Associazione Culturale Esperia

*Una pagina di Nietzsche
Che cos'è l'amicizia?*

*Seminari a Mestre
23 marzo 2006 – 22 febbraio 2007*

*Diario
di
Giorgio Giacometti*

Mestre, 23 marzo 2006

Una pagina di Nietzsche

L'incontro si svolge dalle 19.00 alle 21.00 ca. presso l'Istituto Luzzatti-Gramisci di Venezia, in via Perlan, 17 (Mestre). Oltre a Giorgio Giacometti, conduttore ospite, e Stefano Zampieri, responsabile dell'incontro e conduttore accogliente, partecipano una decina di soci dell'associazione Esperia.A.

Data la natura orale e dialogica dell'attività svolta, quanto segue non deve essere letto come un verbale fedele di ciò che è accaduto durante l'incontro di pratica filosofica, quanto come il risultato di un esercizio di rimemorazione dell'estensore (che coincide col "conduttore ospite"). Omissioni e prospettive necessariamente parziali e discutibili su quanto si è detto si devono al punto di vista particolare e limitato del sottoscritto, che si scusa *a priori* delle proprie dimenticanze e del fatto di non poter valorizzare in modo omogeneo e obiettivo il contributo di tutti i partecipanti, limitandosi a riportare gli aspetti che evidentemente più l'hanno colpito, fissandosi nella memoria.

Il conduttore ospite (d'ora in poi designato semplicemente come conduttore) si presenta come persona che si occupa di filosofia in varie sedi e contesti, assumendo comunque sempre che la filosofia sia fondamentalmente una *cosa pratica*, e introduce i brani offerti in lettura precisando che si tratta di estratti dalle opere del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche, vissuto a fine Ottocento.

Nietzsche diceva di se stesso che era "dinamite". Effettivamente - osserva il conduttore - ancor oggi il suo pensiero può rappresentare una sana provocazione rispetto a tanti luoghi comuni. Il che non significa che lo si debba prendere per "oro colato".

Il fatto di proporre estratti da opere diverse, invece che una pagina unitaria, appare giustificato - chiarisce sempre il conduttore - dallo stile aforistico e frammentario dello stesso Nietzsche.

Si comincia dal seguente brano, tratto dallo *Zarathustra*, di cui, come avverrà anche per i successivi, come è consuetudine nel gruppo guidato da Zampieri, ciascun partecipante legge a turno un periodo:

da F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-84)

Dei dispregiatori del corpo

[...] Il corpo è una grande ragione, una *pluralità* con un solo senso, una guerra, e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

"Io" dici tu", e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, - il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice "io", ma fa "io".

Ciò che il senso sente e lo spirito conosce, non ha mai dentro di sé la propria fine. Ma il senso e lo spirito vorrebbero convincerti che loro sono la fine di tutte le cose: talmente vanitosi sono essi.

Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io.

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto - che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.

Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza?

Il tuo Sé ride dei tuoi io e dei suoi balzi orgogliosi. "Che sono mai per me questi balzi e voli del pensiero? esso si dice. Una via traversa verso il mio scopo. Io sono la danda dell'io e l'insufflatore dei suoi concetti".

Il Sé dice all'io: «ecco, prova dolore!». E l'io soffre e riflette come non soffrire più - e proprio per questo *deve* pensare.

Il Sé dice all'io: « ecco, prova piacere! ». E l'io gioisce e pensa come poter ancora gioire spesso - e per questo appunto *deve* pensare. [...]

Il conduttore chiede quali sensazioni, pensieri, emozioni siano stati suscitati dal brano letto.

Diversi tra i presenti sottolineano come Nietzsche evidenzia che ci sono cose che sfuggono alla comprensione dell'io o della ragione. Sollecitati dal conduttore, diversi riconoscono nel *corpo* il "luogo" di questa eccedenza.

Alla domanda se questo *corpo* o *Sé*, come pure lo designa Nietzsche, sia soltanto una forza cieca e incomprensibile qualcuno fa notare che no, che anch'esso segue una sua *logica*, che sembra, tuttavia, sfuggire a quella dell'io.

Un giovane chiede delucidazioni sulle espressioni "insufflatore" e "danda". Il conduttore le fornisce.

Alcuni dichiarano di avere avuto una precisa *esperienza* di ciò di cui Nietzsche parla in questi testi: ossia di un'insufficienza del pensiero razionale a rendere conto di certi loro atti e della necessità di ascoltare la voce del corpo. Una signora, in particolare, denomina *consapevolezza* quella particolare condizione a cui Nietzsche qui sembra quasi esortarci.

Le si fa notare che forse la "consapevolezza" riguarda sempre ancora il lato cosciente e razionale, l'io.

La signora precisa che non intendeva consapevolezza nel senso del *controllo* (termine suggerito da Stefano Zampieri), ma nel senso di uno stato di coscienza che comprenderebbe anche gli aspetti emotivi e irrazionali, di una forma di particolare *sensibilità*.

A proposito del fatto che “ciò che il senso sente e lo spirito conosce, non ha mai dentro di sé la propria fine” il conduttore si domanda se quest’*apertura infinita* del sentire e del conoscere debba essere necessariamente ricondotta al *corpo*. Propone di lasciare indeterminato se si tratti del corpo o piuttosto dell’*anima*, come un celebre frammento di Eraclito parrebbe suggerire (“I confini dell’anima vai e non li trovi, tanto profondo è il suo *lògos*”) o se di una sintesi di entrambi.

Si procede a leggere un secondo brano, sempre tratto dallo *Zarathustra*.

da F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-84)

Del pallido delinquente

[...] *Una cosa è il pensiero, un'altra è l'azione e un'altra ancora è l'immagine dell'azione. La ruota del motivo non passa tra loro.*

Un'immagine ha fatto impallidire questo pallido uomo. Egli era all'altezza della sua azione, quando la commise: ma non ne sopportò l'immagine, quando era stata commessa.

Così da quel momento si considerò sempre come l'autore di una sola azione. Demenza io chiamo ciò: l'eccezione si stravolse in lui e diventò la sua essenza.

La linea tracciata per terra paralizzava la gallina, il colpo che egli inflisse ha paralizzato la sua povera ragione - questo io chiamo la demenza dopo l'azione.

Ascoltate, giudici! Vi è anche un'altra demenza, e questa è prima dell'azione. Ah, per me voi non avete strisciato a fondo nei meandri di quest'anima!

Così parla il giudice rosso: «perché questo delinquente ha ucciso? Voleva rapinare». Ma io vi dico: la sua anima voleva sangue, non rapina: egli era assetato della gioia del coltello!

Ma la sua povera ragione non capiva questa demenza e lo convinse: «Che importa il sangue! disse; non vuoi almeno commettere anche una rapina? Prenderti una vendetta?».

Ed egli ascoltò la sua povera ragione: un peso di piombo fu il suo discorso per lui, - e così rapinò, quando uccise. *Non voleva vergognarsi della sua demenza.* [...]

Data la difficoltà del testo il conduttore aiuta i presenti con alcune *focalizzazioni*.

Nietzsche, qui, sembra distinguere tre momenti di un'azione: il *pensiero* che la precede, l'*azione* vera e propria e l'*immagine* che ce ne si fa *a posteriori*.

L'*immagine* che ci si fa dell'azione è quella ricostruita dall'io: nel caso del “pallido delinquente” si tratta dell'*interpretazione* che sia lui stesso che il “rosso giudice” danno dello scopo della sua azione: egli avrebbe agito per rubare, non per uccidere (uccidere sarebbe stato un *mezzo* il cui scopo era la rapina).

Il *pensiero* che precede l'azione deve essere, evidentemente, non tanto un pensiero in senso razionale, quanto piuttosto l'*intenzione* autentica, in seguito mistificata (sarà da chiedersi perché) che motiva l'azione, il *movente*, quello che poi viene denunciato come “sete di sangue”. Il “pensiero” qui, dunque, sarà dell'ordine di quelle “ragioni del *corpo*” a cui alludeva il brano precedente.

Pensiero e immagine sono, per Nietzsche, due “*demenze*”, una che precede, l'altra che segue l'azione.

Aiutati da questa prima lettura interpretativa i presenti sembrano cogliere come il contenuto di questo brano possa rappresentare una sorta di *esemplificazione* di quanto enunciato nel brano precedente.

Un giovane osserva come nell'uomo, almeno in *quest'uomo*, si agitano moventi contraddittori e tendenze contrastanti, che la successiva interpretazione *razionalizzante* avrebbe ridotto a uno schema accettabile. E' chiaro, infatti, che il “pallido delinquente” non rimane *all'altezza* della sua azione: dunque per un verso la vuole (o, almeno, la volle), per un altro verso la rifiuta. In questo senso, forse, si può parlare di *demenza*. E di *vergogna*.

La signora, che già in precedenza era intervenuta, mette l'accento sulla *paralisi* a cui l'azione commessa costringe il protagonista del brano. Il “pallido delinquente” non riuscirebbe, a suo avviso, ad *accettare* quello che ha commesso.

Il conduttore domanda, provocatoriamente, se, in qualche caso, non sia necessario *rimuovere* (come avrebbe, forse, detto Freud) le *vere* ragioni delle proprie azioni, per fornire, a se stessi prima che agli altri, un'interpretazione accettabile (anche se falsa) delle proprie azioni.

Alcuni dei presenti sembrano comprendere il senso della domanda, ma la maggioranza pare ritenere indispensabile che chi ha commesso un'azione simile, primo o poi, si inoltri nel cammino della comprensione profonda dei motivi che hanno portato a commetterla, a qualunque “verità” ciò debba portare.

E se questi motivi fossero *insondabili*, oltre che *inconfessabili*?

Il conduttore richiama l'espressione “*meandri dell'anima*” che sembra fare il paio con la *sconfinatezza* del corpo, come “contesto inesplorabile” dell'io, di cui si faceva parola nel brano precedente.

Quali, poi, le ragioni che inducono a darsi un'interpretazione “di comodo” di ciò che si commette? Di comodo *per chi*? Il conduttore propone al gruppo di passare dall'atteggiamento *ermeneutico* (che cosa avrà mai inteso dire Nietzsche?) ad un atteggiamento *critico* (quello che Nietzsche scrive ci convince davvero?).

In entrambi gli stili di lettura, sulla base di un suggerimento di Stefano Zampieri, fondamentale pietra di paragone rispettivamente per la *comprensione* e per la *discussione* del testo, non può essere dato che dall'*esperienza* di ciascuno. Per collocare meglio i brani nel contesto della filosofia di Nietzsche, in modo da discutere con più agio se ci si trova d'accordo con questa prospettiva, il conduttore propone, allora, di concludere la lettura dei brani in programma con i seguenti frammenti:

F. Nietzsche, Al di là del bene e del male (1886)

1. Non esistono fenomeni morali, ma solo un'*interpretazione* morale dei fenomeni.
2. Ogni filosofia *cela* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola è anche una maschera.
3. Non mi stancherò mai di sottolineare un piccolo, conciso dato di fatto, che questi superstiziosi ammettono a malincuore: e cioè che un pensiero viene quando vuole «lui», e non quando voglio «io»...

F. Nietzsche, Crepuscolo degli idoli (1888)

1. Nessuno è responsabile del fatto di esistere, di essere fatto in questo o in quell'altro modo, di trovarsi in questa situazione, in questo ambiente. La fatalità del suo essere non è scindibile dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà. [...] Il fatto che nessuno venga più considerato responsabile, che non si possa più ricondurre a una causa prima la natura dell'essere, che il mondo non sia un'unità né come *sensorium* né come «spirito», è questa la grande liberazione: solo così è ristabilita l'*innocenza* del divenire...

F. Nietzsche, Frammenti postumi

1. In ogni azione vi sono: I. Il motivo reale, che viene taciuto; II. il motivo *esibito*, che si può confessare. Il primo deriva da noi, dal nostro piacere, dalla nostra individualità, con esso noi *ci poniamo come individui*. Il secondo invece tiene conto di ciò che gli altri pensano, noi agiamo come agiscono tutti, ci *presentiamo* come individui ma agiamo come membri della specie.
2. Spesso un istinto viene frainteso, male interpretato, per esempio l'istinto sessuale, la fame, l'avidità di gloria. Forse tutta la morale non è che un'*interpretazione* di istinti fisici.
3. Tutto quello che noi oggi definiamo immorale, in qualche luogo e in qualche epoca è stato considerato morale. Che cosa ci garantisce che non cambi di nuovo nome?

Anche in questo caso il conduttore ritiene utile procedere ad alcune *focalizzazioni*, per favorire la concentrazione del gruppo sui nodi concettuali di cui appare più fecondo discutere, anche in relazione ai brani precedenti.

Che "ogni filosofia *celi* anche una filosofia" può essere spiegato sulla base dell'esempio del "pallido delinquente": la filosofia compendiata dall'asserzione: "si uccide per rubare" cela la filosofia compendiata dall'asserzione: "si può uccidere per il gusto di uccidere". Anche le parole "*nascondiglio*" e "*maschera*" sembrano alludere a quell'*immagine* dell'azione che ci si fa *a posteriori* per occultarne i veri moventi.

Il fatto che un pensiero venga "quando vuole lui, e non quando voglio io" richiama l'idea che sia il *corpo* o, comunque, qualcosa di imponderabile a costringerci a pensare, cioè a quella mancanza di autonomia dell'io a cui sia alludeva nel primo brano letto.

Gli elementi nuovi aggiunti da questi testi appaiono essenzialmente due:

1. In generale Nietzsche chiama "morale" l'*interpretazione* di comodo che si dà agli atti propri e altrui, *a posteriori*, misconoscendo i veri moventi (che sarebbero di ordine *naturale*). Ciò allude all'origine esterna (sociale) di questa interpretazione morale: sono gli *altri*, in modo diretto o indiretto, che ci spingono a *vergognarci* dei nostri istinti.
2. In ultima analisi, se il giudizio morale deriva da un'*interpretazione a posteriori*, noi siamo sempre *innocenti* ("innocenza del divenire").

Il conduttore chiede, provocatoriamente, se tale conclusione sia davvero accettabile.

La maggioranza dei presenti osserva che è logico che *socialmente* vi siano limiti che i singoli non debbano superare.

Il problema, però, - insiste il conduttore - è che chi si accorge che tali limiti sono posti *a posteriori* (come Nietzsche stesso o il superuomo di cui egli altrove parla) non può che ritenersi *innocente* qualunque cosa faccia. E' chiaro a che cosa si può andare incontro...

Un giovane osserva che, nel caso del "pallido delinquente", Nietzsche parlava anche di "*demenza prima dell'azione*". Ciò sembra significare - prosegue - che un'azione delittuosa non è necessariamente "normale": in altri termini, anche se la si giudica "innocente", ciò non esime che la si giudichi "malata".

Chi la commette, allora - propone il conduttore - secondo un'ottica "socratica", intellettualistica (ossia se si parte della premessa "greca" che chi vede il male non lo può più commettere), non andrebbe *punito*, ma piuttosto *curato* (fatto "ragionare"). Il male dipenderebbe da un errore della *conoscenza*, non da un difetto di *volontà*.

Siamo tutti d'accordo di risolvere la cosa in questi termini? E' possibile che chi fa del male lo faccia perché davvero *non sa quello che fa*?

Il conduttore richiama brevemente un dato storico. Verosimilmente in seguito alla rivelazione cristiana dell'esistenza di un "peccato originale" che corromperebbe la natura umana, noi non crediamo più, come i greci (o come forse solo

alcuni tra essi), che, se uno conosce, il bene non può non farlo (*intellettualismo socratico*). Piuttosto consideriamo colpevoli proprio coloro che *pur sapendo distinguere bene e male* commettono il male. Il presupposto del giudizio morale, infatti, è il *libero arbitrio*, che Nietzsche sembra negare, riducendo tutti i moventi delle azioni umane a meri istinti.

Stefano Zampieri, per coadiuvare la discussione, dopo aver scritto su una lavagna i concetti di “controllo” e di “responsabilità” - con riferimento al modo in cui l’io dovrebbe non semplicemente rappresentarsi le azioni prodotte dall’istinto, ma “guidarle” - , rappresenta il dilemma tra “libertà” e “natura” come il problema che Nietzsche non affronta tematicamente, ma la cui occulta soluzione a vantaggio della “natura” e a discapito della “libertà” del soggetto appare sottesa a tutto il suo discorso.

Un fecondo contributo alla discussione proviene, a questo punto, da una signora, che fino a questo momento è rimasta abbastanza silenziosa, la quale, richiamando anche l’esempio del “pallido delinquente”, fa un’osservazione che appare di notevole rilievo filosofico (e che né il conduttore, né Nietzsche stesso sembrano avere previsto!).

Chi commette un orribile delitto - osserva la signora - forse se lo spiega in forma “moralistica” e mistificante non tanto, come sembra suggerire Nietzsche, perché indottovi da una società che misconoscerebbe la sua *innocenza*, quanto - all’opposto - per dare una misura a una *colpa* che altrimenti potrebbe apparire *inespiabile*.

In altre parole non è affatto detto che sotto la scorza della “lettura moralistica” del delitto si celi l’*innocenza del divenire* come Nietzsche sembra indicare. Proprio l’esempio del “pallido delinquente” lascerebbe indovinare che dietro l’*immagine di comodo* (che tanto l’omicida quanto il giudice si fanno dell’azione commessa dal primo) si celi l’angoscia di un *senso di colpa assoluto* e senza fondo, come quello - suggerisce il conduttore - che, forse, personaggi come Lutero e simili potevano avvertire in assenza della *grazia divina* (suggerimento connesso al tema del *peccato originale* emerso in precedenza).

In quest’ottica la *pena* comminata dal consorzio civile diventa un *aiuto* al delinquente per accettare di dare una *misura* al suo atto, cosa che forse egli non riuscirebbe a fare se fosse lasciato solo con il suo rimorso.

L’incontro si conclude lasciando aperte tutte le possibili interpretazioni dei testi proposti.

Il conduttore, ringraziando per l’occasione offertagli da Stefano Zampieri e confessando di avere appreso, come spesso, dal “laboratorio filosofico” qualcosa di nuovo (qualcosa di “filosofico”), invita tutti a meditare ancora una volta, per proprio conto, sui brani letti e a riflettere liberamente sulle implicazioni di tutte le diverse ipotesi interpretative (o alternative) emerse.

Mestre, 22 febbraio 2006

Che cos'è l'amicizia?

L'incontro si svolge dalle 19.30 alle 21.30 ca. presso l'Istituto Luzzatti-Gramisci di Venezia, in via Perlan, 17 (Mestre). Oltre a Giorgio Giacometti, conduttore ospite, e Stefano Zampieri, responsabile dell'incontro e conduttore accogliente, partecipano una decina di soci dell'associazione Esperia.A, diversi dei quali presenti anche all'incontro precedente, svoltosi quasi un anno prima

Il fatto di riferire come un'esperienza unitaria due incontri svoltisi a distanza di tanto tempo sembra giustificato dall'identità di diversi partecipanti, a cominciare da quella dei due conduttori e di alcuni altri ospiti.

Ciascuno dei partecipanti, inoltre, proprio in virtù dell'arco di tempo intercorso tra i due incontri, può misurare palpabilmente la sua evoluzione nel corso di un anno, sotto diversi profili. Se l'ospite può riflettere, soprattutto, su quanto si è ampliata la sua "visione del mondo", il conduttore può anche valutare quanto si siano eventualmente perfezionate e in che direzione si siano sviluppate le sue capacità di guidare una pratica filosofica di gruppo.

Il conduttore ospite, Giorgio Giacometti (d'ora in poi designato semplicemente come conduttore), per introdurre il tema dell'amicizia, evoca una sua esperienza personale. Diversi anni or sono, quando ancora in Italia non si parlava di "pratiche filosofiche", fu pregato da un conoscente, che era entrato in conflitto con un amico proprio sul modo di intendere la loro amicizia, di illustrargli, da esperto di filosofia, che cosa fosse la "vera amicizia". In quell'occasione il conduttore, costretto a "improvvisarsi" "consulente filosofico" *ante litteram*, dovette effettuare una ricerca storico-filosofica sul tema, ricerca che, in seguito, gli valse anche la pubblicazione di un testo scolastico sul *Liside*, il dialogo dedicato da Platone proprio all'amicizia. Sembra giunto, quindi, il momento di "spendere" le competenze acquisite in queste circostanze per guidare una riflessione comune su un tema di così grande interesse per tutti.

Secondo lo stile dei seminari di Zampieri il conduttore fa distribuire un testo, costituito da un'antologia di brani tratti dai libri VIII e IX dell'*Etica nicomachea* di Aristotele, dedicati, come è noto, proprio al tema dell'amicizia.

Si comincia dal seguente brano, di cui, come avverrà anche per i successivi, come è consuetudine nel gruppo guidato da Zampieri, ciascun partecipante legge a turno una porzione:

da Aristotele, *Etica nicomachea*, libri VIII-IX

L'amicizia è un bene a cui nessuno rinuncierebbe

Dopo di ciò veniamo a trattare dell'amicizia, dato che questa [...] è un aspetto estremamente necessario della nostra vita, dato che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni.

Il conduttore chiede se i presenti sono d'accordo con l'idea espressa dallo Stagirita in questo brano. L'accordo è unanime anche se una signora, Marilena¹, osserva che se una persona avesse davvero "tutti i beni del mondo" non le sarebbe difficile trovare amici. La questione che, a questo punto, sorge è: ma *di che tipo* di amici si tratterà?

Come concordato fin dall'inizio, il conduttore propone di scegliere, a questo punto, un altro brano, senza seguire l'ordine del testo proposto, ma seguendo, invece, il percorso della riflessione comune:

Amicizie "interessate"

Coloro che si amano reciprocamente vogliono l'uno il bene dell'altro secondo l'oggetto che sta alla radice della loro amicizia. Ora, coloro che si amano reciprocamente in vista dell'utile non si amano per sé, ma in quanto ognuno trae dall'altro un qualche bene; lo stesso vale per coloro che si amano per il piacere.

Infatti la gente non ama le persone argute per le loro qualità, ma perché le trova piacevoli.

Quindi coloro che si amano in vista dell'utile si amano a causa del loro proprio bene, e coloro che amano per il piacere lo fanno a causa di ciò che è piacevole per loro, non perché l'individuo amato è quello che è, ma in quanto è utile o in quanto è piacevole.

Perciò tali amicizie sono per accidente, in quanto l'amato non è amato perché è quello che è, ma perché gli uni ne traggono qualche bene e gli altri un piacere.

Quindi simili amicizie si dissolvono facilmente, quando gli amici non rimangono identici a sé; infatti cessano di amare gli amici quando non risultano più piacevoli o utili.

La discussione prosegue, su provocazione del conduttore, intorno al tema se, davvero, come alcuni propongono, le amicizie fondate sull'interesse *non siano* vere amicizie. Quanta parte dei motivi per cui tutti noi coltiviamo amicizie ha a che fare con aspettative utilitarie?

¹ I nomi riportati sono di fantasia.

Ma bisogna che l'interesse sia reciproco!²

Una ragazza, Renata, anticipa, poi, un'altra questione: gli amici devono essere tra loro abbastanza *simili* da condividere comuni interessi.

Sulla necessaria *reciprocità* dell'amicizia viene proposto il seguente brano:

Amicizia come benevolenza reciproca

Coloro che desiderano il bene altrui, quando non ricevono un uguale ricambio da parte dell'altro sono chiamati "benevoli"; ma quando la benevolenza è contraccambiata diviene amicizia.

O bisogna aggiungere "la benevolenza non celata"?

Infatti molti sono benevoli verso persone che non hanno mai visto, ma che assumono essere persone dabbene o persone utili, e lo stesso uno degli altri potrebbe provare per i primi.

Quindi costoro evidentemente sono reciprocamente benevoli, ma come li si potrebbe dire "amici" quando rimane celato il sentimento che hanno gli uni per gli altri?

In conclusione si deve essere benevoli e desiderare il bene reciprocamente, senza restare celati.

Alcuni sollevano la questione del modo in cui le persone reciprocamente benevole dovrebbero "non celare" la loro reciproca benevolenza se vogliono che questa si elevi a vera amicizia. Secondo molti non è necessario "dire" di volere bene, ma è sufficiente manifestarlo con un gesto, un dono ecc., anche se esiste sempre la possibilità dell'inganno.

Esprimere reciprocamente l'amicizia, sotto questo profilo, può essere condizione necessaria, ma non sufficiente per essere amici.

Sul tema della necessaria *somiglianza* tra gli amici il conduttore solleva un'obiezione provocatoria: Se due persone fossero davvero molto simili, che cosa avrebbero da darsi reciprocamente, che cosa avrebbero da imparare l'uno dall'altro che già non sapessero? La cosa risulta ancora più evidente se i due sono saggi, dunque, per definizione, autosufficienti:

Autosufficienza e amicizia

Si dubita anche se l'uomo felice abbia bisogno di amici o no.

Si dice infatti che chi è beato e autosufficiente non ha affatto bisogno di amici, dato che possiede tutti i beni [...].

Pare assurdo, però, che chi attribuisce tutti i beni all'uomo felice non gli conceda di avere amici, i quali, per consenso comune, sono il bene esteriore più grande.

Inoltre, se è proprio dell'amico fare il bene piuttosto che riceverlo, ed è proprio dell'uomo buono e della virtù beneficiare, e se è più bello fare del bene agli amici che agli estranei, l'uomo eccellente avrà bisogno di persone a cui fare del bene. [...]

Poi dal vivere insieme ai buoni potrebbe derivare anche un incitamento alla virtù [...]

Lo stesso Aristotele, in effetti, giudicato molto attuale da molti dei presenti (con loro stessa sorpresa), sembra suggerire in questo brano diversi motivi per avere amici (più o meno simili a sé) anche da parte di chi è autosufficiente; motivi che, tuttavia, sembrano avere senso solo se l'amicizia *non è puramente utilitaristica*, come finora si supponeva.

Antonio e Renata cercano di definire in che cosa un'amicizia "vera", non utilitaria, dovrebbe distinguersi, ma fanno fatica a farlo. Antonio propone che la vera amicizia abbia qualcosa a che fare con il *sentimento*, Renata con il *rispetto*. Altri suggeriscono che una componente essenziale sia la *conoscenza*, la *consuetudine* e la *fiducia*.

Tutto vero – suggerisce il conduttore – ma qual è il nucleo essenziale a cui il gruppo sta girando attorno? Il sentimento come si distingue e a chi si rivolge? La conoscenza di che cosa o di chi deve essere conoscenza perché possa scattare la fiducia? Emerge a poco a poco dal gruppo l'idea che l'amicizia debba fondarsi su qualcosa di stabile, forse sull'*essere* della persona amica, prima che sul suo apparire, o sul suo avere.

Amicizia fondata sulla "virtù" degli amici

I buoni desiderano il bene degli individui che amano per essi stessi, non sulla base di un atteggiamento passionale, ma sulla base di uno stato abituale, e, dato che amano l'amico, amano ciò che è bene per loro: chi è buono, quando diventa amico, diventa un bene per colui del quale è amico.

E dunque ciascuno dei due amici ama il suo proprio bene e dà contraccambio in uguale misura con in benvolere e il dare piacere; infatti si dice "amicizia è uguaglianza", perché tale caratteristica appartiene, soprattutto, all'amicizia tra buoni. [...]

Coloro che desiderano il bene dei propri amici per loro stessi sono amici al massimo grado, dato che hanno questo atteggiamento per essi stessi e non per accidente; quindi tale amicizia permane salda finché essi rimangono buoni, e la virtù è cosa stabile.

È ragionevole che tali amicizie siano rare: uomini di tal sorta non sono frequenti, e in più tale amicizia ha bisogno di tempo e di consuetudine.

2 Giacometti, scherzosamente, fa un esempio. Se rubasse un articolo a Zampieri, pubblicandolo a suo nome su una rivista di filosofia, certamente la sua "amicizia" verso Zampieri sarebbe interessata. Ma l'interesse non sarebbe reciproco e l'amicizia, probabilmente, si romperebbe.

Secondo il proverbio, non si arriva a conoscersi reciprocamente prima di avere consumato la quantità di sale di cui c'è bisogno, e quindi prima di ciò non ci si può accettare e riconoscere reciprocamente come amici, prima cioè che ciascuno si mostri reciprocamente all'altro come degno di amicizia e di fiducia.

Invece quelli che mostrano sentimenti di amicizia reciproca in modo affrettato vogliono essere amici, ma non lo sono, tranne nel caso che siano anche amabili, e lo sappiano; il desiderio d'amicizia è rapido a nascere, l'amicizia no.

Solo l'amicizia dei buoni è inattaccabile dalla calunnia: non è facile, infatti, che si dia retta a qualcuno che calunna l'amico che noi stessi abbiamo messo alla prova per lungo tempo.

La lontananza non impedisce in assoluto l'amicizia, ma ne impedisce l'attuazione.

Se però la lontananza si prolunga nel tempo si ritiene che produca anche l'oblio dell'amicizia, e per questo si dice: *La mancanza di contatti ha già sciolto molti affetti.*

Non è possibile essere amico di molti secondo perfetta amicizia, come non è possibile amare molti allo stesso tempo: infatti questo pare somigliare a un eccesso, e per natura una cosa del genere può nascere per una sola persona; non è facile che a uno solo piacciono straordinariamente molti nello stesso tempo, né, forse, che siano tutti buoni.

Per questo bisogna fare esperienza, e giungere a una lunga consuetudine, il che è particolarmente difficile.

Invece è possibile piacere a molti a causa dell'utile o del piacevole, dato che molti sono utili e piacevoli, e i favori tipici di tali amicizie non si fanno attendere a lungo.

Il lungo brano, risultato della collazione di diversi estratti, getta luce su diverse caratteristiche, che il gruppo sembra condividere, della buona amicizia.

Questa si fonda sull'essere dell'amico, anche se sembra difficile capire in che cosa questo debba consistere. L'amico vero è "costante", affidabile ecc.

Aristotele è, però, realista: la lontananza protratta può spegnere un'amicizia. Anche su questo aspetto il gruppo sembra convergere.

Antonio sa che amicizie di questo genere sono rare, come dice Aristotele, ma per lui sono le sole autentiche.

Il conduttore insiste nel chiedere su che cosa una simile amicizia si fondi. Perché mai uno dovrebbe essere talmente amico di un altro da costituire un *bene* per lui. L'amico, cioè, non sarebbe utile perché *ha* beni che ci interessano, ma perché lui stesso è un bene per noi come noi lo siamo per lui. Ma come è possibile questo?

Alcuni suggeriscono un'idea interessante che gli stessi conduttori sembravano non avere concepito prima: forse ciascuno tollera nell'amico proprio quel genere di mancanze a cui lui stesso è portato, mentre difficilmente perdona gli atti che lui stesso non commetterebbe mai.

Maria e Stefano Zampieri invitano a non chiedersi che cosa gli amici possono fare per noi, ma che cosa noi possiamo *dare* agli amici.

Il conduttore concorda: "E noi, siamo così sicuri da *meritare* l'amicizia? Siamo noi così stabili e affidabili come pretendiamo che siano gli altri?"; ma incalza: "Perché ci dovrebbe dare piacere o gratificazione dare qualcosa ad altri? Non sembra contraddittorio?".

Non siamo egoisti? Anche per il *Vangelo* si deve amare il prossimo *quanto* se stessi, *non più* di se stessi. Preferire, come lo stesso Aristotele suggerisce, il dare al ricevere, in amicizia, non contraddice il naturale egoismo?

L'amico è un altro me stesso

I rapporti di amicizia che si hanno con gli amici, e cioè quelli attraverso i quali le amicizie vengono definite, paiono derivare da quelli che si hanno verso se stessi. [...]

Ci si domanda anche se si deve amare soprattutto se stessi, o l'altro.

Infatti la gente biasima quelli che amano soprattutto se stessi, e li chiama "egoisti" usando il termine in senso negativo; pare che la persona ignobile faccia tutto per il proprio vantaggio, e ciò è tanto più vero quanto più la persona è malvagia [...]

Ma i fatti non concordano con questi argomenti, e non senza ragione: la gente dice che si deve amare in modo speciale chi è amico in modo speciale, ed è amico in modo speciale chi vuole il bene delle persone, per cui lo vuole per loro stesse, e anche se nessuno lo verrà a sapere.

Queste caratteristiche si trovano soprattutto nel rapporto che uno ha con se stesso, e di conseguenza sono così anche tutte le caratteristiche che definiscono l'essere un amico; infatti abbiamo detto che tutti i sentimenti di affetto nascono a partire da noi stessi e vengono estesi poi anche agli altri. [...]

L'uomo buono deve essere egoista, infatti lui personalmente troverà giovamento nel compiere belle azioni, e sarà utile agli altri, mentre l'uomo malvagio non deve esserlo, infatti farà danno sia a se stesso che al suo prossimo, dato che segue pressioni mavigie.

Nell'uomo malvagio vi è discordia tra le azioni che deve compiere e quelle che compie, mentre l'uomo dabbene compie effettivamente quello che deve compiere: la ragione sceglie sempre quello che è meglio per sé, e l'uomo dabbene dà retta alla ragione.

Per quanto riguarda l'uomo eccellente, è vero che egli compie molte cose per gli amici e per la patria, anche se dovesse morire per loro: sacrificherà ricchezze, onori e in generale i beni che sono oggetto di contesa, riservando per sé il bell'agire.

Infatti sceglierà di provare un piacere sublime per poco tempo piuttosto che un piacere debole per molto tempo, e di vivere un anno solo in modo bello, piuttosto che molti anni così come capita.

L'idea che l'amico sia un *altro se stesso* fonda la possibilità che chi ama se stesso (cosa che anche i cristiani dovrebbero fare) possa amare anche altri.

Di più: fonda la possibilità che ci si possa sacrificare per un altro. Infatti si darebbe qualcosa a se stessi. Nel dare si riceve immediatamente, se l'amicizia è piena, senza bisogno di attendere una contropartita.

Stefano Zampieri dichiara, come molti altri, di ritrovarsi in questa concezione di amicizia, depurata delle sue componenti eroiche e umanizzata.

In quest'ottica "pagana" saprebbe forse anche *comprendere* un amico che sbagliasse, non *perdonarlo*. L'orizzonte del perdono gli sembra estraneo.

Una signora chiede, a questo punto, al conduttore quale sia la sua idea di amicizia.

Il conduttore cita un ultimo passo di Aristotele:

Necessità e gratuità dell'amicizia

L'amicizia è più necessaria nelle sventure, per la ragione che in quei casi si ha bisogno di persone utili, e più bella nella buona sorte, per il motivo che in quel caso si cercano le persone migliori, perché è preferibile fare del bene a costoro e passare il tempo con essi.

Si tratta, secondo il conduttore, proprio perché, come dice Stefano Zampieri, siamo "umani", di tenere insieme due forme di amicizia che spesso convivono nello stesso rapporto.

"Dall'amico mi aspetto certamente qualcosa, cioè aiuto nel momento del bisogno. Ma in questo momento mi piaccio meno io" dice il conduttore ospite. "Mi preferisco quando io stesso posso dare e quando l'amicizia è gratuita e si fonda sul piacere di stare assieme, un piacere, però, profondo e non accidentale, perché fondato sull'*essere* proprio e altrui".

Sembra che i presenti concordino con questa tesi, anche se la signora che ha fatto la domanda al conduttore rimane ferma su una posizione un po' diversa e autonoma: secondo lei bisogna, a volte, saper mettere in primo piano il bene dell'altro, anche se non sempre, purtroppo, se ne è ripagati.

Perché, comunque, l'accordo prevalente non rischi di far pensare che il problema dell'amicizia sia stato completamente risolto il conduttore, ricordando i molti aspetti ancora nell'ombra o da approfondire (chi o come bisogna essere per trovare amici? ecc.), evoca, al termine dell'incontro, la conclusione del *Liside* di Platone, cara anche a Stefano: Socrate ha fallito la ricerca della definizione dell'amicizia, eppure si trova tra amici che, forse, sono e restano tali, anche se o, magari, *proprio perché* non sanno perché lo sono!

Quest'incontro, soprattutto se confrontato a quello dell'anno precedente, suggerisce una possibile considerazione a chi, come il conduttore, nel frattempo ha sviluppato una propria personale esperienza, nutrita di riflessione, sul senso delle pratiche filosofiche.

Nella consulenza di gruppo, ma anche in quella individuale, il consulente non si può spogliare della sua soggettività e limitarsi ad animare o a far sviluppare, quale arbitro preteso neutrale, le istanze dei "consultanti".

Se come suggeriscono gli ultimi Achenbach e Lahav, nonché la tradizione della filosofia antica, vi è della *saggezza* che si deve cercare di suscitare³, forse è giusto assumersi la responsabilità di *orientare* la riflessione nella direzione che si pensa migliore; a condizione che si sia comunque disposti, in corso d'opera, come in un vero e proprio circolo ermeneutico, a "correggere il tiro", rivedendo anche la propria "visione", così come in un'attività autenticamente filosofica non si può impedire che accada.

3 Cfr. l'elaborato *Filosofia come stile di vita?*, incluso nel presente plico.