

GERARDO ALICANDRO

Atletismo della virtù

Sulla φιλία in Aristotele

vai alla scheda su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2018

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675196-6

Un primato personale – questa è l'antica virtù.
NIETZSCHE

*La gloria non dipende dallo sforzo,
che è generalmente invisibile:
dipende solo dalla messinscena.*
VALÉRY

*A un certo punto della loro storia, quando i palazzi erano incendiati,
la scrittura perduta, l'oro introvabile,
a un certo punto della loro storia di cui ben poco sappiamo,
perché non ci ha lasciato parole e monumenti,
i Greci scelsero la perfezione contro la potenza.*
CALASSO

Presentazione

A compendiare il libro di Gerardo Alicandro, basta leggere, nella sequenza stabilita dall'autore, i tre esergli scelti per introdurre il tema della sua ricerca: *la filia in Aristotele*, ovvero *l'atletismo della virtù*. Più che nella presa di distanza, debitamente enunciata a chiare lettere, da interpretazioni che riducono e riconducono, come ne fosse il cuore, la *filia* aristotelica a *ciò che è sottinteso-sotteso nel termine vagamente risonante di amicizia*, l'intento teoretico e insieme morale della ricerca di Alicandro intorno alla *filia*, è rendere pensabile – e forse *esperibile ancora oggi* e proprio come *atletismo* più che come una *esibizione esemplare* della virtù – quel che lo Stagirita poneva e proponeva al suo uditorio peripatetico ragionando intorno al *filein* e alla *filia*.

Si diceva degli esergli. Bene, nella sequenza stabilita dall'autore è *disegnato* insieme il *percorso* stesso del libro e la *maniera* con cui l'autore ha deciso di addentrarsi nella '*selva variopinta*' della *filia*.

Per prima cosa, dice l'autore al suo lettore – prendendo a prestito la voce dei testimoni che ha convocato –, cerca di intendere bene la 'sostanza' della virtù che è alla base stessa della *filia*: essa non è disgiunta dalla 'forma' mediante la quale la raggiungi, perché la virtù non è un punto-bersaglio esterno *all'esercizio filetico* ma è questo stesso esercizio 'virtuosista' che solo consente di raggiungerla e di saggiarne la consistenza. Detto con il linguaggio del greco Nietzsche: la virtù è un primato personale, un *saggio per nulla sapiente* della propria vita, piuttosto un *insipiente saggio* 'dittato' da una «inscienza certa», che dura 'vita natural durante', e che ditta dentro quest'unico 'avviso': *si diventa* «saggi a proprie spese» (Montaigne).

Ma, in cosa consista l'eccellenza virtuosa, ce lo segnalerà, con più precisione, il terzo testimone attraverso una netta *alternativa*.

Prima, però, bisogna ascoltare la seconda voce testimoniale, che posiziona ed enuncia, senza esplicitamente nominare la dimensione che la consente, la *claritas* della virtù, tutta dipendente, nel suo *brillio*, non tanto da uno sforzo che ci consentirebbe, se solo vi ci applicassimo *con studio*, di raggiungerla, quanto piuttosto da *ciò che la rende visibile per-*

ché ne allestisce la scena sulla quale la virtù può e deve presentarsi come esercizio visibile ad altri, in quanto *fatto* essenzialmente *en presence d'autrui*. Anche qui, *sostanza e forma*, o, nella lingua propria del secondo testimone, *fond et forme*, non sono disgiunte, bensì congiunte a *rendere praticabile lo spazio della virtù*, utilizzando il *filein* come filo conduttore.

Il disegno del libro, ovvero l'intento che ha guidato il suo autore, si dà a vedere in tutta la sua compiutezza nella *secca alternativa* che, secondo il terzo testimone convocato, a un «certo punto della loro storia» si presentò ai Greci: la scelta tra *la perfezione e la potenza*. Certo, a leggere ciò che precede la scelta: in buona sostanza un *secco fallimento su tutti i fronti*, il conseguenziale puntare alla perfezione piuttosto che alla potenza appare quasi una scelta obbligata, perché quando tutto è perduto, o meglio quando la *potenza ha trovato* nella sua tensione espansiva il muro che la 'contiene', altro non si poteva fare se non *costituire il limite quale fulcro della potenza* e puntare, *attraverso il limite*, alla perfezione, ovvero a una *modalità espressiva* della potenza condotta, come dirà-scriverà-detterà *l'ecce homo* più greco di ogni greco, secondo il registro tonale del: *diventa ciò che sei*, ovvero *perfeziona te stesso*, o meglio ancora *porta a compimento e a compiutezza ciò che sei ...ma mediante una raffinata insipienza!*

E in effetti, nell'*indirizzo, per tutti e per nessuno*, del *diventa ciò che sei*, quel che 'lampeggia' è che non c'è nessun 'essere' della potenza da recuperare e da 'restaurare', nessun *pre-supponente-potente* 'ego' da "ri-prendere-ri-constituire" per 'sostenere' l'essere della potenza, ma solo 'il presupposto', per il *virtuoso* che ha a cuore la virtù come *primato personale*, di un *autodisciplinante-sé* – unica *forma* ammissibile di *egoismo senza ego*, una volta fatto fuori l'«ibrido spaventoso di malattia e volontà di potenza» che *profetizza* un 'rovinoso' *nosce te ipsum* come 'via regia' alla 'riserva del Sé'¹ –, che in un percorso *rischioso-esperienziale, saggio in questo senso preciso* e perché *mai riducibile a un fisso significato* che detta il *compito a venire*, sa che, *nel diventare ciò che si è*, non c'è «nessuna lontana idea (c.m.) di ciò che si è», cosicché, *da questo punto di vista*: «hanno un loro senso e un loro valore anche i *passi falsi* della vita, le temporanee deviazioni e le vie perdute, le esitazioni, le risoluzioni "modeste", la serietà sperperata in compiti che stanno al di là *del compito*»², perché *a perfezionare sé* non c'è altro motivo, o compito «al di là *del compito*», che quello di fare appello, come scriverà il 'comunitarista nicciano' Georges Bataille, «all'amicizia coraggiosa dell'uomo per se stesso, per ciò

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, § 4 del Prologo, e § 9 del capitolo *Perché sono così accorto*.

² F. Nietzsche, *Ecce homo*, § 9 del capitolo *Perché sono così accorto*.

che egli è, vale a dire: enigma senza parola, interrogazione senza risposta, elemento della natura ma che rompe i legami con essa, essere che va al limite del possibile (non avendo altro da fare, una volta che esiste)» (*Il colpevole*).

O, detto in altri termini, quelli più consueti all'autore *dispendioso*, che nello *scialo di sé* individuò-indicò la 'porta stretta' ma inevitabile di una relazione all'altro di là da ogni *misura e risparmio, come un semplice dono*: «Io non potrei proporre giustizia alcuna. La mia amicizia complice: ecco tutto quello che il mio umore dona agli altri uomini»³. Che questo *filein che dona*, e che dona innanzitutto all'altro da sé la propria *incompiutezza* – per e verso una 'compiutezza' *paradossale* che si fonda innanzitutto e soprattutto sulla *perdita di sé, e dunque su una perfetta incompiutezza* –, sia alla base anche della concezione 'perfezionatrice' della *filia* aristotelica, lo mostrano le pagine del libro che qui si sta presentando, e lo dicono le parole scelte dal suo autore attraverso le quali *viene interpretata e offerta al lettore la 'sostanza' dispendiosa-lussuosa* posta al centro della *filia*, il suo vero cuore.

Si badi, allora – per quanto possa apparirci come un passaggio 'adulto-razionale' dal 'principio del piacere' al 'principio di realtà', banalmente una sorta di presa d'atto del 'soggetto collettivo' che ha fallito, e di conseguenza un suo *ri-adattamento* – a non leggere-interpretare il cambio dall'*estensivo* all'*intensivo* (dalla *potenza* alla *perfezione*) come una *riduzione* del progetto 'virtuoso' che è alla base dell'*istanza perfezionatrice del mondo greco*. Il cambio di registro: dalla *potenza* alla *perfezione*, se lo si 'applica' alla dimensione della *filia* investigata dal più 'terrestre' dei filosofi, ci dice, di essa e della sua 'gloria' (ovvero, la virtù), la sua giusta natura: *umana, troppo umana* e il suo 'svolgersi' su un *terreno-terriccio* scivoloso, perché è *nello spazio del tra uomini* che essa si forma e viene ricercata, e per questo motivo *esposta* a un *telos*, nel suo duplice senso di *termine* e *compimento*, in tal senso un vero e proprio *perfezionamento* – *ma in intensità e non più in estensione*, che implica *di fatto, e nel fatto del rapporto filetico, un libero e reciproco disporsi-dissiparsi* aldilà e oltre qualunque *riserva di Sé e del Sé*, in vista di una *vita activa* che è la base di ogni *vita felice* e dunque come *vita completa* svolgentesi, anche nella sua versione di *vita contemplativa* nello 'spazio politico' e nell'ottica di una *felicità* misurata dal barometro dell'umano: «felici come possono esserlo degli uomini» (*Etica a Nicomaco*, I, 1101a21).

³ G. Bataille, rispettivamente dalle pagine sull'amicizia di *Il colpevole* e dal capitolo III di *L'amicizia* (versione primitiva uscita sulla rivista *Mesure*, il 15 aprile del 1940).

Per dirlo allora, il *perfezionamento*, ancor più precisamente e con i termini utilizzati dalla seconda voce testimoniale (il cui *esprit* ben conosceva e praticava nella propria scena mentale l'*atletismo*, come qualcosa di non proponibile né nella prospettiva di una velocità-oralità – che tutto travolge e inghiotte –, né di una lentezza-letargia – che tutto estenua e mortifica –, ma piuttosto come un *esercitarsi esitante ma non flebile* a trovare il giusto tempo espressivo): «oggi ciò che è perfetto, ritarda!»! In questa massima il verbo utilizzato: *ritardare*, enuncia la sostanza stessa della perfezione: *una poetica che consiste in un 'approfondirsi' intensivo*, in un'esperienza 'a spirale' (ma non per questo mortifera – c'è una 'bellezza' della spirale traducibile nella *vertigine regolata* che occorre *sperimentare* se s'intende *ritardando perfezionarsi!*) che non pone fuori dell'esperienza o 'laggiù' l'oggetto da raggiungere, ma lo ricerca e lo tiene nei limiti della propria *capacità atletica* formandolo dunque, il *perfezionamento*, nel mentre *il se stesso riforma Sé*.

Se questi sono i *termini* o le *coordinate* entro cui Alicandro fa venire innanzi al pensiero, suo e del lettore che lo leggerà, la questione aristotelica della *filia*, immediata viene la conseguenza a non *ridurre* la polisemia e polimorfia della *filia* aristotelica alla *indistinta* e al tempo stesso *marcata* fisionomia della *amicizia* come *unica e univoca* dimensione esplicativa-comprendensiva della *filia*.

Portando il lettore per mano a leggere-interpretare il *corpus* aristotelico 'dedicato' alla *filia* come collegato a e iscritto nella dimensione, ineliminabile *perché* 'strutturante', dell'*agonismo*, Alicandro mette subito in guardia il proprio lettore dal *deviare* con la mente verso il *campo pacificato e pacificante* dell'*amicizia*, vietandogli di *deintensificare* la 'potenza' dirimente della *filia* nella *riguardosa accoglienza* della *prossimità amicale* che svuota l'*umore filetico* delle sue 'punte intensive' per riportarlo nella tranquilla omeostasi di una corrente *sempre uguale*, al riparo da ogni *giudizio*⁴.

⁴ Non va nella direzione '*acquietante*' di cui si è appena detto la bellissima definizione che dell'*amicizia* ha dato Rossana, quando, ponendola al di là della *turbolenza ansiosa* (tipica di altre maniere di relazionarsi all'altro), l'ha espressa come: «... un luogo di tranquillo deposito di sé» (M. FRAIRE, R. ROSSANDA, *La perdita*, a cura di Lea Melandri, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 29)!

La *tranquillità del 'contesto'* non *zittisce* né *assopisce* le *inquietudini*: la *logica ospitale* contenuta nella definizione di Rossanda si sposa con la *figura* di una *soggettività* e di una *intersoggettività* articolate all'insegna della *deposizione di sé* nelle 'mani' e nelle 'braccia' dell'altro, "superando" (nel senso hegeliano) il *fondo ostile* – che 'mormora' rumorosamente *altrove* e in *altri modi* come un *basso continuo* rivendicativo della *propria assoluta*

Le pagine dell'introduzione, dedicate alla questione chiave dell'agonismo, letto come la forma peculiare della socialità greca, mettono già il lettore – se solo considera il sostantivo ἀγών nella sua duplice accezione: gara, lotta, combattimento, processo e insieme: piazza, luogo aperto per l'adunanza – nell'ottica giusta, di guardare cioè la *filia* aristotelica *iuxta propria principia*: come la dimensione attraverso la quale la 'potenza' individuale si dispiega come mai disgiunta o contrapposta alla 'potenza' pubblica, più precisamente come la *dimensione espositiva per eccellenza che commisura la e prende misura della propria 'virtus' individuale solo dalla capacità di 'affrontare' il giudizio altrui e dal cimento individuale esibito in pubblico ricavarne la propria 'forza'*.

Per utilizzare le parole di Alicandro poste ad apertura del secondo capitolo, il cui titolo, *Per un'etologia dell'intimità e della relazione*, è già programmaticamente orientato a dirci il suo ragionamento intorno alla filia: «Che Aristotele intenda, quando tratta la φιλία, percorrere un fragile crinale concettuale che dall'*individuo singolo* passa per la *famiglia* fino ad arrivare alla πόλις, in un *percorso che non ha un tragitto preciso e consequenziale*, diventa chiaro appena si passa ai libri delle due Etiche interamente dedicati alla classificazione e definizione dei legami filetici» (qui, p. 107, l'ultimo corsivo è mio), ebbene, se questo è il *nucleo* della riflessione aristotelica, riflessione «che non ha un tragitto preciso e consequenziale» – motivo in più, sia detto *en passant*, per non 'chiudere' la 'vivace' *filia* nella 'fedele' *amicizia* –, come intendere allora nel suo *giusto verso* e cos'è la *filia* nella sua accezione pregnante?

Ce lo dice l'autore, sempre nell'introduzione (si veda qui, p. 29), quando nel riportare un passo aristotelico dalla *Retorica* reattivo al termine φίλος traduce con «donare affetto e ammirazione» il verbo φιλεῖν e ne giustifica la «traduzione ampia» affermando che nel porre in rilievo «la commistione di queste sfumature [sc.: affetto e ammirazione]», emerge la *sostanza del filein*: un «apprezzamento dell'Altro» che *si forma alla congiunzione di stima e affetto* e, come si leggerà nei punti caldi del libro (soprattutto nel quarto capitolo), come *donazione di sé in pura perdita*, radicalmente posto *aldilà di una reciprocità contabile* e dicibile con le *parole assolute* di Montaigne nel suo capitolo su *l'amicizia*: «Perché era lui, perché ero io», dove la spiegazione del *fatto 'amicale'* è tutta dispiegata all'insegna e sotto il segno di un '*non so che, non divisivo ma condivisivo, un lampante non so che* coglibile nella secca risposta che non richiede né

figura contra-posta all'altrui figura – nella 'differente-indifferenza' della *conviviale dependenza del Sé* nel 'luogo' dell'Altro *come e oltre Sé*.

ammette spiegazioni ulteriori alla ‘leggera confusione’ condivisiva (‘una sola anima in due corpi’) dell’ «essere-lui», dell’«essere-io»!

Lasciando al lettore di percorrere insieme all’autore il *prismatico labirinto* della *filia*, tratteggiato con passione critica da Alicandro nei quattro capitoli del suo libro, vorrei riprendere, e con essa chiudere la mia presentazione, la *questione concettuale* posta in evidenza da Alicandro nella sua ricerca attraverso la domanda chiave: «cosa genera attrazione e affezione tra gli esseri umani e perché?», una domanda che se circoscrive *perfettamente* il senso della *filia* (si veda qui, p. 34), è una domanda che richiede, *perché la si possa comprendere bene*, di essere riportata a quella *filosofia delle cose umane* (*Etica a Nicomaco*, 1181b 15), un’espressione che giustamente Alicandro definisce *bellissima* perché a suo parere contiene e, a mio parere, meglio esprime, la complessità dell’*etico* aristotelico, nella sua duplice discendenza: *da natura e non per natura*, in una ‘metamorfosi’ (*sit venia verbo*) dell’*origine* aldilà dell’*originario*.

Una complessità dell’*etico* visibile già nel *fatto* che l’*abitudinarietà* a *condividere sé* con un altro in una stessa *domesticità*, contrariamente a quell’altra *virtù* che ‘prende quota’ [«origine» e «potenziamento», dice Aristotele] «per la maggior parte dall’insegnamento», cioè dalla *trasmissione significativa*, «per cui, glossa Aristotele, [la virtù *dianoetica*] ha bisogno di esperienza e di tempo», ovvero necessita di una *frequentazione ripetuta e costante*, di un *vero e proprio* esercizio *didattico* tra maestro e discente, non avendo invece, la virtù *etica*, un *nome proprio*, *distintivo* cioè a *significare l’a(m)bito* peculiare di esercizio del proprio ‘costante essere’, ἡθικῆ, *per significarsi in maniera altra* (ma non assolutamente altra dalla sua origine, appunto: *da natura e non per natura*) da quella ‘via-spirituale’, cioè dalla *dia-noetica*, ha preso il suo senso *significante*, ovvero il suo *nome proprio*, «per una piccola modificazione da “abitudine” (ἔθους)». A prima vista, una modificazione *formale* si direbbe, *visto che è solo per un glissement minimale da una lettera a un’altra*, da: ἔ a ἡ che la ‘virtù etica’ *nasce*. Ma se un’altra *piccola lettera* dà avvio, come il *seme*, a un altro *termine nominale*, non basta tuttavia *quel seme originario* a dar vita, *sostanziale*, alla *costituzione* dell’ἡθικῆ. Perché ciò avvenga è necessario, non essendo «né per natura né contro natura che sorgono le virtù», ma il loro sorgere «in noi» è dato dal fatto che «per natura noi siamo atti a riceverle e *siamo portati a compimento in quest’attitudine naturale mediante l’abitudine*», è necessario che quella *etica* – *forse per difetto ‘originario’ di nominazione?* o *perché la gamma dell’abitudine, nonostante l’apparente ‘monismo’, è invece più versatile del ‘nome’ (detto proprio)* che racchiude *univocamente* la ‘complessità’ della cosa-da dire? – strutturi il

proprio sviluppo su e in costante riferimento con quel *fondo abitudinario* da cui nasce e, si potrebbe aggiungere, costantemente *co-nasce*.

Ora, se è vero che *entrambe le specie della virtù* – quelle dianoetiche e quelle etiche – devono fare appello per la loro *costituzione*, perché il loro sviluppo si avvii, innanzitutto *all'esercizio di sé*, ma anche a una *implicazione attiva di sé nel commercio di sé con altro da sé*, dal quale commercio soltanto *viene fuori la 'natura' dell'una o dell'altra virtù*, è però vero che per la *virtuosità etica* se è 'naturale' o meglio 'connaturale' al suo esprimersi la *convivenza e/o convivialità* con l'altro da sé, e dunque una *frequentazione* con l'altro simile a sé e pur *diverso* da sé, questa frequentazione, inversamente all'altra che si sviluppa «per via dell'insegnamento», ha bisogno, più che di una *ripetizione dottrinale*, di una *ripresa 'originale' e non di un calco dell'originario*, cioè di una sua riproduzione, insomma di una *vera e propria inventio singolare*, giacché *chi s'impegna nella ricerca della relazione etica* non la «intraprende», come si perita di precisare lo stesso Aristotele, «per conoscere cos'è la virtù, *ma per diventare buon[o]*».

E allora, se dalla «piccola modificazione» *letterale* si schiude uno spazio più ampio e *distintivo* della 'umana natura', che consente di declinare, in maniera meno 'estemporanea' e 'restrittiva', dell'animale *avente il logos*, la sua *politicità* di fondo, vale a dire la sua *radicale condualità*⁵ (una *condualità* [συνδυαστικὸν] che il giovane Marx dei *Manoscritti*, cominciando a definire il 'suo' *comunismo*, esprimeva con la locuzione: «il bisogno dell'altro uomo»), ciò significa che la *filia* è, *insieme*, il *termine* e la *dimensione*, o forse meglio: il *fondo comune* per pensare, *in senso ampio ma rigoroso* e nell'ottica privilegiata di una *filosofia delle cose umane*, la natura *politica* dell'umano genere.

Una natura *alla radice e radicalmente*, come si augurava il *filosofo sociale* Gabriel Tarde nella sua *Lezione inaugurale di un corso di filosofia moderna, simpatetica* («questa simpatia naturale dell'uomo per l'uomo, del vivente per il vivente, fonte inesauribile di ogni rapporto sociale, postulato essenziale di ogni scienza sociale») che nessun odio (che «è prima di tutto un errore, un'incomprensione profonda del fondo delle cose e del fondo delle anime. e del fondo dell'odio stesso», precisava Tarde) è capace di *cancellare*, perché, contestando la 'verità erronea' di Rousseau («l'uomo è nato buono [ma] la società lo corrompe») e *correggendolo* con la sua verità: «La vita sociale è, al contrario, *la coltivazione estensiva*

⁵ Si veda, su questo termine, la nota 145 a p. 139 e la riflessione che ne trae Alicandro nel § d, p. 208 e sgg, del IV° capitolo.

ed intensiva [c.m.] di questo germe innato di simpatia che, dalla cerchia ristretta della famiglia o del clan, si ramifica all'esterno in gruppi sempre più vasti, e va estendendosi anche nella durata grazie alla solidarietà sincera delle generazioni successive», non trovò altro modo *per confermare la propria verità che, riprendere, ripetendole e facendole sue*, ma al di fuori di ogni *ipse dixit* e come *il fondo comune* da coltivare e lasciare in eredità alle generazioni umane che verranno, queste parole dell'*Etica nicomachea*:

«Chiunque abbia fatto dei lunghi viaggi ha potuto vedere quanto l'uomo sia ovunque per l'altro uomo un essere simpatico e un amico»⁶.

Al di là della 'scorretta' traduzione da parte di Tarde del termine usato da Aristotele: *oikéion* ('familiare', 'domestico') con il *non equivalente* termine di *sympatheia*, resta, pur nella *falsa traduzione*, nel ragionamento 'ottimista' di Tarde, e ulteriormente *vivacizzata* la *cifra sostanziale* del pensare aristotelico intorno alla *natura* e all'*esperienza* della *filia*, che Alicandro a sua volta, per definire la «destinazione fisico-ontologica» dell'umano, al cui centro si pone *la filia*, *traduce* nei termini dell'animale umano come: «animale *politico-domestico-comunitario e conduale*», in una sequenza serrata ma non costrittiva bensì esplicativa della *polimorfia comune* e alla *natura umana* che alla sua 'essenziale' *filia*.

Felice Ciro Papparo

⁶ I passi di Tarde si trovano alla pag. 27 di *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia* a cura (e per la traduzione anche del passo citato della *Lezione*) di Salvatore Prinzi, Orthotes, Napoli 2016.

I

La socialità agonale dei Greci e la φιλία

Le due filosofe anglosassoni che più di recente si sono occupate della φιλία aristotelica hanno optato, nell'introduzione ai loro lavori, per un approccio leggermente diverso. Lorraine Smith Pangle, dopo aver detto qualcosa in generale sull'*amicizia* nel mondo greco e sugli sviluppi filosofici moderni di questa realtà umana, passa subito ad inquadrare la funzione della φιλία nelle opere di Aristotele¹. Suzanne Stern-Gillet, invece, dopo aver anche lei collocato concettualmente la φιλία negli scritti dello Stagirita, e accennato alle difficoltà semantiche legate alla parola greca, decide di rinviare l'analisi della cornice storico-culturale in cui si situa il discorso aristotelico alle interpretazioni dei più importanti studiosi della grecità². Entrambe le filosofe, però, danno per scontato che la trattazione aristotelica sulla φιλία non sia nient'altro che una *Philosophy of Friendship*, come appare palese dalla scelta dei titoli, pressoché identici, usati per i loro libri.

Il punto di vista interpretativo del presente lavoro vuole essere diverso, poiché non accetta l'ipotesi che la riflessione sulla φιλία presente nelle *Etiche* sia una semplice *filosofia dell'amicizia*, ma prima di rivolgere l'attenzione alle specificità dell'indagine aristotelica si cercherà di tracciare un percorso mediano tra le premesse etico-filosofiche e i presupposti storico-culturali alla base del tentativo del filosofo greco di fare ordine intorno a una materia molto importante: *determinare quale genere di condotta pratico-affettiva sia dovuta e richiesta nelle varie occasioni e nei vari ambiti, interpersonali e collettivi, che si dispiegano dalla relazionalità umana*.

Nella sua monumentale *Storia della civiltà greca*, risultato editoriale ricavato dai corsi tenuti all'Università di Basilea, Jacob Burckhardt sostiene che per caratterizzare l'unicità del popolo ellenico, all'interno della storia della civiltà umana, sia necessario considerare a fondo l'importan-

¹ Cfr. PANGLE, pp. 1 ss.

² Cfr. STERN-GILLET, pp. 3 ss.

II

Ontologia dell'umano e antropologia della vita associata nel discorso etico-politico aristotelico

a) La *r(el)azionalità* dell'*animale avente λόγος-parola*.

Dopo aver analizzato il contesto storico-culturale, e prima di adentrarci nella trattazione aristotelica sulla *φιλία*, è necessario delineare brevemente la cornice all'interno della quale lo Stagirita situa la sua riflessione. Per intendere al meglio che genere di *vincoli umani* indica il termine greco *φιλία* agli occhi di Aristotele, non si può infatti trascurare la descrizione dell'*animale razionale* che egli dà all'interno dei libri di etica e di politica: in particolare il suo modo specifico di vivere; l'azione e il genere di atto di cui è capace; il destino che spetta, nel mondo naturale, alla sua esistenza; e, infine, lo scenario di vita a lui più appropriato.

In questi libri viene sviluppata nel contempo un'*ontologia dell'umano* e un'*antropologia della vita associata*, dalle quali traspare un'evidente coincidenza e un continuo rimando tra questioni di ordine etico e politico, un intreccio inestricabile così riassunto da Düring:

Oggi noi distinguiamo un'etica individuale da un'etica sociale, secondo che l'etica si riferisca ad un individuo singolo oppure alla società umana. Per Aristotele, invece, lo scopo del singolo è identico a quello della comunità, e si manifesta più chiaramente nella comunità [...]. La sua etica è perciò un'etica sociale, una *filosofia della vita umana associata*. In nessuna delle sue opere si trova anche soltanto un accenno ad una separazione dell'etica (come etica individuale) dalla *politikè* (come etica sociale)¹.

Con questo atteggiamento il filosofo greco non rappresenta un'eccezione, è, anzi, quasi un fatto del tutto istintivo e naturale per un Greco, considerare l'individuo sempre in relazione ad una comunità, come se fosse impossibile per quel popolo concepire un'azione umana al di fuori

¹ DÜRING, p. 491.

III

La φιλία tra πόλις e οἰκία: per un'etologia dell'intimità e della relazione

2. I *philoï*, dice Aristotele, sono «il più grande dei beni esterni» (*Eth. Nic.* 1169 b 10).

All'argomento della *philia* egli dedica un quinto delle sue due opere maggiori – più spazio di quanto non sia dedicato a qualsiasi altro tema¹.

Quanto sottolineato da Martha Nussbaum nel 1986 può sembrare ovvio a prima vista, eppure al grande spazio dedicato da Aristotele alle tematiche che si stanno per affrontare non è corrisposto, nella lunga e copiosa tradizione critica delle sue opere, una porzione di attenzione interpretativa adeguata da parte degli studiosi. Quello della φιλία, infatti, non è stato di certo uno dei concetti più discussi della filosofia dello Stagirita, e questo fatto oltre a suscitare qualche interrogativo, proprio perché si tratta di uno degli aspetti del suo pensiero di cui abbiamo maggiore testimonianza, è anche in un certo senso qualcosa di abbastanza curioso: l'importanza della φιλία, dopo tutto, non può essere ridotta solo agli argomenti di carattere etico (pur se nelle *Etiche* è concentrato gran parte del testo che se ne occupa), perché nel dispiegarsi dell'indagine aristotelica si intrecciano inscindibilmente questioni ontologiche, politiche e antropologiche. Volendo fare un paragone con il maestro dal quale Aristotele apprese l'abito speculativo, basterebbe pensare alla rilevanza che assume l'*eros* nel pensiero platonico (ampiamente dibattuta dalla critica), e vedere come l'estensione concettuale e la caratura filosofica che i due termini assumono per l'uno e per l'altro siano molto simili, alcuni hanno difatti accennato ad un possibile parallelismo tra l'*eros* platonico e la φιλία aristotelica.

Ciò che ha impedito lo svilupparsi di un maggior interesse per la complessità concettuale della φιλία aristotelica è stato, forse, prima di tutto un problema di traduzione e trasmissione della parola greca, poi-

¹ NUSSBAUM, p. 638.

IV

Evergetica del bello e atletismo della virtù: la τέλεια φιλία

a) Π φαῦλος e Ιο σπουδαῖος:
φιλία *interiore* e μονιμότης *comportamentale*.

Leggendo soprattutto il libro IX dell'*Etica Nicomachea* diviene evidente quanto si sta sostenendo in questa ricerca, e cioè che, parallelamente alla tripartizione dell'*oggetto filetico* la discussione aristotelica sulla φιλία punta, da una parte, a circoscrivere e descrivere nella maniera più dettagliata possibile l'unico *legame filetico* per lui veramente degno di essere chiamato tale, quello tra *virtuosi*; dall'altra, ad inquadrare la trattazione di questo argomento nella più ampia cornice etico-politica dell'essere umano, che nella sua *filosofia delle cose umane* viene a definirsi. Segno di un tale tentativo è il fatto che i libri sulla φιλία a noi pervenuti sono contrassegnati a più riprese dalla netta contrapposizione tra il *virtuoso* e il *vizioso*, intesi come *categorie p(r)atiche* dalla diversa *qualità (fil)etica*, forte opposizione utilizzata, per di più, proprio in relazione alle tematiche decisive dell'argomento trattato in tali libri; e il libro IX della *Nicomachea* è, da questo punto di vista, un validissimo esempio, in quanto tutti i principali argomenti e le rispettive perplessità in esso presenti: la φιλαυτία, l'εὐεργεσία, l'ὁμόνοια, l'εὐνοια e via dicendo, sono risolte da Aristotele grazie a questo contrasto tra categorie umane *p(r)atico-caratteriali*.

Abbiamo già visto che l'impostazione di fondo del discorso del filosofo greco è quella di promuovere l'idea che il perseguimento della *felicità umana*, intesa come *compiuta attualizzazione* della condizione fisico-ontologica dell'*animale r(el)azionale*, deve essere lo scopo dell'attività politica (τέχνη più architettonica, che pone i fini più importanti), e che nell'attuare questo scopo il legislatore non può di certo ignorare il compito di stimolare la diffusione della *virtù* e della φιλία all'interno della città. Se, infatti, la descrizione precisa che lo Stagirita dà dell'εὐδαιμονία non può prescindere dalla ridefinizione della *virtù umana* che ad essa si

INDICE

<i>Presentazione</i>	13
I <i>La socialità agonale dei Greci e la φιλία</i>	21
II <i>Ontologia dell'umano e antropologia della vita associata nel discorso etico-politico aristotelico</i>	41
III <i>La φιλία tra πόλις e οἰκία: per un'etologia dell'intimità e della relazione</i>	91
IV <i>Evergetica del bello e atletismo della virtù: la τέλεια φιλία</i>	167
Breve bibliografia	225



Filosofia

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp Col=Filosofia>



Pubblicazioni recenti

126. FABRIZIO MEROI, *Tra «miseria» e «dignitas». Immagini della follia da Alberti a Voltaire*, 2018, pp. 176.
125. GERARDO ALICANDRO, *Atletismo della virtù. Sulla philia in Aristotele*, 2018, pp. 232.
124. PIER FERNANDO GIORGETTI, *Lutero e la Riforma. Lo spirito del germanesimo nel rigetto del Rinascimento*, 2017, pp. 316.
123. ROBERTA LANFREDINI, ALBERTO PERUZZI [a cura di], *A Plea for Balance in Philosophy. Essays in Honour of Paolo Parrini. Volume 2: New Contributions and Replies*, 2016, pp. 90.
122. ANTONIO GAGLIARDI, *Il filosofo e il poeta. Guittone D'Arezzo*, 2015, pp. 150.
121. PIER FERNANDO GIORGETTI, *I discepoli di Fobos. I sentieri della paura e la filosofia*, 2014, pp. 348.
120. SANDRO PALAZZO, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, a cura di Carla De Pascale, 2013, pp. 482.
119. CLAUDIO BAZZOCCHI, *Riconoscimento, libertà e stato. Saggi sull'eticità begeliana*, 2012, pp. 152.
118. FELICE CIRO PAPPARO, *Un narcisismo ben temperato. Paul Valéry e la riforma di sé*, 2012, pp. 118.

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di giugno 2018