

STORIADELMONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com> (.it)
Numero 69 (2012)

per le edizioni

DRENGO

Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

**Medioevo
Italiano
Project**

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2012 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia
ISSN: 1721-0216

Carmine Luigi Ferraro

“Sobre la amistad” di Pedro Laín Entralgo.

Fra le figure di spicco della cultura spagnola contemporanea, dobbiamo sicuramente considerare Pedro Laín Entralgo (1908-2001), cattedratico di Storia della Medicina, nonché Rettore dell'Universidad Complutense di Madrid, ed artefice dell'apertura della scienza medica alle scienze umane.

Nel novero dei suoi maestri vanno considerati: José Ortega y Gasset e Xavier Zubiri.

In questo articolo, vogliamo mostrare come in: *Sobre la amistad* (1972)¹, Laín Entralgo parta dall'elaborazione della teoria della *ragione storica* di Ortega e, attuando questo metodo, mostri la storia dell'incontro con l'altro, arrivando poi a costruire una sua teoria su quella realtà che è l'amicizia.

Ora, in Ortega, la formula *ragione storica* ha due significati diversi: se si considera la ragione come semplice potenza, allora è l'apertura della nostra mente a guardare i fatti storici e sociali ed a scoprire la sua immanente normatività, invece di costruire utopicamente universi perfetti. L'apertura alla comprensione dei fatti, può anche estendersi poi alla comprensione della cultura, quale fatto collettivo. In questo modo, comprensione è giustificazione. La giustificazione di ogni cultura in sé, ossia attraverso la propria capacità immanente di sviluppo, Ortega la definisce: *senso storico*. Il secondo significato di: *ragione storica* lo troviamo in: *Historia como sistema* (1935). Qui, la *ragione storica* non è la potenza che viene educata nei fatti, bensì un sistema filosofico che ha fatto della storia una conoscenza modello, una ontologia fondamentale².

Ragione storica significa che tutta l'attività mentale è ancorata ad un momento dato di una società. Questa società ha le sue possibilità, i suoi paradigmi e si trova ad una certa altezza: l'*altezza dei tempi*. A partire da questa situazione storica possiamo rendere più pura la scienza e più astratta la speculazione. In questo senso, la ragion pura è solo un aspetto della ragione storica.

Questo concetto di *ragione storica* viene applicato da Laín nella ricostruzione della storia dell'amicizia, nelle diverse epoche e culture.

Quali sono i fatti a cui si attiene nella ricostruzione di questa storia?

I fatti sono le testimonianze scritte, e siccome la ricostruzione inizia dalla Grecia antica, Laín considera l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. In questo testo, concrezione del modo d'intendere di molti personaggi storici del tempo, l'amicizia è *philia*: è il mutuo soccorso che può venire quando si affronta insieme un certo percorso, una certa esperienza. Il percorso per arrivare alla determinazione di questo concetto in Aristotele, inizia con Socrate e Platone nei quali si può evidenziare una distinzione fra *eros* e *philia*, anche se intimamente connessi, dal punto di vista genetico e dell'essenza. *Philia* infatti può essere geneticamente: il sentimento e la condotta nella quale, quando si realizza psichicamente, si esprime l'*eros* fra due esseri; oppure, un tipo di unione

¹ P. Laín Entralgo, *Sobre la amistad*, Madrid 1986². Da ora in poi i riferimenti all'opera andranno direttamente nel corpo del testo, indicando fra parentesi le pagine della stessa.

Su Laín Entralgo e la sua opera, cfr. anche il libro di N. Orringer, *La aventura de curar*, Barcelona 1997.

² C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid 1968, pp. 228-229.

fra due esseri, capace di trasformarsi in *eros* quando cresce d'intensità. Dal punto di vista *essenziale*, la *philia* invece: si fonda su un vincolo di familiarità che la natura stabilisce fra gli uomini. Quando esso si manifesta, quando arriva alla coscienza degli uomini, ecco che l'amicizia sorge naturalmente fra loro, tanto da farsi necessaria e forzosa. Si può quindi parlare di *congenericità*, di *philia* ed *eros*, perché la prima è un impulso originario verso la perfezione ed il bene in cui l'*eros* consiste. Rispetto a quanto determinato da Platone, in particolare; in Aristotele *eros* ha il suo principio nel *piacere visivo*, mentre la *philia* ha il suo principio nella *benevolenza*, nella capacità d'ascolto. Cos'è allora l'amicizia? È la cosa più necessaria per la vita, perché senza amici non si può vivere; ma è anche qualcosa di bello e quando la si sente, non ci si limita a perseguire l'utile o ciò che è gradevole, e consiste piuttosto nel volere e procurare il bene dell'amico per l'amico stesso. Essa ha tre principi: la bontà, o benevolenza; l'*uguaglianza* fra coloro che possono essere amici e che deve essere: *etica*; uguaglianza nelle *virtù*, *psicologica* (attività e gusti) e *sociale* (comunità come base per ogni amicizia).

Se questa è l'amicizia, in cosa invece consiste? Essa consiste nel *carattere*, o *ethos*: uno speciale modo d'essere in virtù del quale un uomo può essere, e di fatti è, un buon amico (pp. 31-42).

Questo concetto aristotelico sarà importante nel *De amicitia* di Cicerone, per il quale l'amicizia è: *accordo in tutte le cose divine ed umane, accompagnato dalla benevolenza e dall'affetto*. Essa è inoltre fondata sulla *natura* comune degli uomini e quindi sulla *società*. Nella società la relazione degli uomini diventa *amichevole* grazie alla *virtù*: condizione necessaria e sufficiente, che dà all'amicizia anche un valore etico (pp. 43-55).

Sarà con il cristianesimo e con S. Paolo, in particolare, che si registra una novità nel modo di concepire l'amicizia, perché troviamo una nuova idea dell'*amore*: non è più *eros*, ma *agape* (accogliere con amicizia). Una novità significativa legata a dei cambiamenti culturali nei tre principali ordini della realtà: 1) *Dio*, realtà spirituale, trascendente il mondo visibile, personale, onnipotente, creatore del mondo dal nulla ed umanamente incarnatosi in suo figlio per redimere e salvare gli uomini. 2) Il *mondo*, creato con i tempi da Dio; cesserà alla fine di essi, ma non per tornare al nulla da cui è stato creato, bensì per una trasfigurazione della propria realtà in un modo d'essere diverso ed imperituro. Da qui l'*apocalisse*, invece della deflagrazione finale dei greci. 3) *Idea dell'uomo*: creato ad immagine e somiglianza di Dio, la sua realtà è: sopramondana, spirituale, immortale, creatrice ed infinita. L'uomo, oltre ad essere *natura*, è anche —e qui un'altra fondamentale novità introdotta dal cristianesimo nella civilizzazione— *persona*, il cui destino dipende dai suoi *atti* e dalle sue *intenzioni*, anche quando non si fanno *azioni psicofisiche*. Nella concezione paolina, nella struttura terrena dell'uomo si unisce: la *carne*, l'*anima* e lo *spirito* secondo il quale l'uomo è ad immagine e somiglianza di Dio ed in esso *si trova la vera radice della sua realtà e della sua vita*.

A partire da ciò, nel cristianesimo l'amicizia è un *dar de sí*: dono di se stessi a qualsiasi uomo, sia esso o no un amico. E poiché l'uomo è ad immagine di Dio, questa sua realtà trascendente all'ordine cosmico ed alla morte, fa sì che la sua natura individuale non costituisca un limite al dono amoroso e sia piuttosto infinito. Amante è *chi* gratuitamente ed illimitatamente si offre al mondo, all'amato, per il *bene* di questo. Dove per bene s'intende il perseguimento della *perfezione* della persona che viene amata, oltre che della persona che ama; tutto ciò può essere raggiunto nella sua pienezza solo al di là dell'ordine naturale, presso l'essere soprannaturale che è Dio. Ed allora, L'ain evidenzia due movimenti nella struttura dell'amore cristiano: 1) *ascendente* o di aspirazione: un *eros* che si trascende dal punto di vista soprannaturale, giacché l'atto d'amore aspira alla perfezione delle due persone in Dio. 2) *Discendente* o di effusione: l'*agape* giacché l'atto amoroso del cristiano è e deve essere donazione effusiva della persona dell'amante verso la realtà personale dell'amato. Ma chi si ama, quando cristianamente si ama un altro? Il cristiano, a differenza del mondo ellenistico, ama la *persona*, prima delle sue doti naturali; ama, quindi, in modo ascendente. Per ciò, l'atto amoroso è perfetto quando è: *compassivo*, ossia quando si sa

condividere con l'altro le vicissitudini penose della sua vita personale; *congratulante*, quando sappiamo far nostra l'allegria altrui. A questo punto, la struttura dell'amicizia cristiana, si compone così: l'*amore di prossimità*, il cui termine è una persona, qualsiasi *persona menesterosa*; l'*amore di amicizia* che si dirige ad una determinata persona, l'amico e solo lui. Si capisce come l'amicizia, così come intesa dal cristianesimo, risulti costituita dalla fusione e mutua integrazione fra: *beneficienza*, *benevolenza* e *confidenza*, avendo come termine una persona singolare (pp. 56-66).

Nel Medioevo, Laín individua il tentativo di una fusione fra la concezione di Cicerone e quella Evangelica dell'amicizia, particolarmente evidente nel testo di A. de Rievaulx: *De spirituali amicitia*. L'amico è il guardiano dell'amore e della stessa anima. Sa custodire, in fedele silenzio, i segreti dell'amico; conoscere i suoi difetti e cerca di correggerli, ne condivide i momenti di allegria e di dolore. Amore ed amicizia rappresentano un modo particolare della virtù; una virtù che unisce le anime con un'alleanza nella quale si uniscono *dulzura* e *dilección*. Ciò non vuol certo dire che *amore* e *carità* siano uguali; visto che quest'ultima vuole che si amino tutti gli uomini, mentre l'amicizia solo pochi, solo coloro con cui si condividono i segreti. La ricerca di una fusione fra insegnamento evangelico e la definizione dell'amicizia così come espressa da Cicerone, si può trovare nella individuazione dei tre diversi tipi di amicizia: 1) l'*amicizia carnale* (= comune fruizione di un piacere; quindi qualcosa di afferente alla natura umana); 2) l'*amicizia mondana* (= comune utilità fra amici; quindi accompagnata dalla *benevolenza* e dall'*affetto* fra gli uomini e perciò sulla *società*); 3) l'*amicizia spirituale* che procede dalla dignità della natura umana e dalle più intime appetenze del cuore dell'uomo, ed ha in sé il proprio frutto e ricompensa, quella che rende simile gli uomini. Ma oltre che nei tipi d'amicizia, la fusione è visibile nelle *regole* dell'amicizia; dall'incompatibilità della collera, alle prove dell'amicizia (fedeltà, intuizione, giudizio e pazienza); dall'ammissione di tutte le persone all'amicizia, alla pratica dell'amicizia secondo la semplicità, lealtà e prontezza alla comunicazione (pp. 68-81). Se nel Medioevo si cerca di fondere la concezione ciceroniana con l'insegnamento evangelico, S. Tommaso svolgerà una riflessione nella quale è chiara la presenza dell'opera filosofica di Aristotele. Punto fondamentale dell'idea tomista di amicizia è: l'amore umano come proprietà insieme universale e fondamentale della realtà. Qualcosa di trascendente viene inserito da Tommaso nella realtà, o fatta realtà universale indispensabile per tendere alla perfezione e tornare quindi al trascendente. Nell'amore umano vengono individuati due diversi tipi d'amore: *amor de concupiscencia*, quando ciò che si ama è il bene appetito, voluto, sia che riguardi la scienza, o la fruizione erotica...; è un *amore a*. *Amor de benevolencia*: è un *amore per*; la scienza, ad esempio, può essere cercata per me, o per un altro, al fine della salute. È allora il risultato di una fusione fra la *compiacenza nel bene* ed il *voler bene per qualcuno*. In questo modo, per l'uomo si stabilisce un vincolo affettivo ed effettivo con la realtà; una realtà concepita come *ordo amoris* dell'esistenza umana (pp. 83-85) – e qui si torna, in un certo qual modo, quel vincolo di familiarità insito nel concetto aristotelico dell'amicizia-, occorre una somiglianza fra l'amante e l'amato, che in qualche modo sono la stessa cosa. Il retto amor di sé comporta l'amore verso il simile e quindi verso tutti gli uomini. In questo modo, l'amore verso gli altri, risulta ordinato secondo tre cerchi concentrici: *privato* (quello per i più prossimi), *sociale* (per la *societas humana*), *creazionale* (amore per la creazione). Per ciò che riguarda l'amore interumano, abbiamo invece: l'*amor di sé*, l'*amore verso l'insieme* degli uomini, l'*amore verso ognuno* di coloro che compongono quell'insieme, diverso a seconda della relazione individuale con colui che li ama.

Ed allora, amando me stesso (forma d'amore che oggi chiameremmo *autostima*), io amo con amore di benevolenza tutti i membri di quel tutto cui appartengo. L'amicizia viene così definita, in S. Tommaso, da un *amore di benevolenza* che si fonda sulla *comunicazione sociale* nella quale si realizza; è sull'amicizia, quindi, che si fonda la società. Oltre a questi aspetti, già presenti in Aristotele, se si pensa alla *benevolenza* (elemento caratterizzante della *philia*), all'*uguaglianza* fra

coloro che possono essere amici, alla *società* come base per ogni amicizia e che contiene implicito l'elemento comunicativo; S. Tommaso inserisce un elemento trascendente, giacché la *vera amicizia* produce un *andare oltre se stessi*, un *salir de sí* come la definisce Laín. Questo perché l'amato si mette affettivamente e poderosamente all'interno della realtà di chi l'ama; da qui l'unione per l'amore e l'*identità di beni* che ne deriva, in base alla quale non esiste il *mio* ed il *tuo*. L'amicizia è allora un *bonum* nella cui fruizione si possono distinguere due modi cardinali: *concupiscentia* che genera la *benevolentia*, diventando così da *causa dispositiva, effetto*. L'amicizia naturale è quindi conseguenza della virtù (= carità), pur non essendolo in prima persona; l'amicizia non è carità, ma una sua conseguenza insperata: l'*anima caritativa* non può non essere *anima amichevole* (pp. 85-97).

Dal Basso Medioevo fino al XX secolo, Laín non individua interessanti novità nella riflessione sull'amicizia, se non nella modernità con Kant, e nel corso del XIX secolo, quando con la secolarizzazione dell'esistenza ed il conseguente rilievo della scienza nella vita umana, si assiste ad una fase in cui, i pensatori più rappresentativi disconoscono o negano la nozione di *persona* nella considerazione filosofica della realtà umana. Ed abbiamo quindi Hegel che negando *philia* ed *eros* e negando l'individualità della persona e cercando, piuttosto, di ricondurre tutto all'unità, ritiene che l'amicizia sia fondata sull'uguaglianza di caratteri e l'interesse di compiere insieme un'opera comune. È allora un *vincolo* fra uomini, al fine di compiere un obiettivo ed un fine comune. In A. Comte, invece, l'amicizia è un *vivere per l'altro*; da qui la primazia assoluta del *sentimento* e della *simpatia* che fanno sì che l'oggetto formale dell'atto amoroso sia la *società universale*. Attraverso essa e per essa, l'uomo arriva ad essere un *vero uomo ed individuo umano*. L'amore è però meramente sentimentale, utopico, consistente nel solo dovere dell'amante, rendendo così inutile il diritto, giacché esso suppone sempre quell'individualità assoluta che è la *persona*. C. Marx, dando realismo e materialismo alla concezione dialettica idealista e spiritualista dello Hegel, ritiene che l'uomo può costruire relazioni disinteressate ed umanamente universali solo nel *lavoro*. Da qui il suo cameratismo universale del lavoro nel mondo. Nietzsche, da solitario orgoglioso quale egli fu, avverte comunque il dolore della sua solitudine, per cui ritiene che l'amicizia possa portare speranza all'anima, da una parte; dall'altra, ritiene che la frequentazione amichevole possa fargli perdere inevitabilmente qualcosa di ciò che lui è *in sé e per sé*. Vero amico è colui che non dimentica la propria personalità; colui che diventa redentore per il proprio amico. Nella realtà, tuttavia, non esiste la vera amicizia, bensì il *cameratismo*. Questa nozione del *cameratismo* sarà poi radicalizzata da Heidegger, il quale, sempre secondo Laín, riduce l'amore interumano ad una *procura* (pp. 146-152).

L'antropologia kantiana si fonda sulla costitutiva *duplicità della realtà*, per cui distingue fra: *homo phaenomenon* (= la realtà psicofisica dell'uomo che viene studiata dall'anatomia, fisiologia, psicologia...) e *homo noumenon* (= l'uomo come persona, o essere morale). Ora, l'umanità consiste nell'essere *persona*, e quindi fonte di doveri autonomi e doveri morali; quindi, umanità è partecipare al destino di *altri* uomini, che proprio per esser tali vanno rispettati come fossero uno. All'egoismo naturale dell'uomo, si oppongono due istanze: l'*auto-obbligazione* che limita l'*egoismo della tendenza naturale* che è in ogni uomo; il *rispetto* verso l'altra persona, come istanza che limita la conversione degli impulsi morali ed i fini di una stessa persona in un *egoismo di tipo morale*. Due fini sono immediatamente doveri: la *propria perfezione* (= meta per ciascuno) e la *felicità altrui*, non la propria, come fine che tutti gli uomini hanno per un impulso della nostra natura.

Ed allora, cos'è l'amicizia in Kant? Nella sua perfezione, che si può fondare solo sulla *buona volontà morale* che concede la *dignità per essere felice*, è l'unione di due persone attraverso l'*amore reciproco* ed il *rispetto*. L'apice dell'amore reciproco fra le persone è proprio l'amicizia; il che permette che davanti all'altro non ci sia repulsione, respingimento, bensì lo stabilirsi di una *rispettosa distanza* davanti all'altro.

Tre sono i modi della relazione amichevole: l'*amicizia della necessità* (= la pura convenienza); l'*amicizia del gusto* (= estetica, godere di un sentimento sensibile); l'*amicizia del sentire morale* (= amicizia nel senso più stretto).

Rispetto quindi a S. Tommaso, Kant concepisce la vita amichevole come uno *stretto dovere morale* che fonda l'energia con cui in essa è formulato *il principio del rispetto*, alla base del quale c'è l'idea di una costitutiva sacralità della persona propria e di quella dell'altro, quali enti capaci di proporsi autonomamente dei fini morali (pp. 98-115).

Se questi sono stati i fatti che hanno caratterizzato l'evoluzione del concetto dell'amicizia nel corso della storia umana nell'occidente, Laín si dedica, nella seconda parte del testo, a costruire una sua teoria dell'amicizia che, indipendentemente o diversamente dall'evoluzione avuta dal concetto nel pensiero filosofico, considera nuovi ed importanti punti di vista sulle relazioni umane. Prima di tutto: psicologia, sociologia, ma anche metafisica.

In primo luogo, dunque, Laín si dedica alla ricerca di una psicologia generale dell'amicizia; cerca, cioè, una definizione di ciò che è l'amicizia dal punto di vista *descrittivo*. Il procedimento seguito è quello *via remotionis*, per cui dice, in primo luogo, ciò che l'amicizia *non è*: 1) *cameraderia* che persegue un bene oggettivo e comune; 2) *simpatia sociale* che è inclinazione benevola per temperamento o educazione; 3) *chiacchierare* che è comunicazione occasionale fra persone che possono non essere amiche; 4) *prossimità* che è esercizio visibile dell'amore disinteressato e misericordioso verso un uomo che ha bisogno di aiuto fisico e morale; 5) *innamoramento*, passione erotica verso una persona di sesso distinto, o anche uguale (pp. 155-157). L'amicizia è invece:

«una comunicazione amorosa fra due persone, nella quale, per il mutuo bene di queste, ed attraverso due modi singolari di essere uomo, si realizza e perfeziona la natura umana» (p. 157).

Quando l'amore si realizza pienamente? Quando c'è una corrispondenza reciproca fra amante ed amato ed una comunicazione fatta di opere, parole e silenzi che si può realizzare sotto forma di compagnia, o di assenza volontaria e che, nel più alto grado diventa: *unio affectiva atque effectiva* (pp. 157-159).

Dal punto di vista psichico, perché una relazione interumana possa definirsi *amicizia*, deve essere «donazione –afferma Laín– di una parte di ciò che nell'intimità personale del donante è ad un tempo proprio e comunicabile» (p. 170),

una volta supposte la *benevolenza* e la *beneficienza*. L'amicizia si configura quindi soprattutto come *confidenza*. A partire da ciò, amicizia non può essere il dare la vita per un altro, perché non coincide con il *dare il proprio essere: io sono e non sono la mia stessa vita*, per cui non posso alienare la mia reale condizione di persona; di ciò dispongo solo per modificarla, dato che resta radicalmente *mia*. Di *proprio* ci sono solo i diversi contenuti della *coscienza* e questi possono essere donati attraverso la comunicazione amichevole, che diventa *confidenza*. Con essa si tende alla realizzazione di un fine: raggiungere un bene comune, sia per chi si confida, sia per chi riceve la confidenza. In questo modo diventa *nostro*, ciò che prima era di uno solo dei due individui, fra i quali si stabilisce una comunione *entitativa*.

Una confidenza che ha certamente dei *gradi*, perché non si può essere completamente padroni di tutta la propria *intimità*; ma anche dei *modi*: 1) la *parola*, che dice e suggerisce; 2) il *gusto* che apre ed indica orizzonti; 3) il *silenzio*, capace di dare intenzionalmente e confidenzialmente ciò che non può essere contenuto in una parola, o in un gesto: la *totalità del proprio essere*. L'effetto che ne deriva è: a) una *comunione vitale* che porta sempre un certo grado di felicità; b) un livellamento personale (vitale ed ontologico) dovuto al vivere una stessa esperienza, che annulla, quindi, le differenze sociali.

Tutto ciò indica che nell'amicizia si deve cercare il *mutuo bene duale*, che consiste nel fatto che, vista la composizione unitaria dell'essere umano (natura e persona), occorre distinguere fra: *beni*

preponderatamente naturali (= perfezione della condizione psicosomatica) e *beni preponderatamente personali* (= ricerca della perfezione della condizione intima, libera e responsabile). Ed allora, il bene per una persona è insieme personale e sociale (pp. 172-197).

Ciò insegna che, siccome l'uomo è persona a partire dal suo *corpo*, oltre che per qualcosa che lo trascende, nell'amicizia ci si rivolge all'amico con il corpo che è e che *possiede*. Esso interviene in modo considerevole, perché può facilitare o rendere difficile l'amicizia a causa degli strumenti *percettivi*, *espressivi* e di *esecuzione* che il corpo ci fornisce, imprescindibili per la comunicazione umana. Ci sono poi meccanismi e sistemi neurofisiologici ed endocrini che regolano l'aggressività, la calma e la socialità dell'individuo. E ci sono poi fattori che formano e regolano la natura di ogni uomo: l'età, il corso cronologico (infanzia, adolescenza, gioventù...) cui corrispondono diversi modi dell'amicizia dettati dalla maturazione sia della coscienza, come anche della sessualità e che influiscono, in modo diverso, della relazione amichevole, fra coetanei o fra persone di età anche molto diverse fra loro; fra persone dello stesso sesso o di sesso diverso (essendo questo un modo psicobiologico di essere che condiziona il modo di vivere), fra persone della stessa razza, e quindi cultura, e persone di razza diversa.

In tutti questi casi, si vede come Laín consideri l'aspetto psico-biologico (o scientifico) e l'aspetto storico-biografico e sociale in egual misura, cercando di arrivare ad una sintesi. Così, ad esempio, nella considerazione di quella fase cronologica della vita umana che è la *gioventù*: da una parte considera l'importanza della vita sessuale e la sessualizzazione della vita intera; dall'altra considera come *biograficamente*, esser giovani è *credere di poter essere tutto*, ed anche se ciò comporta una sostanziale indistinzione fra la *possibilità reale* e la *possibilità immaginata* della propria vita, tuttavia ci dice che nel giovane prevale la *speranza* (dover e poter essere), rispetto al *ricordo*. È per questo che l'amicizia, in questo periodo, trova realizzazione, dal punto di vista sociale, nel *gruppo amicale*; per ciò, il tratto fondamentale dell'amicizia, ossia la *confidenza*, non viene vissuto a due, ma condivisa con tutto il gruppo.

Nell'età *matura*, invece, caratterizzata dall'*yo estoy siendo todavía*, a cui si arriva per una presa di coscienza del fatto che la morte può arrivare in qualsiasi momento e che molto di ciò che uno poteva essere, ora non potrà più esserlo. Il *todavía* sta comunque ad indicare ancora una possibile meta da identificare e per la quale iniziare una nuova vita, che –inevitabilmente– porterà con sé il carico biografico del già vissuto. È l'epoca in cui si arriva a *personalizzare* l'amicizia, a distinguere fra l'amicizia *stricto sensu* e la semplice *camerateria*, fra le poche *vere amicizie* e le *amicizie modulari*. A questa base sociologica, si aggiunge l'aspetto psico-biologico. Se, infatti, nell'amicizia autentica s'integrano la benevolenza, la beneficenza e la confidenza; nella maturità, questi tre elementi si fanno pienamente coscienti e sono vissuti come operazioni di genuina ed intima *appropriazione*. Mentre, per ciò che riguarda l'*erotizzazione* dell'amicizia – elemento caratteristico nella gioventù-, Laín ritiene che nella maturità sia più un'opera della volontà, che effetto di una pulsione, giacché la piena realizzazione biografica polarizza l'attenzione su altre cose (pp. 227-236).

Ma oltre agli aspetti biografici, Laín considera anche le relazioni: *amicizia/razza* (sulla quale molte domande individua per l'*etnologia*), *amicizia/biotipo* (per la quale i sistemi biotipologici ci fanno vedere come il biotipo o temperamento modula ciò che è genericamente umano nella relazione amichevole), *amicizia/storia* (nell'ambito della quale cerca di stabilire: nelle grandi situazioni storiche dell'umanità quali caratteristiche ha rivestito la relazione amichevole, da una parte; dall'altra, l'incidenza dell'insieme degli abiti psicologici e sociali nei quali si manifesta il modo d'essere popolo, sull'amicizia) (pp. 248-257).

Da tutto ciò, Laín deriva che l'amicizia è:

«*in se stessa* un fatto trans-sociale, e per tanto trans-sociologico; un modo della relazione interumana che solo consecutivamente arriva ad essere sociale... A mio modo di vedere, la

conversazione *intima* che due amici sostengono fra loro non è un atto strettamente *sociale*... No, non tutto è *sociale* nella realtà della mia vita con gli altri» (p. 259);

e questo nonostante la base sociologica dell'amicizia sia sempre stata considerata fondamentale dagli autori classici che si sono occupati del tema: dall'aristotelica *comunità vitale*, alla ciceroniana *infinita societas generis humani*, alla *societas amicorum* di S. Tommaso d'Aquino, che anzi faceva della relazione di *benevolenza e beneficenza* fra gli uomini, la causa efficiente e finale della società.

Laín invece è portato a non considerarla determinante nel vincolo *naturale* fra gli uomini in quanto tali e questo perché una vera *sociologia dell'amicizia* dovrebbe contemplare tre questioni, che considerano tre diversi aspetti sociologici: 1) la *politica*, per la quale è necessario tener conto della relazione fra *governante e suddito*. Un tipo di relazione nella quale non è possibile l'amicizia perché il governante, in quanto tale, è obbligato ad oggettivare ed a despersonalizzare il suddito, con il quale potrà essere solo giusto e benefico, non certo suo amico. 2) L'amicizia fra diversi politicamente e religiosamente. È cioè possibile l'amicizia fra avversari politici o fra coloro che pronunciano credi e convinzioni diverse? Siccome la vera amicizia ed il vero amore consiste in un reciproco atto di fiducia, che non si basa su occasionali vicissitudini e che si esplicita nel: *Credo in te*; e siccome si è sempre amico *in* qualcosa, ossia a partire da qualcosa che si condivide, ecco che senza una *con-creencia*, la compartecipazione ad un credo, ad una convinzione non c'è un'amicizia profonda, totale. Laín è portato a concepire l'amicizia come *benevolenza, beneficenza e confidenza* fra gli uomini: qualcosa di difficile nel nostro mondo, nel quale invece è per lo più sostituita da vincoli interindividuali che poco hanno a che fare veramente con l'amicizia. Il che la rende ancor più desiderabile. In conseguenza di ciò, sottolinea come psicologi sociali e sociologi non studiano nel dettaglio il processo che dà luogo alla nascita della relazione amichevole, per cui quando parlano di *amicizia* non vedono cosa sia *vera amicizia*.

Ed allora, Laín uscendo dalla considerazione dei fatti ed elementi storici sull'amicizia, si dedica alla costruzione di una sua teoria dell'amicizia tramite lo studio di fatti o elementi che esulano dalla loro evoluzione storica.

Per questo, anzitutto, individua una dimensione *ascetica* dell'amicizia; dove il termine *ascetica* (da *askeô*) significa esercitarsi in qualcosa, raggiungere grazie all'esercizio un determinato costume. Per questo, anticamente, si possono distinguere due dimensioni dell'ascetica: quella relativa alla relazione operativa dell'uomo con la natura cosmica (= *ascetica dell'arte, o recta ratio factibilium*); quella relativa alla nostra operazione all'interno della vita psichica e sociale, ossia gli atti umani ed i costumi (= *ascetica della prudenza, o recta ratio agibilium*). A queste due forme di *ascetica*, Laín ne aggiunge un'altra, quasi compendio e sintesi delle prime due: l'ascetica dell'amicizia, *quale*:

«esercitazione deliberata e cosciente della vita in amicizia, per il suo raggiungimento o per la sua perfezione» (p. 292).

Da questo punto di vista, ossia da una *ascetica dell'amicizia*, quando nasce l'amicizia?

Nell'uomo late in egual misura una *naturale* tendenza all'amicizia intimamente fusa con un altrettanto *naturale* tendenza all'ostilità ed all'aggressione. Per cui, la potenziale disposizione dell'uomo all'amicizia, solo raramente si attualizza portandoci ad essere amici di alcuni nostri simili durante la nostra vita.

Per capire cosa ci succede quando nasce un'amicizia, Laín ritiene che occorre considerare tre elementi che sovrintendono alla possibile nascita della stessa: 1) il *caso*, per ciò che riguarda la produzione effettiva dell'incontro e la situazione in cui si verifica. 2) Il *carattere*, ossia il singolare modo di esser persona, che influisce sulla possibilità che l'incontro arrivi ad essere reciprocamente favorevole. 3) La *libertà* sulla decisione di arrivare ad essere amico della persona incontrata; questo perché l'*amicizia è un abito* (Aristotele) e ciò implica:

«la scelta della realtà cui personalmente ci abituiamo e la libera volontà di esercitare sempre l'attività che il fatto di abituarci porta con sé» (p. 294).

Supposti questi tre elementi, Laín passa ad esaminare il *come* della nascita di un'amicizia. Siccome i modi della convivenza umana, sostrato a partire dal quale può nascere un'amicizia, sono diversi fra loro, Laín ne distingue i fondamentali.

1) L'amicizia che nasce dalla *prossimità o misericordia*: ossia, quell'amicizia che può nascere dalla condivisione di una stessa realtà ed una stessa credenza. È il caso che si può evidenziare nella parabola evangelica del buon Samaritano, nella quale questi è sceso dalla situazione di superiorità esistenziale rispetto al ferito, stabilendo con esso una relazione di uguaglianza e comunità duale ed amichevole, che deriva dall'esercizio della *libertà* davanti al ferito in quanto persona singolare, regalandogli così una parte della sua intimità. Da parte sua, il ferito ha accettato volontariamente il fatto che nel Samaritano ci fosse un disinteressato desiderio di aiutarlo, e di condividere con lui non solo la guarigione, ma anche la circostanza più ampia che si trovavano a vivere: la contemplazione del crepuscolo. In questo modo, la relazione d'amicizia (la condivisione di una circostanza) perfeziona l'esercizio della carità (= il soccorso al ferito) (pp. 294-298).

2) L'amicizia che nasce a partire dalla *camerateria*, ossia dall'associazione cooperativa di uomini per raggiungere un bene obbiettivo comune, con finalità molteplici: politica, scienza, arte..., ed avente come *concrezione empirica il momento dell'evoluzione dell'umanità, o spirito oggettivo*. Perché si possa passare dalla *camerate ria*, che pur sottintendendo uno stretto vincolo interindividuale non soddisfa comunque tutte le esigenze, tendenze ed aspirazioni della natura umana, all'amicizia. Laín individua tre condizioni principali: a) una disposizione non fanatica rispetto al bene oggettivo verso cui tende lo sforzo comune e solidario dei camerati; b) l'apertura dell'anima alla *realtà presente*, in quanto *presente* (= attualità, la realtà patente, offrire un dono). Una significazione, quella di presente, che può riunire i tre significati sopra descritti solo nella *vacanza*, e l'amicizia in atto permettono di riunire con una certa pienezza i tre diversi momenti in cui si esplicita il senso esistenziale del presente; c) stima reale dell'autonomia personale del camerata, dell'autentica realtà personale *in actu exercito* (riconoscimento e rispetto di ciò che l'altro *realmente fa* nella propria vita).

«Se a questa benevolenza si aggiunge poi una beneficenza ed una confidenza non meno *personali*, fra i camerati sarà nata, in maniera più o meno stretta ed intima, la vera amicizia. Passando intenzionalmente o fattivamente dalla diade con l'amico alla società degli uomini che con essa ed intorno ad essa esistono, la relazione amichevole *deve* realizzarsi anche come camerateria; la relazione di camerateria, a sua volta, *può* elevarsi in alcune occasioni fino al livello della vera amicizia: nel seno del gruppo o dell'equipe, senza danno dell'essenza di questi, sorge in questo modo una diade in cui ognuno dei suoi componenti... si è fatto *degnò di essere amato*» (pp. 303-304).

3) *Il passaggio dalla simpatia all'amicizia*. *Simpatia* che non deve essere confusa con l'amicizia, giacché quella è una *virtualità naturale* dell'individuo; mentre l'amicizia è un *abito* della vita personale che implica comunque *libertà e scelta*. Da questo punto di vista, la *simpatia* non è molto diversa dalla *misericordia*; quantunque sia più superficiale e patica rispetto a questa. Ma è possibile l'amicizia con il *simpatico*, ossia con una persona che è suscettibile d'essere amata? Con il simpatico, l'altro è sempre disposto ad essere generoso e quindi ad essere vero amico. Ma per il simpatico sarà facile passare dalla mera simpatia alla vera amicizia?

«Non lo credo. Quest'uomo è più *l'amico*...che il *mio amico o il tuo amico*. Abituato dal punto di vista animico e sociale ad essere simpatico, tende a vivere installato, dal punto di vista della sua relazione con gli altri, nelle zone della sua anima molto più superficiali rispetto a quelle in cui si radica la vera amicizia. Non convive con i suoi *simpatizzanti* in co-instaurazione ed in concredenza, ma... in puro *con-sentimento*; il che si rende specialmente evidente quando la simpatia

lo infastidisce....quando quello che lui tratta solo simpaticamente vuole trattarlo amichevolmente, nell'ordine quindi dell'autentica *vita personale*» (p. 306).

4) *Dall'innamoramento all'amicizia*. Per poter descrivere questo passaggio, Laín definisce anzitutto che cos'è l'innamoramento attraverso la sua concrezione; per cui

«un uomo innamorato è un ente sessuato, bisognoso ed iperbolico, perchè il suo bisogno comporta un'ambizione orientata verso il *tutto* e l'*infinito*, che attraverso un *qui* (la sua situazione), un *così* (il suo modo d'essere e vivere ed il modo di essere e vivere dell'altro) ed un *ora* (il presente occasionale in cui esiste ed il presente interminabile a cui aspira), vive in modo assorbente ed esaltata una necessità di comunione fisica e spirituale con una persona di un altro sesso (innamoramento eterosessuale) o di sesso uguale (innamoramento omosessuale...)» (pp. 306-307).

Evidentemente l'innamoramento implica l'amicizia; perciò

«l'innamoramento e l'amicizia—continua Laín— *possono essere* cose fra loro distinte, tale è il caso degli impeti d'amore che non cessano d'essere appassionata ed escludente avidità erotica, e perchè, allo stesso tempo, solo quando è simultaneamente fisica e spirituale la necessità di comunione dell'innamorato arriva l'amore erotico ad essere ciò che per natura esso *tende ad essere* e ciò che esso *deve essere*» (p. 307).

Ed allora Laín preferisce, contro quanto sostenuto da: a) Aristotele, affermare che l'*érôs* non è un'iperbole della *philía*. È invece una *metabolê* della *philía*, ossia una sua trasformazione qualitativa; mentre la *philía* è l'abito animico che conferisce all'*eros* la sua ultima perfezione. b) S. Tommaso, affermare che l'amicizia non è una *superabundantia* dell'*amor naturalis*, perché l'amicizia non è mera *superabundantia*; bensì è vera *perfectio in qualitate* dell'amore:

«una *perfectio* chiesta con serena soavità dall'affetto del benevolente e con veemente energia dalla passione dell'innamorato, ma che suppone una vera *mutatio qualitativa*: quella che trasforma il ben volere o il molto desiderare nell'amorosa, intima confidenza della relazione interpersonale autenticamente amichevole» (p. 308).

5) *Dal lavoro in comune all'amicizia*. Perchè su questo terreno possa nascere un'autentica amicizia, Laín individua degli ostacoli: la *miseria*, giacchè il misero conserva sempre quel sentimento e la conseguente preoccupazione per la stessa; la *rivalità* frequente fra quanti, senza solidarietà di gruppo, si occupano della stessa materia; la *polarizzazione della solidarietà lavorativa verso la pura e semplice camerateria*. Tuttavia, nonostante questi ostacoli, non è raro che l'amicizia nasca nella convivenza del lavoro comune (pp. 308-309).

6) Per capire come si possa passare dall'*avversione all'amicizia*, occorre precisare cosa sia *avversione* e le sue due diverse caratterizzazioni. Stabilito che *avversione* è l'opposizione e ripugnanza verso una persona o cosa, bisogna considerare: a) *l'avversione fisica* prodotta dall'impatto della *deformazione corporale*, di certi stati d'infermità, o del carattere antipatico..., in tutti questi casi è possibile l'amicizia? È possibile se si trova un plus d'intelligenza vitale nel deforme o nell'antipatico e se vi è uno sforzo generoso e sostenuto in chi li tratta, lo sforzo di trascendere la visibile oggettività dell'uomo che le soffre. b) *L'avversione morale* dovuta alla malvagità degli uomini. È possibile l'amicizia con il *malvagio*? Se Aristotele e Cicerone ritengono che non sia possibile, Laín afferma che gli uomini non possono essere classificati in *buoni* e *cattivi* in senso assoluto. In secondo luogo, la malvagità può anche essere frutto di un disordine morboso, e quindi effetto morale di una causa organica; frutto, quindi, di qualcosa che si può curare *benevolmente* e *beneficamente* oltre i condizionamenti dovuti alla sua *intimità*. Ma la malvagità può anche essere conseguenza di un disordine educativo o sociale. Infine, per quanto un uomo sia abietto può sempre pentirsi nel corso della sua vita, giacchè fino allo stesso momento della morte, la vita umana non è mai definitivamente fatta. Per cui, una certa amicizia è possibile con il malvagio (pp. 310-312).

7) Il vincolo familiare può trasformarsi in amicizia? L'amicizia, in questo caso, viene vista da Laín come necessaria perché la vita familiare sia realmente e veramente armoniosa; per cui, l'amicizia *deve* essere suscitata: sia nella relazione coniugale, sia nella relazione genitori/figli, come pure nella relazione figli/genitori, nella maturità di questi ultimi quando i figli dovranno prendersi cura dei genitori nel momento del loro declino biologico e biografico. Occorre comunque tener conto di una regola: il rispetto dell'*autonomia personale dell'altro* e, da questo punto di vista, difficile sembra l'amicizia fraterna dovuta a quella naturale *rivalità* esistenziale che si instaura, ma che a volte diventa *cainismo*.

8) Si può passare dall'*incomunicabilità* –quale tipico della nostra società- all'*amicizia*? Se l'*incomunicabilità* è un tipico, allora –afferma Laín- la totale comunicazione è un mero ideale, perché, per quanto possa essere grande la reciproca apertura fra due uomini, non è tuttavia possibile che ci sia psicologicamente una conoscenza integrale della coscienza dell'altro. L'*incomunicabilità* è quindi qualcosa di relativo e se ne possono individuare tre livelli: l'*incomunicabilità voluta* dalla persona che, per vari motivi, si rinchiede volontariamente in se stessa; l'*incomunicabilità forzata* dell'individuo che vuol comunicare con gli altri, ma non può farlo per motivi psicobiologici o sociali; l'*incomunicabilità abituale* del soggetto che, a causa della continua influenza psichica della propria circostanza, arriva a vivere abitualmente chiuso agli altri, quasi senza rendersene conto, se non attraverso neurosi o il tedio. Due le strade che Laín individua per uscire da questa situazione. Una di tipo storico-sociale che si esplicita, a sua volta, attraverso due forme quali: la *protesta*, da quella pacifica ed anche poco efficace dei gruppi *hippies* o simili, fino ai movimenti più aggressivi e rivoluzionari che cercano di ottenere una vita collettiva più giusta, libera e spontanea; la *pianificazione riformatrice*, il cui esempio si può trovare nella *umanizzazione della società tecnologica* prospettata da E. Fromm. La meta comune delle due forme è sempre la ricerca di un *vivere sociale* in cui sia più viva ed intensa la comunicazione fra gli uomini e più facile, quindi, il nascere della relazione amichevole. L'altra è di tipo *privato*, strettamente *interpersonale*. È questo il tipico esempio dell'amore fra uomo e donna che nasce dalla rottura interpersonale della mutua incomunicabilità con un atto di *generosità*, la sola che riesce a convertire l'incomunicabilità sociale in comunicazione amichevole.

9) La *conservazione dell'amicizia* è possibile –sostiene Laín- ed è autentica solo se è costantemente in uno *status nascenti*; essa, cioè, deve rinascere –anche se cronologicamente vecchia- tutte le volte che gli amici si ritrovano fra loro. Questo può avvenire tramite l'osservanza di alcune regole fondamentali come: il *rispetto* (l'amico è in sé e per me una realtà relativamente assoluta, quindi *sacra*); la *franchezza* (modulata dal *rispetto*, perché ciò che si dice resti nei limiti del conveniente); la *liberalità* (il costume al *darsi*, con una liberalità che grazie al *rispetto* non diventi mai ostentoso o aggressivo); il *discernimento affettivo* (saper discernere, nella relazione con l'amico, ciò che per ogni amicizia è veramente importante e decisivo); l'*immaginazione* (non limitarsi a vivere a circostanza presente-passata-futura, ma fare uno scatto in avanti, immaginando ciò che all'amico conviene dal punto di vista del giusto, o della sua vocazione); la *camerateria* (realizzazione dell'amicizia con il raggiungimento di beni oggettivi a cui possano partecipare altre persone più o meno prossime).

10) Infine Laín, da medico, si preoccupa della *Patologia dell'amicizia*, ossia dell'*amicizia con l'ammalato*, al quale:

«bisogna offrirgli consolazione attraverso la una compagnia tale, che non gli renda manifesta la sua condizione di ammalato» (p. 322).

Dall'altro lato, ciò che Laín cerca di capire è in che modo un ammalato (somatico o psichico) possa essere amico di chi non lo è. In realtà, nell'amicizia ci sono: *vizi per eccesso* (vampirismo: la concezione dell'amicizia come una tutela o procura che non rispetta l'autonomia personale dell'amico. *Esemplarismo*: la concezione dell'amicizia come costante dispensa di attitudini esemplari e consigli); *vizi per difetto* (eccessiva timidezza di fronte all'amico; una forma di

delicatezza che può diventare inibizione). Insomma, conclude Laín, l'amicizia è un *merlo bianco* sempre minacciata «dalla malattia o dalla morte..., grazie alle quali la vita dell'uomo sulla terra possiede il suo miglior sale» (*ibidem*).

Laín Entralgo, in questa sua opera, parte dal riconoscimento di ciò che nella storia è stato scritto sull'amicizia (Aristotele, Cicerone, S. Tommaso, Kant...) utilizzando quindi un *metodo diacronico*, ossia la considerazione dell'insieme dei fatti ed elementi dal punto di vista della loro evoluzione nel tempo.

Per altro verso, non essendo la sua un'opera meramente storiografica sull'*amicizia*, bensì un'opera prospettica, che tende a formulare una teoria moderna sull'argomento, egli apre la considerazione della storia, all'osservazione di altri elementi scientifici (psicologia, sociologia, biologia, fisiologia, economia) oltre che alla costituzione metafisica dell'uomo. Utilizza, in questo modo, un metodo *sincronico* che tende ad osservare i fatti o gli elementi indipendentemente dalla loro evoluzione storica.

Attraverso l'osservazione dei fatti non solo evita di costruire una teoria utopica sull'amicizia, ma estende la comprensione dei fatti alla comprensione della *cultura* (storia, psicologia, sociologia...), come fatto collettivo. Una *cultura* che diventa il sistema a partire dal quale Laín offre la sua concezione dell'amicizia nelle diverse circostanze in cui essa nasce e si rinnova.

Da qui la costruzione di una *ontologia* dell'amicizia, i cui elementi fondamentali si ritrovano:

1) in una teoria dell'*essenza* dell'amicizia, secondo cui essa è vera *perfectio in qualitate* dell'amore, oltre che abito animico che conferisce all'*eros* la sua ultima perfezione. A partire da ciò, la vera amicizia è *benevolenza* e *beneficienza*, ossia donazione dell'intimità personale dell'amico che sfocia nella *confidenza*, permettendo la *comunione vitale* ed un livellamento personale (vitale ed ontologico) dovuto alla condivisione di una stessa esperienza. Il che annulla le differenze sociali (l'amicizia è giustizia!).

Per ciò, Laín radica la sua concezione nella realtà dell'uomo, perché è questa a rendere possibile l'amicizia. E la realtà dell'uomo è *personale*, cioè è: *sostantività*, attualità operativa (*io faccio, io sono, io penso...*= auto-possesso); e *sostantività di proprietà* (la persona oltre che ente pronominale è anche *ente umanamente preposizionale* = auto-donazione) (pp. 198-204).

2) Una determinata teoria dell'essere predicativo, ossia l'*inerenza*. In base ad essa e secondo quanto ci viene illustrato da Laín, l'*amicizia* è un attributo essenziale dell'uomo, una qualità fondamentale ed indiscutibile della sua vita, tanto che è possibile –secondo l'autore-, l'amicizia anche con il malvagio.

Questo fa sì che l'amicizia sia *comunicazione*, e siccome quando comunico con un altro uomo, *me comunico amistosamente con él*: in questo caso il *me* sta ad indicare il fatto che sono io stesso quello che comunica. Nell'amicizia realizzo quindi il carattere coesistenziale della mia realtà, la mia costitutiva apertura all'altro. Comunicazione che non è solo *simbolica*, ma *reale* perché entrambi ci troviamo installati in qualcosa che è *comune* (pp. 205-213).

3) Una determinata teoria dell'*essere esistenziale*, ossia la *necessità*. E l'amicizia è necessaria perché in essa si cerca di realizzare un *bene duale*, raggiungibile in tutte le età e fra età diverse, oltre che fra persone di diverso *status*, idee politiche, lavoro, origine etnica, situazione psico-fisica..., ed avente una *con-creencia*, la compartecipazione ad una convinzione. L'amicizia quindi non può non essere, perché è un fatto di coscienza, un fatto psichico e sociale, incardinatosi nella storia.

Per questo l'amicizia è: «una comunione –dice Laín- interpersonale ed amorosa mia *con* un altro uomo, nata *dalla* nostra comune situazione e dal nostro comune fondamento, realizzato tanto *per* e *verso* noi stessi come *per* e *verso* tutti e costituita *nello* stesso» (p. 217).

Possiamo dire in ultimo che Laín preferiva una concezione *rimata* dell'amicizia come: benevolenza, benedicensa, beneficenza, *benefidencia* e cooperazione fra amici: desiderare il bene altrui, parlare bene dell'altro, far bene all'altro, confidare nell'altro e raccontargli alcune confidenze.

A ciò arriva attraverso alcune tappe fondamentali: la concezione della storia di Dilthey, inizialmente studiato attraverso Ortega, e la biforcazione del metodo conoscitivo in storia e teoria. Applica, come già evidenziato, l'orteghiana *ragione storica* alla prima parte di tale metodo; mentre la teoria viene ad essere la sintesi di tutti gli stadi della storia. Per questo Laín, nelle sue opere (non solo in quella che abbiamo qui trattato, ma anche in *Medicina e Historia*), ci parla dell'amicizia come frutto della storia e come teoria o essenza.