

BRUNA GIACOMINI

## Amicizia: una fratellanza di altro ‘genere’

Assumerò come primo filo conduttore della mia riflessione l’ambito di questioni che stanno al fondo della più recente ricerca di Luis Kancyper, ovvero se sia possibile intendere l’amicizia come una fraternità elettiva e, reciprocamente, se il legame della fraternità, fondato insieme sulla *physis* e sul *nomos*, possa convertirsi in qualcosa di diverso da sé quale è il rapporto di amicizia<sup>1</sup>.

In che senso l’amicizia, che è differente dalla fraternità, può conservare in sé un nucleo che ancora la renda sovrappponibile a questa?

L’amicizia è certo un tipo d’amore, come afferma Cicerone nel *De amicitia*, parola che in latino ha la stessa radice di *amor* (*amor enim, ex quo amicitia nominata est*<sup>2</sup>), ma è un amore di tipo peculiare, che non si può confondere con altri tipi di amore.

Questo è evidente se risaliamo alla parola greca che indica l’amicizia: *philia*. Essa indica un rapporto affettivo che non può essere confuso né con *eros* né con *agape*.

In *eros* vi è una *mania* e un’inesauribile e ingovernabile impulso a fare di due uno che non c’è nell’amicizia. Questa, così come ce la rap-

- 
1. Cfr. in particolare, tra gli studi recenti tradotti in italiano: L. Kancyper, *Il confronto intergenerazionale. Uno studio psicoanalitico*, Franco Angeli, Milano 2000; Id., *J. L. Borges o la passione dell’amicizia*, Borla, Roma 2006.
  2. Cicerone, *De amicitia*, trad. it. con testo a fronte a cura di G. Pacitti in Id., *De senectute De amicitia*, Mondadori, Milano 1965, 8, 26, p. 110.

presenta Aristotele, ma anche Cicerone, è animata dalla volontà degli amici che vogliono ciascuno il bene dell'altro indipendentemente da ogni calcolo: una volontà che però sceglie, orienta, mantiene il controllo. Così nell'*Etica Nicomachea* la forma perfetta di amicizia, che unisce i buoni a partire dalla comune virtù, non deriva da una passione (*páthos*), che può volgersi indifferentemente verso persone o cose, ma da una disposizione (*hexis*) reciproca fondata sulla scelta deliberata (*proairesis*) di legarsi l'uno all'altro<sup>3</sup>. Altrettanto lo scrittore romano rinvie le sue radici in «un'inclinazione dell'animo congiunta ad una certa volontà d'amore»<sup>4</sup>.

L'amicizia si distingue non meno dall'*agape*, termine con cui viene indicato l'amore nel primo e nel secondo testamento: esso indica una relazione affettiva con l'altro che anche quando è spinta fino all'estremo, come nell'imperativo cristiano di amare non solo gli amici, ma anche i nemici, è sempre il risultato di una triangolazione con Dio. Nell'altro amo Dio e in Dio amo l'umanità in cui lui ha scelto di incarnarsi per salvarla. Al contrario, l'amicizia non prevede terzi, anzi non li ammette trattandosi di un rapporto esclusivo e di conseguenza raro.

Come in *eros*, l'amicizia persegue l'intimità: la cosa più desiderabile per gli amici – scrive Aristotele nell'*Etica Nicomachea* – è vivere in intimità<sup>5</sup>. L'amicizia è infatti comunione di vita (*koinonia*), consistente nello svolgere insieme le occupazioni che ciascuno ama di più. Essa cresce quanto più tale *koinonia* si consolida e si rafforza. Per questo il numero degli amici non potrà superare quello di coloro con cui si può vivere in intimità<sup>6</sup>.

L'importanza di tale reciproco appartenersi è già evidente nel significato originario del termine *philia*.

Anche se gli studiosi non sono pervenuti a stabilire un'etimologia certa e definitiva, una delle più accreditate è quella che ne individua la radice in alcuni pronomi possessivi quali *sfin / fin / fe* presenti tra i Lidi e gli Ittiti<sup>7</sup>. Tale provenienza è confermata da alcuni usi omerici in cui la parola indica

3. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986, VIII, 7, 28-31.

4. Cicerone, *De amicitia*, cit., 8, 27, p. 111.

5. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., IX, 12 e VIII, 6.

6. Cfr. ivi, IX, 10, 8-10. Il perfetto accordo che l'amicizia pretende fa sì che, arriva a dire Cicerone, «a memoria d'uomo, si ricordano sì e no tre o quattro coppie di amici» (Cicerone, *De amicitia*, cit., 4, 15, p. 99).

7. Cfr. H. G. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki 1963, pp. 86-108; É. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, trad. it. Einaudi, Torino 1976, pp. 257-271.

il possesso di una cosa (ad esempio *oikia*<sup>8</sup>) oppure di una parte del corpo (*gounata*<sup>9</sup>).

Il senso di appartenenza è del resto presente anche in un'altra parola greca con cui si dice l'amicizia: *hetairo*, che significa compagno di battaglia o di avventura, ovvero colui a cui si è uniti da un'impresa comune. Tale comunanza non ha tuttavia nulla a che fare con quella erotica: in *eros* gli amanti vogliono fare di due uno; gli amici, secondo entrambe le declinazioni, devono invece restare due e quando sono uniti l'uno all'altro da *philia* godono di vivere in intimità restando due.

Secondo il celebre mito narrato da Aristofane nel *Simposio* di Platone, *Eros* è la ricerca dell'altra parte di sé, della metà dell'intero originario e compiuto che Zeus ha diviso in due per punire gli uomini della loro insubordinazione che minacciava di dare addosso agli dei: «[...] l'amore reciproco [...] connaturato negli uomini [...] ci restaura l'antico nostro essere perché tenta di fare di due una creatura sola e di risanare così la natura umana»<sup>10</sup>. *Eros* è dunque nostalgia e tensione alla ricomposizione dell'uno originario e perduto, mentre nell'amicizia i due si riconoscono e si modellano l'uno sull'altro permanendo nella loro distinzione di individui che in quanto tali entrano in rapporto.

Questa dualità o comunque separazione essenziale è il presupposto e la sfida stessa dell'amicizia: nell'amicizia “unica e sovrana” di Montaigne, che investe l'intera personalità e scioglie ogni altro obbligo e legame<sup>11</sup>, l'unione cui pervengono gli amici mostra la sua cifra e il suo valore irriducibili nel lasciare essere la costitutiva distinzione dei loro corpi. Se in essa, infatti, tutto è comune, «volontà, pensieri, giudizi, beni, donne, figli e vita»<sup>12</sup>, nondimeno i corpi restano separati. Il matrimonio tra un uomo e una donna, che ambirebbe ad unire sia l'anima che il corpo, non raggiunge mai il livello dell'amicizia, perché le mogli «non hanno l'anima abbastanza salda per sostenere il legame di un nodo così stretto e durevole»<sup>13</sup>. Come ancora Montaigne sottolinea, amicizia e *eros* sono del resto diversi: questo impetuoso e ardente, ma altalenante e instabile,

8. Omero, *Iliade*, M 221.

9. Omero, *Odissea*, Φ 55.

10. Platone, *Simposio*, trad. it. di P. Pucci in Id., *Opere*, Laterza, Bari 1966, I, 191, d. Per un'analisi esaustiva dell'encomio dell'amore contenuto nel dialogo platonico cfr. U. Curi, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997; Id., *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2009.

11. Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di V. Enrico, Mondadori, Milano 2005, I, XXVIII, *Dell'amicizia*, pp. 207-220.

12. Ivi, p. 216.

13. Ivi, p. 211.

quella temperata e costante, mai acuta o sfrenata, ma capace di affinare l'anima<sup>14</sup>.

Se dunque l'amicizia è un particolare tipo d'amore che lega esseri distinti, quali caratteristiche devono avere gli amici per essere reciprocamente tali? Chi è l'amico?

Come ha sottolineato Derrida in *Politiche dell'amicizia*, il problema di fondo è: l'amico è lo stesso o l'altro?<sup>15</sup>

La risposta che viene dai principali esponenti della tradizione canonica di pensiero sull'amicizia sembra univoca: l'amico è lo stesso.

Così Aristotele nel IX libro dell'*Etica Nicomachea* sostiene che i sentimenti e i desideri che l'uomo prova per l'amico sono i medesimi che egli prova per se stesso: vuole il bene dell'amico e vuole che l'amico esista così come vuole il bene e l'esistenza di se stesso; «nei rapporti con l'amico sta come nei rapporti con se stesso, giacché l'amico è un altro se stesso»<sup>16</sup>.

Altrettanto per Cicerone: fondamento dell'amicizia è l'attrazione che nella bontà il simile esercita sul simile, per cui i buoni amano e attraggono a sé i buoni, «come se esistesse tra loro un vincolo di sangue». Il vincolo di sangue – tema su cui tornerò – è in questo senso il modello dell'amicizia, «perché nulla più della natura brama quel che è simile, nulla più della natura lo attrae con maggior forza»<sup>17</sup>.

L'amicizia non è dunque un legame naturale, perché in essa è presente affetto e volontà che non sono necessari nei legami di parentela, ma ha nei legami naturali in cui il simile è attratto dal simile il suo modello. Essa mira a raggiungere mediante affetto e volontà quella medesima coesione nella relazione prodotta dai legami di sangue.

Così nell'amicizia perfetta di cui parla Montaigne, l'unica di cui a suo parere merita di occuparsi, nella quale ciascuno si dà così interamente al proprio amico che non gli rimane nulla da dividere con altri, l'amico «non è altro: è me stesso». Essa manifesta «un grande miracolo quello di raddoppiarsi»<sup>18</sup>. Per cui quando rivelò a un amico un segreto che ho giurato di non svelare a nessuno, non sono sporgiuro perché lo confido a me stesso.

Se si guarda, però, con più attenzione alle origini della cultura occidentale, si scopre che esistono altre tradizioni di amicizia il cui prerequisito non è la somiglianza tra gli amici, ma la differenza o addirittura la reciproca estraneità.

---

14. Cfr. ivi, pp. 210-211.

15. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 12.

16. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., IX, 4, 1166a, 31-33.

17. Cicerone, *De amicitia*, cit., pp. 129-130.

18. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 217.

Partendo di nuovo dal vocabolario greco c'è una parola che appartiene alla terminologia dell'amicizia, anche se comunemente è inserita in una diversa costellazione semantica, ed è *xenos*: amico di un paese straniero, e dunque ospite.

Risulta subito evidente come si tratti di un legame che sorge proprio dall'esclusione di quella appartenenza comune, spinta fino alla reciproca identità, che costituisce il denominatore comune delle altre accezioni di amicizia, al punto da stabilire un rapporto avversativo con ogni forma di precedente unione. *Xenos* è colui che mi è amico nonostante io non possa riconoscere in lui nulla di mio che ne possa fare qualcuno che mi sia caro o alleato. Egli è infatti lo straniero, colui che viene da fuori, da luoghi che stanno al di là dei limiti della comunità. L'amicizia che stringo con lui ha dunque basi non solo diverse, ma opposte a quelle dell'amicizia ordinaria, che poggia sempre sulla partecipazione ad un orizzonte condiviso, comunque inteso<sup>19</sup>.

La *philoxenia*, come con un termine appositamente coniato la chiamano i greci, unisce infatti non i vicini, i simili, sviluppando e portando a compimento un'unità che precede l'amicizia e che ne è il presupposto, ma gli stranieri, coloro che non hanno nulla in comune e nemmeno si conoscono, e sono dunque potenziali nemici.

Si tratta in questo senso di un'amicizia che rovescia i presupposti stessi del consueto rapporto. Quei fattori, infatti, che dovrebbero generare lontananza o perfino conflitto o guerra (l'essere reciprocamente stranieri o addirittura sconosciuti) producono vicinanza e accoglienza.

Questo ribaltamento di una potenziale ostilità in amicizia, più precisamente in un legame destinato a durare nel tempo tra coloro che sono stati ospiti l'uno dell'altro, è limpidamente descritto nei suoi passaggi salienti nell'*Odissea*, poema per eccellenza dell'amicizia generata dall'ospitalità data allo straniero Odisseo nelle sue peregrinazioni per tornare a Itaca. Mentre nello scenario di guerra che domina il primo poema omerico, la forma di amicizia che appare in primo piano e costituisce uno dei fili conduttori dell'opera è quella che lega i compagni di battaglia, coloro che intraprendono una stessa impresa militare e combattono insieme, nel contesto pacifico in cui si svolge l'*Odissea*, nel quale si vuole lasciare la guerra alle spalle, si fa strada un altro tipo di amicizia, che per certi versi appare opposta a quella cantata nell'*Iliade*: un'amicizia volta ad unire proprio coloro che, in quanto reciprocamente stranieri, sono l'un l'altro potenziali nemici.

---

19. Cfr. in proposito Kakridis, *La notion de l'amitié*, cit., pp. 86-108; Benveniste, *Vocabolario*, cit., p. 276; M. Baslez, *L'Étranger dans la Gréce antique*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 45-48.

Il rovesciamento operato dall'amicizia ospitale è messo particolarmente in evidenza proprio in quei libri in cui viene narrata l'accoglienza più generosa ricevuta da Odisseo nel corso del suo viaggio e in cui il termine *xenos* compare nelle sue opposte accezioni: straniero e ospite.

Così accade nel libro VI in cui Odisseo, naufragato nell'isola di Scheria, sbuca all'improvviso, nudo e bruttato dalla salsedine, davanti a Nausicaa, la figlia del re dei Feaci, che sta giocando sulla riva con le ancelle. La sua immagine è simile a quella di un leone montano che pieno di vigore sia in procinto di avventarsi voracemente sul bestiame per soddisfare la sua fame. La fanciulla resta impietrita dalla paura, ma di fronte alla richiesta di aiuto di quello sconosciuto non ha esitazioni: «Straniero (*xenos*)... poiché arrivi nella nostra città e nel nostro paese non ti mancherà una veste e cos'altro è giusto ottenere arrivando da semplice sventurato... mendicanti e stranieri sono mandati da Zeus». E poi rivolta alle ancelle, usando la stessa parola *xenos* che assume però ora il significato di ospite: «Ancelle date all'ospite cibo e bevanda, fategli il bagno nel fiume, dove c'è un riparo dal vento»<sup>20</sup>.

Una medesima parabola, contraddistinta dal rovesciamento di una naturale ostilità in un vero e proprio rituale di amicizia ospitale, è rappresentata dall'inversione che caratterizza gli atteggiamenti di Eumeo e Penelope a Itaca nei confronti di quell'insolito naufrago che è approdato nella loro isola e sotto le cui sembianze non riconoscono Odisseo. Colui che appare come uno straniero è in realtà il padrone di casa, venuto a salvarla dalla rovina e a restituirlle la pace. Come a Scheria, egli si presenta in condizioni di assoluta povertà e indigenza che dovrebbero indurre a respingerlo o quantomeno a non prendersene particolare cura. Viceversa la moglie e il porcaro, figure che si contraddistinguono per la fedeltà al marito/padrone e cioè per la strenua testimonianza di un rapporto fondato sull'appartenenza, non esitano a mostrarsi amici dello straniero, di colui che all'opposto non può essere riconosciuto come 'proprio' e 'caro'.

Così Eumeo, che se ne sta seduto davanti all'entrata della porcilaia impegnato a lavorare dei sandali, si slancia prontamente a disperdere i cani che stanno per sbranare Odisseo mentre questi, sotto le spoglie di un mendicante vecchio e lacero, si avvicina alla sua capanna. Le prime parole con cui egli si presenta al nuovo venuto servono a identificarlo proprio per il suo legame con il padrone, di cui piange l'assenza, rammaricandosi di essere costretto a servire coloro che ne hanno usurpato il posto. Subito

20. Omero, *Odissea*, Z 187-210, trad. it. di G. A. Privitera, Mondadori, Milano 1991, pp. 179-181.

dopo, usando le classiche espressioni del linguaggio dell'ospitalità, lo invita ad entrare:

“Ma seguimi, andiamo nella capanna, perché anche tu, o vecchio, dopoché sarai sazio, come hai voglia di cibo e di vino, possa dire di dove sei e quanti dolori hai sofferto”<sup>21</sup>.

In seguito, rispondendo al ringraziamento di Odisseo, sottolinea:

“Straniero, non è mio costume offendere un ospite, neppure se arriva uno meno di te: ospiti e poveri vengono tutti da Zeus”<sup>22</sup>.

L'ospitalità inaugura così una forma di amicizia radicalmente nuova, che ha proprio nell'assenza di ogni appartenenza comune il suo fondamento.

Non meno forte è il contrasto tra l'irriducibile fedeltà al marito, con cui viene caratterizzata la figura di Penelope, e la sua disponibilità ad accogliere l'infelice straniero che si aggira ad Itaca, quale si manifesta dappri-ma nell'indignazione per i maltrattamenti cui lo sottopongono i proci<sup>23</sup> e poi nella durissima rampogna nei confronti di Telemaco, per aver permesso che egli venisse offeso senza intervenire:

“Telemaco, non hai più saldi la mente e il senno.

[...]

Quale azione è stata commessa dentro la casa, tu che hai lasciato offendere questo straniero così. E se il forestiero trovandosi in casa da noi pativa un danno così, per la crudele aggressione? Disonore e vergogna te ne venivano tra gli uomini”<sup>24</sup>.

Nella tradizione giudaico-cristiana, sulla quale mi limito in questa sede a brevi cenni, l'amore per lo straniero assume un significato capitale e costituisce uno dei nuclei più significativi del messaggio teologico sia del primo che del secondo testamento.

In *Deuteronomio* 10, 19 l'ingiunzione ad amare lo straniero è il comandamento che viene impartito a Israele subito dopo quello di amare Dio: il popolo del Signore è qui e altrove chiamato a ricordare di essere stato straniero in Egitto, liberato da tale schiavitù dal Signore e di dovere dunque comportarsi nei confronti dei forestieri nello stesso modo in cui Dio ha agito verso di lui. La cattività in Egitto è una vera e propria esperienza costitutiva di Israele, che ne forgia il destino di popolo perseguitato perché straniero. È proprio in ragione di tale prova che

---

21. Ivi, Ε 45-47.

22. Ivi, Ε 56-58.

23. Cfr. ivi, pp. 499-504.

24. Ivi, Σ 215-225.

esso diviene la nazione che cerca la terra promessa e che quando l'avrà conquistata dovrà amare lo straniero perché è stato straniero, liberato dalla sua schiavitù da Dio<sup>25</sup>. In quanto sono stati *gerim* in Egitto i suoi figli sono dunque chiamati non solo a «non maltrattare e non opprime-re il forestiero» (*Esodo* 22, 20), ma, intima il Signore, ad amarlo. Poiché la fuga dall'Egitto è l'esperienza originaria attraverso la quale Israele si costituisce come popolo di Dio, egli non potrà trattare coloro che si trovano in una condizione come la sua diversamente da come è stato trattato da Dio.

Nel secondo testamento l'ospitalità assurge a criterio ermeneutico della fede. Questa non consiste in uno stato interiore, né si testimonia attraverso i riti del culto, ma si manifesta in condotte pratiche, visibili e concrete, rivolte agli uomini. Dare o rifiutare ospitalità al pellegrino significa accogliere o respingere la buona novella.

«Se dunque tu stai presentando la tua offerta all'altare e ivi ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta lì dinanzi all'altare e vai pure a riconciliarti col tuo fratello, poi allora torna a presentare la tua offerta» (*Matteo*, 5, 23-24).

In tal modo si afferma che non solo la condotta religiosa non sostituisce quella etica, ma che la seconda precede la prima: molto più dell'offerta all'altare vale l'amore per l'altro uomo, perché in ogni uomo, nello straniero come nel nemico, amiamo Dio.

È evidente come la tradizione dell'amicizia ospitale fuoriesca per più aspetti dal modello canonico dell'amicizia. È un'amicizia sociale e potenzialmente universale, e dunque un'amicizia che non giudica né sceglie: chiunque può divenire ospite; è una relazione in cui il rapporto orizzontale, reciproco, prende luce da una legge verticale entro cui s'inscrive e da cui trae senso: la legge di Zeus che bolla come più gravi i crimini commessi contro gli stranieri rispetto a quelli perpetrati verso i concittadini<sup>26</sup> o la leg-

25. «[...] poiché egli [ il Signore ] ha amato i tuoi padri e dopo di essi ha scelto te, loro posterità, ti ha tratto dall'Egitto manifestando la sua presenza e il suo sovrano potere» (*Deuteronomio*, 4, 37). Di qui la prescrizione di *Levitico*, 19, 33: «Se un forestiero viene a stabilirsi fra voi nel vostro paese, non lo maltrattate. Voi tratterete il forestiero come uno di voi, che è nato nel paese: amalo come te stesso, perché anche voi avete dimorato come forestieri in Egitto».

26. «Le relazioni e i contratti con gli stranieri sono cose al massimo grado sacre», afferma Platone nel V libro delle *Leggi*, al punto che i delitti commessi contro gli *xenoi* sono giudicati ben più gravi di quelli compiuti a danno dei *polites*, soprattutto se prendono di mira i supplici, e cioè gli stranieri in cerca di asilo che trovano rifugio nei templi ad essi riservati (cfr. Platone, *Leggi*, V, 729 e-730; trad. it. di A. Zadro in Id., *Opere*, cit., pp. 724-725).

ge di Dio che eleva a modello da imitare l'ospitalità da lui stesso concessa agli uomini sulla terra da lui creata.

Su un punto però la *filoxenia* non semplicemente si differenzia da quel modello, ma lo ribalta: perché colui con cui stringo amicizia non è quanto di più simile a me vi sia fuori di me, colui che più si avvicina all'ideale dell'altro me stesso, ma è del tutto altro da me, in un senso non metafisico, ma molto concreto: parla un'altra lingua, segue costumi e leggi differenti, ha talvolta anche fattezze fisiche diverse dalle mie.

L'ospitalità pone in questo senso all'amicizia una sfida diversa e per certi versi più alta di quella espressa dal modello canonico: possiamo spingere quella capacità di condividere di cui ci parla l'amicizia fino al punto di coinvolgere coloro con cui non abbiamo nulla in comune? Non è forse proprio tale mancanza di denominatori comuni la condizione per istituire una piena e autentica amicizia?

Vi è infatti un'esigenza che sfugge all'antica tradizione dell'amicizia e che rende per certi versi necessaria la dissimiglianza. È quella che avanza Kant nella sua trattazione dell'amicizia all'interno della *Dottrina delle virtù* nella *Metafisica dei costumi*. L'attrazione che provano reciprocamente gli amici e che mediante l'affetto e la volontà li spinge all'intima comunione, deve trovare un limite nel rispetto dell'altro, ovvero nella necessità di mantenere quella distanza che assicuri la reciproca indipendenza e inviolabilità come condizione irrinunciabile di un'autentica relazione. Per questo il sentimento d'amore che unisce gli amici, spingendoli alla massima intimità, deve essere sempre controllato da regole che limitino la troppa familiarità, assicurando che non venga lesa la loro dignità che li rende intangibili l'uno per l'altro<sup>27</sup>.

Con anche più radicalità Nietzsche, nell'aforisma 14 della *Gaia Scienza*, sostiene che 'amicizia' è il nome di quell'unica forma di amore che riesce a spegnere la bramosia di conquista e di possesso che si cela sotto i diversi modi in cui si dice l'amore: nell'amore sessuale come nell'amore del prossimo si camuffa lo stesso avido impulso ad appropriarsi dell'altro, del suo corpo o della sua anima. A differenza dell'amicizia, nella quale il desiderio di unione trascende le persone che vi sono coinvolte, l'amore si è rivelato essere «l'espressione più spregiudicata dell'egoismo»<sup>28</sup>.

Questo *excursus* rende evidente quanto credo sia chiaro già da una prima definizione dei concetti: amicizia e fraternità indicano due tipi di le-

27. Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 347-348.

28. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, in Id., *Opere*, V, af.14, p. 56.

gami differenti: siamo gettati nella comunanza di essere figli o figlie degli stessi genitori. L'in-comune di sangue, casa, genealogia che ci costituisce come fratelli precede ogni nostra possibile scelta. Fratelli si nasce, amici si diventa: si costruisce nella pura amicizia un legame che prima non c'era, anche quando si fonda su corrispondenze preesistenti.

Questo scarto è messo già bene a fuoco nei classici cui fin qui mi sono riferita.

Per Aristotele l'amicizia tra fratelli assomiglia a quella tra compagni, perché si basa su un'egualanza di condizioni, consuetudini, sentimenti che li rende simili. Ma come ogni amicizia tra congiunti essa ha inizio da quella paterna. I genitori amano i figli come parti di se stessi e i fratelli si amano vicendevolmente in quanto nati dai medesimi genitori. La loro relazione si fonda su un'identità comune: lo stesso sangue e la stessa radice in individui separati<sup>29</sup>. La loro egualanza rompe il rapporto gerarchico tra genitori e figli, ma s'inscrive in questo rapporto gerarchico in quanto la loro somiglianza deriva da un'origine comune da cui dipendono.

Non meno netti nell'evidenziare lo scarto sono Cicerone e Montaigne.

Per Cicerone la parentela è un vincolo dettato dalla natura, mentre l'amicizia dipende da volontà e affetto. Se questi vengono meno, viene meno l'amicizia, mentre resta la parentela, che costituisce un legame più duraturo, ma non è un vincolo vero e proprio in quanto è indipendente da noi<sup>30</sup>.

Sullo stesso registro anche Montaigne: il rapporto tra fratelli, come quello tra padri e figli, è comandato da una parte da vincoli naturali, dall'altra dalla legge; mentre l'amicizia è un legame volontario, che volontariamente si stringe e altrettanto si può sciogliere. Essa sorge da una piena e perfetta corrispondenza che non può trovare alcun fondamento nel mero fatto di essere usciti «dallo stesso buco»<sup>31</sup>.

Un passo in più per capire il significato della fraternità può essere fatto esaminando come questo modello abbia funzionato sul piano etico-politico.

A questo livello esso ha assunto un significato prevalente.

La fraternità è stata intesa storicamente come unione dei cittadini contro gli schiavi, degli autoctoni contro gli stranieri, dei familiari contro gli estranei, cioè come affratellamento che spingeva a separare e ad escludere coloro che non erano riconosciuti come fratelli. In questa accezione di unione antagonistica essa è stata all'origine anche delle battaglie delle componenti più vulnerabili della popolazione – dai lavoratori, ai neri, agli omosessuali – contro le ingiustizie e gli abusi di potere.

29. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VIII, 14.

30. Cfr. Cicerone, *De amicitia*, cit., p. 103.

31. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., pp. 209-210.

In questo quadro la fraternità è stata inoltre e soprattutto il legame fondante la solidarietà e l'alleanza maschili che hanno forgiato quella cultura androcentrica che dall'antichità greca e giudaico-cristiana giunge fino ad oggi.

Tra i numerosi miti che si potrebbero citare in proposito ne scelgo uno notissimo, che però non viene spesso utilizzato per parlare di fratellanza. È il mito degli Atridi, che costituisce l'antefatto dell'*Orestea* di Eschilo, l'unica trilogia che ci sia pervenuta del grande tragediografo attico, ma anche dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide.

Tale mito racconta del conflitto tra due fratelli Tieste e Atreo. Entrambi si contendono il regno di Micene e questo viene dapprima assegnato a Tieste che lo ottiene tuttavia con l'inganno, grazie al tradimento della moglie di Atreo. A quel punto scatta la terribile vendetta di Atreo che invita Tieste ad un banchetto e gli fa mangiare i suoi stessi figli.

Agamennone e Menelao, i due eroi della guerra di Troia, sono i figli di Atreo. Agamennone è il capo dell'armata achea che muove contro Ilio per vendicare l'offesa subita dal fratello cui il troiano Paride ha rapito la moglie Elena.

Le colpe di Atreo si abbatteranno sui suoi figli, in particolare su Agamennone che, reduce vittorioso dalla guerra di Troia, verrà ucciso al suo ritorno dalla moglie Clitemnestra con la complicità del suo nuovo compagno Egisto, figlio di Tieste. Con tale gesto ella vuole vendicarsi non solo dei numerosi tradimenti del marito – non ultimo quello con Cassandra, portata come schiava-concubina da Troia –, ma soprattutto del sacrificio della figlia Ifigenia.

Tra gli antefatti della vicenda narrata nell'*Orestea* vi è infatti l'episodio raccontato nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, su cui vorrei soffermarmi<sup>32</sup>.

Artemide è adirata con Agamennone che si è vantato di essere superiore a lei e per vendetta impedisce alle navi achee di partire da Aulide verso Troia. La sua ira potrà essere placata soltanto se Agamennone sacrificherà la figlia Ifigenia.

Agamennone dapprima accetta la richiesta e manda a chiamare la figlia con la falsa promessa di imminenti nozze con Achille; ma poi è tormentato

32. Per una storia del mito cfr. L. Secci (a cura di), *Il mito di Ifigenia da Euripide al Novecento*, Artemide, Roma 2008, p. 33. Sul sacrificio di Ifigenia mi sono già soffermata in B. Giacomini, *Sacrificio del corpo femminile e politica. A proposito di Ifigenia e Clitemnestra*, in S. Chemotti (a cura di), *Corpi di identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*, Il Poligrafo, Padova 2005, pp. 73-92; Ead, *Il mito dei padri, i padri del mito: tra Euripide e Kierkegaard*, in S. Chemotti, *Padri nostri. Archetipi e modelli delle relazioni tra padri e figlie*, Il Poligrafo, Padova 2010, pp. 25-40.

da dubbi angosciosi, si pente e decide di mandare a monte tutta l'operazione.

A quel punto interviene il fratello Menelao che lo accusa di tradire la loro alleanza e di consegnare in nome di una donna, per quanto sia sua figlia, l'Ellade nelle mani dei barbari. Agamennone dapprima resiste, rinfaccia al fratello di essere lui a voler rischiare la vita e l'onore dell'intero esercito acheo per riprendersi una sposa indegna, ma poi cede, divenendo il più pervicace assertore della necessità di sacrificare la figlia. Ciò che lo fa decidere è l'estrema perorazione del fratello Menelao che gli dice: «Quando mi dimostrerai di essere nato dallo stesso padre?»<sup>33</sup>.

La paternità non è un rapporto che possa riguardare le donne, le figlie, ma è una relazione che lega tra loro i figli dello stesso padre in quanto fratelli. La stessa origine che affratella Agamennone e Menelao non riguarda Ifigenia che il padre non esita a sacrificare. «L'armonia fraterna – dice ancora Menelao – non deve lasciarsi turbare da amorose passioni e domestiche ambizioni [...] io disprezzo un tale modo di essere parenti»<sup>34</sup>. Le parole di Menelao, che il sacrificio perpetrato da Agamennone suggella, mostrano come l'unione tra fratelli costituisca la motivazione ultima della guerra di Troia proprio in quanto separa e oppone il legame maschile tra i figli dello stesso padre ad ogni altra relazione con le donne della famiglia, siano esse madri, figlie o spose. Lo stesso rapimento di Elena, come è testimoniato dai diversi miti che la riguardano, spinge gli Atridi alla guerra a causa dell'offesa così recata non all'amore di Menelao, ma al suo onore, vilmente oltraggiato da uno straniero, il troiano Paride, che era stato accolto come ospite nella sua casa.

La paternità è dunque una relazione che opera in modo asimmetrico sui figli e sulle figlie e affratella diversamente fratelli e sorelle. La ragione di tale asimmetria è limpidamente indicata da Ifigenia quando, dopo aver inutilmente cercato di dissuadere il padre dal suo orrendo proposito, accetta il sacrificio in nome dell'Ellade: «un solo uomo merita di vedere la luce del sole più che migliaia di donne»<sup>35</sup>.

È la stessa asimmetria che segna la vicenda narrata nell'*Oresteia*. Oreste vendica l'assassinio del padre uccidendo la madre Clitemestra, ma il suo matricidio non verrà vendicato perché, come argomenta Apollo nella fase finale delle *Eumenidi* – l'ultima opera della trilogia –, non è la medesima cosa la morte di un nobile eroe, venerato re della sua città e duce vittorioso

33. Euripide, *Ifigenia in Aulide*, trad. it. a cura di F. Ferrari, in Id., *Ifigenia in Tauride, Ifigenia in Aulide*, Rizzoli, Milano 2003, 406.

34. Ivi, 508-510.

35. Ivi, 1393-1394.

nella guerra di Troia, e quella di una donna, anche se è la madre dell'assassino<sup>36</sup>.

Il problema è allora se sia possibile pensare ad un'altra forma di fraternità capace di oltrepassare il paradigma del doppio con-genere e, al contempo, a una diversa forma di amicizia che riesca effettivamente a liberarsi dal modello fraterno in cui resta imprigionata quando si limita alla ricerca del simile.

Di qui, allora, il duplice problema di ripensare da una parte l'amicizia alla luce dell'ospitalità, intesa come relazione non limitata al simile, ma capace di portare l'alterità nella prossimità, di avvicinare il radicalmente separato; dall'altra quello di trasformare la fisionomia escludente assunta dalla fraternità in una forma realmente aperta alle molteplici differenze che compongono l'umanità e, *in primis*, a quella che sta all'origine della sua costituzione originariamente duplice: la differenza sessuale.

Per quanto concerne quest'ultima questione, determinante per superare la rimozione originaria su cui si è costruita e sviluppata la relazione inter-umana, nulla può venire dalle due tradizioni di amicizia di cui ho parlato. Quella canonica esclude le donne. Così Aristotele, pur ammettendo che l'unione tra un uomo e una donna possa essere motivata non solo dall'utile e dal piacere ma anche dalla virtù, considera la loro amicizia manchevole perché esercitata tra diseguali, in quanto perfetta è solo la virtù dell'uomo, che perciò è destinato a comandare, mentre imperfetta è quella della donna che dovrà obbedirgli<sup>37</sup>. In modo anche più netto, Montaigne considera il legame matrimoniale costitutivamente inquinato da motivazioni di «mercato» che rendono impuro l'affetto delle donne, impedendo di stringere con loro un'autentica amicizia<sup>38</sup>.

Non diversamente opera la tradizione della *filoxenia*: perché le donne non combattono né viaggiano e non possono mai trovarsi nella posizione dello straniero/ospite. Tanto nella tradizione classica greca, quanto in quella giudaico-cristiana domina la norma omosociale che prescrive che sia l'*host* che il *guest* siano uomini. All'interno della relazione di ospitalità – vera e propria istituzione sociale nel mondo antico – le donne costituiscano un bene di proprietà del padrone di casa che egli può elargire all'ospite, a conclusione del suo soggiorno, per consolidare con il matrimonio l'alleanza tra differenti famiglie – come nel caso dell'offerta della figlia Nausi-

36. Cfr. Eschilo, *Eumenidi*, in Id., *Oresteia*, trad. it. di M. Valgimigli, Rizzoli, Milano 1989, 625-630, p. 323.

37. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VIII, 14; Id., *Politica*, trad. it. a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2013, I, 13.

38. Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 211.

caa in sposa ad Odisseo fatta da Alcinoo, nel VI libro dell'*Odissea*; oppure cedere ai concittadini violenti in cambio degli ospiti di cui vogliono abusare, secondo quanto è narrato nella tragica vicenda che si svolge a Sodoma, in *Genesi* 19. Il paradosso della tradizione dell'amicizia ospitale sta nel limitare *a priori* l'alterità dello *xenos* che arriva: per quanto differente possa essere da me, egli avrà comunque il mio stesso sesso.

Si tratta dunque da una parte di reinventare un pensiero dell'amicizia non mascolino, fallogocentrico, il cui baricentro non sia più la relazione con il simile, ma quella col dissimile, quale si manifesta anzitutto nella trascendenza orizzontale dall'altro sesso<sup>39</sup>, e in questo senso capace di superare gli orizzonti ristretti del modello omosociale fraterno; dall'altra di interrogarsi sulla possibilità di un'idea più larga e, in questo senso, profondamente differente di fraternità<sup>40</sup>.

Mi limito in conclusione ad accennare ad una seconda accezione di questo concetto che può essere importante per un lavoro di trasvalutazione in cui amicizia e fraternità vengano rimesse in crogiolo. È quella che assieme a libertà e uguaglianza compone l'ideale etico e politico della Rivoluzione francese. Esso parla di libertà, uguaglianza e fraternità.

La filosofia politica contemporanea ha sviluppato i primi due principi, ma ha troppo spesso dimenticato o sottovalutato il terzo<sup>41</sup>. Ma cosa s'intende nel contesto moderno per 'fraternità'? Si tratta di una nozione antipatriarcale, che segna la fine del dominio paterno in cui ancora s'inscrive la relazione tra Menelao e Agamennone e auspica l'istituzione di una comunità cosmopolita, capace di unire tutti gli esseri umani in una comunità indipendentemente da ogni legame preesistente, sia esso di sangue, popolo, religione, cultura, sesso? Una nozione che dunque allude a una fraternità senza fratellanza e ne 'trasporta' il significato originario in un contesto non solo diverso, ma antitetico, che si libera del suo stesso nucleo fondante? In realtà, a ben vedere, se si considera la genesi che tale idea ha nel racconto del contrattualismo moderno, non si può non convenire con la tesi secondo la quale essa indica una nuova forma di patriarcato<sup>42</sup>, in cui

39. Si vedano in proposito gli studi di L. Irigaray e soprattutto *Etica della differenza sessuale*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1985.

40. In questa direzione, fondamentale è il percorso seguito da Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

41. Si vedano le interessanti osservazioni di A. Puyol, *Justice as Fraternity*, in M. Failla, G. Marramao (a cura di), *Civitas Augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki, Firenze 2008, pp. 207-218.

42. Cfr. in proposito la fondamentale ricostruzione condotta da C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, trad. it. Moretti & Vitali Editori, Bergamo 2015.

il dominio del padre è stato sostituito dal patto fraterno di carattere politico tra individui maschi, da cui le donne – che la maternità renderebbe naturalmente inclini a curarsi dei figli e della sfera domestica – sono escluse.

Il riferimento alla stessa triade concettuale che ispirò i rivoluzionari di fine Settecento si ritrova nel 1° articolo della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvato dall'assemblea generale delle Nazioni Unite nel 1948. Tale articolo recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

La fratellanza in questo primo articolo, a differenza della libertà e dell'uguaglianza, non è indicata come una proprietà naturale dell'uomo, ma come un compito di cui non sono predeterminati i confini. Si tratta di capire se sia oggi possibile pensare a tale compito in una prospettiva che includa senza contemporaneamente escludere, capace di collegare coloro che non hanno la stessa nascita, lo stesso sesso, la stessa cultura, liberando le due figure dell'amicizia e della fraternità dagli schemi omosociali e androcentrati da cui ancora dipendono.

Bruna Giacomini  
bruna.giacomini@unipd.it

Commenta questo articolo all'indirizzo [argonauti.it/forum](http://argonauti.it/forum)

