

IL CONCETTO DI *PHILIA*: ARISTOTELE E LA POSTERITÀ

DANIELE GUASTINI*

SOMMARIO: 1. *La philia aristotelica*. 2. *L'amicizia in Cicerone*. 3. *La svolta cristiana*. 4. *Gli esiti politici della svolta cristiana*.

LA questione della *philia* è di quelle che meglio ci fanno vedere il genere di differenze esistenti tra concetti antichi e moderni e il punto d'origine dal quale tali differenze muovono. È, cioè, una questione di quelle che ci fanno vedere *come* sotto nozioni correnti della cultura e della mentalità moderne, che a prima vista si presentano come pure e semplici trasposizioni di nozioni antiche, in un quadro di apparente continuità tra passato e presente, vi sia, a guardar bene, un mutamento di senso e una distanza tali da renderle, per certi versi, addirittura intransitive rispetto a quelle antiche. E che ci fanno vedere anche *dove* e *quando* questa divaricazione ha avuto storicamente inizio.

Il caso in questione è quello del rapporto tra *philia* e amicizia, nozioni entrambe centrali per le civiltà in cui sono state elaborate, all'apparenza riferibili alle stesse modalità di relazione umana, ma nella sostanza assai divergenti tra loro.

Il termine *philia*, com'è noto, proviene dall'alveo della lingua e della cultura greca classiche. Esso costituisce la forma lessicale più astratta (e dunque più tarda: documentata solo dal v secolo nella tragedia, nella commedia e nel linguaggio filosofico-retorico) tra quelle del gruppo derivato dalla radice *phil-*, di cui i vocaboli più antichi sono rappresentati dal sostantivo *philos* e dal verbo *philein*, già ampiamente attestabili nella lingua omerica. Viene comunemente tradotto con 'amicizia', il vocabolo moderno che, per certi versi, più le si può avvicinare. Ma non bisogna mai dimenticare che la sua origine è pluri-semantica e porta con sé accezioni anche assai distanti da quelle conservate nella

* Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Filosofia, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma. E-mail: daniele.guastini@uniroma1.it

Il testo è il resoconto di un seminario tenuto il 17 Gennaio del 2008 a Roma nell'Università Pontificia della S. Croce. I miei ringraziamenti vanno a tutti i Professori che vi hanno partecipato, che con la loro attenzione e le loro stimolanti osservazioni hanno reso le mie argomentazioni ben più ricche di quanto non fossero originariamente. Ringrazio, in particolare, il Prof. Ignacio Yarza per le puntuali e preziose indicazioni che mi ha fornito dopo averlo letto e di cui l'articolo si è potuto ampiamente giovare.

nostra idea di amicizia. Accezioni che possono essere recuperate solo risalendo, talvolta anche faticosamente, al di là delle moderne pratiche di relazione umana.

Tra i due termini si vede subito, da questo punto di vista, una notevole differenza di significato. L'estensione semantica del termine *philia* è assai maggiore di quella del termine 'amicizia', e comprende la designazione di relazioni umane alle quali oggi sono conferiti nomi differenti: non solo l'amicizia, appunto, ma anche i legami amorosi, matrimoniali, la consanguineità, l'ospitalità; tutti quei rapporti di reciproca benevolenza sociale che già comparivano nel *philos* omerico come colui che, per motivi anche molto diversi tra loro – concernenti legami che andavano da quelli familiari, a quelli amorosi, a quelli amicali e camerateschi, fino al sacro dovere di ospitalità nei confronti dei pari (Odisseo tra i Feaci è accolto come *philos*) – teneva un atteggiamento benigno e agiva da alleato nei confronti di coloro che riconosceva come *philoï*.

La *philia* come termine, dunque, plurisemantico. Ma posta in questa prospettiva, la questione, ci si accorge subito, che non è, tuttavia, solo lessicale. La differenza semantica tra i due termini, naturalmente, è rivelatrice di qualcosa di assai più profondo e marcato: di una diversità che si situa al livello del contesto d'uso tra i due termini, della "forma di vita", potremmo anche dire con Wittgenstein, che essi rivelano. Infatti, tanto quello odierno di amicizia andrà caratterizzandosi come un concetto via via sempre più univoco, circoscritto ad un rapporto di natura privata, quanto quello greco classico di *philia* si caratterizzò da subito, e già queste prime indicazioni sul suo carattere plurivoco stanno a segnalarcelo, come un concetto riconducibile a un tipo di rapporto di natura essenzialmente politica.

1. LA *PHILIA* ARISTOTELICA

Da questo punto di vista, la definizione del concetto la dobbiamo, com'è noto, ad Aristotele. Egli non è l'inventore del termine – la nozione di *philia* la ritroviamo già in Erodoto, Aristofane, Empedocle, nei Tragici, in Tucidide, in Democrito – ma non è neanche, come sempre accade con questo filosofo, un mero estensore della tradizione, un semplice *laudator temporis acti*. Aristotele è colui che eredita il concetto dalla tradizione, e che, al contempo, dedicandogli un Libro dell'*Etica eudemia*, il VII, e ben due dell'*Etica nicomachea*, l'VIII e il IX, anche ne rivela il senso filosofico celato sotto le pratiche sociali. Un senso filosofico che, però, non corre mai il rischio di scadere in forme di pura e semplice idealizzazione, in una mera astrazione di tali pratiche. La sua, va detto subito, non è, in nessun caso (come può esserlo stato per il Platone del *Liside*) un'astratta idealizzazione della pratica della *philia*. Con Aristotele avviene esattamente il contrario: proprio la natura *pratica* della *philia* – e dovremo specificare bene cosa ciò vuol dire precisamente – ne fa una delle nozioni

che meglio si prestano, all'interno della sua filosofia, a una determinazione e a un approfondimento che potremmo definire "fenomenologico".¹ Il che, tra l'altro, sta anche a spiegare l'importanza che egli le attribuisce all'interno della sua etica. Insomma, è proprio la natura pratica della *philia* ad indurre Aristotele a metterla al centro della sua *zētēsis* etica.

Ma vediamo che cosa questo significa effettivamente, sgomberando il campo dal possibile equivoco "empirista", quello che sempre si profila trattando del carattere *pratico* della filosofia aristotelica. Già nella *Retorica*, quando deve definire cosa significa essere *philoī* (*to philein*, dice, l'agire "philiaco" o "philiale"), Aristotele afferma che è uno scambiarsi l'un l'altro ciò che è bene. Per designare questo bene, usa qui, significativamente – e continuerà ad usare nelle *Etiche* – l'espressione *t'agatha*, stante a indicare, com'è proprio del neutro plurale greco, il senso plurivoco detenuto, a suo modo di vedere, dal bene umano; quel bene che, come già premesso nel Libro I dell'*Etica nicomachea*, "si dice in molti modi" e perciò non può avere i tratti dall'astratto e univoco *agathon* platonico. La *philia* è, aggiunge nella *Retorica*, uno scambiarsi vicendevolmente *t'agatha* in senso pratico, in forma pratica (usa qui proprio il termine *praktikon*).²

Nell'*Etica nicomachea* parlerà più volte di un «*boulesthai t'agatha allēlois*». ³ La *philia* è volere ciò che è bene l'uno per l'altro. Ma, aggiungerà in seguito, non solo volerlo: anche farlo.⁴ Di qui *bene pratico*. La *philia* è una *euergesia*, un bene-ficio, un operare bene in direzione del *philos*.⁵ Ora, proprio questo senso pratico, com'è tipico di Aristotele, non facilita la questione, ma semmai la rende più complessa, appunto plurivoca. Infatti, come l'essere, alle condizioni del sapere umano, si dice in molti modi, anche se sempre *pros hen*, in relazione a uno,⁶ come il bene umano si dice in molti modi, ma sempre in relazione a uno (anche se per analogia),⁷ così, altrettanto, anche la *philia* si dice in molti modi, anche se in relazione a uno. A proposito della *philia*, Aristotele non usa la proverbiale formula del *leghetai pollakōs*, e nondimeno parla, con evidente analogia, di molteplici specie (*eidē pleiō*) di *philia*, ma solo di una in senso primo (*prōtōs*) e proprio (*kyriōs*), di cui tutte le altre si possono chiamare tali *kath'homoiotēta*, per somiglianza.⁸

¹ "Fenomenologico", più che nel senso moderno del termine, nel senso precisamente aristotelico del *tithenai ta phainomena*, di cui si parla in *Eth. nic.* VII, 1, 1145b 3: cioè del *porre i fenomeni*, nel senso di descriverli, ma anche di rivellarli, di rivelarne l'essenza.

² Ecco il passo in questione della *Reth.*: «Definiamo l'essere *philoī* [*to philein*] come il volere ciò che si ritiene bene [*agatha*] per qualcuno, per lui e non per se stessi, e, per quanto possibile, metterlo in pratica [*to praktikon einai*]» (1380b 35-81a 1). «Sono *philoī* – conclude poco oltre – coloro cui appaiono essere buone le stesse cose e di conseguenza le desiderano» (1381a 18-20).

³ *Eth. nic.*, 1156a 4 *et passim*.

⁴ *Ibidem*, 1166a 3.

⁵ *Ibidem*, 1155a 8.

⁶ Cfr. *Metaph. gamma*, 1002a 33 ss.

⁷ Cfr. *Eth. nic.* I, 6, 1096a 23 ss.; in part. 1096b 25-9.

⁸ Cfr. *ibidem*, VIII, 4, 1157a 30-5.

Cosa ci dice qui Aristotele a proposito di queste molteplici specie di *philia*? Per capirlo occorre ricostruire sinteticamente l'argomentazione aristotelica. Tra i diversi beni pratici – analizza in *Etica nicomachea* VIII – quelli oggetto di reciproco scambio nelle diverse forme di *philia*, non possono non essere compresi anche, proprio in quanto *pratici*, utilità e piacere, le due cause che peraltro la tradizione aveva meglio individuato a proposito dei rapporti di *philia*. Il *philos* è senz'altro utile al *philos*. E in questo senso, c'è già, oltretutto, una prima importante approssimazione del carattere politico della *philia*. La *philia*, riprende Aristotele dalla tradizione, serve a «tenere insieme le *poleis*». ⁹ Parfrasando un famoso adagio omerico, afferma che «due che marciano insieme hanno, infatti, maggiore capacità di pensare e di agire»; ¹⁰ e dunque in questo senso comunitario – in cui sono facilitati l'agire e anche, cosa su cui torneremo, il pensare – la *philia* serve a stabilire e a rafforzare i rapporti sociali. È, in altre parole, il mezzo precipuo dello *zōon politikon* come animale socievole, che non può che vivere in società e che perciò pratica la *philia* come forma di socievolezza e d'interazione all'interno della *polis*, di quella *polis* che è luogo naturale dell'abitare dell'uomo, come il bosco lo può essere del daino e il mare del delfino. La *philia*, insomma, come mezzo naturale della formazione della comunità umana.

Poi il *philos* è anche piacevole per il *philos*. Per il *philos* è piacevole convivere con il *philos*. Perciò la *philia* ha la forma tipica del *syzein*, del con-vivere. ¹¹ E qui Aristotele ripropone ancora una volta, in modo puntuale, la tradizione. Quella, tutta greca, della *hetaireia*, del modello aristocratico della compagnia di vita, della *synētheia*, della consuetudine, della comunanza di vita tra simili. Simili per nascita, per attitudini, per censo.

Dunque molti modi di dire la *philia*, tutti peraltro ripresi dalla tradizione, ma anche, subito dopo, tutti *dialetticamente* discussi in vista della determinazione di un significato primo, compiuto, perfetto di *philia*: quella che Aristotele chiama, com'è noto, la *philia* tra *agathoi* come unica forma *teleia* e *alēthēs*, compiuta e vera, di *philia*. ¹² Esattamente a questo punto, Aristotele la strada prende a farla da solo rispetto alla tradizione. O meglio, come sempre si coglie in questo straordinario filosofo – che non a caso Hegel aveva per questo indicato come la massima espressione possibile della filosofia – la strada della tradizione, dello spirito oggettivo, per dirla ancora con Hegel, viene ad essere usata in funzione della ricerca di una strada più interna e più originaria, orientata alla determinazione dei principi da cui ogni strada, anche la più secondaria, può prendere la direzione che prende.

Infatti, bisogna chiedersi: che significa che la *philia* è possibile solo tra i buoni e che quella tra i malvagi è solo in apparenza *philia*? Nella risposta a questa

⁹ *Ibidem*, 1155a 22-3.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 1157b 19 ss.

¹⁰ *Ibidem*, 1155a 15-6.

¹² Cfr., 1156b 6 ss. *et passim*.

domanda c'è tutta la determinazione filosofica del concetto di *philia*. Va detto che, se seguiamo passo per passo il testo dell'*Etica nicomachea*, Aristotele esita molto a dare una risposta esplicita. Tanto che alle volte – e questo è, se vogliamo, il risvolto negativo del suo modo di filosofare, almeno come si delinea negli scritti esoterici rimastici – ci sembra di perdere la direzione del discorso. Esita a dare una risposta esplicita, perché esita a dare una determinazione di quel bene che qualifica la forma più compiuta di *philia* come *philia* tra i buoni, cioè tra coloro che si scambiano effettivamente questo bene pratico. In certi casi, addirittura, sembra rinviare il problema. Più volte afferma che “i *philoï* si scambiano il bene o ciò che gli pare tale”, lasciando qua e là anche l'impressione che stia inclinando a una forma di relativismo etico – soprattutto ad orecchie così predisposte al relativismo come quelle dei nostri tempi. Sembra che ci stia dicendo che la *philia* è la forma di attuazione pratica del bene come ciascuno lo intende per sé, indipendentemente dalla questione se poi quel bene, realizzato grazie alla *philia*, sia davvero tale o meno.

Ma in realtà questa impressione è data solo dalla parzialità che spesso l'analisi particolareggiata di un testo impone a scapito della visione d'insieme dell'opera da cui quel testo è tratto. In una lettura sinottica – quella che va sempre privilegiata, soprattutto in merito a opere filosofiche così travagliate come i testi acroamatici di Aristotele – equivoci non ce ne possono essere. Aristotele ha già indicato nei Libri precedenti dell'*Etica nicomachea* (nel I, nel VI, e tornerà a farlo nel X), cos'è il bene per l'uomo, cos'è il bene pratico; e la questione, nei Libri dedicati alla *philia*, riguarda solo la complessità, l'eterogeneità di questo bene pratico che i *philoï* vogliono e ricercano l'uno per l'altro, non certo la sua indeterminazione.

Infatti, l'impressione del relativismo etico, pur alimentata da certe espressioni ed argomentazioni usate da Aristotele, alla fine svanisce di fronte alla determinazione che del bene Aristotele dà nel complesso della sua opera. Il bene di cui Aristotele ci parla come del fine a cui ogni azione eticamente rilevante tende e di cui la *philia* è mezzo di scambio e diffusione tra i *philoï*, non è – riprendendo la nota cruciale distinzione che Aristotele fa da più parti tra ciò che è più noto e vero in sé, in assoluto, *aplōs*, e ciò che lo è per noi, *eph'ēmin* – solo un bene *per noi*, ma anche, in qualche modo, un bene *in assoluto*.

Questa distinzione si ripresenta anche all'interno del suo studio sulla *philia*. Già nel Libro VIII, si legge che «coloro che si amano reciprocamente a causa dell'utilità non si amano per se stessi [*kath'autous*] ... allo stesso modo coloro che si amano a causa del piacere»¹³ e che, in definitiva, «coloro che amano a causa dell'utile, lo fanno a causa di ciò che è bene per loro, e anche quelli che amano a causa del piacere, lo fanno a causa di ciò che è piacevole per loro e

¹³ *Ibidem*, 1156a 10-2.

non per quello che l'amato è in quanto tale [*ē o philoumenos estin*].¹⁴ E che «ogni *philia* ha per fine un bene o un piacere, o in senso assoluto [*aplōs*], o in relazione a colui che ama [*tōi philounti*]». ¹⁵

Non possiamo seguire qui tutto lo svolgimento dell'argomentazione aristotelica, anche perché l'analisi troverà uno sbocco ben più avanti.¹⁶ Solo nel Libro IX, infatti, potremo esattamente intendere quello che Aristotele sta anticipando qui. E ciò avverrà quando Aristotele, dopo aver a lungo discusso le varie forme ed accezioni di *philia*, mette in gioco l'ultima delle questioni fondamentali del suo trattato sulla *philia*: la questione della *philia* verso se stessi.¹⁷ È possibile, e che significa, essere *philoī* di se stessi? La risposta sarà: non solo è possibile, secondo Aristotele, ma tale forma di *philia* ci fa vedere il principio della *philia* stessa e, in definitiva, la distinzione tra ciò che può essere bene *per noi* e ciò che è bene *in assoluto*. Infatti, premette Aristotele, solo lo *spoudaios*, l'uomo di valore, può essere davvero *philos* di se stesso. Solo l'*epieikēs*, il virtuoso, lo è effettivamente. E ciò perché egli, che «concorda con se stesso e tende sempre alle stesse cose»,¹⁸ è *philos* della parte migliore di se stesso e persegue dunque non ogni desiderio e inclinazione, ma solo quelli che più strettamente si trovano in relazione con questa parte migliore. In tale tipo di uomini, negli *agathoi*, se davvero tali, ciò che è bene e ciò che appare tale, alla fine, dunque coincidono, ed essi amano i *philoī* come amano se stessi: *kath'autous*, appunto, per se stessi, «per quello che il *philos* è in quanto tale», per il bene in assoluto che ravvedono nel *philos* e che corrisponde al bene in assoluto che possiedono in sé.

Qual è questo bene per se stessi e verso noi stessi? Per comprenderlo, vale la pena di riportare direttamente un brano di *Etica nicomachea* IX, 4:

«Ciascuno dei sentimenti «di *philia*», l'uomo di valore [*spoudaios*] lo prova anche verso se stesso... infatti, concorda con se stesso e tende sempre alle stesse cose con tutta l'anima. E vuole per se stesso ciò che è bene [*t'agatha*] e ciò che gli appare tale e lo fa (giacché è proprio di colui che è buono praticare il bene) in vista di se stesso (cioè a beneficio dell'elemento dianoetico, il quale è appunto ciò che si ritiene costituire ciascuno di noi). In modo che viva e si conservi soprattutto la parte con cui si pondera [*phroneī*]. Infatti, per l'uomo di valore, essere è un bene, e ciascuno vuole per sé i beni, pur se nessuno sceglie mai di diventare un altro (infatti, il divino ha il bene in ogni momento), ma rimanendo ciò che è, si ammetterà che ciascuno è soprattutto la sua parte pensante [*to nooun*] ... Quindi è perché il virtuoso [*epieikēs*] prova verso se stesso questi sentimenti e perché li prova verso il *philos* come verso se stesso (infatti il *philos* è un altro se stesso [*allos autos*]) che si ritiene la *philia* sia di questo tipo... e che il livello più alto della *philia* sia simile alla *philia* verso se stessi» (1166a 10-1166b 2).

¹⁴ *Ibidem*, 1156a 14-6.

¹⁵ *Ibidem*, 1156b 19-20.

¹⁶ In proposito mi permetto di rimandare a D. GUASTINI, *Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni*, Neu, Roma 2008, in cui si conduce un'analisi assai più dettagliata dell'argomentazione aristotelica.

¹⁷ Cfr. *Eth. nic.*, IX, 1166a 1 ss.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 1166a 13-4.

Innanzitutto, qui si coglie subito il preciso senso socratico insito nell'affermazione secondo la quale "il *philos* è un altro se stesso". Vedere se stessi nel *philos* significa arrivare a conoscere davvero se stessi. A riconoscersi per quello che si è effettivamente: innanzitutto la propria parte pensante. Qualcosa di pensante, appunto di razionale, ma che nell'etica, scienza del bene *umano*, di una *praxis* volta a realizzare quel bene plurivoco e contingente che si ritrova nella sfera dell'agire umano, può essere intesa, come tale, solo nel senso della *phronēsis*, di quella *dianoetikē* che, ancorché virtù razionale, tuttavia non può avere la purezza teoretica di altre scienze più universali e va coniugata con la virtù etica come disposizione naturale al bene.¹⁹

Negli *agathoi*, il livello più alto della *philia* è simile alla *philia* per se stessi, cioè alla *philia* per la propria parte pensante. Volere il bene del *philos* significa, allora, una cosa ben precisa. Significa non solo e non tanto volere questo o quel bene a seconda di chi lo persegue, più o meno materiale, più o meno utile o piacevole, ma innanzitutto vivere e conservare la parte più propria di noi, l'eccellenza del nostro essere umani: la parte pensante, razionale, appunto, *to nooun*, che nell'uomo, nel suo agire pratico, si presenta soprattutto come *dianoetikē*, *phronēsis*, vale a dire nei tratti propri di un *nous praktikos*, di un intelletto pratico.

Del resto, la stessa cosa viene detta, in altri termini, anche nei Libri I e X dell'*Etica nicomachea*. Nel Libro I si cerca l'*ergon*, la funzione propria dell'uomo. Essa, al di là dei tanti diversi tipi di vita che l'uomo può praticare, e il cui compimento è *eudaimonia* di chi lo pratica – la felicità del falegname sarà costruire bene i propri mobili, dello sportivo, vincere la gara, etc. – la si ritrova in ciò che è proprio dell'uomo in quanto tale. Riportiamo anche qui direttamente le parole di Aristotele:

«Come per il flautista e lo scultore o ogni altro *technitēs*, e in generale per chiunque compia una funzione [*ergon*] e una qualche azione, si ritiene che il bene [*t'agathon kai to eu*] consista in questa funzione, così si potrebbe ritenere anche per l'uomo, se c'è qualcosa come una funzione propria. Quindi ci sarebbe forse una funzione propria del falegname o del calzolaio, mentre non ce ne sarebbe alcuna dell'uomo, che sarebbe per natura inoperoso? Oppure, proprio come appare chiaro esserci qualcosa come una funzione dell'occhio, della mano o del piede, e in generale di ciascuna parte [dell'uomo], così si deve anche ritenere che, dell'uomo, ci sia una qualche funzione al

¹⁹ Nell'interpretare la filosofia di Aristotele, si è spesso inteso – con alcune significative eccezioni: ad esempio quella di Hegel, l'interprete forse più penetrante di Aristotele – contrapporre *theōria* e *praxis*. In realtà la questione è più complessa, se solo pensiamo che in uno dei passi dell'*Etica Nicomachea* che viene portato ad esempio di questa contrapposizione, Aristotele afferma che la *phronēsis*, quale disposizione alla *praxis*, è anch'essa, a suo modo, una forma del *theōrein*. Precisamente scrive: «una capacità di contemplare [*theōrein*] ciò che è bene [*agatha*]» (1140 b 9-10).

di là di tutte queste? E quale potrebbe essere mai tale funzione? È chiaro, infatti, che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta ricercando ciò che è proprio. Bisogna, dunque, escludere la vita come nutrizione e crescita. A seguire verrebbe quella dei sensi, ma è altrettanto chiaro che essa è comune anche al cavallo, al bue e a tutti gli altri animali. Resta una certa pratica [*praktikē tis*] di colui che possiede il *logos*». (1097b 25-98a 5)

La funzione propria dell'uomo è la pratica di chi possiede la ragione, il *logos*. E dunque, la sua vita più propria sarà, la chiama subito dopo, *energeia kata logon*, attività secondo ragione.²⁰

Quindi, se *ergon* proprio dell'uomo è agire in modo razionale, il suo bene supremo, la sua *eudaimonia*, a prescindere dal tipo di vita che può di volta in volta apparire bene e che ciascuno può aver eletto come migliore, consisterà in, o comunque dovrà essere orientata a, quell'attività razionale che, teoretica e pratica allo stesso tempo, Aristotele richiama alla fine del Libro I²¹ e, come abbiamo visto, torna a richiamare nel Libro IX a proposito della *philia* per la parte più propria di noi stessi e degli altri, con il termine *dianoetikē*.

Stesso discorso Aristotele tornerà a farlo nel Libro conclusivo dell'*Etica nicomachea*, il X (soprattutto nei capp. 7-9), dove, ragionando sull'*eudaimonia* come *energeia kat'aretēn*, come attività secondo virtù, afferma che essa, pur realizzandosi nella vita pratica in forma diversa per uomini diversi, consiste però, quale bene supremo dell'uomo, innanzitutto in un tipo di attività specifica. Quella che qui stavolta chiama *theōrētikē*, cioè l'attività conoscitiva che in massimo grado si avvale della *theōria* – termine che composto dei termini *theos* e *oran*, porta già iscritto nella sua etimologia il richiamo al divino – e che Aristotele rimanda proprio in questi termini alla tradizione, indicandola come «la cosa più divina che è in noi». ²² Quell'attività che costituisce la realtà più alta e più stabile cui può accedere, nella misura, nei limiti e nei diversi modi in cui riesce a farlo, l'essere umano. Qualcosa che aspira allo *scholazein*, alla liberazione dalle attività e dalle incombenze materiali,²³ che nell'uomo trova il suo prodotto più alto e puro nella filosofia, ma che davvero pura lo è solo tra i divini e nell'uomo si presenta, tutt'al più, nella forma di un *bios theōrētikos*, di una vita – e dell'espressione va sottolineato il termine *vita* – teoretica, di una “pratica teoretica”, potremmo anche dire. Qualcosa che insomma nell'uomo non può mai perdere il suo tratto pratico, e che, come tale, per essere attuata, ha bisogno del concorso dei beni pratici. Il maggiore di questi beni pratici è proprio la *philia*, mezzo precipuo di realizzazione, di attuazione pratica del bene. Mezzo di scambio, diffusione e condivisione, “socializzazione” potremmo anche dire, del bene nella vita pratica degli uomini.

Si può ben dire, quindi, che *philia* si dice in molti modi quanti sono i modi in

²⁰ *Ibidem*, 1098a 7-8.

²² *Ibidem*, X, 1177a 16.

²¹ Cfr. *ibidem*, 1103a 6.

²³ Cfr. *ibidem*, 1177b 5-6.

cui si dice *agathon* (che per questo si presenta sempre sotto forma di *t'agatha*), ma, come questo, sempre in relazione a uno. In relazione al bene più proprio dell'uomo, vale a dire quella parte pensante che, in principio divina, si manifesta nell'uomo sia nella forma della *sophia* che in quella della *phronēsis*; si manifesta come un *bios theōrētikos* di cui la *philia*, come comunione di vita tra gli *agathoi*, è mezzo precipuo di attuazione pratica per sé e per gli altri. La *philia* è, insomma, strumento naturale di conservazione e di scambio delle nostre virtù razionali, quelle che costituiscono le nostre prerogative più proprie, che non attengono agli animali – i quali non vivono una vita pratica nel senso in cui la viviamo noi, come applicazione pratica di una vita teoretica – né attengono al divino, che è invece puro *theōrein* e non ha bisogno di queste attitudini pratiche, di questa razionalità pratica. Prerogative che tuttavia si possono realizzare solo negli *agathoi* e non anche negli uomini malvagi, tra i quali, aggiunge Aristotele, non ci può essere *philia*, perché essi, fuggendo questa parte pensante, «fuggono – dice con una bella espressione – se stessi (*eautous pheugousin*)» (*ibidem*, 1166b 14). Fuggono la parte più alta che è in loro, e dunque non possono essere *philoï* autentici né di se stessi né degli altri. Anch'essi passano il tempo con gli altri, anch'essi traggono piacere dalla compagnia altrui, ma non curando e intrattenendosi con la parte migliore di questi, bensì con la peggiore, la più bassa, il puro interesse, il piacere fine a se stesso, non ne sono *philoï* in senso proprio. Nella loro anima, dice, c'è *to stasiazein*, l'essere in lotta. C'è la rivolta, e si è legati, contro-natura, solo alla parte peggiore. Mentre si è *philoï* solo se si ha cara la parte migliore di ciascuno, quella parte pensante che, per riprendere ora, attribuendole però un senso sicuramente più pieno, l'affermazione fatta da Aristotele all'inizio del Libro VIII, dà, a “due che marciano assieme”, una maggiore capacità di agire, ma anche di pensare, di agire *in modo pensante*.

In questo senso teoretico, si ritrova anche il senso più peculiarmente politico della *philia* com'è intesa da Aristotele. Anche molte specie animali si possono considerare in certa misura *zōa politika* – si pensi solo alle api, alle formiche, che per certi versi sono animali anche più sociali dell'uomo. Sociali, ma non altrettanto *socievoli*. Non animali politici nel senso in cui è *zōon politikon* l'uomo quando segue la propria natura. L'ape non è *zōon politikon* nel senso in cui lo è l'uomo, perché non lo è, appunto, in vista dell'attuazione pratica del bene. Solo l'uomo ha il *logos*, e la *philia* è il mezzo naturale di scambio e di continuazione pratica del bene umano. È, cioè, mezzo di attuazione pratica del bene alle condizioni politiche, comunitarie in cui questo è possibile all'uomo, che imita la vita divina assecondando la sua natura di *zōon politikon*, di animale socievole che, come tale, ritrova il bene solo nella *pratica* politica. E proprio perché pratico, di un bene determinabile – cosa che aveva già detto in *Etica nicomachea* VI – come *phronēsis*, oltre che come *sophia*, e dunque anche soggetto a tutte le interferenze (utilità, piacere, discontinuità, fragilità)

tipiche delle cose umane, ma anche forte della forza di questa parte pensante, di questa vita teoretico-pratica che lo spingerà a farsi, come dirà nel Libro x, «immortale per quanto è possibile all'uomo». ²⁴

Dunque la *philia* come strumento, mezzo naturale dell'*eudaimonia* nella vita sociale e politica. Proprio se e quando *eudaimōn* – ci ricorda Aristotele in *Etica nicomachea* IX, 9 – l'uomo ha più bisogno di *philoī* per attuare e conservare la sua *eudaimonia*, che per Aristotele non è sensazione estemporanea, ma nemmeno possesso stabile e definitivo dell'uomo. Che è, appunto, *bios theōrētikos*, vita teoretica, e come tale, in quanto *bios*, non pura e semplice *theōria*, ma anche *praxis*; e dunque non pura e solitaria vita di contemplazione, ma anche vita di relazioni e, nella misura in cui queste agevolano il *nous*, di passioni. Che è, piuttosto, atto pratico della virtù, *energheia kat'aretēn*. Qualcosa che, in quanto *energheia*, va attuato e conservato, “praticato” e di cui, in definitiva, la *philia* costituisce mezzo fondamentale, forse il più importante agli occhi di Aristotele, di attuazione e di conservazione, di “pratica”. ²⁵

2. L'AMICITIA IN CICERONE

Ora, il segno più evidente del valore teoretico-pratico del concetto di *philia*, il suo essere perfetta incarnazione della capacità di un pensiero di tenere ancora organicamente unite *theōria* e *praxis* in un unico grande disegno di valore filosofico, etico, politico, si mostra ancora più lampante quando guardiamo a teorie e insegnamenti posteriori sull'amicizia. Già in epoca ellenistico-romana, possiamo assistere alla dissoluzione di questo connubio di *theōria* e *praxis* e cogliere bene gli esiti del venir meno della presa di questa dimensione onto-teologica sull'agire politico, della metafisica sull'etica.

Il *De amicitia* di Cicerone, da questo punto di vista, è un esempio davvero perspicuo di cosa ne sarà della *philia* quando non sarà più rintracciabile il suo senso teoretico. Formalmente, il concetto ciceroniano di *amicitia* conserva tutto della *philia* aristotelica. Anche le espressioni sono riprese alla lettera dalla tradizione aristotelica: l'amicizia come relazione tra *boni viri*, come mezzo per la felicità, l'amico come un *alter idem* (cfr. in part., §§ 18, 79, 84). E tuttavia a venir meno è il senso originario di queste espressioni, il connubio metafisi-

²⁴ *Ibidem*, 1177b 32-3.

²⁵ Tra l'altro, solo intendendola in questo senso possiamo capire qualcosa che altrimenti non potrebbe che restare oscura: la rinuncia di Aristotele a determinare la *philia* puramente e semplicemente come un'*arete*, e l'affermazione che essa costituisce piuttosto qualcosa che si accompagna all'*aretē*, qualcosa *met'aretēs* (cfr. *Eth. nic.*, VIII, 1, 1155a 4). La *philia*, capisce perfettamente Aristotele, infatti non è una virtù, ma accompagna la virtù come suo mezzo di attuazione pratica in vista di quel bene che, pur alimentandosi dei beni esteriori, di ogni sorta di bene per l'uomo, tale nelle varie circostanze pratiche in cui l'uomo viene a trovarsi, è tuttavia in relazione, *prossimo* al bene divino, e ne costituisce un'imitazione, pur tutta umana.

co, teologico, “onto-teologico” che stava dietro di esse e le sostanzia. Con Cicerone, la *philia* viene sganciata dal suo sostegno metafisico. Il suo concetto conosce una scissione tra *theōria* e *praxis*. Il modello di amicizia proposto da Cicerone diventa solo un modello di rigenerazione della società romana devastata dalla guerra civile e dal tramonto degli ideali repubblicani dell’età degli Scipioni. Niente più di questo. La critica che Cicerone muove alle concezioni ellenistiche della *philia*, stoica ed epicurea, se è in grado di assumere pienamente il senso politico della *philia* classica, criticando il vivere appartato degli epicurei, la totale mancanza di incidenza politica dell’amicizia stoica (cfr. §§ 26, 29, 45), non è però più in grado di assumere all’interno di questa nozione politica di amicizia il senso teoretico che invece reggeva l’intera impalcatura, anche politica, della *philia* aristotelica.

L’amicizia, vede ancora bene Cicerone, è tra *boni viri*, ma l’uomo buono di Cicerone, che non è e non vuole essere certamente il saggio stoico o epicureo, non è però più nemmeno l’*agathos* classico. Non quell’*agathos* che, per Aristotele, è tale innanzitutto perché è teoreticamente avveduto, dotato di *dianoetikē* e *phronēsis* come sua parte pensante, sua eccellenza prima e più propria, e solo per questo e come tale anche buon *politēs*, fedele e rispettoso quanto basta alla *polis*, se la *polis* è *physei*, organizzata razionalmente e secondo natura – e lo è se resa, come già Platone aveva intuito, ad imitazione della vita divina – e non degenerata nella sua forma politica. L’*agathos* di Cicerone, rispetto a quello classico, non ha più, in altre parole, la stessa relazione che aveva con il bene, come qualcosa che, in quanto pratico è *per noi*, ma tende anche ad essere tale *in assoluto*. Il *vir bonum* di Cicerone diventa l’uomo politico a tutto tondo, l’uomo della *bona fides* e della *verecundia*, del rispetto, l’uomo d’onore, l’*honestus*, che Cicerone vedeva negli Scipioni (§§ 65, 82). Niente più di questo.

E in fondo, non può essere che così in un orizzonte politico in cui, dall’epoca alessandrina in poi, e a Roma con particolare evidenza, il cittadino è diventato suddito. In questo quadro epocale, la *philia* non può più fare da centro. E se Cicerone è ancora lontano dal modo tutto privato di intendere l’amicizia e i rapporti affettivi che sarà tipico della modernità, la quale ha gelosamente riservato l’amicizia ad una sfera privata, intangibile alle ragioni politiche, tuttavia, a pensarci bene, il primo passo di questo ripiegamento, la sua genealogia, li possiamo ritrovare proprio in un gesto teorico come quello di Cicerone, il cui intento di riabilitazione e di nobilitazione della *amicitia* – screditata, nei modi che abbiamo detto, dalle dottrine stoica per un verso ed epicurea per l’altro, e, a Roma, dalla pratica quotidiana della fine della Repubblica e della guerra civile – è un intento tutto pratico e politico, ma di una pratica e di una politica che prescindono ormai totalmente dalla dimensione teoretica nella quale e pratica e politica erano incardinate in Aristotele.

Il *vir bonum* di Cicerone non è più neanche alla lontana uomo teoretico, l’uomo che fa dell’ambito politico il terreno d’esercizio del *bios theōrētikos*. È

uomo politico e basta. Colui che, a differenza di Aristotele, pone la concordia sociale come fine e non più come semplice mezzo per il raggiungimento del fine umano del *bios theōrētikos* proprio dell'*eudaimonia*. Quello stesso certo fastidio provato da Cicerone per l'amicizia filosofica, la sua predilezione per l'amicizia tra i grandi uomini politici della Repubblica è, in definitiva, il segno più tangibile che, per quanti sforzi imitativi, *classicistici* si possano ancora voler fare, come vuole farli Cicerone, per ripristinare i valori del mondo classico, quel connubio tra *theōria* e *praxis* che lo animava si è ormai definitivamente spezzato, avviando il percorso che, tra gli altri, condurrà alla definitiva divergenza tra concetto antico di *philia* e concetto moderno di amicizia.

3. LA SVOLTA CRISTIANA

In tale percorso di separazione tra i due concetti si situa un'altra grande svolta: quella determinata dal cristianesimo, che, a differenza delle varie teorie ellenistiche pagane sulla *philia* e l'*amicitia* – che per quanto originali e diverse tra loro, restano tuttavia solo delle riformulazioni dell'originale classico, misurabili nella loro distanza da tale origine – ha invece determinato un vero e proprio nuovo inizio. Solo con il cristianesimo, infatti, che pure ha posto i concetti di amore e di fratellanza al centro della propria dottrina e della propria prassi, anche sociale e politica, facendone il primo comandamento, si può dire che abbia inizio un nuovo cammino, in gran parte estraneo alla storia delle evoluzioni e delle decadenze del concetto classico di *philia* fino alla sua riduzione a forma di relazione privata. Un cammino i cui solchi, lasciati dalle varie testimonianze e argomentazioni, ci lasciano vedere come il concetto di amore cristiano non sia uno sviluppo e un esito della storia che abbiamo discusso fin qui, ma appartenga a una storia del tutto nuova e diversa, "altra" rispetto a questa e alle sue evoluzioni e degenerazioni filosofiche.

Infatti, per quante analogie si vogliano trovare, non ci sono tuttavia dubbi che il concetto di *caritas* – quello che da un punto di vista prima teologico, con i *Vangeli* e con S. Paolo, poi anche filosofico, con S. Agostino (di cui tra poco richiameremo un passo delle *Confessioni*), andrà a sostituire la nozione greca di *philia* al centro del pensiero e della cultura cristiana – abbia realizzato, piuttosto che una continuità con questa tradizione, viceversa una frattura sostanzialmente insanabile.

Si avrebbe facile gioco ad affermare questa opinione, affrontando la questione da un punto di vista squisitamente filologico. Sappiamo bene che la stessa parola *agapē*, posta dal greco dei Settanta e poi da S. Paolo a designazione del comandamento cristiano dell'amore verso Dio e verso il prossimo, è parola pressoché sconosciuta alla lingua classica (anche se il verbo *agapaō*, seppur con tutt'altro significato, invece non lo è). Ma non è la *lectio* tutto sommato *facilior* delle etimologie quella che si vuole percorrere qui. Nelle indagini etimologi-

che, rimane sempre il dubbio che le stesse cose potrebbero essere state dette, da un certo momento in poi, con parole diverse, mettendo così fuori gioco il valore dell'etimologia. È una *lectio difficilior* quella che invece si vuole perseguire, indicando in breve le differenze sostanziali che vi sono tra i due concetti e le conseguenze, culturali, pratiche e politiche, che si possono riscontrare tra i due modelli di relazione espressi nella *philia* greca e nella *caritas* cristiana.

A parte le possibili analogie, c'è una differenza sostanziale. Il concetto di *philia* era un concetto aristocratico, radicato in una visione eroica, aristocratica del mondo, legato al merito. La *philia* era, in definitiva, qualcosa che andava meritato attraverso un percorso di conoscenza di noi stessi e degli altri, di scoperta della nostra essenza razionale, del *telos*, del *ti ēn einai*, per dirla ancora con un'espressione aristotelica, proprio dell'uomo. Qualcosa che accompagnava la consapevolezza da parte dell'uomo del suo ruolo e del suo essere nel mondo. Qualcosa di filosofico, cioè, di intellettuale nel senso più alto del termine. Solo i filosofi, in fondo, potevano essere veri *philoï* e, dunque, anche veri cittadini. E proprio per questo, non è un caso che abbia cominciato a trasformarsi in un concetto e in una pratica indeterminati, fino a ritirarsi nel campo dei sentimenti e delle relazioni private, nel momento esatto in cui, venendo meno l'orizzonte di quella società eroica, è venuta meno anche quella stessa determinazione metafisica del *telos* dell'uomo come *bios theōrētikos*.

Ora, tanto il concetto di *philia* era un concetto aristocratico in questo senso, quanto i concetti di *agapē* e di *caritas* sono invece concetti, diciamo così, "democratici"; legati non al merito, ma alla grazia, al dono indebito di amore, del tutto immeritato da parte dell'uomo peccatore, che egli riceve da Dio. Concetto ricalcato sull'esempio dall'amore di Dio per le creature; da ultimo il gesto estremo, "folle", per dirla con S. Paolo, irrazionale, assurdo, della Croce. Tanto il concetto di *philia* è legato alla logica del merito, tanto quello di *caritas* è legato alla logica del dono.

Di questa divaricazione concettuale si accorge perfettamente S. Agostino, quando nel Libro IV delle *Confessioni* ritratta la sua esaltazione dell'amicizia in senso pagano, vissuta prima della conversione, in nome proprio di questa *caritas* diffusa nei cuori ad opera dello Spirito Santo.²⁶ Una *caritas* che gli fa ora accettare anche la morte del vecchio amico – l'evento forse più luttuoso ed inaudito che potesse sperimentare la sensibilità greca – come un passaggio, un momento necessario, ancorché doloroso, verso la *vera vita*. Ciò che aveva fat-

²⁶ Cfr. *Conf.* IV, 4, 7. Discorso a parte andrebbe fatto, naturalmente, per S. Tommaso e forse, più in generale, per la tradizione scolastica, che rimetteranno in gioco, in modi assai complessi e impossibili da affrontare qui anche solo per cenni, la tradizione aristotelica; ma non certo fino al punto, direi, di reintegrare nella propria nozione di *caritas* il senso della *philia* greca nella propria distanza da quello dell'amore cristiano, che resta saldo anche nella prospettiva tomistica.

to dell'amico «un altro se stesso»²⁷ e la cui morte aveva provocato ad Agostino un dolore immane, come se avesse perso la metà di sé, è ciò che, in realtà, lo aveva anche sviato dalla vera vita e dal vero Dio, tenendolo avvinto alle cose mortali e facendogli confondere ciò che è mortale con ciò che è immortale. Facendogli, cioè, invertire l'ordine dei valori e l'itinerario per ascendere a Dio. Un'ascensione che non può avvenire attraverso la magnificazione delle cose corporee, fossero anche le più alte e nobili, come l'amicizia, la bellezza (di cui parlerà subito dopo),²⁸ la natura, la conoscenza, ma soltanto attraverso la fede nel *Deus creator omnium* e nelle Scritture che lo presentano come Colui mediante il cui dono di grazia, anche amicizia e bellezza, conoscenza e natura, possono essere tali, e che in sé non sono invece nulla. Null'altro che illusori infingimenti che corrono verso il non essere, e che, anzi, in certo senso *devono* correre verso il non essere per poter tornare alla loro vera patria.

È in questo senso integralmente escatologico che va compreso il concetto evangelico e poi agostiniano di amore. L'amore è la forma della creazione divina e, al contempo, il modo che le creature hanno di restituire a Dio e alle altre sue creature questo dono. Ogni forma di amore per le cose più alte e meritevoli di questo mondo, se non a sua volta resa, offerta a Dio che ce l'ha donata, diventa addirittura sviante. Diventa un amore che ci «invischia» nei sensi corporei.²⁹ Diventa un modo di «trecare»³⁰ col mondo, che ci illude, come ha illuso i pagani, che si possa trovare «una vita felice in un paese di morte». ³¹ La vera felicità «non è lì», e al di là, è *poi*, è *dopo* che ogni cosa, potenza e regno mondano avranno reso la propria sostanza a Dio e Cristo sarà potuto tornare per suggellare la Promessa di salvezza e di alleanza fatta da Dio agli uomini.

4. GLI ESITI POLITICI DELLA SVOLTA CRISTIANA

Ora, questa prospettiva escatologica, oltre che una dirompente valenza teologica, non può che avere, rispetto ai modelli dell'ordine politico pagano – quelli non a caso precisamente criticati da Agostino nel *De civitate Dei* – anche una dirompente valenza politica. La perdita di centralità del valore dell'amicizia si ripercuote anche in ambito politico, dove, prima di ogni altra cosa, perde di senso l'idea che, per parafrasare ancora Aristotele, sia l'amicizia a “tenere insieme la *polis*”. Al centro della scena politica, si fa avanti un'altra figura: quella del nemico. Per compiere fino in fondo l'atto di *caritas*, e ripetere l'atto di amore che Cristo è venuto a donare agli uomini, occorre innanzitutto amare il proprio nemico. Anche di questo Agostino è ben consapevole quando afferma che è «felice chi ama te, l'amico in te, il nemico per te». ³² Nelle parole di Cristo in Mt 5, 43-7 si ritrova già tutta la sconfessione del concetto pagano di *philia*:

²⁷ Cfr. *Conf.* IV, 6, 11.

²⁸ Cfr. *ibidem*, 13, 20 ss.

²⁹ *Ibidem*, 10, 15.

³⁰ *Ibidem*, 2, 3.

³¹ *Ibidem*, 12, 18.

³² *Ibidem*, 9, 14.

«Avete udito che fu detto: “amerai [*agapēseis*] il tuo prossimo e odierai il tuo nemico [*echthron*]”. Ma io vi dico: amate i vostri nemici [*agapate tous echthrous*], pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, che fa sorgere il suo sole sopra i cattivi e sopra i buoni [*epi ponērous kai agathous*] e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Perché, se voi amate quelli che vi amano, quale premio meritate? Non fanno così anche i pubblicani? E se salutate solo i vostri fratelli, che fate di speciale? Non fanno altrettanto anche i pagani? Siate dunque perfetti, com'è perfetto il Padre vostro celeste».

Ecco l'insegnamento di Cristo: amate i vostri nemici, pregate per chi vi perseguita. E fatelo per essi come creature di Dio, in nome di Dio, che fa sorgere il sole sui buoni come sui cattivi. In queste semplici parole, c'è la sintesi perfetta dell'idea di *philia* e la sua sconfessione in nome di un amore più grande, più potente, più radicale: i pagani amano solo i fratelli, i perfetti cristiani amano anche i loro nemici.

Cristo è l'Incarnazione, è l'evento storico, l'evento incuneatosi nella storia umana, di questo concetto di Dio come amore, come *agapē*, *caritas*, dono radicalmente gratuito, che alla fine vince l'odio e l'inimicizia, vince cioè il peccato, ma che per raggiungere il suo compimento, compiere il suo progetto, passa, deve necessariamente passare, proprio per quel peccato e inimicizia, per quella discordia che nella concezione pagana si poneva in fondo solo come un accidente naturale, e che invece ora, nella concezione cristiana, diviene parte integrante di un grande progetto escatologico.

Un concetto essenzialmente, originariamente “democratico”, abbiamo detto, quello di *caritas*. Ma un concetto che nella sua successiva secolarizzazione teologico-politica è stato possibile utilizzare – e su questo possiamo fare qui davvero solo un accenno – anche in altre direzioni. Se ne possono indicare due come riferimento generale per la modernità. Il progetto utopico, libertario di un Tommaso Moro, il quale, proprio in nome di Cristo e del suo amore, propone un progetto di riforma sociale ispirato alla fratellanza universale tra gli uomini. Ma anche il progetto autoritario di un Thomas Hobbes, che, un secolo dopo, in nome degli stessi principi, propone il modello del Leviatano – «quel Dio mortale – dice – al quale, dopo il Dio immortale, dobbiamo pace e difesa» –, la cui legittimità, ormai del tutto estranea all'idea di uno stato di natura (quello dello *zōon politikon* aristotelico, per intenderci), viene basata proprio sull'idea del nemico come causa stessa della sovranità e del potere. E nondimeno Hobbes può, senza tema di contraddizione, parlare, come fa nelle sue opere, da *Elementi filosofici sul cittadino* al *Leviatano*, di uno «Stato cristiano», che, partendo dalla fede in Cristo e nella sua parola, attende la seconda venuta, il compimento escatologico dei tempi, assecondandola per quanto gli è possibile attraverso la costruzione di una città terrena in cui la sovranità e l'obbedienza alle leggi costituiscono la proiezione della caduta dell'uomo da Eden e la conseguenza del suo peccato originale.

In cui il nemico, insomma, serve all'interno della dialettica di una salvezza ormai interamente secolarizzata, e nondimeno derivata, in qualche modo, dall'escatologia cristiana della salvezza. Insomma, in questa differenza abissale di prospettive e di direttrici, anche politiche, tutta la forza di una religione e di una cultura che, affermatasi come una *novitas* radicale, rispetto al passato greco, anche sul piano dell'idea di relazione umana di cui si fa portatrice, ha chiuso definitivamente i conti con un'epoca e ne ha aperta un'altra. Un'epoca in cui l'amicizia resta solo o come simulacro della *philia* antica, o come nuova e più radicale forma di relazione umana.

Un'epoca in cui, alla fine del percorso, il pensiero politico sull'amicizia, dopo Hobbes o Machiavelli, potrà prendere la strada formidabile di un Carl Schmitt. Di un pensatore, cioè, che nel solco della tradizione a cui si è appena fatto cenno, potrà porre la figura del nemico e non più quella dell'amico a "cemento della vita politica".

ABSTRACT: Is there, beyond the external and apparent similarities, a real continuity between the ancient notion of philia and 'friendship' as understood nowadays? In order to answer this question we must undertake a path beginning in Greek philia, as summarized in Aristotelian philosophy and in particular in his ethics. We shall then go through the Hellenistic-roman reformulation, as in Cicero's De amicitia, in order to arrive at the Christian concepts of agape and caritas and to the use made of the Christian ideas of love and friendship in the secularization process accomplished by modern thought. A path which allows to see, under the persistence of tradition, irreparable fractures and interruptions, making the notions of philia on one hand and of agape and caritas on the other, concepts probably among the most peculiar and characteristic of the differences existing between Greek and Christian cultures.

KEYWORDS: Aristotle, Cicero, S. Agustin, philia, amicitia, agape, caritas, theoria, praxis.