

DANILO DI MATTEO*

L'AMICIZIA, TRA ARISTOTELE E DERRIDA

Abstract

Aristotle recalls how friendship can be for the like or for the unlike. In any case, however, we should not forget that it is intimately linked to conflict, to *Polemos*. To truly understand people and events, indeed, we should always consider the pair *Philía* and *Polemos*. Philosophy itself, after all, stems from such a pair. And it characterizes, for example, the relationship between psychotherapist and patient. The word “therapy”, in Greek, refers to “courtship”; and the therapeutic relationship is a very particular form of courtship aimed at opening up new worlds and possibilities to the patient. The other, in any case, is often “perturbing” for us, as if awakening the stranger within ourselves. This is also the case in love: the other who is outside us resonates within us, we almost feel the beating of his or her heart. What if something similar also characterizes the experience of religious faith?

Keywords: Conflict, Courtship, Disturbance, Friendship, Otherness

1. *La Philía di Aristotele*

Aristotele, nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, sembra considerare l'amicizia come un atteggiamento “secondo natura” (φύσει), tanto per diverse specie animali quanto, soprattutto, per gli umani (proprio come la socievolezza). L'amicizia, ad esempio, infrange le barriere di classe e di ceto: ai ricchi e ai potenti, se offre l'occasione di esser generosi (e, dunque, benvoluti), crea anche le condizioni per conservare e accrescere ricchezza e potere, grazie al consenso. E ai poveri e agli sventurati appare come l'unico bene effettivamente accessibile. Essa, poi, infrange le barriere anagrafiche e generazionali: infatti coinvolge i vecchi, che così suppliscono al venir meno delle forze e delle capacità (al loro esser divenuti, da “agenti”, “pazienti morali”, per dirla con Amartya Sen e con Salvatore Veca), i giovani, trattenendoli dal commettere troppi errori, chi è nel fior fiore della maturità, spingendolo a «compiere le azioni moralmente belle», e migliorandone la capacità «sia di pensare sia di agire»¹ (come non intravedere qui uno dei frutti migliori della lezione marxiana e gramsciana, grazie al nesso intimo tra “teoria” e “prassi”?).

* Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti-Pescara – danilo.dimatteo@libero.it.

1 Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 299.

Philia, poi, consente di esercitare quei vincoli di solidarietà per i quali «noi lodiamo coloro che amano gli altri esseri umani» (coloro, cioè, che si comportano da filantropi)². Ed è proprio la filantropia, nella sua accezione etimologica di amore per gli umani, a spiegare, a mio avviso, ciò che viene detto subito dopo: «Quando si è amici, non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre quando si è giusti c'è ancora bisogno di amicizia ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia»³. Non è l'amicizia intesa come pratica che violi la legge, il diritto, no; è l'amicizia (l'amore per l'altro), la filantropia, appunto, che «comprende il diritto». Non ne è al di fuori o al di sopra; ne è piuttosto la massima espressione. Spontaneamente, non per timore delle conseguenze legate alla trasgressione, seguo l'ardua via della giustizia. Quasi una ricomposizione, potremmo aggiungere in termini kantiani, della morale e del diritto, che in tal modo procedono a braccetto, senza necessità di distinguere.

Non a caso parliamo di amore per l'altro (e noi, oggi, aggiungiamo «per l'altra»): Aristotele, infatti, come per inciso, nella pagina successiva rimanda a due aspetti fondamentali dell'amicizia: rivolta verso il simile (per dirla con Empedocle: «è il simile che tende al simile») e/o (una «e» quanto mai disgiuntiva e una «o» che più che mai congiunge, come il *vel* dei latini) verso il diverso (Eraclito: «l'opposto è utile», «dai suoni differenti nasce la più bella armonia», «tutte le cose si generano dalla discordia», *Polemos*).

Spesso l'attenzione dei commentatori si rivolge alle tre specie di amicizia colte dallo Stagirita. «Infatti, coloro che pensano che ce ne sia una sola, perché ammette il più ed il meno, danno credito ad un indizio insufficiente, giacché ammettono il più ed il meno anche cose che sono differenti per specie»⁴. E tuttavia subito dopo, individuando i motivi per i quali ciò che è degno di essere amato è tale – perché è «buono» o «piacevole» o «utile» – scrive: «si ammetterà che utile è ciò da cui deriva un bene o un piacere, cosicché degni di essere amati saranno il bene ed il piacere intesi come fini». Anche quelle «o», quindi, sono tutt'altro che solamente disgiuntive.

E poi il discorso prosegue distinguendo tra «il bene» o «il piacevole» in sé e ciò che è tale per gli esseri umani (e per ciascuno di noi, con le nostre peculiarità individuali).

Le definizioni, insomma, (il *τι ἔστι*) in Aristotele delimitano, segnano i confini e, al tempo stesso, legano, congiungono, quasi fossero contemporaneamente ponti e fossati.

2. *Philía e Polemos, l'incontro*

Poniamoci in ascolto di qualche riga di *Politiques de l'amitié*, di Jacques Derrida: «Nella conferenza che porta questo titolo» – *Was ist das – die Philosophie?* (Che cos'è la filosofia?) – «Heidegger contorna il momento in cui il *philein* del *philein τὸ sophón* di Eraclito, dopo essere stato determinato 'come accordo originario' o 'armonia' [...],

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 301.

sarebbe divenuto tensione verso la ricerca, ‘questione’, appunto, inquisizione gelosa, nostalgica e tesa [...], inchiesta ‘determinata dall’Eros’: desiderio e tensione dell’órexis»⁵ (brama, forte inclinazione).

Verso quell’armonia o quell’accordo originari, dunque, il filosofo (l’amante e l’amico della conoscenza) può provare solo nostalgia, pur non avendoli mai davvero vissuti. Non solo. Il vocabolo “tensione” e l’espressione “inquisizione gelosa e tesa” indicano la presenza, sullo sfondo o tra le pieghe di tale ricerca, di *polemos*, dell’elemento conflittuale, non a caso definito proprio da Eraclito “padre di tutte le cose”. *Polemos*, cioè, è costitutivo della *philía*, ne è parte integrante, ne rappresenta un momento e un ingrediente essenziale. Non si dà l’uno senza l’altra, e viceversa.

Porre il tema delle politiche dell’amicizia significa allora porre anche la questione del conflitto, tra singoli, gruppi, aree geopolitiche. *Polemos* e *philía* sono “le leggi dell’incontro”, di ogni incontro. Sul numero 398 di «aut aut»⁶, ad esempio, nell’articolo *Attualità e contraddizioni della via italiana al dopo riforma* di Riccardo Ierna, vi è un paragrafo intitolato *Né esclusione né inclusione: l’inganno delle politiche pubbliche*. Potrebbe essere diversamente?

Nella mia attività terapeutica, poniamo, “non dovrei” escludere, e “neppure potrei” includere. Posso semplicemente (si fa per dire) incontrare. Ciò dinanzi a “ogni differenza” (a proposito della differenza, delle differenze care a Derrida), non dovrei escludere l’omosessuale né ho la possibilità di includerlo magicamente. Posso tuttavia incontrarlo, amarlo, confriggere con lui (o con lei). Poi, naturalmente, vi è la dimensione “macro”, quella politico-istituzionale, dei grandi numeri. E tutto si fa più complicato. A livello concettuale, però, il discorso si ripropone: l’istituzione non può, magicamente e semplicemente, includere, e neppure dovrebbe escludere. Piuttosto si tratta, ancora una volta, di esercitare l’arte dell’incontro, magari dell’incontro (apparentemente) impossibile, nutrita di amicizia e, insieme, di istanze contrastanti.

Analogamente occorrerebbe porsi rispetto ai flussi migratori. “Inclusione senza se e senza ma” e “respingimenti a oltranza, costi quel che costi” rappresenterebbero slogan vuoti e risibili se non fossero colmi di drammi e di sangue. L’approccio non può che essere “ospitale”. Ospitalità vuol dire apertura mentale, capacità di dialogo, comprensione, disponibilità alla “contaminazione” e al reciproco arricchimento. Non a caso le grandi città “cosmopolite”, le metropoli del villaggio globale si caratterizzano proprio per uno spirito di tolleranza e di rispetto verso chiunque, al di là dell’etnia, dell’estrazione sociale, dell’orientamento sessuale, del credo religioso, in un quadro di regole condivise. E che dire, nel mondo antico, di una città come Alessandria d’Egitto? Si tratta, ieri come oggi, del felice connubio tra valorizzazione delle differenze e crescita economica e culturale.

Poi, però, non si possono accogliere tutti; non si possono offrire un alloggio dignitoso, un lavoro stabile e sicuro, una scuola efficiente e autentiche opportunità di crescita civile

5 J. Derrida, *Politiques de l’amiétié*, Éditions Galilée, Paris 1994; trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 289-290.

6 Cfr. R. Ierna, *Attualità e contraddizioni della via italiana al dopo riforma*, in «aut aut», 398, 2023, pp. 40-42.

e di formazione a chiunque, in qualsiasi posto. Ed ecco lo spazio della politica, per programmare, concordare, collaborare sia con i luoghi di provenienza sia con le altre realtà europee e occidentali (e qui si situa anche la funzione cruciale, di ponte, di un Paese come la Turchia, erede di un impero euro-afro-asiatico e, insieme, parte integrante dell'Alleanza atlantica). Di nuovo, si tratterebbe di coniugare *polemos* e *philia*, l'inevitabile conflitto (la differenza genera inevitabilmente attrito; è arduo persino *armonizzare* parti dissimili di ciascuno di noi: si parla non a caso di "guerre civili del Sé") con una politica dell'amicizia, da non intendere, semplicemente, come una politica utile, proficua, conveniente, bensì come un "protendersi erotico" verso l'altro, l'altra, o verso l'altro gruppo.

E come nel rapporto di coppia *Eros* e *Philía* possono avere la forza di vincere contrasti e incomprensioni tra i due, analogamente *Philía* ed *Eros* possono prevalere su pregiudizi, incomprensioni, interessi contrastanti, anche notevoli. La curiosità, del resto, accanto al desiderio di imparare dalle cose e dagli altri (siamo di nuovo al *phileîn tò sophón*), rappresenta per gli umani un'arma formidabile.

Sarebbe riduttivo, dunque, limitarci al dilemma: inclusione o esclusione? Includere o escludere? Per giunta, rispetto a tale questione, fumoso resta il soggetto: chi, o cosa, avrebbe la forza e la capacità o l'autorevolezza di escludere o di includere chi? Un'istituzione impersonale, pur se, eventualmente, composta da membri democraticamente eletti, o a essi rispondente? La relazione fra "me" e "te", fra io e lui (o lei), può essere alla lunga mediata da "un terzo", che non sia "io" e neppure "tu"? Da un arbitro? Si tratterebbe ancora di una relazione? Così, analogamente, "chi" può stabilire se, come e fino a che punto integrare il "gruppo B" nel "gruppo A"? Ciò non toglie, è ovvio, che occorrono momenti e luoghi di confronto, che servano regole e meccanismi di transazione, che possano tornare utili "camere di decompressione". Ma la questione del *phileîn* non può essere elusa. Amicizia, amore appaiono spesso ingenuità, idee risibili se estese alla sfera pubblica, agli occhi dell'esperienza comune o di un malinteso machiavellismo. Lo scontro, la guerra, la rivalità, la gelosia, la zizzania sembrano quasi sempre prevalere nelle vicende collettive (e spesso anche in quelle private). Ma ciò accade forse per una cattiva recezione del pensiero eracliteo, per la quale *philía* e *polemos* sarebbero due estranei.

3. La terapia, tra corteggiamento e seduzione

A proposito della "dimensione erotica" dell'incontro terapeutico, il nostro Aristotele, nel Libro VIII dell'*Etica Nicomachea*⁷, usa il verbo *therapeuo* con il significato di "corteggiamento" e il sostantivo *therápēia* nel significato di "corteggiamento", riguardo alla relazione tra l'amante e l'amato e, più in generale, tra amici.

Ecco, nella cura del paziente il terapeuta, amante/amico (perché erigere barriere insormontabili tra i due aspetti, l'amore e l'amicizia, da intendere piuttosto come due variabili dello stesso fenomeno, quello dell'*aimance*, dell'attrazione nel senso di Jacques Derrida?) di lui/lei, prova costantemente a entrare in sintonia con lei/lui, ad approcciarlo/a,

7 Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 306.

per comprenderne la sofferenza e per fare breccia nel suo mondo e nella sua organizzazione difensiva.

Il corteggiamento, dunque, non (solo) come tentativo del paziente di colludere con il terapeuta o come resa di quest'ultimo rispetto al proprio compito e al proprio ruolo, bensì, soprattutto, come avvicinamento e vicinanza, e come tentativo di condividere un mondo. Come messa in comune di due mondi, dei rispettivi mondi, alla ricerca di un terreno di lavoro, di uno spazio terapeutico. Purché non si scivoli nell'abuso sessuale, nel sesso inteso come agito. Esso potrà pure essere immaginato, nel gioco del corteggiamento, ma non agito, pena il venir meno del carattere terapeutico della coppia. L'immaginazione al servizio della cura e, dunque, del corteggiamento stesso; di questo insinuarsi caparbiamente nel mondo dell'altro/a.

E qui entrano in ballo un altro sostanzivo e un altro concetto: "seduzione". Non l'attrarre a sé, come comunemente si crede. Piuttosto, alla lettera, "il tirare in disparte", "la separazione"; il provare, cioè, ad allontanare il paziente dai sintomi, il "distrarlo" dalla sua penosa quotidianità, per incontrarlo "altrove". Come direbbero i fenomenologi, si tratta del tentativo di porre fra parentesi i vissuti più dolorosi del paziente, consentendogli di assaporare "una vita altra", più degna di esser vissuta. Un assaggio, un'anticipazione del benessere; una sorta di prova di guarigione, che possa spronarlo a superare le secche che lo trattengono.

Insomma: come nota fra le righe di nuovo Derrida⁸ a proposito di una celebre lettera di Ferenczi a Freud, quest'ultimo isola troppo frettolosamente l'amicizia (proibendola, in terapia) dall'amore, che viene derubricato a transfert. È ora di guardare oltre.

4. Il forse e il perturbante

L'opera di Derrida *Politiques de l'amitié* è, come tutti i capolavori, e forse più di altri, una miniera inesauribile di insegnamenti e di spunti sui quali soffermarsi. Come direbbe Gadamer, in essa si inseguono o si fondono orizzonti diversi e spesso lontani. E tante sono le allusioni, i significati, i registri espressivi. L'autore, poi, sa che il tutto, come in un gioco interminabile e infinito di specchi, di luci e di ombre, si moltiplica in maniera esponenziale nell'incontro con i lettori e con le loro prospettive. Personalmente, ad esempio, vivo il testo come se "condensasse", quasi fosse una sorta di prodigo, i miei ultimi vent'anni di studio in ambiti disciplinari differenti quali la Psichiatria e la Filosofia. Aggiungendo molto altro, s'intende.

Come è noto, il grande Habermas aveva sostenuto, in un primo momento, che quelle di Lévinas o, appunto, di Derrida fossero opere più letterarie che filosofiche. Riconoscendone in seguito, tuttavia, l'inestimabile valore filosofico, oltre che letterario; scorrendone anzi il carattere fecondo, la fertilità proprio nel felice connubio tra l'agilità e la bellezza della scrittura e la profondità del pensiero⁹.

8 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 335.

9 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012; trad. it. di L. Ceppa, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2015, cfr. p. 87 e pp. 134-135.

Ecco, tante volte di *Politiques de l'amitié* si propone una lettura volta a coglierne le analogie e, soprattutto, gli aspetti dissimili, come in un accattivante movimento di rimandi e di ombre, rispetto al concetto del “politico” di Carl Schmitt. Una lettura e una tensione alle quali, peraltro, il volume di Derrida si presta volentieri. E se provassimo a soffermarci sui primi tre capitoli?

Qui, prima di evocare direttamente il nostro autore e i “maestri del sospetto” ai quali si riferisce, ci illuminano le parole di André Neher. Proviamo ad accostarci al senso del vocabolo tedesco *Heimat* (la parola “Patria” ne è solo la traduzione approssimativa). Ascoltiamo: «La vera traduzione della parola *Heimat* deve mettere l’accento sull’intimità indicibile dell’*Heim* tedesco, che culla, affascina, fa soffrire e placa l’Ebreo smarrito: il calore dello *Shabbat* nella casa dei propri genitori»¹⁰. Ecco, “l’intimità indicibile”. La stessa richiamata dal termine *heimlich*: ciò che è familiare, intimo, appunto, e, dunque, anche riservato, quasi nascosto. E come nella lingua ebraica a volte nella stessa parola si leggono concetti in apparenza distanti o opposti, o vocaboli che sembrano avere un significato opposto rimandano alla stessa idea di fondo (speranza e fallimento, ad esempio: dal fallimento sgorga la speranza, e la speranza nasce, letteralmente, fallita), così Freud ha gettato nuova luce sul termine tedesco *unheimlich*: “perturbante”, inquietante. Ciò che ci inquieta e turba in quanto estraneo, non familiare, certo, ma non solo; quell’elemento a noi esterno, quella forza estranea ci mettono in difficoltà anche, forse soprattutto in quanto attivano, risvegliano qualcosa che “già” era “in noi”, pur assopito. Risuonano con l’estraneo che è in noi, per dir così.

Ed ecco Derrida, a proposito della “decisione” e dell’“evento”; a proposito del loro nesso con “il soggetto”, con noi. Derrida che prova a leggere Nietzsche. Poniamoci in ascolto: la decisione «significa dunque l’altro in me, che decide e lacera. La decisione passiva, condizione dell’evento, è in me sempre, strutturalmente, un’altra decisione, una decisione lacerante come decisione dell’altro. Dell’altro assoluto in me, dell’altro come dell’assoluto che in me decide di me»¹¹. E, si badi bene, in ciò continuo a essere responsabile, di me e dell’altro. E qui ci illumina una metafora: è come se io (ciascuno di noi), nella decisione che apre all’evento, ricevessi il battito del cuore dell’altro; il sangue, «la forza di arrivare»¹².

Per un istante torniamo al “forse”, al forse di Nietzsche, di Neher, di Derrida. Il forse non è, semplicemente, la possibilità. Concepiamo solitamente la possibilità, infatti, su due piani: quello diacronico, nel tempo (come potenza, potenzialità che diviene, o non diviene, atto, fatto), e quello sincronico (accanto a ciò che ora è, ho, sempre “ora”, delle alternative: potrebbe essere diversamente).

Il “forse” è invece lo spazio che consente all’evento di esser tale, a qualcosa d’altro di irrompere, sfuggendo a ogni determinismo (non a caso Giacomo Marramao sostiene che

10 A. Neher, *Ils ont refait leur âme*, Éditions Stock, Paris 1979; trad. it. di R. Cuomo, *Hanno ritrovato la loro anima. Percorsi di teshuvah*, Marietti, Genova-Milano 2006, p. 159.

11 J. Derrida, *Politiche dell’amicizia*, cit., p. 96.

12 Ivi, p. 97.

“la libertà” consiste nell’evento). E “l’aporia del forse” consiste nel fatto che quell’evento richiede, per esser tale, di stabilizzarsi un attimo, “sospendendo” proprio il forse dal quale è scaturito.

Ecco, è nella prospettiva del “forse” che Derrida allude all’*aimance*, «al di là dell’amore e dell’amicizia secondo le loro figure canoniche», proprio come al battito del cuore dell’altro in noi.

Ecco quel che può accadere, se si pensa con una qualche consequenzialità la logica del *forse*. Ecco anzi quel che può accadere alla *logica* secondo l’esperienza del *forse*. [...] Ecco quel che rischierebbe di accadere, se si potesse sperarlo, tra amici, tra due, tra due o più (ma quanti?), che si amano.¹³

Qui giunti, Derrida sceglie di tacere. E se, da credenti, provassimo per un attimo a concepire le vicende bibliche (il *Cantico dei Cantici*, ad esempio), il nostro stesso Dio, il nostro Dio “totalmente altro” e che pure sembra risiedere in noi, il nostro “credere e dubitare” in una prospettiva del genere?

13 Ivi, pp. 97-98.