia, a proposito dell'antichità, richiamarsi a quella precisazione di ordine storiografico avanzata all'inizio. Per mondo antico si intende qui esclusivamente il mondo classico greco-romano prima dell'avvento del cristianesimo. Mettendo infatti in primo piano il tema dell'amore sponsale fondato sulla *charitas*, la visione cristiana cambia totalmente il quadro del rapporto pubblico-privato, facendo della famiglia, e non più del rapporto amicale, il crocevia dell'intreccio tra le relazioni interpersonali e quelle regolate da rapporti istituzionali.

Queste distinzioni, che all'interno dell'antropologia e della sociologia cristiana trovano delle forme più o meno equilibrate di composizione, portano, fuori dal loro contesto etico-culturale, a forme di separazione nelle varie tipologie di rapporti interumani. Per questo nel mondo moderno, in cui la dialettica tra ispirazione cristiana e processo di laicizzazione delle istituzioni subisce alterne vicende, il rapporto pubblico-privato si sposta ora sul lato della legittimazione istituzionale ora su quello dell'amicizia. Per questo i moderni, a differenza degli antichi, hanno bisogno di affermare continue distinzioni: religione e politica, morale e politica, cristianesimo e laicità, pubblico e privato. Mentre dunque i Greci, a proposito dei rapporti sociali e politici, avevano scarso senso della distinzione, i moderni hanno avuto frequentemente, salvo recuperarlo nelle violente forme dell'assolutismo statale, scarso senso dell'unità.

Anche il mondo classico aveva la consapevolezza della distinzione tra la giustizia e l'amicizia. La prima, nella concezione etico-politica di Aristotele, regolava i rapporti civici attraverso la misura impersonale della legge. La seconda regolava invece tali rapporti attraverso le relazioni interpersonali fondate sugli affetti e sui sentimenti. Mentre tuttavia noi moderni tendiamo a separare le due sfere, gli antichi tendevano ad unirle. L'amicizia degli antichi non de-

Il tema di B@bel

lega totalmente alla giustizia, pur non potendo farne a meno, il controllo e la regolazione dei rapporti civici istituzionalizzati. Essa stessa, e non solo la giustizia, ha una precisa finalizzazione politica, e la *polis* – secondo Aristotele – procede nella realizzazione di una giustizia sempre più vera nella misura in cui la vita sociale è innervata da sinceri vincoli di amicizia.

Nell'antichità essa era addirittura il fine dello stesso agire politico – e quindi umano, se l'uomo è animale politico –, quasi venendo a rappresentare la forma più alta di concordia civica e di giustizia: pur con tutti gli inconvenienti di personalizzazione dell'ambito politico che ciò poteva comportare⁷.

La dialettica tra amicizia e giustizia, nel passaggio dal mondo antico al moderno, subisce dunque cambiamenti di carattere sostanziale. Questo aspetto della questione lo vedremo meglio, per quanto riguarda il mondo antico, alla luce del contributo apportato dalla riflessione aristotelica. Relativamente alla concezione moderna, basti a questo riguardo pensare ad una classica distinzione della filosofia politica, quella tra “comunità” e “società”⁸. La “comunità” sarebbe la convivenza umana regolata dai rapporti caldi dell'amicizia; la “società” sarebbe invece la relazione interumana regolata dai rapporti istituzionali della politica e della giustizia. Questa distinzione è stata generalmente avvertita, in gran parte del pensiero sociale e politico del Novecento, come una separazione. Forse per questo Emmanuel Mounier, all'interno del suo personalismo comunitario, privilegiava la prima, dato che il “volume totale” della persona non sopporterebbe un eccesso di regolazione e si esprimerebbe meglio nell'intensità della relazione interpersonale⁹. Al di là delle sue intenzioni di fondo, parrebbe dunque che anche Mounier finisca per privilegiare i rapporti caldi della comunità rispetto a quelli formali e istituzionalizzati della società.

Paul Ricœur si propone invece, nella sua fenomenologia ermeneutica della persona in chiave postpersonalistica, di recuperare il significato dell'integrazione tra comunità e società. Egli cerca dunque di andare oltre lo stesso Mounier, con cui aveva peraltro condiviso gli ideali personalistici che, anche in senso etico-politico, avevano caratterizzato l'esperienza di *Esprit*:

Differenziando chiaramente tra relazioni interpersonali e relazioni istituzionali, si rende piena giustizia alla dimensione politica dell'*ethos*, nel contempo, si libera l'idea comunitaria da un equi-

7 L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993, p. VII.

8 Cfr. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Reislad, Leipzig 1887; tr. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963. In Tönnies vi era una dichiarata preferenza, in nome del primato del momento privato-personalizzato su quello pubblico istituzionalizzato, della comunità sulla società. Egli anticipava così, in un certo senso, alcuni temi del comunitarismo. La comunità è in Tönnies espressione della stessa natura, mentre la società è frutto delle libere volontà degli individui e dei gruppi sociali. La comunità è pertanto fondata su vincoli profondi e originari, ed è quindi dotata di un solido ancoraggio morale. La società è invece vista come risultato contingente dell'intreccio e della mediazione istituzionale degli interessi egoistici, ed è fondata su legami di carattere artificiale e contrattualistico. Anche nel personalismo francese si presenterà questa dialettica tra comunità e società, con Mounier che opta per il primato della comunità (la comunità come l'unica vera società di persone), e Maritain su quello della società politica (la società si fonda su quanto di più alto possiede l'uomo: la libertà e la ragione).

9 Cfr. E. Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1935; tr. it. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949. Una più recente edizione è quella di Ecumenica, Bari 1984.

II Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

voco che alla fine le impedisce di dispiegarsi pienamente in quelle regioni delle relazioni umane dove l'altro resta senza volto, senza per questo rimanere senza diritti. Differenziando in tal modo nettamente tra amicizia e giustizia, si conserva la forza del faccia a faccia, donando nel contempo un posto al 'ciascuno' senza volto. Detto altrimenti, con il termine altro occorre intendere due idee diverse: l'altro e il 'ciascuno'. L'altro dell'amicizia e il 'ciascuno' della giustizia ¹⁰.

Per Ricœur si tratta dunque di considerare l'altro sia sotto il versante immediato del rapporto amicale, sia su quello mediato dal riconoscimento istituzionalizzato, sapendo che senza il primo quest'ultimo può degenerare in un rapporto burocratico del tutto formale, mentre il primo da solo può finire per escludere dal rapporto dialogico tutti quelli che non rientrano nella sfera della più immediata prossimità.

Dal rapporto a due si tratta dunque di passare ad un rapporto a tre, dove il terzo arricchisce la relazione interpersonale di un lato imprevisto e imprevedibile, che tuttavia, nonostante la sua imprevedibilità, può essere in qualche misura programmato almeno come possibile.

La possibilità del terzo manifesta l'universalità dell'*ego* e insieme pone una severa ipoteca su ogni chiusura autoreferenziale, attestandone l'insuperabile finitezza ontologica. La terza persona non può essere dedotta dalla relazione tra l'io e il tu, né può essere assimilata ad un superiore orizzonte inglobante, raggiunto attraverso il mero togliimento delle differenze. No, *egli* non si raggiunge, ci raggiunge; non si circonda, ci circonda; non si conquista, si dona. Proprio per questo, introduce nell'intero volume delle relazioni possibili una differenza che il soggetto si riconosce incapace di dominare, che può accogliere senza esserne l'artefice ¹¹.

La relazione intersoggettiva, di cui il rapporto io-tu rappresenta una delle situazioni paradigmatiche, può dunque allargarsi fino a comprendere la presenza di una "diversità" che non rimane nella sua insopprimibile estraneità, dal momento che il rapporto a due può estendersi fino a integrare nella sua cerchia altri soggetti, la cui presenza impone nuove regole del gioco ma non sopprime il significato generale della relazione come scambio orizzontale di doveri, di beni e di servizi¹². Nella civiltà greca questo aveva dato vita ad un istituto, la *prossenia*, che, proprio in ragione della necessità di mettere in relazione il simile con il diverso, regolava i rapporti tra cittadini e stranieri. Lo straniero, in questa concezione, veniva dunque considerato senza pregiudizio, e – salvo prova contraria – era sentito tendenzialmente più come amico che come possibile nemico.

Questa considerazione non intende negare la distinzione fra greci e barbari, intesa non come gerarchizzazione verticale interna, ma come una vera e propria differenziazione orizzontale sul piano delle differenti civiltà:

La differenziazione verticale dei soggetti (una differenziazione legata alla loro funzione sociale ed economica) si cumula peraltro con una seconda, e forse anche più radicale, differenziazione,

10 P. Ricœur, *Approches de la personne*, Seuil, Paris 1992, tr. it. di Ilario Bertoletti, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 47. Si veda inoltre, dello stesso Autore, *Il tripode etico della persona*, in a cura di A. Danese, *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Dehoniane, Roma 1991.

11 L. Alici, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 104-105.

12 Cfr. a questo riguardo R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

Il tema di B@bel

di tipo orizzontale o spaziale. Fin dalla sua origine, la comunità politica si propone come un gruppo differenziato all'interno, ma compatto nel contrapporsi a uno spazio 'esterno': la *pólis* ha una doppia faccia, inclusiva ed esclusiva. Allo spazio esterno appartengono i membri di altre città, ma esiste anche, per così dire, un 'esterno dell'esterno', legato alla contrapposizione fra greci e 'barbari': una contrapposizione che non si fonda più sulla diversità dell'appartenenza politica (che non esclude condivisioni culturali, religiose, linguistiche), ma evoca (piuttosto che vere e proprie dicotomie 'razziali') un conflitto fra incompatibili 'forme di civiltà'¹³.

Il mondo greco aveva così individuato, nel conflitto tra cosmopolitismo e salvaguardia dei paradigmi identitari, il principale tra i nodi problematici inerenti il confronto tra le varie culture e civiltà.

2. Aristotele e l'amicizia virtuosa

La trattazione del tema dell'amicizia nell'*Etica a Nicomachea* (libri VIII e IX) supera, per organicità e profondità speculativa, tutte quelle precedenti. Situata tra la trattazione delle virtù (etiche e dianoetiche) e il tema della felicità come Bene Sommo, la prospettiva aristotelica riporta per un verso il tema dell'amicizia sulla terra rispetto alla sua divinizzazione platonica, e per l'altro verso la solleva, rispetto ad una sua ineliminabile dimensione utilitaristica nei poemi omerici e nei filosofi presocratici, alla completezza dell'*ethos*, ossia di quella sfera del mondo umano in cui passione e ragione trovano sintesi ed equilibrio. La riflessione aristotelica può peccare talvolta di astrattezza e di intellettualismo. Resta in ogni caso quanto di meglio il mondo antico abbia prodotto su questo tema. Il mondo romano precristiano, influenzato soprattutto dallo stoicismo di Cicerone, Seneca e Marco Aurelio, aggiungerà riflessioni di natura esistenziale anche molto interessanti e ricche di saggezza pratica e di esperienza. Ma il contesto universalistico, in cui lo stoicismo colloca i principali temi a rilevanza sociale e politica, finirà per dare all'amicizia quella estensione cosmopolitica che finisce per ridurla al ruolo di filantropia. L'amicizia, in questo quadro, diventa una sorta di cittadinanza universale e coincide, fino al limite dell'impersonale, con l'esperienza del cittadino del mondo¹⁴.

L'amicizia aristotelica non è una condizione tutta particolare dell'esperienza dell'uomo nel mondo, inteso da Aristotele, a differenza di come lo intenderanno successivamente le varie forme dello gnosticismo, più come mondo sociale che come mondo naturale. Essa attraversa la vita quotidiana come ogni altro tipo di attività specificamente umana. Simile al linguaggio, che va dal linguaggio ordinario dei bisogni primari a quello formalizzato delle più sofisticate operazioni logiche, anche l'amicizia attraversa le varie espressioni dell'umano. E come l'umano trova la sua più compiuta espressione nella *polis*, così anche l'amicizia, nelle sue varie gradazioni e sfere di applicazione, trova nell'amicizia civica, in quanto suo compimento, la sua applicazione più alta ma anche più ardua e problematica. Per questo si può dire che il contesto dell'amicizia aristotelica è dato dalla «sfera pubblica della

¹³ P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 11.

¹⁴ Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1999-2001.

città-stato greca, con le sue abitudini di discussione e deliberazione assembleare riservata ai maschi liberi esentati dalla necessità grazie al lavoro domestico e servile»¹⁵.

Il tema aristotelico dell'amicizia va dunque interpretato all'interno di una determinata concezione politica, che ancora non ha conosciuto la distinzione moderna tra pubblico e privato. Per Aristotele è nella città che gli uomini possono raggiungere una vita virtuosa ed esplicitare in pienezza la loro esistenza. In altre parole è solo nella città che gli individui possono condurre una vita buona e felice. Solo gli esseri subumani e quelli sovrumani, ossia le bestie e gli déi, possono vivere al di fuori di un rapporto di cittadinanza, i primi perché non ne sono capaci e i secondi perché non ne hanno bisogno. Come si esprimerà un predicatore fiorentino del Trecento, Remigio de' Girolami, con un'affermazione di chiara ascendenza aristotelica, l'individuo «si non est civis non est homo»¹⁶. *Civitas* e *civilitas*, partecipazione politica e progresso culturale, si implicano a vicenda. «Al *rusticus* sembra preclu-

sa quella compiutezza umana che (per Aristotele e per i suoi commentatori medievali) appare possibile solo nella cornice della *civitas*»¹⁷.

Vediamo dunque il ruolo che gioca in Aristotele l'amicizia all'interno di quel microcosmo organico che è la *polis*, visto come un organismo autosufficiente nelle sue funzioni economiche, giuridiche ed etiche. Solo nella città, infatti, i cittadini sono in grado di esercitare la vita secondo ragione, ovvero una esistenza virtuosa, e di raggiungere quindi quella pienezza umana in cui consiste la felicità (*eudaimonia*). Per questo il concetto aristotelico di felicità, collocato nella dimensione oggettiva dell'*ethos*, sfugge a quei rischi di soggettivizzazione che tanto preoccuparono Kant, il quale considera pertanto la felicità come elemento eteronomo della moralità, e rinvia la realizzazione del Sommo Bene (sintesi di virtù e felicità) alla sfera di ciò che ci è permesso sperare in una vita diversa da quella temporale.

La felicità aristotelica, a differenza di quella platonica, il cui ascetismo porta inevitabilmente a privilegiare i beni dell'anima sui piaceri del corpo, è dunque attenta anche ai beni "materiali". Per questo, secondo Aristotele, l'uomo sarà felice se avrà a disposizione alcuni beni quali un certo numero di ricchezze, un corpo sano, un aspetto decoroso, una bella famiglia, una città guidata da governanti saggi e giusti e, non ultimo, anche un certo numero di amici. Quanti amici? Certamente non il maggior numero possibile. «Coloro che hanno molti amici e che si legano intimamente con tutti quelli che capitano, è comunemente riconosciuto che non sono amici di nessuno»¹⁸.

Aristotele vede dunque una perfetta corrispondenza tra la giustizia, che deve caratterizzare gli ordinamenti istituzionali della *polis*, e l'amicizia, che regola i rapporti privati, ma non per questo socialmente irrilevanti, dei cittadini. In una città mal governata i rapporti di amicizia rischiano di ridursi a puri interessi di gruppo a danno del bene comune, ma anche una città i cui cittadini sono in conflittualità permanente gli uni con gli altri non sarà in grado di darsi istituzioni giuste e di scegliersi governanti saggi. Vediamo dunque, in maniera

15 A. Illuminati, *De amicitia*, in a cura di M.P. Fimiani, *Philia*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 51.

16 R. De' Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 18.

17 P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 16.

18 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1171a 10-20.

Il tema di B@bel

più analitica, come si coniugano in Aristotele i temi dell'amicizia e della giustizia, in una prospettiva che si colloca tra l'etica e la politica.

La città di Aristotele, ed è questa la ragione per cui la *Politica* aristotelica avrà tanta fortuna nel pensiero politico medievale, è una comunità la cui principale caratteristica è costituita dall'essere organicamente costituita nel perfetto equilibrio delle parti e del tutto. I cittadini costituiscono le componenti attive e partecipi della comunità, e la partecipazione dei cittadini alla vita della *polis* è regolata dagli ordinamenti e dalle forme di governo. Dalla *politeia*, ossia dall'assetto costituzionale di una determinata città, si desumono, relativamente ai cittadini, le modalità della loro partecipazione alle funzioni di giudice e all'assunzione delle varie cariche.

La partecipazione attiva dei cittadini alla conduzione della *polis* produce tuttavia un ossimoro etico-politico, in quanto potremmo dire che la *polis* è l'eguaglianza raggiunta attraverso il riconoscimento delle disuguaglianze. Questo a riprova del fatto che il discorso di Aristotele sull'armonia della *polis* non è astrattamente utopistico, come si potrebbe dire (per certi versi ma non in senso assoluto) della *Repubblica* di Platone. La riflessione aristotelica è consapevole che il dinamismo politico procede non per linea retta ma attraverso contraddizioni. La misura dell'eguaglianza è data dal fatto che i cittadini sono disponibili, alternativamente, a comandare e ad obbedire. La misura della disuguaglianza, al contrario, è data dal fatto che alcuni, per natura, non possono essere mai cittadini. E tuttavia questo paradossale intreccio eguaglianza-disuguaglianza è, in un certo senso, necessario al costituirsi della città. I non cittadini, ovvero gli schiavi e i meteci, permettono infatti ai cittadini di essere liberi da preoccupazioni di natura economica e di svolgere quindi le funzioni di pubblico interesse e utilità. Robert Musil, cogliendo le ragioni interne della crisi dell'Impero austro-ungarico, espresse questa situazione attraverso il paradosso del Regno di Cacanìa, dove tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, ma non tutti sono cittadini, perché l'eguaglianza è una conseguenza del diritto di cittadinanza e non viceversa.

L'armonia della *polis* contempla dunque da un lato il tema dell'eguaglianza, ossia della pari dignità di ogni cittadino di fronte alla legge, e dall'altro il fatto che la *polis* è un equilibrio organico capace di sintetizzare anche le naturali forme della disuguaglianza, la cui forma paradigmatica è rappresentata dalla disuguaglianza tra cittadini e schiavi. E questo perché la città è frutto sia di una spinta naturale alla disuguaglianza tra gli individui, che chiede appunto di trovare un luogo in cui tale disuguaglianza venga gestita in modo regolato dalla legge e non dal bruto rapporto di forza, sia da una spinta che mira al riconoscimento dell'eguaglianza tra tutti i cittadini nei confronti dell'esercizio del potere.

L'eguaglianza caratteristica della comunità dei cittadini si intreccia però, nel testo aristotelico, con una fitta rete di disuguaglianze. In primo luogo, è estranea ad Aristotele l'idea di una naturale, essenziale eguaglianza di tutti gli esseri umani. Naturali sono piuttosto le disuguaglianze (anche se non necessariamente così rigide come spesso è stato sostenuto)¹⁹.

Dato lo stretto rapporto che esiste in Aristotele tra l'etica e la politica, può risultare a questo punto molto utile analizzare la questione della disuguaglianza in relazione al tema dell'ami-

¹⁹ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 10.

II Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

cizia, per vedere se la relazione amicale può contribuire ad inquadrare, se non in modo coerentemente omogeneo, almeno in maniera sensata l'ossimoro eguaglianza-disuguaglianza che abbiamo visto costituire una sorta di aporia costitutiva del momento politico. Anche nell'amicizia, che di per sé si esplica prevalentemente a partire da rapporti di uguaglianza, si presentano infatti situazioni di aperta disuguaglianza. Aristotele parla a questo riguardo di amicizie di "superiorità" o di "preminenza". Si tratta di rapporti di amicizia tra persone che occupano una diversa posizione sociale, quali i superiori e gli inferiori, oppure, nella concezione sociale antica, il rapporto tra anziani e giovani, dove i primi erano considerati superiori ai secondi per esperienza e stabilità: «si sa del resto che l'antichità classica concedeva alla vecchiaia quel favore che assegnava alle realtà stabili e durature, che hanno maggiore probabilità di essere valide proprio perché saggiate dal tempo»²⁰.

Aristotele si chiede come è possibile, in questi e in altri casi, risolvere il problema del superamento della disuguaglianza che impedisce il pieno dispiegamento del rapporto di amicizia. Egli ritiene infatti che un certo grado di disuguaglianza possa essere superato dalle stesse componenti affettive del rapporto amicale, dato che la proporzionalità degli affetti e dei sentimenti, come la gratitudine, finirà per far sentire il beneficiato amato disinteressatamente e posto quindi non più in una condizione di inferiorità ma di parità rispetto al benefattore. Per questo l'amicizia per un verso non è considerata da Aristotele come una virtù etica, dato che essa assomiglia ad un eccesso (*hyperbolè*), nel senso che non ha limiti, ed è per questa ragione che non si può essere pienamente amici di molti contemporaneamente, mentre è possibile esserlo quando si tratta dell'amicizia nel senso del piacere e dell'utile. Ma anche l'amicizia è in un certo senso sottoposta alla misura delle virtù etiche, ossia al criterio del giusto mezzo. Anche gli amici infatti devono essere né troppi né troppo pochi, e la misura del numero "ideale" è data dalla capacità che ognuno ha di mettere tutti gli amici in relazione tra di loro, perché tra tutti gli amici deve regnare una vicendevole amicizia.

Tutto il discorso di Aristotele porta dunque a vedere nell'amicizia una virtù che contribuisce alla stabilità della società politica. L'amicizia si presenta come un rapporto in cui la componente soggettiva non ha altro compito che quello di evidenziare affinità, che devono però compiersi attraverso un percorso di oggettivazione e di istituzionalizzazione. Come le virtù, del cui mondo fa parte, l'amicizia nasce per Aristotele come passione, ma tende a diventare una disposizione permanente dell'anima. L'amicizia – dice Aristotele – «o è una certa virtù, o è connessa alla virtù»²¹. Non è dunque un'arte, dal momento che solo alcuni possiedono certe attitudini, tanto che l'opera che l'artista realizza può addirittura servire anche a tanti altri. L'opera di uno scultore o di un architetto non si limita all'autore ma serve molti altri individui. Mentre all'amicizia tutti possono e quindi debbono aspirare. E non è neanche una facoltà dell'anima, dato che l'amicizia coinvolge nel suo dinamismo tutte le facoltà. L'amicizia non è dunque solo una passione, che dura finché perdura la tensione sentimentale che la passione genera. Essa si rafforza nell'esercizio ripetuto, abituale, reciprocamente verificabile. Dice infatti Aristotele, a questo riguardo, che l'amicizia perfetta, os-

²⁰ L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, cit., p. 54.

²¹ *Etica a Nicomaco*, VIII, 1155a 2.

Il tema di B@bel

sia quella che contribuisce anche a stabilire buoni rapporti nella società politica, deve passare dallo stato di passione a quello di disposizione. «I buoni desiderano il bene degli individui che amano per essi stessi, non sulla base di un atteggiamento passionale, ma sulla base di uno stato abituale (*ou katà páthos allà kath'héxin*)»²².

L'amicizia perfetta ha dunque come carattere costitutivo quello della stabilità, ed è per questo che rappresenta qualcosa di analogo ai caratteri costitutivi della società politica. È lenta a nascere – «il desiderio d'amicizia è rapido a nascere, l'amicizia no»²³ – perché, secondo un detto degli antichi, ha bisogno di una lunga verifica: «secondo il proverbio, non si arriva a conoscersi reciprocamente prima di aver consumato la quantità di sale di cui si dice»²⁴. E nell'*Etica Eudemea*, per esprimere lo stesso concetto, Aristotele ricorrerà alla sentenza di Teognide: «non puoi conoscere la mente né d'un uomo né di una donna prima di averla sperimentata come un bue al giogo»²⁵. La vita virtuosa del resto è tale quando esprime una completezza di vita e non si esaurisce in un comportamento passeggero, ovvero quando passa dalla volubilità dell'istante all'acquisizione di una mentalità virtuosa: «come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno»²⁶.

Il confronto tra antico e moderno, sul tema dell'amicizia, andrebbe naturalmente esteso ad altre posizioni, ma lo scopo del presente contributo non aveva un prevalente interesse storico e filologico. Scopo di questa riflessione era cogliere alcune caratteristiche del moderno intorno al tema della relazione, per vedere se nel mondo antico, in particolare nel pensiero di Aristotele, è possibile rintracciare elementi per una discussione critica di una concezione del tutto privatistica dell'amicizia, quale si è progressivamente imposta nel corso dell'epoca moderna. L'amicizia, in Aristotele, è infatti una forma particolare di affetto. L'affetto, che Aristotele chiama *philêsis*, è un sentimento che può estendersi ad ogni tipo di attaccamento, compreso quello che l'uomo prova nei confronti di animali e cose. Si può avere affetto per il proprio cane, ma anche per un oggetto inanimato come il vino. Gli oggetti inanimati non possono tuttavia ricambiare l'affetto, e quindi non permettono di stabilire nei loro confronti un rapporto di amicizia, che Aristotele chiama *philia*, termine che egli impiega pertanto solo per designare un certo tipo di rapporto interpersonale. Il cane sembrerebbe in grado di ricambiare l'affetto del padrone, ma tale affetto rimane ad un livello puramente esteriore, in quanto l'animale non è in grado di intendere la rilevanza etica dell'affetto, ossia non ricambia l'affetto in vista della felicità e del bene del padrone, se non maniera istintiva e irrazionale.

La *philia* si presenta dunque come una forma tipica di *philêsis*. Essa è il sentimento che non solo si esprime in un'azione momentanea, come può essere un sentimento per una persona che si incontra casualmente per strada e con cui si condivide al massimo un'emozione passeggera. La *philia* è una disposizione permanente e stabile.

22 *Ivi*, VIII, 1157b 31-33.

23 *Ivi*, VIII, 1156b 32.

24 *Ivi*, VIII, 1156b 27-29.

25 *Etica Eudemea*, VII, 1237b.

26 *Etica Nicomachea*, I, 1098a 18-20.

II Paolo Nepi
Amicizia e giustizia tra antico e moderno

La *philia* aristotelica ha però anche un'altra caratteristica, che la rende particolarmente interessante ai fini del discorso che siamo venuti facendo, ossia la discussione critica della nozione moderna di amicizia come sentimento privato. Il sentimento dell'amicizia è infatti caratterizzato dalla reciprocità, ossia dall'affetto contraccambiato (*antiphilesis*). L'amicizia si distingue infatti dalla benevolenza (*eunoia*) proprio per questo aspetto, la reciprocità, dal momento che si può avere un sentimento di benevolenza anche per persone sconosciute, verso cui proviamo tuttavia un moto di solidarietà in nome di un generico filantropismo umanitario. La reciprocità dell'amicizia non è tuttavia una semplice reciprocità di cortesia e di buone maniere. Essa si basa, dice Aristotele, sulla corrispondenza tra la felicità che le persone desiderano e il bene in cui tale aspirazione al bene viene effettivamente appagata.

La prospettiva aristotelica chiama dunque in causa, nel discorso sull'amicizia, la corrispondenza tra il naturale desiderio di felicità e il bene, e apre così una prospettiva che toglie la relazione amicale dai recinti privati in cui è stata rinserrata dalla cultura moderna. Il bene, infatti, ha per sua natura una rilevanza etica e politica contemporaneamente. Il bene privato non è mai, per Aristotele, in collisione con il bene comune, che non rappresenta la semplice somma aritmetica dei beni singoli, ma la sintesi, organicamente coesa, del bene di tutti i cittadini presi individualmente e come membri solidali della società politica.