

Fabio Cannavò

‘AMICA SAPIENZA’:

ALCUNE OSSERVAZIONI SULL’ORIGINE DELLA FILOSOFIA¹

‘FRIENDLY WISDOM’:

SOME COMMENTS ABOUT THE ORIGIN OF PHILOSOPHY

SINTESI. I principali termini solitamente tradotti con ‘amicizia’ (*philia*, *phileîn*, *philôtēs*) hanno una gamma semantica più ampia di quanto la succitata versione suggerisca. La risicata presenza, nel mondo greco antico, di istituzioni atte a fornire servizi essenziali può spiegare questa differenza di significato. In una realtà in gran parte ostile e indifferente, il singolo *pater familias* dell’Atene del IV secolo condivide ancora posizioni e valori del leader di un *oîkos* omerico: l’*agathós*, un re guerriero a capo del proprio casato, praticamente autosufficiente. L’uso del termine *philos* è strettamente legato alla struttura della società omerica e al persistere di quei valori segnati dalla competizione: le qualità richieste per sopravvivere sono le stesse esaltate dall’uso omerico di *aretē*, *timē*. In quel contesto, ciò di cui si ha soprattutto bisogno non è intrattenere rapporti di simpatia o affetto, ma azioni: provviste di cibo, un riparo e, se necessario, protezione (*pompē kai phila dôra*). Così *phileîn* non rappresenta un atto altruistico. Non c’è nulla di disinteressato nel concetto di ‘amicizia’. Chi e perché ha quindi proposto il ‘filosofo’ come *philos sophias*, come disinteressato amante della conoscenza?

KEYWORDS: *philia*, *antiphilēsis*, *agathós*, *sophós*, *sophia*, *oîkos*, *autárkeia*, *theophilía*.

ABSTRACT. The main terms ordinarily translated as ‘friendship’ (*philia*, *phileîn*, *philôtēs*) have a wider semantic range than this translation suggests. In the ancient Greek world, the limited number of institutions able to provide vital

¹ Per le abbreviazioni di opere e autori antichi citati nel testo cfr. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. Liddell-R. Scott-H. Jones, Oxford 1940⁹ (Supplement 1996) = LSJ; pp. XVI-XXXVIII.

services may explain this semantic difference. In a largely hostile and indifferent world, the individual paterfamilias of fourth-century Athens shares the same position and values of a Homeric *oîkos* leader, that is of an *agathós*, a warrior-chieftain in charge of his own household, which is practically autonomous. The usage of the term *phílos* is closely related to the structure of Homeric society and to the persistence of such competitive values: the virtues required to survive are those exalted by the Homeric use of *aretḗ*, *timḗ*. In that context, what it is sorely needed is not sympathy or affection but actions: food stocks, shelters, and, if necessary, protection (*pompḗ kai phíla dóra*). In this view *phileîn* is not an altruistic act. There is nothing unselfish in the concept of ‘friendship’. Therefore, the question is: Who and why proposed the philosopher as *phílos sophías*, as a disinterested lover of knowledge?

KEYWORDS: *phília*, *antiphílēsis*, *agathós*, *sophós*, *sophía*, *oîkos*, *autárkeia*, *theophilía*.

Come là (scil. Olimpiadi)² c'è chi cerca di ottenere la gloria e la celebrità della corona con l'allenamento, e chi vi giunge con l'intento di fare buoni affari..., c'è anche una categoria di persone, ed è di gran lunga la più nobile, che non cerca né il plauso né il lucro, ma vi si reca solo per vedere e osservare attentamente ciò che succede.... Lo stesso vale per noi uomini: [...] Giunti in questa vita... ci troviamo a servire chi la gloria, chi il denaro; ci sono alcuni, ma sono rari, che senza tenere in alcun conto tutto il resto, si dedicano con passione allo studio della natura e questi – diceva Pitagora – si chiamano “amanti della sapienza”, cioè filosofi; e come alla fiera il comportamento più nobile è quello dell'**osservatore disinteressato**, così nella vita l'indagine e la conoscenza della natura sono attività di gran lunga superiori a tutte le altre (Cic. *Tusc.* 5, 8-9, trad. L. Zuccoli Clerici = Heraclid. Pont. fr. 88 Wehrli).

² Cfr. Christoph Riedwig, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, presentazione, trad. e apparati a cura di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, 2007 Milano. Cfr., in particolare, capitolo 2, par. 4, “Pitagora è l'inventore della parola filosofia?”, pp. 156 e ss.

Nella notizia sopra citata, riportata da Cicerone³ e risalente all'accademico Eraclide Pontico, si attribuiscono a Pitagora paternità della nozione «filosofia» e annessi suoi tratti di attività nobile e disinteressata⁴. La reale portata di questa succinta descrizione richiede una preliminare messa a punto sul significato del termine. Dunque: che cos'è la filosofia?

Philos-Sophía. La parola *philos* – «amico» «caro» «diletto» – è il termine con cui di solito si indica uno stato d'affezione, d'attaccamento nei riguardi di qualcosa (può indicare cioè una forma di possesso) o di qualcuno⁵.

È la condizione di *philos*, di «amante», «amico», a segnare lo scarto netto e decisivo tra umano e divino: nessuno – dice ancora Pitagora – è sapiente eccetto la divinità⁶. A noi spetta solo il *phileîn*. Come nella celebre *Controreplica* di

³ Cicerone, *Tusculane*, introd. di E. Narducci, trad. e note di L. Zuccoli Clerici, Milano: BUR (Biblioteca Univerale Rizzoli), 1996².

⁴ *Ibid.*

⁵ Si tratta di una nozione che designa per lo più persone appartenenti a uno stesso ceppo familiare, ma sovente il termine *philia* designa un superamento dei legami di parentela e ha una connotazione politica; cfr. Nicole Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, tr. it. S. Marchesoni, Vicenza: Neri Pozza, 2006 [1997], cap. VIII "La politica dei fratelli", pp. 301-327, in particolare p. 317. Sul valore 'possessivo' del termine E. Benveniste, *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Europeennes, I. Économie, parenté, société*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 338.

⁶ Cfr. Inoltre Diog. Laert. 1, 12 e lo studio di Augusto Guida, *L'origine dei termini filosofo e filosofia secondo il testo di Diogene Laerzio*, Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge, 156. Bd., H. 3/4 (2013), pp. 410-413.

Lessing

«Se Dio tenesse chiusa nella mano destra tutta la verità e nella sinistra *il solo eterno impulso verso la verità*, seppur con la condizione di dover andar errando per l'eternità, e mi dicesse: scegli! Io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi: concedimi questa, o Padre! La verità pura è per te soltanto»⁷.

Così la tradizione filosofica si assesta sul termine *philos* come unica prossimità possibile e anche come limite del rapporto tra umano e divino, tra l'amore per la sapienza e la sapienza stessa. Ma se il punto d'approdo è noto, meno lo è il percorso su cui il termine ha viaggiato.

Philía, la preistoria

Cominciamo col ricordare che in Omero termini come *philía* (φιλία), *philótēs* (φιλότης), *phileîn* (φιλεῖν) sono fortemente impregnati di valori non individuali, non soggettivi, ma relazionali. Ciò che noi prendiamo per una terminologia psicologica, affettiva, indica in realtà una serie di relazioni dell'individuo con i membri del suo gruppo⁸. Più precisamente si tratta di quelle relazioni che si instaurano all'interno di una sorta di clan familiare con a capo

⁷ Gotthold Ephraim Lessing, *Eine Duplik* (1778), in *Sämtliche Schriften*, Hrsg. Lachmann-Muncher, Reprint de Gruyter, Berlin 1968, Bd. 13, pp. 23-24; trad. it. *Una controreplica*, in Id., *Religione e libertà*, a cura di G. Ghia, Brescia: Morcelliana 2000, p. 33.

⁸ E. Benveniste, *op. cit.* p. 340.

un *agathós*, un aristocratico, facilmente riconoscibile nei tratti con cui Omero presenta i suoi protagonisti⁹. Il possesso di terre, schiavi, animali, il circondarsi di consanguinei, prossimi e no, mirano a rendere possibile l'autonomia e l'autosufficienza dell'*agathós*, dell'eroe, e del suo «casato» (*oikos*). E i suoi «valori» (*aretai*), gli stessi esaltati nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, devono essere funzionali alla difesa e, se possibile, all'incremento di questi beni¹⁰. Se fuori dalla ristretta cerchia di persone e cose che gli appartengono, se fuori dal suo *oikos*, il mondo è ostile o indifferente, come di fatto era, allora tutto ciò che si trova al suo interno è *philon*, è «amico», serve a preservare il suo clan, se stesso, i suoi beni¹¹. Trattandosi di sopravvivenza, il carico emotivo avvicina non poco le modalità con cui ci si relaziona con i propri 'cari', *philoí/phíla*, persone o cose che siano. Ciò che dunque qui si indica con il termine «amico», per quanto sgradevole e lontano possa apparire alla nostra sensibilità, non necessita affatto

⁹ A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Oxford University Press 1960, pp. 34-36.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ A. W. H. Adkins, 'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in *Homer and Aristotle*, *The Classical Quarterly*, Cambridge: 1963, vol. 13, no. 1, pp. 30-45, cfr. p. 33. Più attenta alla presenza di aspetti psicologici e affettivi l'analisi sull'amicizia di J.-C. Fraisse, *Philia La notion d'amitié dans la philosophie antique Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974; cfr. in particolare, Chapitre Premier: *L'amitié codifiée et l'appel au jugement*, Section 1: *Les poèmes homériques: intimité et sécurité*, pp. 35-45.

di essere accompagnato da sentimenti amichevoli: ciò che importa sono azioni e risultati, cose utili e necessarie¹². La qual cosa risalta ancora di più se si tiene conto del fatto che il verbo *phileîn* esprime la condotta obbligata di chi accoglie in casa lo *xénos*, l'ospite, sconosciuto o straniero: nutrirlo, accudirlo, «scortarlo e dargli dei doni» (*pompḗ kai phíla dōra*), fornirgli il necessario perché possa proseguire il suo viaggio¹³: «doni amici» (*phíla dōra*) utili alla sopravvivenza.

Quando Ulisse, dopo il naufragio, si desta esausto e ignaro di tutto sulla costa dei Feaci, si chiede: «Ahimè, nella terra di quale gente questa volta son giunto? Sono costoro violenti e selvaggi, e senza nozione del giusto, oppure ospitali (φιλόξενοι) e nell'animo timorosi degli dèi? (θεουδής; *Od.* 6, 119-121;

¹² All'interno del gruppo, ciascuno si assumerà degli obblighi nei confronti dell'altro anche in virtù dell'αἰδώς, del «rispetto o riverenza». Scrive Benveniste: «liaison constante (scil. αἰδώς), chez Homère [...] associée à *philos*, témoigne que les deux notions étaient également institutionnelles et qu'elles indiquent des sentiments propres aux membres d'un groupement étroit. [...] Parents, alliés, domestiques, amis, tous ceux qui sont unis entre eux par des devoirs réciproques d'*aidōs* sont appelés *philoî*» (Id., *op. cit.*, pp. 340-341; cfr., come esempio di dovere dettato dall'*aidōs* la vendetta di Achille su Ettore uccisore di Patroclo in *Il.* XVIII, 114 e ss.).

¹³ Cfr., ad es., *Od.* 8, 544-547; 15, 74-85; 1, 309-313. Al solito, si deve tenere a mente il contesto in cui maturano queste relazioni istituzionalizzate. Senza l'appoggio di un *agathós* in terra straniera, fuori dal suo casato, l'uomo di Omero non ha alcun diritto, alcuna protezione, alcuna possibilità. L'istituto della *xénia* consiste nel rendere *philoî*, vincolati ai medesimi obblighi solidaristici, persone estranee come se fossero membri del proprio gruppo: nell'*Iliade*, Glauco e Diomede, protagonisti sui fronti opposti dei Troiani e degli Achei e sconosciuti l'uno per l'altro, in virtù di un antico rapporto di 'ospitalità', cessano di combattersi e si scambiano doni (*Il.* 6, 119-236) e Adkins, '*Friendship*', *cit.*, pp. 36-37.

tr. Di Benedetto)»¹⁴. Si trovano qui condensate le associazioni di *philia*, *xénia* (*philóxenos* nel testo, ovvero «colui per il quale lo *xénos* è *philos*») e *theoudés* «timoroso degli dei». Termini che ricorrono nel medesimo ordine in altri luoghi del testo omerico (*Od.* 8, 575-576; 9, 174-176 ad es.) e che, segnando la linea di confine tra *civilisé et sauvage* (il che è come dire ‘tra la vita e la morte’), incorporano un’altra importante modalità della *philia*, quella che lega uomini e dei. Nel primo canto dell’*Odissea*, Atena ricorda a Zeus che i sacrifici offerti da Ulisse meritano la sua *philia* e che dovrebbe essere *phílon* «agli dèi beati» il suo ritorno a casa (*Od.* 1, 82). Nell’*Iliade*, da Zeus giunge *timé*, «onore, gloria», ai re di stirpe divina (come Agamennone) ed è a loro che «concede favori», *phileî* (*Il.* 2, 196-197); vale per molti soldati chi, come Achille, è «nel cuore ben disposto» (*kêri philése*) di Zeus (9, 116-118); Apollo, il dio arciere, «molto può favorire» (*mála phileî*) i Troiani; se tu, Zeus, *philéeis*, «proteggi» Ettore nella sfida con Aiace, concedi a entrambi uguale forza ed onore (7, 202-204); Ettore *phíltatos theoîsi*, «per gli dei il più caro», meglio, «il più favorito», perché non manca mai di onorarli di *phílōn dóron*, di doni ‘amici’ (24, 65-70).

La *philia* esprime quindi determinate modalità di cooperazione – tra uomini

¹⁴ Di Benedetto V.-Fabrini P. (a cura di), Omero, *Odissea*, introd. e comm. a cura di V. Di Benedetto, Milano: BUR RCS Libri, 2010.

o tra uomini e dei – dove sentimenti e emozioni non hanno rilevanza. Nell'immediato o in futuro¹⁵ ci si aspetta reciprocità e «contraccambio» (*antiphilēsis*): azioni concrete da cui dipendono salvaguardia di sé e delle proprie cose e dei propri sodali. La sapienza *sophía* dovrebbe dunque rispondere, per essere considerata 'amica', a istanze di questo tipo. È quindi inevitabile chiedersi in che senso l'uomo è *phílos* della *sophía* e la «sapienza» è *phílē*, «amica», dell'uomo. In cosa e in che modo, a partire da quel contesto culturale, che è un contesto di lunga durata (praticamente il comune modo di pensare da Omero a Aristotele), la sapienza possa esserci 'amica', dispensatrice di doni e favori, garante di prestigio e virtù tanto dell'uomo 'omerico' (l'eroe, capo dell'*oikos*) quanto del *pater familias* del IV secolo¹⁶.

Filosofia e 'antifilosofia'

Ora *sophoí* o *sophistai*, così come il termine *sophía*, sono associati sin dall'inizio (Hom. *Il.* 15, 412; *Marg.*, fr. 2 Kinkel), all'idea di maestria, di competenza, sia che si tratti di pratiche manuali o di specifiche attività spirituali:

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 12, il già ricordato episodio di Glauco e Diomede in *Il.* 6, 119-236.

¹⁶ Scrive Adkins: il *pater familias* ateniese del IV sec. «is still in much the same position, and has much the same values, as the head of the Homeric *oikos*»; cfr. Id. '*Friendship*', *cit.*, p. 41; cfr. inoltre, dello stesso autore, *Merit and Responsibility*, *cit.*, pp. 230 e ss.

poeta *in primis*, ma anche profeta o saggio in generale. A partire dal V secolo, ci si riferisce poi col termine *sophistés* anche ai Sette Sapienti, agli indovini, ai musici, ai rapsodi e infine, oltre naturalmente ai Sofisti, anche ai filosofi presocratici¹⁷. Data la disponibilità di termini consolidati come *sophía* e affini non si capisce l'esigenza quasi provocatoria di associare a essi nozioni come *philos* e *philia* garantendo un tema – quello dell'inutilità di una conoscenza fine a se stessa – di sicuro effetto per la letteratura antifilosofica. Lo stesso Platone, ad esempio, ci fa sapere che è già Talete, troppo assorto a guardare in cielo e per questo caduto in un pozzo, a essere, a un tempo, autore d'esordio della filosofia e prima vittima illustre dell'antifilosofia:

«Talete, mentre studiava gli astri e guardava in alto, cadde in un pozzo; una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo e, invece, non vedeva quelle che aveva davanti, sotto ai piedi. La medesima facezia si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia» (Pl., *Tht.* 174 a-b)¹⁸.

Il passo si chiude con una nota di rassegnazione: la stessa battuta può

¹⁷ Sul termine «*sophía*» e «*sophós*» cfr. George B. Kerferd, *I sofisti*, (trad. it. a cura di C. Musolesi), Bologna: Il Mulino 1997, pp. 37-58 e «Nota sulla parola “Sofista”» (pp. 65-69) in M. Untersteiner (a cura di, con la collab. di A. Battezzatore su Crizia), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, introduzione di Giovanni Reale, Milano: Bompiani Testi a fronte, 2009 (ed. or. Biblioteca di studi Superiori, Firenze: La Nuova Italia, 4 voll., I-II 1949, III 1954, IV 1962); A. Lo Schiavo, *Platone e le misure della sapienza*, Napoli: Bibliopolis 2008, p. 177.

¹⁸ Trad. C. Mazzarelli, in G. Reale (a cura di), *Platone, Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani, Il Pensiero Occidentale, 2001³.

essere diretta ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι, «a chiunque si dedichi alla filosofia» (ibid. 174b 1). Socrate, il suo maestro, naturalmente non fa eccezione: pensatore in ‘sovraccarico’ (*merimnophrontistês*), chiuso nel «pensatoio» (*phrontistêrion*) a «camminar per aria» (*aerobateîn*), è eletto da Aristofane a campione dell’astrusità sofistica e della ciarla fine a se stessa (Aristoph. *Nub.* vv. 94 ss. e 225 ss.)¹⁹. Non meno caustici di quelli del commediografo i colpi che ai filosofi provengono dal ‘fuoco amico’, cioè dai filosofi stessi: Antistene il cinico, ascoltando Zenone di Elea argomentare sull’insostenibilità logica del movimento, «si alzò in piedi e si mise a camminare» (DK 29 A 15)²⁰; a Platone, che definiva l’uomo «animale bipede privo di penne», Diogene mostrò un gallo spennato dichiarando «questo è l’uomo di Platone» (D.L. VI 2, 40)²¹; e ancora contro Platone e le sue Idee, troppo astratte e distanti, Antistene replicava: «O Platone, vedo il cavallo ma non la cavallinità»²². Davvero ‘indigeste’ poi le

¹⁹ *Ibid.* trad. e note a cura di B. Marzullo in G. Giannantoni (a cura di) *Socrate, Tutte le testimonianze. Da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari: Laterza Editori, 1971; A. Grilli (introd., trad e note a cura di), *Aristofane. Le nuvole*, testo greco a fronte, Milano: RCS, 2010¹¹.

²⁰ Cfr. G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, (2 voll.) Bari-Roma: Laterza, 1969 (rist. 1983)

²¹ Cfr. G. Reale (a cura di), *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, (con la collaborazione di G. Girgenti e un saggio introd. di Ilaria Ramelli) Milano: Bompiani 2006².

²² ὦ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὄρω, ἱππότητα δὲ οὐχ ὄρω in SIMPL. in *Aristot. categ.* p. 208,

astrazioni filosofiche dovettero apparire al comune buon senso:

Come Aristotele soleva sempre raccontare, questa era l'impressione che aveva la maggior parte di coloro che ascoltarono la conferenza di Platone *Sul Bene*. Infatti, ciascuno vi era andato, pensando di poter apprendere uno di questi che sono considerati beni umani, come la ricchezza, la salute, la forza, e, in generale, una meravigliosa felicità. Ma quando risultò che i discorsi vertevano intorno a cose matematiche, numeri, geometria e astronomia, e da, ultimo, si sosteneva che esiste il Bene, l'Uno, io credo che questo sia sembrato qualcosa del tutto paradossale. Di conseguenza, alcuni disprezzarono la cosa, altri la biasimarono (Aristox. *El. harm.* II 39-40)²³.

Ora, se non si può certo scommettere sulla neutralità di fatti e personaggi nella rassegna sopra esposta, di certo essa testimonia in modo credibile la popolarità del *leitmotiv* antifilosofico, intonato quasi allo stesso modo da addetti ai lavori e no. E soprattutto, come si vede dalla testimonianza di Aristosseno, appare plausibile – per quanto il racconto non sia affatto esente da interessi sospetti²⁴ – il malcontento dovuto ad aspettative frustrate di una sapienza sorda

28-32 = SSR V A 149 Giannantoni (*Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni* (4 voll.) Napoli: Bibliopolis, 1990; cfr. D.L. VI, 2, 53.

²³ Trad. in Richard Marie-Dominique, *L'insegnamento orale di Platone - Raccolta delle testimonianze antiche sulle «dottrine non scritte» con analisi e interpretazione. Testo greco a fronte*, pref. di P. Hadot, trad. a cura di G. Reale, Milano: Bompiani. Il pensiero Occidentale 2008, p. 277.

²⁴ Aristosseno non è particolarmente benevolo nei riguardi di Platone anche in un'altra occasione: buona parte della *Repubblica* – secondo il Nostro – è un plagio delle *Antilogie* di Protagora (80 B 5 DK); inoltre è nota la posizione del di lui maestro, Aristotele, secondo cui il Bene non deve essere un che di trascendente ma *praktón*, raggiungibile dall'uomo nell'azione

ai reali bisogni, di una pseudo *philia* che, in concreto, non contraccambia in nulla. Non a caso le obiezioni di Isocrate, fiero avversario della cerchia socratica, si muovono sotto il medesimo segno. Di contro a chi professa di possedere una scienza esatta «intorno alle cose inutili» (*perì tôn achréstōn espístasthai*)²⁵, a chi pretende di ergersi a ‘medico dell’anima’, chiara allusione alla sapienza di Socrate e dei suoi²⁶, Isocrate propende per «un’opinione ragionevole su ciò che è utile»²⁷, perché è meglio essere piccolo nelle cose grandi, affari pubblici e privati, che perdersi in ‘micrologie’²⁸, in un sapere fatto di ciarle e futilità²⁹. Preferendo mantenersi nell’orizzonte dell’uomo medio, tutto calato nella prassi e poco aduso alla teoria³⁰, Isocrate afferma quindi che solo una retorica onesta, resa più credibile dalla moralità che dalla tecnica di chi

(EN I 3, 1095a 16-17).

²⁵ *Elena* (Isoc. 10, 5)

²⁶ *Contro i Sofisti* (Isoc. 13, 7-8); e W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco. Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone*, trad. it. a cura di A. Setti, Vol. III, Firenze: La Nuova Italia, 1967, p. 101.

²⁷ *Elena* (Isoc. 10, 5)

²⁸ *Antidosi* (Isoc. 15, 262), *Elena* (Isoc. 10, 5); il tema delle ‘micrologie’ ricorre anche in *Contro i Sofisti* (Isoc. 13, 8)

²⁹ *Elena* (Isoc. 10, 5)

³⁰ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 100-101.

parla, è genuina *philosophía*³¹, in grado di renderci accessibile una sapienza autenticamente *phílē*, dispensatrice di doni e favori.

Tutto questo ci riporta alla domanda di partenza: chi e perché aveva interesse a considerare *phílos* un sapere essenzialmente teorico? Un sapere astruso agli occhi dei più (persino agli stessi filosofi a quanto risulta dall'aneddotica sopra riportata). Quindi: quando nasce la filosofia così come, a partire dalla narrazione attribuita a Pitagora, è comunemente intesa – o fraintesa – come “amore della sapienza”?

Sophía

È significativo che alla *sophía* (σοφία), in tempi recenti, si sia stati propensi legare il termine *saphḗs*, l'essere «manifesto» o «in luce»³², al termine *alḗtheia*-verità, al «non-nascosto» (*a-lantháno*), quel «sottrarre» al nascondimento che è perciò stesso un «trarre» alla luce³³; per tradizione, al

³¹ Vedi rispettivamente *A Démonico* (Isoc. 1, 3-4), *Evagora* (Isoc. 9, 77), *Antidosi* (Isoc. 15, 181-185 e 48) dove identifica chiaramente la filosofia con la retorica, più precisamente con la sua retorica; cfr. inoltre D. Pesce, *Le due culture nell'antichità: Isocrate e Platone*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» LXXVI n. 4 (ottobre-dicembre 1984), pp. 585-591.

³² E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia antica e medioevale*, Vol. 1-BUR (2004), pp. 22-24.

³³ Secondo la nota interpretazione di M. Heidegger (Id., *Parmenide*, a cura di F. Volpi, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Milano: Adelphi Edizioni 1999, pp. 39-54).

filosofare socratico si associa la *maieutica* o ‘arte dell’ostetrica’, il che, ancora una volta, è un ‘portare alla luce’; all’Amore, o Eros, di Platone si allaccia l’idea di mediazione tra bello diffuso nei corpi e «visione», *ideîn*, del Bello in sé³⁴; in genere, alla *theōría*, si associa la doppia ‘visione’ del *théa*, «spettacolo»³⁵, e dell’*oráō*, «vedere» che è anche un «sapere»: *oída*, «ho visto» e, pertanto, anche «so». Un buon numero di lemmi relativi alla presa del sapere appare così insediato nella metafora del visivo, innescando una tradizione giunta sino ai nostri giorni. Tradizione che trova, come vedremo, pacifico riscontro in Aristotele. Compendiate in una sorta di metonimia, le voci astratte della conoscenza si concretano con Aristotele nell’occhio, considerato organo di senso privilegiato, dal momento che «anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere [...] e la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni» (Arist. *Metaph.* I, 984a 24-27). Come si traduce questa condizione di favore accordata agli effetti visivi e tale da riprodurre una quasi sovrapposizione ‘vista/sapere’? L’occhio è un organo che funziona a distanza,

³⁴ Siamo obbligati a ricordare in proposito anche l’universalmente noto ‘mito della caverna’ (R. VII, 514a-518c) e a rinviare ai temi *oscurità/ignoranza/non essere; semioscurità/doxa/divenire; luce/episteme/essere* (R. V, 477a-c).

³⁵ Cfr. LSJ s. v. *θεά* «a seeing, looking at, view» e «place for seeing from, seat in the theatre», p. 786.

non tocca né manipola, non produce (ποιεῖν) né agisce (πράττειν), ma appunto contempla (θεωρεῖν). Il primato del ‘vedere’ è il primato del *theōreîn*, del sapere per il sapere, al di là di qualsiasi utilità pratica. Come lo stesso filosofare:

Se infatti la saggezza filosofica fosse produttiva, allora produrrebbe qualcosa di diverso da se stessa, così come l’architettura fabbrica le case [...] la saggezza filosofica, invece, è una parte dell’eccellenza dell’anima e della vita felice. (B68) Bisogna quindi tenere per fermo che la conoscenza di cui parliamo è teoretica (B69) [...] paragonabile, io credo, alla vista, che certamente si apprezzerrebbe anche nel caso in cui grazie ad essa non si ottenesse altro risultato se non appunto e soltanto il vedere (B70) (Aristotele, *Protrettico*, trad. I. Düring)³⁶.

La filosofia non è funzionale, non serve, non dà frutto. Coincide con quanto di meglio l’anima possa esprimere. È la *conditio* per una vita pienamente realizzata e felice. È la beatitudine dell’uomo libero che liberamente si concede alla *sophía*. E tutto questo, come si vede, ci rinvia alla narrazione che di essa – e forse a partire da essa – si fa all’interno della cerchia di Socrate, in particolare di Platone e Aristotele. Una narrazione ‘nobile’, che ha la caratura ‘gentilizia’ del disinteresse, del puro donare. Socrate educa i giovani a liberarsi dai sedimenti altrui, pregiudizi e opinioni, e a farsi uomini con un io ripulito e forgiato al tirocinio di un’esistenza consacrata: «una vita senza ricerche non è degna di

³⁶ 6 Walzer, *Iambl. Protr.* VII p.41, 15-43, 25 Pistelli = B 68-70 Düring; i passi citati nel testo sono alle pp. 476-477 di I. Düring, *Aristotele*, trad. it. a cura di P. Donini, Mursia editore, Milano 1976.

essere vissuta» (Pl., *Ap.* 38 a). Platone, con questo canone alla mano, si dedica a una radicale rifondazione della *Polis*. Nella *Repubblica* la filosofia viene prescritta come terapia per la Città e psicagogia per i suoi concittadini (*R.* IV, 444 c ss.). Ai suoi occhi, la città ‘celeste’ dovrebbe farsi carico dell’educazione di reggitori-filosofi, unici ministri accettabili nella ‘sua’ *Kallipolis*. E il lavoro di risanamento della città sarebbe passato per un lungo e laborioso processo di selezione e formazione: un programma cui dedica quasi per intero due libri della sua opera forse più famosa (*R.* II e III) e che, da programma, prevede l’assenza di beni e interessi privati per la sua classe dirigente. Quanto ad Aristotele, per il suo richiamo alla *noblesse* filosofica e alla sua etichetta, oltre al già citato *Protrettico*, ci sembra opportuno ricordare un analogo passaggio in *Metaph.* 982b 20-21: «conoscere al solo fine di sapere e non per avere una qualche utilità».

Fondamentale a questo punto trovare il *trait d’union* tra sapere disinteressato e *philia* che, al contrario, implica esplicite connotazioni utilitaristiche.

Ad Aristotele si deve la prima trattazione sistematica sul tema della *philia*³⁷. Ci sembra perciò opportuno prendere spunto dalle sue analisi. Il *philos*

³⁷ Per la trattazione aristotelica della *philia* si fa riferimento ai libri VIII e IX dell’*Etica*

deve avere *philēta*, cose o azioni su cui costruire *philia*: *chrēsímon*, *hēdy* e *agathón*, rispettivamente ciò che è «utile», «piacevole» e «buono» (EN VIII 2, 1155b 18-19; 3, 1156a 7-8). Proprio su quest'ultimo *philētón*, Aristotele costruisce l'amicizia «perfetta» (*teleía*), quella disinteressata degli *agathoi*: 'i buoni' «vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi. Coloro che vogliono il bene degli amici per loro stessi sono i più grandi amici; infatti, provano questo sentimento per quello che gli amici sono per se stessi, e non accidentalmente» (1156 b 7-11)³⁸. Nella sua esposizione sull'amicizia perfetta, come si vede, i buoni si amano per se stessi e non in vista di altro (utilità o piacere). Si tratta, a questo punto, di innescare una sovrapposizione di piani e di valori: da un lato, l'amicizia disinteressata di chi è veramente *philos* per il valore intrinseco che il *philos* virtuoso ha in sé (appunto la virtù); dall'altro il richiamo («buono» = *agathós*) all'ideale autarchico dell'eroe omerico, che non ha interessi perché autosufficiente; dall'altro ancora, mostrare che la virtù dell'«amicizia perfetta» può coincidere con la *θεωρία*, conoscenza fine a sé stessa.

Nicomachea (=EN)

³⁸ Trad. C. Mazzarelli in *Aristotele, Etica Nicomachea*, introd. trad. note e apparati a cura di C. Mazzarelli, testo greco a fronte, Milano: Rusconi libri 1993.

Quello che si chiama “autosufficienza” si realizzerà al massimo nell’attività contemplativa (ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἄν εἴη). Delle cose indispensabili alla vita hanno bisogno sia il sapiente, sia il giusto, sia tutti gli altri uomini; [30] ma una volta che sia sufficientemente provvisto di tali beni, il giusto ha ancora bisogno di persone verso cui e con cui esercitare la giustizia, e lo stesso vale per l’uomo temperante, per il coraggioso e per ciascuno degli altri uomini virtuosi, mentre il sapiente (σοφός) anche quando è solo con se stesso può contemplare, e tanto più quanto più è sapiente; forse vi riuscirà meglio se avrà dei collaboratori, ma tuttavia egli è assolutamente autosufficiente (αὐταρκέστατος: *EN X*, 7, 1177a27-1177b1)³⁹.

*Lavori in corso: amicizia e sapienza nel *Liside* di Platone*

In base a quanto osservato in precedenza, non pare esserci stata soluzione di continuità tra il mondo degli eroi di Omero e il *pater familias* del IV secolo. E tuttavia, se la *philia* perde quei tratti utilitaristici, così presenti nel comune modo di pensare, fino a essere accostata a una conoscenza fine a sé stessa, qualcosa è successo. Ed è successo con buona probabilità nel *Liside* di Platone. Aristotele avrebbe così portato a compimento quel processo di ricodificazione della *philia* già avviato dal suo Maestro⁴⁰.

³⁹ *Ibid.* Si tenga presente inoltre che è l’attività contemplativa quella che consente di pervenire alla felicità perfetta (*EN X* 7, 1177a 12 ss.) e che la felicità (*eudaimonia*) ci viene presentata come bene perfetto, non mancante di nulla, il che ancora una volta ci richiama all’ideale dell’autosufficienza (I, 7,1097b 5-11).

⁴⁰ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Il *Liside* presenta le tipiche procedure di matrice socratica: strutturalmente aporetico, una sorta di ‘cantiere aperto’, con molteplici idee e questioni da risolvere. È qui che si nota il ripensamento di quel «conglomerato ereditario», costituito dal mondo degli *agathoi*, alla luce delle nuove esigenze dettate dall’opera di Socrate e dei suoi⁴¹. È qui infatti che si mette in luce la ‘convivenza’ problematica della *philia* con la *sophia*, la possibilità di un’amicizia senza un qualche ‘ritorno’ (*antiphilēsis*), senza interesse, così apparentemente lontana dai canoni utilitaristici della tradizione.

«Non ci può essere dunque alcuna amicizia se non c’è amore reciproco» (οὐκ ἀντιφιλοῦν). «Pare proprio di no». «Quindi non sono amici dei cavalli quelli che dai cavalli non sono riamati, né amici delle quaglie, dei cani, del vino, della ginnastica, della sapienza, quelli che da essa non sono ricambiati (ἄν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλῆ). O ciascuno ama queste cose che pure non gli sono amiche e allora si è ingannato il poeta che canta: “Felice colui che ha per amici fanciulli, cavalli solidunghi, / e cani da caccia e un ospite che viene da lontano? «A me non pare che si inganni» disse (Pl. *Ly.* 212 d-e)⁴².

⁴¹ «Conglomerato ereditario» è la categoria usata dal Dodds per spiegare perché spesso credenze religiose o modi di pensare del passato possono coesistere senza problemi accanto a nuovi abiti mentali e comportamenti: «Un nuovo schema di credenze raramente cancella del tutto lo schema precedente: o l’antico sopravvive come elemento del nuovo (elemento talvolta inconfessato e quasi inconscio), oppure ambedue sussistono uno accanto all’altro, logicamente incompatibili, ma accettati contemporaneamente da persone diverse, o anche dalle stesse persone» (Eric R. Dodds, *I greci e l’irrazionale*, trad. a cura di V. Vacca De Bosis, Milano: BUR Biblioteca Universale Rizzoli, 2009, p. 229).

⁴² Trad. M. T. Liminta, in G. Reale (a cura di), Platone, *Tutti gli scritti, cit.*, pp. 749-750. Il poeta cui si riferisce Socrate alla fine del brano è Solone (cfr. fr. 17, Gentili-Prato, in: *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta*, I, Leipzig 1988²).

Nel seguito della discussione, l'argomento della mancanza di *antiphilēsis*, di «contraccambio», viene ulteriormente rinforzato con l'esempio dell'amore disinteressato dei genitori nei riguardi dei propri figli, che continuano ad amarli anche quando, punendoli, suscitano incomprensioni e ostilità (*Ly.* 212e-213a). Come si vede, e come già detto sopra, si tratta della tipica procedura socratica 'aperta': man mano che si procede, nuovi concetti e acquisizioni vengono saggiati con una serie di ragioni pro e contro.

Nella ricerca di parametri alternativi, l'indagine di Socrate si rivolge anche al carattere meramente strumentale dell'amicizia – «si è amici del medico in vista della salute» – ossia all'amicizia *per accidens*, avvertita non per se stessa, ma in vista di altro (ἐνεκά του). Siamo ancora all'interno di un'amicizia soggetta al modello tradizionale e l'idea di fondo, che guida l'argomentazione conseguente, mira a un possibile affrancamento da quell'orizzonte: per evitare un *regressus ad infinitum* (da una cosa meno 'amica' a un'altra più 'amica', cioè più utile) si giunge a quel *πρῶτον φίλον*, a quel «primo oggetto amico», in vista del quale anche tutti gli altri oggetti sono amici, sono *philētai* (*Ly.* 219c-220b). La relazione amicale, dunque, come ciò che deve vertere su un oggetto *philon* che la giustifichi. Si è amici in vista di qualcosa e il *prōton philon* deve essere qualcosa di funzionale a chiudere la catena delle relazioni possibili, tale cioè da

essere in se stesso e per se stesso valido: il parametro dell'autarchia. Non a caso, durante il dialogo, si formula la domanda fondamentale circa la possibile sussistenza di un'amicizia tra 'buoni': dal momento che l'*agathós* in quanto tale è sufficiente a se stesso e non bisognoso di nulla, il 'buono' non può essere amico al 'buono': se lontano non lo rimpiange e se vicino non gli è di alcuna utilità (*Ly.* 215a-b). L'«amicizia con la sapienza», allora, si giustifica rinviando a quella situazione 'mediana' in cui si trova una natura non ancora del tutto corrotta dall'ignoranza. Il sapiente, come l'*agathós*, non può amare ciò che già è in suo possesso né può amarla il *kakós*, colui che ne è affatto privo⁴³: *philoí* della *sophía* saranno anime né buone né cattive (*Ly.* 217e-218b)⁴⁴. E tuttavia, allo scopo di promuovere una disciplina, quella filosofica, 'inutile' agli occhi dei più, incapace di *antiphílēsis*, Socrate cercherà di trovare una qualche «macchinazione» (*tis mēchanē; ibid.*) perché la figura prestigiosa del 'buono', dell'*agathós*, non si rifletta più in una sterile autosufficienza, ma in quei forti legami solidaristici che sappiamo caratterizzare i membri appartenenti allo stesso 'casato'.

Nella ricerca della causa della relazione amicale, appare emblematico in

⁴³ L'ignoranza irredimibile è per Socrate quella che 'presume' di sapere, ma non sa.

⁴⁴ Come il giovane Liside (*Pl. Ly.* 213d); cfr *Simposio*, 204 a-b.

proposito il passaggio di consegne dall'amicizia come desiderio-*epithymía* all'amicizia come *oikeîon*, come «ciò che è proprio, familiare, intimo», paradigma di rapporti come quelli che s'intrecciano all'interno del proprio *oîkos*:

«In realtà, come dicevamo poco fa, è il desiderio (ἐπιθυμία) causa dell'amicizia [...] «Ma dunque», chiesi, «ciò che prova un desiderio, lo prova per qualcosa di cui manca? O no?» [...] «E ciò che è mancante è amico di ciò di cui manca?» [...] «E non si diventa mancanti di qualcosa quando ne siamo stati privati?» «Come no?» «O Liside e Menesseno, a quanto pare, l'amore, l'amicizia e il desiderio si manifestano sempre nei riguardi di ciò *che ci è proprio* (τοῦ οἰκείου)». Assentirono. «Se voi dunque siete amici fra di voi, è perché avete per natura qualcosa in comune (φύσει πη οἰκεῖοί)». «Appunto». «E se qualcuno desidera un altro – dissi – [222a], o ragazzi, o lo ama, non potrebbe desiderarlo né amarlo né essergli amico, se in qualche modo non si trovasse ad essere affine (εἰ μὴ οἰκεῖός) all'amato, nell'anima, o in qualche carattere dell'anima o nei costumi o nell'aspetto» [...] «ci è parso dunque inevitabile amare ciò che *ci è proprio per natura* (φύσει οἰκεῖον)». «A quanto pare», disse. «Dunque è necessario per l'amante reale e non fittizio essere ricambiato dal suo amato». (*Ly.* 221d-222a)⁴⁵.

Antiphílēsis: chi ama il sapere è “caro agli dei”

Di prassi, il dialogo socratico rimane fedele a se stesso e non conclude. Cosa puntualmente avvenuta. A noi preme soprattutto mostrare come i materiali della tradizione vengano riutilizzati per la filosofia, per rendere accettabile la

⁴⁵ G. Reale (a cura di), Platone, *Tutte le opere*, cit., trad. Liminta, con qualche modifica.

nozione stessa di filosofia. Lo abbiamo visto soprattutto con il tema dell'autarchia. Un tema assai caro agli occhi dei Greci: implica libertà, indipendenza, signoria come l'*agathós*, felicità come l'*eudaimōn* aristotelico (*EN* I, 7, 1097b 6-11, 22-23). Ma, tanto con Platone quanto con Aristotele, la ripresa dell'ideale autarchico si chiude con lo svuotamento del concetto di 'amicizia': l'*agathós* è per certi versi come il *sophós* (in senso platonico), il primo non ha bisogno di «oggetti amici» (*philētai*) perché ha già tutto, il secondo non ha bisogno – uomo o dio che sia⁴⁶ – di *mathēmata* perché sa già tutto (*Ly.* 217e-218b). Aristotele, che pure nella misura del possibile evita affermazioni troppo stridenti con le vedute tradizionali⁴⁷, giunge ad analoghe conclusioni: il 'teoretà' non ha bisogno di amici, al più, per la sua attività potrebbe avere bisogno di «collaboratori» (*synergoi*), per il resto è

⁴⁶ Curiosa convergenza con la notizia di Diogene Laerzio (*Diog. Laert.* 1, 12), secondo la quale Pitagora avrebbe fatto analoga osservazione.

⁴⁷ Come le virtù relative all'«arte politica», la capacità di amministrare la cosa pubblica. Aristotele infatti valorizza la saggezza (*φρόνησις*) e chi la esercita, il 'Politico' (l'es. è Pericle; *EN* VI, 1140b 7-10), come ciò che realizza in massimo grado l'uomo, seppure, rispetto all'attività intellettuale del filosofo, «in maniera secondaria» (*δευτέρω*; X, 8, 1178a 9-10). È vero che le azioni relative alla politica e alla guerra sono quelle che più emergono «per bellezza e grandezza» (X, 7, 1177b 16-17), ma proprio per questo sono quelle meno rispondenti al parametro dell'autarchia: sono quelle che più hanno bisogno di un'ingente disponibilità di risorse, di uomini e mezzi (X, 8, 1178a 26-27 e 1178b 1-3).

«assolutamente autosufficiente» (*autarkéstatos*; *EN*, X, 7,1177b1)⁴⁸.

Meno problematica, e più spendibile sul versante retorico, per la filosofia è il tema della *theophilía*, dell'essere «caro agli dei». In proposito, tanto Platone quanto Aristotele mettono in risalto l'attività teoretica con accenti religiosi, rimarcandone soprattutto l'eccezionalità. Platone nel *Simposio* assegna alla 'via' filosofica, intessuta di bellezza morale (*syneimi*, «convivere») e di vera virtù, speranze ultraterrene: se mai a qualcuno dovesse toccare in sorte di essere «favorito dagli dei» (θεοφιλής) e «immortale» (*athánatos*) non potrebbe essere che un uomo siffatto (Pl. *Smp.* 212a). Analoghe promesse in *Repubblica*: *theophilés* è il *díkaios*, «il giusto», *áriston* («il migliore possibile») il favore divino concesso per pratica di virtù: chi si sforzi di «essere simile a dio» (Pl. *R.* X, 612e-613b)⁴⁹ non può essere trascurato dagli dei. Non è da meno Aristotele: dio e forze divine (*theós* e *daímona*) si concedono all'uomo migliore e più saggio (*EE* VIII 2, 1247a 21-29)⁵⁰; chi ha una mente vigile e se ne cura, si

⁴⁸ Dopo aver 'rincarato la dose' (ciò che è necessario per le comuni attività degli uomini è spesso un impedimento «per chi contempla» θεωροῦντι), 'attenua' la sua affermazione subito dopo, quando dice che anche il 'teoretà', in quanto uomo, che deve vivere con molti altri, avrà bisogno di mezzi e attività per esercitare le virtù 'civiche' (*EN* X, 8, 1178b 1-3), sebbene in maniera ben più contenuta rispetto al politico (1179a 12-13).

⁴⁹ ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

⁵⁰ Vale a dire al *phronimótaton*, a «chi ragiona meglio», non a chi è solo fortunato (*eutychés*)

dispone nel modo migliore per essere *theophiléstatos*, «il più caro agli dei» (*EN* X, 8, 1179 a 22-23). Il seguito del passo (*EN* X, 8, 1179 a 23-32) procede con cadenze di sillogismi e superlativi: *áriston* e *synghenéstatos* (il più congenere al divino) è il *noûs* (1179a 26-27); gli dei «ricambiano con benefici» (*anteupoieîn*) chi agisce in modo nobile e corretto, ossia secondo ciò che loro stessi *philouûsin*, «amano» (ancora il *noûs*; 1179a 26-29); tutto ciò è proprio soprattutto (*málista*) del *sophós*, «il più amato dagli dèi» (*theophiléstatos*), verosimilmente il più amato dagli dei è anche «il più felice» (*eudaimonéstatos*), pertanto «il saggio sarà felice al massimo grado» (*sophòs málist' eudáimōn*; a 29-32). Ancora Aristotele, con toni e accenti 'platonici', a chiudere idealmente il cerchio: «non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi» (*EN* X, 7, 1177b 31-34)⁵¹. Il tema dell'*antíphilēsis* pare così rientrare come favore divino.

Conclusioni

Come si è visto, in Aristotele la *theōría* non è attività che richieda amici,

⁵¹ Trad. C. Mazzarelli in Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit.

ma «collaboratori» (*synergoí*; *EN X*, 7, 1177a 34). Aristotele sta probabilmente pensando al contesto di quei rapporti da lui vissuti in Accademia insieme ad altri studiosi e che, magari, gli si sono poi riproposti nel Peripato⁵². È significativo che il termine adoperato da Aristotele per chi esercita attività teoretica è il tradizionale *sophós*, non *philósophos* (1177a 31). Allora, dopo aver provato la possibilità che si dia amicizia in maniera disinteressata, di aver legami con un amico per ciò che egli è e non perché il legame comporti una qualche utilità o un piacere estrinseco alla persona amica, non gli è però possibile legarla all'attività teoretica, per lui coincidente con l'esercizio della *sophía* che veicola, e in maniera eminente, l'ideale dell'autosufficienza. Rimane da pensare che tanto per Aristotele, così come lo è stato per Platone, *philósophos* possa essere l'allievo, il discente di una scuola di filosofia (*Ly.* 217e-218b)⁵³. Si può essere 'amico del sapiente', e quindi della sua virtù (*sophía/theōría*) come di colui che,

⁵² Ci riferiamo alla «vita di comunità» o *syzên*, come «comunanza di discorsi e di pensiero» cfr *EN IX*, 9, 1170b 10-14; v. inoltre *XII*, 1172a 1-8, sul «filosofare insieme» (*symphilosophēin*), 1172a 5; cfr. Carlo Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna: Il Mulino 1991.

⁵³ A proposito del rapporto Maestro-allievo cfr. Platone, *Simposio* 210e ss., *Epistola VII* 341 c-d. Sulla questione dell'autenticità di quest'ultima ci limitiamo a rinviare ai seguenti lavori: Platone, *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. it. di M. G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2002, p. 256; M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'exkursus filosofico della VII Epistola platonica*, in «La Parola del Passato», XIX (1964), p. 241, 264; F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998, p. 33.

esercitando la sapienza o la teoria, può fare da guida e da Maestro, e il Maestro, a sua volta, potrebbe essere amico dell'allievo in quanto *philos-sophías*, «amico della sapienza», apprezzandone così il bisogno di conoscere che lo anima. Ma allora né Platone né Aristotele dovrebbero chiamarsi *philósophoi*, ma *sophoí*. E tuttavia, a confondere ancora più le acque, c'è questo passo di Aristotele: la *philosophía* ha piaceri meravigliosi per purezza e stabilità ed è ragionevolmente più piacevole la vita «per chi sa» (*toís eidósi*) di quella «di chi ricerca» (*tôn zētoúntōn*); *EN X*, 7, 1177a 25-28. «Chi sa», dunque, e non «chi ricerca»: ci saremmo perciò aspettati di trovare la parola *sophía* o *theōría* anziché *philosophía*, tanto più che il passo procede magnificando l'autarchia del *sophós* (1177a32-1177b1), la sua attività «amata per se stessa» (1171b 1-2) e non ulteriormente perfettibile⁵⁴. Evidentemente Aristotele parla di filosofia, ma pensa all'attività teoretica. D'altra parte è risaputo che le sue opere, e l'*Etica Nicomachea* non fa eccezione, contengono i corsi delle sue lezioni, sono rivolte quindi ai suoi allievi e forse può ormai dare per scontata l'assimilazione dei termini *philosophía*, *sophía*, *theōría*, al suo uditorio.

Quanto alla *philia*, per tradizione, la prima riflessione in ambito filosofico si fa risalire a Pitagora e ad Empedocle, ma le fonti sono veramente risicate al

⁵⁴ Secondo l'argomentazione condotta in *EN I*, 7, 1097a 31-35.

riguardo. Sappiamo che nei suoi frammenti Empedocle ha usato il termine *philiê* o *philotês* per indicare una forza cosmica, aggregante elementi simili (31 B 17 e 31 A 28 DK)⁵⁵. Si arriva quindi in ambiente socratico, con Senofonte che ne parla nei *Memorabili* (II, 2-6) e Platone che ne parla nel *Liside*. Per quanto ne sappiamo, il vero e proprio esordio in filosofia da parte dell'amicizia avviene proprio con quest'opera di matrice socratica, il *Liside* appunto, ed è qui che si cerca, come abbiamo visto, di mettere insieme (in?)compatibilmente *philia* e *sophia*. Perché? Forse Socrate con i suoi cercava di segnare una linea di demarcazione tra la sua attività e quella prezzolata dei Sofisti, tra il *philos* che si rivolge al vero sapiente e quest'ultimo che, a differenza dei 'deplorevoli' Sofisti⁵⁶, si presta a impartire insegnamenti senza mercede, *philos* senza *antiphilêsis*. Nel mentre, Isocrate prende in giro la cerchia socratica (*Contro i Sofisti*) proprio col dire che, a fronte di promesse così grandi – scienza della virtù, felicità, immortalità o quasi – si fanno pagare una miseria (Isoc. 13, 2-4). Una guerra tra scuole: Retorica (quella dei Sofisti e di Isocrate) contro Filosofia,

⁵⁵ Su Pitagora, cfr. Giamblico, *Vita Pitagorica*, 230.

⁵⁶ Cfr. l'invettiva platonica nei riguardi di Protagora nel *Menone*, accusato di aver guadagnato più denaro di Fidia per rendere i suoi allievi peggiori di quanto non fossero già (*Men.* 91d-92b), analoghe accuse vengono estese all'intera classe dei Sofisti nella *Repubblica* (*R.* 492 a-d).

vecchi *Sophoi* della parola contro nuovi *Philosophoi* della verità ('logologi' contro 'ontologi?'). Una 'guerra' che sembra circoscritta in territorio socratico. In effetti i numeri sembrano andare in questa direzione. I termini *philosophía*, *philósophos* e *philosopheîn* sono documentati con «un'occorrenza [...] in Eraclito, due in Ippocrate, una in Tucidide, una in Erodoto, una in Gorgia e pochissimo altro»⁵⁷. C'è anche Curi che ritiene sospetta la paternità del termine 'filosofia' attribuita a Pitagora: non risultano analoghi riconoscimenti in autori coevi o immediatamente successivi⁵⁸. La filosofia, insomma, nonostante i nobili natali conferiti dall'attribuzione al Samio, non pare abbia avuto particolare fortuna prima di Platone. Né miglior sorte tocca qualora si provasse a candidare Socrate: la parola compare «raramente in Senofonte, Fedone e, forse, Aristippo, ma non anche negli altri socratici, né in Policrate»⁵⁹. Rimane dunque Platone con le sue quasi 350 occorrenze, seguito dalle 150 circa di Aristotele⁶⁰. È Platone l'inventore della filosofia? Potrebbe averlo fatto per preservare la figura

⁵⁷ L. Rossetti, *Storia e preistoria della filosofia: alcune date cruciali*, Archai, n. 15, jul.-dez., 2015 p. 11-20 (cfr. p. 13).

⁵⁸ U. Curi, *Prolegomeni per una popsophia*, Milano: Mimesis, 2013, p. 11, ripubblicato in L. Ercoli (a cura di), *Popsophia: Teoria e pratica di un nuovo genere filosofico*, n. 16, 2014 (III), pp. 19-22 (cfr., in particolare, p. 21).

⁵⁹ L. Rossetti, *op. cit.*, p.13.

⁶⁰ *Ibid.*

«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 24, gennaio-marzo 2020

del Maestro dall'accusa di essere un Sofista così come era uscito dalla penna malevola di Aristofane (*Le nuvole*). Se le cose stanno così, Platone con Socrate ci ha 'letteralmente' consegnato il prototipo del filosofo e forse, come se non bastasse, la sua importanza è ancora più rilevante di quanto non si pensi.