

# L'amore (neo)platonico. Un tema ricorrente della cultura occidentale

## Premessa

Dopo secoli di ricerche storiche e scientifiche (dall'antropologia alla biologia alla geologia alla cosmologia), risulta piuttosto facile oggigiorno sostenere che ogni "cosa" esiste storicamente. Non è ma *diviene*. In un certo spaziotempo una cosa risulta in un modo; in un diverso spaziotempo risulta in un altro: pur mantenendo alcuni caratteri costanti, indispensabili per avere una identità ovvero per essere *considerabile* "una cosa"; *quella stessa cosa*. Non solo l'Uomo, la Vita, la Terra, il Cielo hanno una storia ed esistono storicamente – ma anche l'Eternità, Dio, il Diavolo ... O almeno: le concezioni che di queste "cose" (ammesso e non concesso che possiedano pure un'esistenza indipendente dalla fantasia umana) hanno gli uomini.

L'Amore non fa certo eccezione. Qui non tratteremo l'amore né filosoficamente né scientificamente. Neanche ne appronteremo una sia pur sommaria storia (per la "storia della – ricezione da parte dell'uomo della – morte" ad un professionista come Michel Vovelle sono servite 400 pp.! E si è limitato agli ultimi 700 anni ...).

Circoscriveremo il campo all'*amore platonico* (nel senso letterale della concezione che Platone aveva dell'amore). E forniremo una approssimativa e, a dir molto, introduttiva disamina della storia di tale concezione negli ultimi 2500 anni di cultura occidentale. Fornendo qualche esempio teso a indicare come dall'Atene classica, trattando dell'amore platonico, si possa (e senza una simile trattazione *non* si possa adeguatamente!) passare al tardo Ellenismo; al primo Cristianesimo e – senza tralasciare il Medioevo – al Rinascimento, fiorentino e non solo; in filosofia, teologia, poesia e non solo. Per sommi capi accenneremo quindi al tardo Rinascimento italiano: quello dell'età controriformistica, che sfocia nel Barocco e che risulta coevo al Rinascimento inglese (altrimenti detto Età elisabettiana). Infine la contemporaneità (consapevoli di aver sottaciuto, fra il troppo d'altro, il Romanticismo): un poeta e un papa ad esemplificarla<sup>1</sup>.

Amore platonico, abbiamo detto: ma, come vedremo, sarebbe forse più proprio dire *neoplatonico*. Se a divenire storicamente, nella cultura occidentale, risulta essere più la concezione di Plotino dell'amore che non quella di Platone. Benché resti il fatto che la prima dipende dalla seconda.

A conclusione di questa premessa, si vuole sottolineare anche come l'amore (neo)platonico – ivi comprese le sue influenze sulla cultura cristiana – costituisca un modo alternativo di caratterizzare l'amore rispetto a qualsivoglia suo risvolto *sessuale*: sia copulatore (amore erotico) che filiale (ogni figlio essendo effetto di un atto sessuale). Si tenga infine ben presente (e ciò vale per ogni "cosa" io quanto fenomeno storico) che: *il fatto che – l'amore (neo)platonico – abbia avuto un ruolo storico importante fino ad oggi non significa minimamente che abbia un medesimo ruolo e valore oggi e men che meno domani!* Anzi: il fatto stesso che continui la storia del mondo presume un cambiamento della considerazione (dell'essere) del mondo e quindi dell'amore (neo)platonico che ne fa parte. Tanto più se consideriamo i pressanti problemi economici, ecologici e geopolitici; nonché la necessità – per la fantasia umana – di rinnovarsi. Quando sono due millenni e mezzo che si amoreggia e platonicamente.

---

<sup>1</sup> Un discorso a parte meriterebbe la musica popolare. Soprattutto quella borghese/individualistica della seconda metà del Novecento è incentrata sull'amore. E costitutivamente: il suo referente essendo non il popolo del folk ma un "tu". Un "tu" tanto ossessivo da divenire mondo, universo. Per questo – anche – l'amore delle canzonette recenti e odierne è incomprendibile se non ricondotto all'alveo platonico e al suo senso di – tramite verso la – significazione della vita (singola) e dell'universo. Cfr. millenni dopo Plotino e tante religioni panteistiche e non orientali (fra cui il cristianesimo), la canzonetta *Tutto l'universo obbedisce all'amore* (2008) di Battiato/Consoli.

## **La voce “amore” nell’Enciclopedia Treccani Online**

Nella tradizione filosofica occidentale, il concetto di a. fa la sua prima apparizione con Empedocle, che lo contrappone, come principio cosmico, all’antitetico principio cosmico dell’Odio. Nella concezione platonica dell’eros, l’a. è concepito come aspirazione dell’imperfetto verso il perfetto. Eros è un δαίμων, mezzo dio e mezzo uomo, figlio della Povertà e dell’Ago: la sua aspirazione suprema è verso la bellezza, che può manifestarsi tanto nella forma fisica quanto in quella spirituale (amor platonico). La stessa idea dell’a. sta alla base della concezione teologica e cosmologica di Aristotele: Dio, come ente perfetto, non ama il mondo, ma è amato, e lo muove appunto come l’oggetto dell’a. che, attraendo, muove senza muoversi: donde il concetto di Dio come motore immobile. Un radicale capovolgimento si ha nella concezione cristiana dell’a. come attributo fondamentale della divinità, che ama gli uomini, si fa uomo e soffre e muore per essi. L’a. come *caritas* (ἀγάπη) acquista con ciò importanza grandissima nell’etica cristiana: s. Paolo lo celebra come suprema fra le tre virtù, fede, speranza e carità, in un passo famoso della Prima ai Corinzi (XIII). Lo sviluppo della teologia medievale è sempre più caratterizzato dal contrasto fra questo sostanziale motivo cristiano della divinità amante e agente e l’opposto motivo greco della divinità amata e inerte nella sua autocoscienza, riportato nell’ambito del cristianesimo dalla progressiva adozione delle concezioni aristoteliche. Il concetto più propriamente greco e platonico dell’eros riaffiora nel pensiero del Rinascimento (Marsilio Ficino, Leone Ebreo, Giordano Bruno); mentre un nuovo grande tentativo di conciliare la teologia cristiana dell’a. con la teologia greca della perfezione contemplante è nella concezione spinoziana dell’*amor dei intellectualis*. Nel pensiero posteriore, l’analisi del concetto dell’a. si trasferisce sempre più sul piano della dottrina delle passioni e dell’etica, abbandonando quello della teologia e della metafisica.

## **La voce “amore” nel Dizionario di Filosofia Treccani Online<sup>2</sup>**

Nel *Simposio*, prendendo le mosse dal mito degli esseri primitivi composti di uomo e donna (androgini), divisi dagli dei per punizione di due metà di cui l’una va incessantemente in cerca dell’altra per ricostituire l’unità primitiva, Platone arriva a individuare uno dei caratteri fondamentali dell’a.: esso è in primo luogo mancanza, bisogno, aspirazione dell’imperfetto verso il perfetto. Secondo il mito difatti Eros è figlio di Povertà (πενία) e Acquisto (πόρος), non è un dio ma un δαίμων, mezzo dio e mezzo uomo; dunque non ha la bellezza ma la desidera, non ha la sapienza ma aspira a possederla, e in questo senso è la personificazione del filosofo, che ama appassionatamente ciò di cui manca, ossia la sapienza. In secondo luogo l’a. è aspirazione verso la bellezza, il bene che si desidera perché rende felici. Poiché è mortale, l’uomo tende a generare nella bellezza, e quindi a perpetuarsi attraverso la generazione. La bellezza è il fine (τέλος), ossia l’oggetto dell’amore. Platone distingue quindi tante forme dell’a. quante sono le forme del bello, a partire dalla bellezza sensibile fino ad arrivare alla forma suprema, la bellezza della sapienza, il cui a., ossia la filosofia, è di conseguenza il più nobile. Stimolato dalla visione delle forme belle presenti nel mondo corporeo, il filosofo ascende gradualmente alla contemplazione della bellezza in sé. Tale bellezza suprema, che può essere colta da un «affetto» puramente intellettuale, è trascendente rispetto al mondo sensibile, e tuttavia si manifesta in esso attraverso la comunicazione dell’eros. Sentito e realizzato nella sua vera natura, l’a. si fa guida dell’anima verso il mondo dell’essere: i suoi caratteri passionali (desiderio, impulso, delirio) rimangono intatti, ma sono ora subordinati alla ricerca dell’essere in sé, dell’idea, e in questo processo l’eros diventa procedimento

---

<sup>2</sup> Cfr. la più dettagliata e stimolante voce “Eros (filosofia)” su Wikipedia. Imprescindibile poi, anche per il suo valore teoretico, la voce “love” nella *Stanford Encyclopedia Of Philosophy* (online). Infine, per la sua chiarezza, cfr. la voce “Philosophy of Love” nella *Internet Encyclopedia Of Philosophy*.

razionale, dialettica. L'idea dell'a. come tappa dell'itinerario interiore verso il Bene, ossia verso Dio, sarà ripresa dai neoplatonici, e in particolare da Plotino. Attraverso l'a., difatti, l'uomo si eleva progressivamente alla visione di Dio, in quanto oggetto dell'a. è il bene, e l'Uno il bene supremo, termine ultimo e oggetto ideale di ogni amore.

La riflessione sull'a. acquista un ruolo di importanza primaria anche nel pensiero di s. Agostino. Egli parte dall'assunto che ciò che porta l'uomo a compiere l'itinerario dal mondo esterno all'interiorità dell'anima alla verità trascendente è il desiderio di essere felice (*beate vivere*), che si realizza nella conoscenza del vero bene. Per conoscere alcunché, però, occorre volerlo, e si vuole ciò che si ama, si cerca per trovare ciò che si ama. Così come il corpo tende con il suo peso al luogo che gli è proprio, allo stesso modo l'a. fa gravitare irresistibilmente l'animo verso l'oggetto voluto e ritenuto buono: «*pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror*» (*Confessioni*, XIII, 9, 10). Senza a. non vi è movimento, non vi è conoscenza, senza a. buono, cioè rivolto verso un fine che è il bene, non può esservi felicità. Nel *De Trinitate* Agostino introduce l'a. nella stessa essenza divina, identificandolo con lo Spirito Santo: Dio padre, nel pensare, genera interiormente la propria sapienza o Verbo; una relazione d'a. lega la mente pensante al suo logos; allo stesso modo nell'uomo il pensiero (*mens*), la conoscenza (*notitia*) e l'a. (*amor*) sono tre funzioni distinte ma strette nell'unità di uno stesso spirito e pensabili solo in relazione reciproca: non si può infatti conoscersi senza amarsi, né amarsi senza conoscersi; né conoscersi e amarsi fuori dal pensiero. La nozione di a. assume una peculiare centralità anche nella teologia della storia delineata da Agostino nel *De civitate Dei* (*La città di Dio*). Due amori hanno costruito due città: l'a. di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'a. di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. Come per il singolo, anche per l'uomo in generale vale la possibilità di determinarsi attraverso la scelta dell'oggetto d'a.: di perdersi nell'a. *inordinatus* o di elevarsi nell'a. consapevole dell'ordine del mondo. Questi motivi agostiniani verranno ripresi e sviluppati nella scolastica medievale soprattutto da Scoto Eriugena e da Duns Scoto.

La speculazione teologica sull'a. trova una nuova formulazione nel neoplatonismo rinascimentale, che pone però un nuovo accento sulla reciprocità dell'a. tra Dio e l'uomo. In particolare Marsilio Ficino, riprendendo la teoria dell'eros platonico, interpreta l'a. come attività che connette reciprocamente Dio e il mondo: Dio forma e governa il mondo per un atto d'a., e per a. il mondo tende verso di lui. Dio è soggetto oltre che oggetto d'a., e in questo modo l'a. viene ad assumere il significato di spiegazione del processo di derivazione della molteplicità dall'Uno e di redenzione del finito. Per Leone Ebreo l'a., forza cosmica viva in tutti gli esseri, nell'uomo ha di nuovo il compito, indicato da Platone, di far ascendere l'anima nostra «dalle bellezze corporali ne le spirituali, e conoscere per l'inferiori sensibili, le superiori bellezze intellettuali» (*Dialoghi d'amore*, III). Anche nel naturalismo rinascimentale il concetto di a. viene riproposto come forza metafisica e teologica: una forza «eroica» e «magica» che pervade e spesso viene identificata con il creato stesso, con il suo ordine e le sue corrispondenze segrete. Così per Bruno l'a. è «eroico furore» delle anime grandi, rapimento per la bellezza divina, che traluce nelle bellezze sensibili. Tommaso Campanella dal canto suo include l'a. fra i principi costitutivi del mondo («primalità»), accanto alla «possanza» (potere) e al «senno» (sapere). In ogni primalità, il rapporto di un essere con sé stesso precede quello con l'altro: così si può conoscere e amare l'altro essere, solo se si ama e si conosce sé.

### **L'amore in Platone. Simposio**

Nel dialogo intitolato il *Simposio*<sup>3</sup> – calco del greco Συμπόσιον – e tradizionalmente sottotitolato “dell’amore” (corrispondente al greco *Eros*: non *àgape* o *philìa*), Platone fa intervenire dapprima 5 personaggi (un aristocratico seguace di Socrate, un giurisperito, un medico, un commediografo, un autore tragico), che riportano tutte o quasi le principali concezioni divulgate sul tema “dell’amore”; poi – come al solito – Platone lascia il campo a Socrate il quale – come al solito – riassume tutte le concezioni precedenti in una concezione superiore – secondo Platone – e nuova.

Del dialogo riportiamo estratti nella borsa traduzione *ottocentesca* (l’unica disponibile online per i vituperabili vincoli di copyright) di Francesco Acri (storico della filosofia, spiritualista rosminiano e ultraclericale).

*Dal discorso di Fedro* (aristocratico seguace di Socrate):

Esiodo narra che primo fu il Caos, dipoi la Terra dal largo petto, eterna e sicura stanza di tutte le cose, e Amore. In somma dice che dopo il Caos nacquero questi due, la Terra e l'Amore.

[Amore] quello che fa regola agli uomini.

L’amante è più divina cosa che l’amato, essendo egli pieno di Dio.

Amore è il più antico Iddio.

*Dal discorso di Pausania* (giurisperito, amante di Agatone, il padrone di casa<sup>4</sup>):

Fedro mio, la tua proposta, così nuda cruda, *Lodiamo l'Amore*, non mi garba. Se ci fosse un Amore solo, l'andrebbe molto bene; fatto sta che non ce n'è uno solo: e se non ce n'è uno solo, egli è più giusto chiarire avanti qual'è quello che s'ha a lodare. Mi proverò io di raddrizzare questa parte, prima dicendo quale Amore convien che si lodi, e poi lodandolo come va.

Si sa da tutti che Venere non è senza Amore: or se quella fosse una, uno sarebbe Amore; ma poi che sono due, necessità è che ci siano due Amori. E come non esser due le Dee? Una è più antica, senza madre, figlia del Cielo, la quale pure chiamiamo celeste; l'altra più giovane, figliuola di Diona e Giove, la quale chiamiamo volgare: e però segue che s'ha a chiamare somigliantemente volgare quell'Amore che se la fa con costei, e l'altro, celeste. Ma tanto convenendo lodare tutti gl'Iddii, e' s'ha a dire quello che è toccato in sorte ad avere ciascuno di questi due Amori. Ecco: ogni operazione, per sé considerata, non è né bella, né brutta; per esempio, quel che si fa noi al presente, bere, cantare, conversare; ma tale riesce, qual'è la maniera nella quale essa è fatta. Se fatta onestamente e dirittamente, è bella; se no, brutta. Così anche l'Amore; non ogni Amore è bello e degno che sia lodato, ma sibbene quello solo il quale ci conforta ad amare in maniera bella e onesta.

L'amore, per sé considerato, non è bello né brutto, come dissi già, e non a caso; ma è bello quando si fa in maniera bella, quando in maniera brutta, è brutto. Brutto è quando malvagiamente si fa cortesia a un malvagio; bello, quando si fa onestamente a persona onesta. Malvagio poi è quell'amatore volgare, il quale amando più il corpo che l'anima, e perciò non essendo durabile come colui che di cosa non durabile è innamorato, tosto che sfiorisce la bellezza del corpo il quale egli amava, se ne vola via, pigliandosi giuoco di sue belle parole e promesse. Quello, per lo contrario, che dell'indole buona s'innamorò, non già del corpo, rimane lí per tutto il tempo di sua vita, come colui che a cosa stabile disposò il suo cuore. Ora ecco l'intendimento della nostra legge: ella vuol

---

<sup>3</sup> Cfr. la relativa voce di Wikipedia.

<sup>4</sup> Sull'amore omosessuale tra un maschio adulto ed uno adolescente quale forma di educazione nella Grecia classica cfr. la voce di Wikipedia “Pederasty in ancient Greece”.

far la cerna degli innamorati, e vuole che inverso di quelli spirituali si usi benignità, e da quelli corporali si stia alla larga.

Solo quando convengano insieme amatore e giovinetto, avendo ciascuno sua legge, l'uno cioè ch'egli è bene servire in qualsivoglia maniera il cortese giovinetto, l'altro che è bene largheggiare dell'opera sua con chi fallo buono e savio; e l'uno ha davvero possanza d'aiutare perché s'arrivi la virtù, e l'altro d'essere aiutato ha desiderio; sì, solamente in questo caso, quando le due leggi, quella sopra l'amore e quella su la virtù, vengano in concordia, egli è bello che il giovanetto faccia cortesia all'amator suo; se no, no.

*Dal discorso di Erissimaco (medico)*

Mi par necessario, da poi che Pausania, entrato nel suo discorso per bel modo, non lo finì come doveva, che mi provi di finirlo io. Che ci ha due Amori, e' l'ha fatta per bene questa distinzione, par a me. Ma che l'Amore s'accende non pure nelle anime degli uomini per i belli, ma anco in altre per molte altre cose, cioè che s'accende ne' corpi di tutti gli animali, e nelle piante figliate dalla terra e, per farla corta, in tutti gli enti; questo mi par d'averlo rilevato io dalla medicina, che è l'arte mia: cioè che veramente Amore è grande Iddio e meraviglioso, e per tutto spande la sua possanza, nelle umane cose e nelle divine. Io dunque prendo principio dalla medicina, anche perché si faccia un poco d'onore alla mia arte, e dico che la natura de' corpi ricetta le due specie d'Amore. In fatti, la parte sana del corpo e quella ammalata si è d'accordo che son dissimili fra loro e diverse, e dissimili essendo, desiderano e amano cose dissimili; dunque altro è l'amore nella parte sana, e altro in quella ammalata. Or se è bello, come disse Pausania, far grazia alle persone dabbene, e farla ai lascivi è brutto; simigliantemente per rispetto ai corpi, alle parti buone e sane del corpo è bello far grazia, e convien farla (e questa è faccenda della medicina), alle parti poi magagnate e guaste è brutto far grazia, e non s'ha da fare, se si vuole essere medico davvero. Perché, insomma, la medicina è la scienza degli amori dei corpi, amori di riempirsi e di votarsi; e colui che scerne in questi amori il bello dal brutto, è medico co' fiocchi. Colui poi che li sa mutare, in guisa che in cambio d'un Amore venga su l'altro; e dove non è ancor nato Amore ed è convenevole che vi nasca, e' ve lo sappia piantare; e quell'Amore che c'è e non ci ha a essere, sappia svellere; costui è un artefice bravo: che nientemeno bisogna saper fare in modo, che si voglian bene fra loro e s'amino le cose inimicissime che si ritrovano dentro il corpo<sup>5</sup>.

*Dal discorso di Aristofane* (il più celebre commediografo dell'antichità: conservatore, come molti comici, sbeffeggia i filosofi, e in particolare Socrate, nelle *Nuvole* – dove starebbero, appunto, i filosofi ...):

---

<sup>5</sup> Si confrontino le due scuole (millenaria la prima, più circoscritta la seconda) della medicina europea: entrambe, pur se contrapposte, sotto un certo qual influsso di concezioni simili a questa dell'Erissimaco platonico.

La prima scuola/tradizione risale a Ippocrate (V-IV sec. a. C. – trattato da Platone nel *Fedro*): “nel *Corpus hippocraticum* – la teoria dei quattro elementi di Empedocle, viene assimilata a quella dei quattro umori: sangue, flegma o catarro, bile gialla, bile nera o atrabile. La salute è la mescolanza armonica ed equilibrata degli umori, mentre dalla predominanza di un determinato umore derivano i vari ‘temperamenti’ individuali (sanguigno, flemmatico, biliare, atrabiliare o malinconico) e le malattie. L’idea che la malattia coinvolga l’intero organismo portava a una concezione della terapia come ricostituzione di uno stato globale di salute”.

La seconda – e in polemica con la prima – scuola/tradizione risale invece a Paracelso (Svizzera, 1493- Salisburgo 1541): “La figura e l’opera di P. si collocano nell’ambito del naturalismo rinascimentale di orientamento platonico-magico: alla base della concezione metafisica e fisica di P. sta la visione dell’Universo come unità, ossia come vasto sistema o organismo in cui le singole parti sono armonicamente legate da nessi di «simpatia» e «antipatia»; in questo macrocosmo – fatto di risponderne, analogie, influssi segreti – si inserisce il microcosmo (l’uomo) che rispecchia in sé la costituzione dell’Universo e resta legato dagli stessi nessi”.

Le notizie sono tratte dal Dizionario di Filosofia Treccani online.

Primieramente conviene che voi conosciate la natura umana, e i mutamenti ch'ella ha patito. Una volta la natura nostra non era qual'è ora, ma tutt'altra; imperocché prima eran tre i generi degli uomini, non già due come ora, maschio e femmina. E' ce n'era anche un terzo, fatto di tutti e due insieme misti, il quale oggimai è spento, e ne rimane solo il nome. In vero, quest'altro genere era uomodonna; e la figura sua, come il nome, aveva e del maschio e della femmina: ora, come detto è, il nome solo rimane e ad infamia.

Pertanto erano tre i generi, e così fatti; perciò che il maschio trasse nascimento dal sole, e la femmina dalla terra, e quello che della femmina aveva e del maschio, dalla luna, siccome quella che ha della terra e del sole.

[Poi Zeus separò – per i soliti motivi di ubris/tracotanza umana – l'“uomodonna” (l'androgino primordiale) e creò l'Amore per consentire a uomini o donne di riunirsi a fini riproduttivi e non solo; anche di riconoscimento e di ritorno alla propria metà dopo la separazione subita]: Tanto tempo è dunque che l'Amore ci s'è piantato in noi; l'Amore che ci rinfranca nell'antica nostra condizione; l'Amore che, facendo a più potere di due uno, risana la natura dell'uomo.

Ciascuno di noi pertanto è un simbolo d'uomo, da poi che, da un che era, fu tagliato in due come le sogliole; e però ciascuno cerca sempre l'altra metà sua.

[Il desiderio di ciascheduno è] d'esser liquefatto e mescolato col diletto suo, acciocché da due divengano uno. E la cagione è che noi eravamo così anticamente, interi: e il desiderio e lo struggimento di tornare interi, chiamasi Amore. E, come dico, una volta eravamo uno; ora per l'iniquità nostra, Dio ci ha sparti.

La nostra specie sarebbe felice se ciascuno riuscisse nel suo amore e ricuperasse il diletto suo, ritornando così nella condizione antica. E, se questo è il maggior bene, ne seguita che fra i beni che si può avere oggidì, quello che più se gli accosta è più grande, cioè che ciascuno ritrovi giovinettini alla natura sua conformati. E se inneggiare vogliamo al Dio che ci può far avere così lieta ventura, inneggiamo all'Amore.

*Dal discorso di Agatone* (drammaturgo, padrone della casa dove si svolge il simposio per festeggiare la sua vittoria teatrale alle Lenee<sup>6</sup> del 416 a. C., anno in cui è ambientato il dialogo):

Io dico ch'egli è il più giovane degli Iddii; giovane sempre. Quei brutti scompigli d'una volta fra gli Iddii, che narrano Esiodo e Parmenide, se dicono vero, furon cagionati da Necessità e non da Amore; ché se Amore c'era, non ci sarebbero mai stati tagliamenti e ceppi e simili altre soperchierie, ma sibbene amicizia e pace, come al presente, dacché Amore regna sopra gl'Iddii.

Fra bruttezza e Amore sempre ci è guerra.

Bellezza ... virtù ... Amore ingiurie non ne fa e non ne riceve.

Violenza non assale Amore.

---

<sup>6</sup> “Le Lenee erano delle celebrazioni liturgiche annuali che si svolgevano nell'antica Grecia ad Atene ed erano dedicate al dio Dioniso Leneo. Nel corso di tali festività gli autori erano chiamati a gareggiare in agoni comici. Successivamente anche le tragedie, in forma quantitativamente minore rispetto alle commedie, furono messe in scena nelle celebrazioni lenaiche” (Wikipedia).

Ad Amore tutti prestano di buona voglia qualsiasi servizio.

Oltre alla giustizia, egli è d'una gran temperanza. In vero, si è tutti d'accordo che temperanza è il vincere piaceri e desiderii; e che niun piacere è più forte d'Amore. Ora, s'ei son da meno, son vinti da Amore, Amore li vince; e, vincendo Amore piaceri e desiderii, la temperanza sua è singolare.

Non è Marte che tiene Amore avvinchiato, ma Amore Marte, l'amor di Venere, come si dice. Ora, chi avvinchia è più forte di chi è avvinchiato.

Ognuno, immantinente che tocco è da Amore, diviene poeta.

*Dal discorso di Socrate* (difficile, come al solito, stabilire in che misura Socrate sia l'alter ego di Platone e in che misura – comunque sia assai inferiore – Platone non approvi anche le tesi precedenti non socratiche. Tesi che – come al solito e come al solito difficile dire con quanta ironia – Socrate stesso dice di stimare; pur aggiungendo, poi, il solito “ma” e con questo iniziando la distruzione più o meno sistematica delle posizioni altrui).

[Socrate dialoga con Agatone; per fargli “partorire” la verità; o meglio: per metterlo alle strette facendogli percepire quanto ingenuo o non salde fossero le sue tesi:]

Va', dimmi: l'Amore desidera o no quella tale cosa della quale egli è amore?

E l'altro: - Sí.

- E quel che egli desidera e ama, l'ama e desidera perciò che lo possiede? o perciò che nol possiede?  
- È probabile, - rispose, - che perciò che non lo possiede.

...

-Se dunque Amore è bisognoso del bello, e se il bello [in quanto Idea: Platone traduce filosoficamente la diffusa – anche nella statuaria – concezione greca del *καλὸς κάγαθός*, *kalòs kagathòs*, crasi di *καλὸς καὶ ἀγαθός*, *kalòs kai agathòs*<sup>7</sup>] è buono, egli è anche bisognoso del buono.

*Con modestia, più o meno falsa, Socrate riporta il suo dialogo con una donna: una saggia (con tutta la sacralità che questa parola portava con sé nell'antichità) che lo avrebbe istruito – lui non sapiente, per natura e professione<sup>8</sup> – sul vero significato dell'amore. Per la sua importanza nella definizione dell'amore in Platone (nonché per la sua esemplarità della filosofia come attività definitoria, e infine per la definizione della filosofia stessa), il passo andrà riportato quasi interamente:*

Ma ora lascio te in pace [dice Socrate ad Agatone], e vo' raccontare a voi tutti il discorso sopra Amore che sentii da una donna, Diotima di Mantinea, ch'era valente in queste e molte altre cose: e una volta agli Ateniesi che facevano sacrificii per campare la peste, indugiò il morbo per anni dieci. Fu dessa che ammaestrò anche me in fatto d'Amore. Il discorso suo adunque, fondato su quei principii che s'è convenuto fra me e Agatone, mi proverò da me di raccontarvelo come potrò meglio. Convieni, o Agatone, come tu hai detto, prima chiarire chi è Amore e com'è fatto, poi le opere sue. E la cosa mi par facile, se tengo il modo che la mia ospite teneva con me, cioè facendo interrogazioni: perché io presso a poco dissi a lei quelle medesime cose che Agatone a me, cioè che

<sup>7</sup> Sulla “Kalokagathia” cfr. la relativa voce di Wikipedia.

<sup>8</sup> Come noto, la particolare saggezza di Socrate sta nel partire dal presupposto di non sapere: e condurre al non sapere anche coloro che partono invece dal presupposto di sapere. Più che scettica, la saggezza di Socrate esalta la problematicità del reale: per parlare del quale bisognerebbe *definire* ogni nostra categoria; tali definizioni però risultano spesso difficili se non impossibili.

Amore è un gran Dio e che è Dio della bellezza; ed ella ribattette me con quelle ragioni medesime che io ribattei lui, dicendo che, pigliandomi in parola, egli né è bello né è buono.

E io a lei: - Che di' tu, o Diotima? brutto è adunque l'Amore e cattivo?

Ed ella: - Eh sta' zitto! credi che chi non è bello, abbia di necessità a essere brutto?

- Di sicuro.

- Chi non è sapiente, ignorante? O non t'avvedi che ci è un mezzo fra sapienza e ignoranza?

- Quale?

- L'opinione giusta non fondata su delle ragioni, non sai, - diss'ella, - che non è scienza? ché come può essere scienza, se ragioni non se ne adduce? e neppure è ignoranza; ché come può essere ignoranza, se coglie nel vero?

- Dici bene.

- Adunque non incalzar piú, deducendo a furia «ciò che non è bello è brutto; ciò che non è buono è cattivo». E simigliantemente l'Amore, da poi che anche tu mi concedi ch'egli non è né buono né bello, non dèi perciò credere ch'egli sia necessariamente brutto e cattivo; è, - disse, - una qual cosa di mezzo.

E io a lei: - Ma non convengon tutti che Amore è un gran Dio?

- Tutti gli sciocchi, vuoi dire, o quelli che hanno giudizio?

- Tutti.

Ed ella, ridendo: - Come può essere, o Socrate, che convengano ch'egli è un gran Dio, quelli che dicono ch'egli non è neanche Dio?

- Chi sono?

- Uno sei tu, - disse, - e una io.

Ed io: - Come di' tu questo?

Ed ella: - Si capisce; ma dimmi tu, sono tutti gl'Iddii beati e belli? o forse che ardirai dire, che degl'Iddii ce ne ha alcuno né bello né beato?

- No, io, per Giove.

- E non di' tu beati quei che possiedono le cose buone e belle?

- Di sicuro.

- Ma non m'hai concesso che Amore desidera le cose buone e belle, perciò che ne ha bisogno?

- Te l'ho concesso.

- Dunque, come può essere Dio un ch'è privato di ciò ch'è bello, di ciò che è buono?

- Per niuno modo, pare.

Ed ella disse: - Vedi ora che anche tu credi che Amore non è un Dio?

E io: - Che è dunque Amore? un mortale?

- Neanco per idea.

- Dunque che è?

- Ti ricanto la solita canzone: È qualcosa di mezzo, fra il mortale e l'immortale.

- Dunque che è, o Diotima?

- Un gran Demone, o Socrate: perché chi ha del Demone è fra Dio e l'uomo.

- E che potenza egli ha? - domando io.

- D'interpretare e arrecare agli Iddii le preghiere e i sacrificii degli uomini, e agli uomini i comandamenti degl'Iddii e i loro premii in ricambio dei sacrificii; d'essere, in somma, l'interprete e il messaggero degli uni e degli altri. E, stando in mezzo, riempie il vano che è fra questi e quelli, e fa che l'universo sia bene con sé medesimo collegato. Per opera sua cammina tutta la divinatoria e l'arte sacerdotale in riguardo ai sacrificii e alle iniziazioni a alle incantagioni e a qualsiasi specie di divinazione o prestigiamiento. Iddio non si mescola cogli uomini, e per opera di questo Demone egli conversa e parla con loro, quando essi vegghiano e quando dormono. E chi è esperto in cotali cose, è uomo demoniaco; chi poi in altre, in un'arte, per esempio, o in un'opera manovale, è uomo ignobile. Di siffatti Demoni ce ne ha molti, e svariati; e uno è l'Amore.



- E chi è suo padre? chi è sua madre?

- Va un po' per le lunghe, pure te la racconto. Quando nacque Venere, banchettarono gl'Iddii: fra gli altri ci era Poro, o l'Abbondante, il figliuolo di Meti, o della Sapienza. Mangiato ch'ebbero, se ne venne Penia, o la Povertà, ad accattare, come si è usati fare ai banchetti; e se ne stava alla porta. Avvenne caso che Poro, inebbiato dal nettare (che non ce ne aveva ancora del vino), entratosene negli orti di Giove, gravato com'era, sdraiossi e s'addormentò. La Povertà, pungendola il bisogno, fe' disegno d'avere un figliolo da Poro: vassene pian piano, e giace con lui e concepí Amore: e però Amore è compagno e ministro di Venere; e da poi che fu generato nelle natalizie di lei, ed è per natura amante della bellezza, ama Venere, che è bella. E perciò che Amore è figliuolo di Poro e di Penia, il suo destinato è questo: primieramente d'essere povero sempre, e tutt'altro che tenerello e bello, quale se lo figurano molti, è duro, squallido, scalzo, e senza casa; e gittasi in terra, senza copertoio, accosto agli usci o in mezzo della via, e dorme al sereno; e in ciò ritrae della madre; e compagna sua, che non gli si spicca mai dal fianco, è l'Inopia. Per padre poi, egli è insidiatore ai belli e ai buoni, forte essendo, audace, subitaneo e collerico, valente cacciatore, intento sempre a parare lacciuoli, uno curioso di sapere, un che si tira via d'ogni impiccio, un che il tempo passa a filosofeggiare, incantatore spaventoso, maestro di veleno, sofista. Egli non nacque immortale né mortale, e in uno stesso giorno fiorisce, quando tutto gli dice bene, e va in rigoglio, muore e rivivisce; perciò che ritrae di suo padre: e le ricchezze che procura gli scappan via, ché ha le mani forate tanto che Amore né è povero mai, né è ricco. Sta poi in mezzo alla sapienza ed alla ignoranza: ecco come. Nessun Dio ama la sapienza, né desidera diventare sapiente; che è già; e se v'ha alcuno altro sapiente, la sapienza egli non l'ama; e neppure l'amano gl'ignoranti, né desiderano essi diventare sapienti; che in ciò appunto l'ignoranza danneggia, ché ella fa che chi non è bello, buono, prudente, si creda già d'essere a perfezione, e però non desidera quello di che non pare a lui patire mancamento né avere bisogno.

E io dissi: - Chi sono adunque, o Diotima, quelli che amano la sapienza, se i sapienti no, e neppure gl'ignoranti?

Rispose: - È chiaro anche a un fanciullo: quelli che stanno in mezzo agli uni e agli altri, fra i quali è Amore. Imperocché la sapienza è cosa bellissima, e Amore è desiderio delle cose belle, e però è necessario che Amore sia amante della sapienza, cioè filosofo; e se filosofo è, che stia in mezzo del sapiente e dell'ignorante. E la cagione di questo è la nascita sua: imperocché ha il padre sapiente e abbondoso, e la madre ignorante, povera. Così fatta è, caro Socrate, la natura di questo Demone. Che poi tu ti figurassi Amore a quel modo, non ci è da farne caso, perché ti immaginavi, argomentando io da quello che tu dici, che Amore fosse l'amato, non già l'amante. E però, cred'io, Amore ti pareva bellissimo; ché quello che è degno d'essere amato è veramente bello e delicato e perfetto e beatissimo: ma l'amante ha tutt'altra idea, quella che t'ho ritratto io.

- E sia pure, o ospite (che infin dei conti tu di' bene); ma se tale è Amore, che utilità arreca agli uomini?

- Una cosa dopo l'altra, Socrate: te lo dirò poi. Adunque Amore tale è, e così fatto, ed è Amore delle cose belle. Ma se alcuno ci dimandasse: «Perché, o Socrate e Diotima, Amore ama le cose belle?», dico piú chiaro: Chi ama le cose belle, che ama?

E io: - Possederle.

Ed ella: - La tua risposta chiama questa dimanda: Colui che possiede le cose belle, di che s'avvantaggia?

E io dissi: - Una risposta a tale dimanda non l'ho alla mano.

Ed ella: - Via, se alcuno, barattando il bello col bene, ti dimandasse: «Socrate, chi ama il bene, che cosa egli ama?»

- Possederlo, - risponderei a lui.

- E che gliene vien mai della possessione del bene?

- Oh qui, - diss'io, - la risposta corre da sé in su la lingua; glie ne viene ch'egli è beato.

- Perché, - aggiunse ella, - per la possessione del bello i beati son beati, e non è mestieri domandare più oltre: Chi vuole esser felice, perché vuole esser felice? perché con questa risposta il ragionamento è già bello e chiuso.

E io: - Dici vero.

Ed ella: - Questa voglia, questo amore, credi tu sia comune a tutti gli uomini, e che tutti bramino possedere il bene? che ne di' tu?

- Sí, - risposi io; - ella è comune a tutti.

- E perché, Socrate, - ripigliò ella, - amando tutti una medesima cosa, e sempre, noi non si dice: Tutti amano; ma sibbene: Alcuni amano, altri no? - E poi aggiunse: - Non c'è da maravigliare, perché noi, salvando una specie dell'amore, a quella poniamo il nome del genere, e per le altre specie usiamo altri nomi. Vuoi un esempio? eccolo. Tu sai che la poesia, che significa arte fattiva, è molteplice, perché, qualsivoglia potenza che faccia una cosa dal non essere passare nell'essere, è poesia; e però è poetica l'operazione di tutte le arti, e tutti gli artisti sono poeti.

- Dici vero.

- E pure, - diss'ella, - tu sai che non si chiamano poeti, ma chi ha un nome, chi un altro; e di tutta la poesia sola una parte, quella che riguarda alla musica e ai metri, chiamasi col nome del tutto, perché ella sola si chiama poesia, e poeti soli coloro che la posseggono.

- Dici vero.

- E similgiatamente è dell'Amore: perché niuno è al mondo che non abbia desiderio del bene, e vivissima e ardentissima brama d'esser felice; ma quelli che per altre vie mirano a questo segno, o ragunando ricchezze, o addestrando nella palestra il corpo, o filosofando, non si dice che amano, non si dicono amanti, ma sí quelli soli che mirano studiosamente a quel segno per una speciale via, si pigliano il nome del tutto, e si dice che amano, che sono amanti, che è amore il loro. Dunque, gira e rigira, gli uomini non amano altro che il bene: non pare a te?

- Forse hai ragione.

- C'è chi dice, che quelli amano, i quali cercano la metà loro; la ragion mia poi, mio caro, dice che l'Amore non è amore né di metà né d'intero, se essi non sono un bene: imperocché gli uomini si lasciano volenterosamente mozzare e piedi e mani, se loro paiono un male; perché non è vero, così penso, che ciascuno ami il suo, tranne che non chiami bene il suo, e male l'altrui. Vedi adunque che gli uomini in fondo in fondo non amano altro che il bene: non par a te?

- A me sí, per Giove.

- Dunque, - diss'ella, - si può dire schietto che gli uomini amano il bene.

- Sí, - risposi.

Ripigliò: - E non s'ha d'aggiungere, che amano anche di possedere il bene?

- S'ha d'aggiungere, - risposi.

- E non pure possederlo, - disse, - ma possederlo sempre?

- Anche questo s'ha d'aggiungere.

- Brevemente, l'Amore è dunque desiderio di possedere sempre il bene.

- Verissimo.

- E se questo è in generale l'Amore, di', qual'è, in coloro che ne sono presi, quella intenzion viva dell'animo, quell'atto desioso che propriamente chiamasi amore? Sai?

- Eh, se lo sapessi, o Diotima, io non farei più le maraviglie della tua sapienza, né io verrei a te spesso giusto per imparare queste medesime cose.

- Te lo dirò io: Partorimento nella bellezza, sia in maniera corporale, sia spirituale.

E io a lei: - Ci vuole l'indovino, non capisco.

Ed ella a me: - Dirò più chiaro. Tutta la gente, Socrate mio, è gravida e del corpo e dell'anima; e, quando batte l'ora, vien la voglia di sgravarsi, e nessuno si può sgravare nel brutto, ma sibbene nel bello.

Il meschiamento dell'uomo e della donna, è sgravamento, è generazione: e la gravidanza e la

generazione è nel vivente mortale cosa divina e immortale. Ma non si può generare in quel ch'è disarmonioso; e disarmonioso a tutto ciò ch'è divino è il brutto, il bello poi è armonioso. Adunque la bellezza aiuta la generazione; ella fa da Parca, da Lucina; e però il gravido quando s'appressa ad alcuna bellezza rasserena la faccia e per la letizia si spande e disgrava e genera; quando poi a una bruttezza, s'abbuia e attrista e si chiude in sé, volgesi indietro e fugge, e non genera, e, dentro di sé tenendo il feto, molestamente si sopporta. Pertanto, chi è gravido e già rigonfio, arde dalla voglia di bellezza, perciò ch'ella sola ha possanza di liberarlo dalle acute doglie; perché l'amore non è, o Socrate, desiderio del bello, come tu dici.

- L'amore di che è dunque amore?

- Di generare e partorire in seno della bellezza.

- E sia, - io dissi.

- È, - rispose ella.

- Ma perché di generare?

- Perché la generazione è quello che ci può essere di non generato e d'immortale in un mortale. Or l'immortalità si ama necessariamente, secondo che s'è convenuto, da poi che il bene si ama di possederlo; sempre dunque si ama necessariamente di generare; e però ne segue che l'Amore è anco Amore di generazione, ossia d'immortalità.

Cotali cose m'insegnava, ella, quando mi ragionava d'Amore; e una volta mi domandò: -

Socrate, quale credi tu essere la cagione di questa brama d'amore? Oh non vedi come angosciano, nicchiano, tutti gli animali, i terrestri e i volatili, sí tosto ch'è entrata in loro la voglia di generare, e come son tutti ammalati a vedere, e languono d'amore, e quando e' sono sul meschiarsi fra loro, e poi quando abbadano a nutrire i lor nati; e come pronti sono per essi sino i piú deboli a venire con i piú forti a zuffa e a morire; e come per dar mangiare a' figliuoli si lascerebbero straziare dalla fame e farebbero ogni cosa, farebbero? Gli uomini tanto, - disse ella, - si può credere facciano tutto questo per ragionamento; ma gli animali che è che cosí li punge d'amore?

E io, di nuovo, le dissi che non sapevo.

Ed ella: - E credi tu poter essere mai valente in fatto d'amore, se questo non capisci?

- E perciò, o Diotima, vengo a te, - risposi io, - perché conosco ch'io ho bisogno di maestri. Su via, e in questi e negli altri segreti d'Amore mettemi tu dentro.

- Se tu credi, - ella disse, - che amore è desiderio di quel che s'è detto piú di una volta e d'accordo, non ti maraviglierai; imperocché la stessa ragione di prima qui vale, cioè che il mortale cerca a piú potere di vivere sempre, di essere immortale: e ci riesce solo per questa via, per la generazione, siccome quella che sempre lascia un altro e giovane in luogo del vecchio. In vero, d'ogni vivente si dice ch'ei vive, e che egli è il medesimo: cosí d'un uomo si dice che è il medesimo da fanciullo fino a che si fa vecchio. E si dice che è il medesimo, sebbene egli non serbi in sé le parti medesime, ma continovamente si rinnovi e perda ciò che v'ha di vecchio e ne' capelli e nella carne e nelle ossa e nel sangue e in tutto quanto il suo corpo. E succede questo mutamento non pure al corpo, ma altresí all'anima; perciocché i costumi, le usanze, le opinioni, i desiderii, i piaceri, i dolori, le paure non si rimangon mai, ma parte vengono, parte van via. E quello che piú fa maraviglia si è che non pure tutte le notizie dalla mente parte nascono, parte periscono, sí che in rispetto a esse noi siamo nuovi sempre; ma che altresí ciascuna notizia, considerata in sé sola, patisce simile mutamento. Imperocché quell'operazione che chiamasi meditare è rivolta alla scienza già andata via; perché dimenticanza è uscita di scienza, e la meditazione creando la ricordanza di essa scienza già fuggita, ne conserva una certa specie, tanto da parere essa quella medesima. E per questo modo conservasi ogni mortale: non già perciò ch'egli è in tutto il medesimo, come gl'Iddii; ma sí perciò che in lui ogni parte che va via o invecchia lascia un'altra nuova e a sé somigliante. Per questo ingegno, o Socrate, - disse, - quel ch'è mortale partecipa della immortalità, sí il corpo, sí ogni altra cosa; ché non potrebbe altrimenti. Non ti maravigliar dunque se ogni animale ha naturalmente il suo germoglio in onore; perché è desiderio d'immortalità che lo fa cosí studioso e amoroso.

Cotali cose udendo io, mi maravigliai, e dissi: - Ma è propri vero, sapientissima Diotima?  
Ed ella, come i savii perfetti, rispose: - Ne sii certo, Socrate. Ché, se tu poni mente alla brama di gloria della quale sono assetati gli uomini, dove non considerassi quel che t'ho detto, ti maraviglieresti della loro stoltizia, a vedere come eglino s'arrovellano la vita per venire in fama e lasciare perpetuamente immortale il loro nome, e come per questo sono apparecchiati a mettersi in ogni pericolo, piú che non per i figliuoli, e a consumare le loro sostanze e sostenere d'ogni sorta travagli e sino morire. Oh che credi? Alceste si sarebbe offerta da sé a morte per Admeto, e Achille avrebbe voluto seguire l'ucciso Patroclo, e Codro per serbare regno ai figliuoli si sarebbe devotamente da solo cacciato in mezzo a' nemici, se non avessero creduto che della virtù loro rimaneva immortale ricordanza? E così fu: e anche oggi noi li ricordiamo. Tutt'altro, - disse; - credo anzi che tutti fan di tutto per la fede nella immortalità della virtù e per l'amore alla gloria, tanto piú, quanto sono piú valenti, imperocché l'immortalità essi l'amano. Ora quelli che son gravidi del corpo si volgon piú a donna, e sono per questa maniera amorosi; credendo col mettere al mondo figliuoli lasciar di sé ricordanza, e procacciarsi immortalità e beatitudine per tutto il tempo a venire. Quelli poi che son gravidi dell'anima (ché ce n'è, - disse, - di quelli pregnant in nell'anima piú che nel corpo), figliano quello che all'anima figliare si conviene ogni volta.

- E che è che le conviene?

- La sapienza e le altre virtù, delle quali sono genitori tutt'i poeti e quelli fra gli artefici che hanno nome di avere mente trovativa. Sapienza poi grande molto e bellissima è quella ch'è rivolta a mettere ordine nella città e nelle case: e si chiama assennatezza e giustizia. E quando alcuno per esser divino ha sin da giovanetto l'anima pregna di queste virtù, non sí tosto giunge il tempo, preso è dalla smania di partorire, e va attorno desiosamente, in cerca d'alcun bello, nel quale disfoghi l'amorosa voglia e si allevii; che non potrebbe in uno brutto.

E però egli si diletta dei corpi belli piú che dei brutti, giusto perché è gravido; e se mai s'abbatte in alcuno, che, oltre al corpo bello, abbia anche l'anima bella e gentile e bennata, di questa bellezza addoppiata si allegra assai assai, e con quello gli si scioglie la lingua in copiosi discorsi su la virtù e sul come s'ha a comportare un uomo a modo e a garbo e su dove ha da rivolgere l'animo; e tosto mettesi ad ammaestrare. Imperocché, cred'io, accostandosi egli a un bello, e con esso lui conversando, partorisce quello di che era gravido da molto tempo, e dipoi, vicino o lontano, ricordasi di lui, e insieme con lui pigliasi cura del frutto dell'amor loro; tantoché fra loro s'accende affetto piú che se avessero messo al mondo de' veri figliuoli, e nasce amicizia molto durabile, da poi che hanno comuni de' figliuoli piú immortali e piú belli. E chiunque piglierebbe a patto avere piuttosto di questi figliuoli che non di quelli proprio vivi; e guardando a Omero ed Esiodo e agli altri valenti poeti, l'invidierebbe per aver essi lasciato di cotali figliuoli che han procurato loro immortal gloria e ricordanza: e, vuoi pigliar Licurgo? invidierebbe altresí lui per i suoi figliuoli, i quali salvarono la Lacedemonia e direi la Grecia. Solone, egli pure, è onorato presso di voi per aver partorito le leggi; e altri c'è in altri luoghi assai, e di Greci e di Barbari, che dettero a luce opere molte e belle, e partorirono virtù svariate, e per cotali figliuoli furono loro innalzati assai templi, cosa che a niuno fu fatto per figliuoli in carne ed in ossa.

Poi continuò: - Sino a questo grado d'amore anche tu, Socrate, potrai essere iniziato; ma a quelli piú su, piú segreti, a' quali mettono questi di giú, se l'iniziamento si fa a dovere, non so se sei adatto. Pure io dirò e farò alla meglio, e tu provati, se puoi, di tenermi dietro. Bisogna, - disse, - chi si vuol bene avviare ai misteri d'amore, che incominci da giovinetto ad accostarsi ai belli corpi, e primieramente, se chi gli fa da guida lo guida bene, amare un corpo solo, e dalla bellezza di quello aiutato, partorire e generare belli discorsi; dipoi ha da capire che la bellezza ch'è in un corpo qualsivoglia, sorella è a quella che è in un altro, e che se egli conviene andare in cerca della idea della bellezza, sarebbe grande stoltizia non credere che sia una e medesima la bellezza che in tutti corpi traluce. Capito questo, subito s'ha a fare amatore di tutti i corpi belli, e quegli ardori per un solo li ha da quietare, non facendone conto, reputandola piccola cosa. Dipoi ha a conoscere che la

bellezza che risplende nelle anime è piú pregevole di quella che ne' corpi trasparisce; in guisa che s'egli s'abbatte in alcuno d'anima buona, comeché poco sia il fiore di sua bellezza, se ne contenti e ne innamori e gli faccia carezze e partorisca di cotali discorsi che abbiano possanza di far buoni i giovanetti. E cosí egli sarà poi tratto a considerare la bellezza che è nelle istituzioni e nelle leggi, e vedrà che, gira e rigira, ella è sempre la stessa, e si capaciterà che picciola cosa è bellezza corporale. Dopo le istituzioni convien che salga alle scienze, perché veda altresí la bellezza loro: e in questa copiosa bellezza riguardando, non piú amerà a modo d'uno schiavo la bellezza d'un giovinetto o d'un uomo o d'una istituzione, e non piú farà, a quella servendo, la figura d'uno spregevole e dappoco; ma al contrario, annegando la vista nello smisurato mare di questa bellezza nova, e in quello contemplando, partorrà molti e belli discorsi e splendidi, e pensamenti abbondanti in sapienza, insino a che, avvalorato da quella vista ed esaltato, non iscorga piú altro che una scienza sola, quella della stessa bellez

Ora fa, - disse, - di tenere la mente tua a me strettamente fissa piú che tu puoi: colui che fu tratto su insino a qui nei misteri d'amore, contemplando a grado a grado e convenevolmente le cose belle, pervenuto al termine, vedrà subitamente certa maravigliosa bellezza, quella appunto per amor della quale ebbe prima a sopportare ogni fatica. Ella è sempre; e non nasce né muore, non cresce né scema; oltre a ciò, non è parte bella, parte brutta; né a volte sí, a volte no; né bella per un riguardo, e per un altro brutta; né bella qua, e là brutta; bella all'occhio d'alcuno, e brutta all'occhio d'un altro; né ha figura come di faccia o di mani o di altra cosa corporale, né forma di discorsi, né di scienza; né è in alcun altro, come dire in un animale, in terra o in cielo o in che si voglia; ma ella è da sé, per sé, con sé, sempre immutabile; e l'altre cose belle partecipano di lei per tal forma, che, laddove esse nascono e periscono, ella né cresce, né scema, né altro mutamento patisce. Ché se alcuno pigliando le mosse dall'amor dei giovinettini, da queste cose che si generano e si corrompono si leva su insino a che egli arrivi l'occhio alla stessa bellezza, egli tocca già il termine. Imperocché la maniera d'andare da sé o d'esser menato diritto per il campo d'amore è questa: cominciare da coteste cose belle di quaggiú, e, tirati dall'amore della bellezza, montare come per iscala da un corpo bello a due, e da due a tutti, e da tutti i corpi belli alle belle istituzioni, e dalle belle istituzioni alle belle scienze, insino a che a quella si pervenga, la quale non d'altro è scienza che della stessa bellezza, e cosí conosca finalmente quello che è la bellezza davvero. E, - cosí disse l'ospite mantinese, - se mai, o Socrate, c'è momento d'ora nella vita che metta conto di vivere, questo è, quando si contempla la stessa bellezza. La quale se t'avverrà mai di vedere, ella ti parrà senza paragone ben piú preziosa dell'oro e degli avvenevoli vestimenti, e anche dei belli fanciulli e dei giovinetti: i quali se tu vedi ora, ne rimani stupefatto, e tu e molti altri non badereste piú né a mangiare né a bere pur di vederli, pur di stare con loro. Or che sarebbe egli mai, - disse, - se un s'abbattesse a vedere la stessa bellezza sincera e senza mistura, non già quella infarcita di umane carni e colori e d'altre mortali piccolezze, ma sí la stessa divina bellezza immacolata e schietta? Oh! reputi tu una vita miserabile quella d'un che là guardi e contempi con l'occhio con il quale s'ha a contemplare, e là viva? O non pensi, - disse, - che quivi solamente, in quel che un vede la bellezza con quell'occhio al quale è visibile, vien fatto partorire, non già simulacri di virtù da poi che non s'accosta a un simulacro di bellezza, ma sibbene virtù vere, da poi che alla vera bellezza si sposa; e partorendo virtù vera, e nutricandola, sarà agl'Iddii caro, e sarà, se altri fu mai al mondo, anch'egli immortale?

### **L'amore in Plotino. *Enneade III, 5 (Eros)***

Mezzo millennio dopo Platone, due secoli dopo Cristo, l'egiziano – studente ad Alessandria, poi maestro a Roma – Plotino dedica uno dei suoi 54 trattati a quel tipo di amore che già il “divino Platone”, come lo aggettiva Plotino, aveva chiamato *Eros*.

Ripartendo esplicitamente da Platone, Plotino scrive (citiamo dalla trad. di R. Radice, Mondadori, 2002): “A mio giudizio, attingerebbe alle vere cause dell'Eros chi ne identificasse la sorgente in una

primitiva attrazione per la bellezza in sé presente nelle anime, la quale implica una forma di conoscenza, di affinità e un senso di familiarità che prescinde dalla ragione”.

Plotino qui inserisce Eros in ambiti ontologici e gnoseologici. Con l'ontologia (o teoria dell'essere) e la gnoseologia (o teoria del conoscere) che nella filosofia antica – da Parmenide ad Aristotele, passando per Platone – sono interconnesse. Nella filosofia antica, del resto, tutto – estetica, etica, politica ecc. – è caratterizzabile solo a partire dalla disamina ontologica e gnoseologica. Dopo la teologia medievale – e i suoi retaggi (neo)platonici – bisognerà attendere l'Ottocento ed Hegel per ritrovare una consimile interconnessione.

Ontologicamente, Plotino ci presenta in questo passo due livelli dell'essere o realtà: quello della “bellezza in sé” e quello delle “anime”. Con quest'ultime che hanno una “primitiva” o innata “attrazione” per la prima. In altri termini: c'è un aldiquà ed un aldilà, con il primo che tende continuamente e costitutivamente verso il secondo, essendo questo la sua origine, essendo questo la pienezza dell'essere.

Per quanto riguarda la teoria della conoscenza o gnoseologia, Plotino ci dice che la “primitiva attrazione per la bellezza in sé presente nelle anime” vale come “conoscenza” e che la “conoscenza” consiste – trascendendo la “ragione” (il razionalista Platone di un tale trascendimento non sarebbe stato del tutto d'accordo ...) – in una “affinità” e in un “senso di familiarità” con l’“in sé”, rispetto al quale la “bellezza” è una sorta di sineddoche.

Ma come avviene la interconnessione ontologica tra “anime” o aldiquà e “bellezza in sé” o aldilà (Platone avrebbe detto Iperurano)? E come avviene la conoscenza, da parte delle “anime” o aldiquà, della loro fonte, del mondo “in sé”, del mondo delle Idee, dell'Iperurano (Plotino altrove lo chiama Uno e lo pone a monte dell'Essere)?

Risposta: tramite Eros. Non – forse – a causa di Eros: perché la interconnessione, sia ontologica che gnoseologica è “primitiva” o innata, e qui, anzi, sta la differenza tra il dualismo (cose/idee, mondo/Iperurano) di Platone e il monismo di Plotino (per il quale non si ha mai uno scollamento completo tra aldilà e aldiquà, tra cielo e terra, tra spirito e materia; ma solo degradazione dall'alto in basso). Eros, se non è la causa – come pare invece in Platone – della realizzazione o dell'inverarsi – ontologico e gnoseologico – ne risulta tuttavia concomitante. Cioè: ogni volta c'è Eros allora c'è anche contatto ontologico con la realtà superiore e assoluta in cui consiste anche la verità massima.

*Attingerebbe alle vere cause dell'Eros chi ne identificasse la sorgente in una primitiva attrazione per la bellezza in sé presente nelle anime, la quale implica una forma di conoscenza, di affinità e un senso di familiarità che prescinde dalla ragione.*

Le interconnessioni presenti in queste poche righe (*Eros ↔ primitiva attrazione ↔ bellezza in sé ↔ anime ↔ conoscenza ↔ affinità ↔ familiarità*) consentono di trovare la matrice di un gran numero di concezioni ontologiche, gnoseologiche e amorose – nell'asessuale, abiologico e asociale senso plotiniano<sup>9</sup> – caratterizzanti la storia culturale europea degli ultimi due millenni. Vediamone alcuni esempi – in filosofia, arte, poesia, religione. Magari chi – oggi come secoli fa – avanzava certe concezioni ontologiche, gnoseologiche e amorose non sa o non sapeva di riproporre Plotino e/o Platone. Sta a noi, rendercene conto: anche per ridimensionare, se non annullare, certe concezioni; in quanto, magari, troppo vecchie, ripetute, banali ecc. Ridimensionamento, ed eventuale annullamento, che non dovranno comunque sia essere mai nichilisti: bensì apportatori di nuove, non platoniche, concezioni (in ontologia, gnoseologia, amore: o anche senza ontologia, gnoseologia, amore ...)

---

<sup>9</sup> Nulla a che vedere insomma con il filone che va dall'*Ars amatoria* di Ovidio (I sec. a. C.) al *De Amore* di Andrea Cappellano (XII sec.).

## L'amore neoplatonico in 4 filosofi d'epoca cristiana: Agostino, Bruno, Campanella, Spinoza

Per quanto riguarda la presenza neoplatonica nella concezione dell'amore (inteso non più come *eros* ma come *caritas*) propria della religione cristiano-cattolica, si rimanda, più sotto, alla prima enciclica di Benedetto XVI. Qui facciamo un excursus tra alcuni importanti filosofi vissuti in epoca cristiana: a prescindere dal loro essere cristiani (addirittura cofondatori del cristianesimo: come Agostino) o non-cristiani (come Spinoza) oppure polemici verso il cattolicesimo (come Bruno e Campanella). Si noti l'intensificarsi dell'amore neoplatonico e del neoplatonismo in generale nel corso del cosiddetto Rinascimento e soprattutto in Italia.

**Agostino.** Per quanto riguarda questo autore algerino – padre, dottore e santo della Chiesa cattolica: nonostante, e se ne tenga conto anche per la nostra indagine sull'amore!, vada pure ritenuto padre putativo dell'anticattolicesimo riformistico: Lutero era un monaco agostiniano ... – vissuto 400 anni dopo Cristo, vi è un eccellente sito web – [augustinus.it](http://augustinus.it) – anche se di propaganda cattolica – e forse eccellente proprio per questo – con le opere complete tradotte ecc. Ci fossero siti del genere per tutti i filosofi! Il gratis, purtroppo, va però ancora di pari passo o con la pochezza o con la propaganda ... è, anch'esso (come la compravendita, che dovrebbe essere l'opposto ...), uno scambio: ti do una cosa gratis ma o prendi una cosa dappoco o subisci un pesante indottrinamento ...

Da [augustinus.it](http://augustinus.it) traiamo un florilegio di frasi agostiniane sull'amore, incomprensibili (non religiosamente! ma filosoficamente – ammesso e non concesso che la religione sia comprensione ...), senza tener conto di quanto suddetto circa Platone e Plotino. Anche – se non soprattutto – per la sua concezione dell'amore, Agostino – che, non conoscendo, a testimonianza del tramonto nella sua epoca dell'ellenismo e con esso del mondo antico, il greco, leggeva Plotino in traduzione latina – è considerato un neoplatonico. Il principale neoplatonico cristiano.

Riscriviamo le interconnessioni su rilevate nel passo plotiniano: *Eros* ↔ *primitiva attrazione* ↔ *bellezza in sé* ↔ *anime* ↔ *conoscenza* ↔ *affinità* ↔ *familiarità*.

Aggiungiamocene alcune altre estraendole dal succitato discorso di Diotima nel *Simposio*: *Eros* ↔ *Demone* ↔ *Dio* ↔ *uomo* ↔ *sapienza* ↔ *ignoranza* ↔ *desiderio* ↔ *bellezza* ↔ *bene* ↔ *filosofia* ↔ *amante* ↔ *possedere* ↔ *generare* ↔ *immortalità* ↔ *beatitudine* ↔ *anima* ↔ *occhio* ↔ *scala* ↔ *corpo bello* ↔ *istituzioni* ↔ *scienze* ↔ *bellezza*

Ciò fatto si tratterà, semplicemente quanto significativamente, di ritrovare tali interconnessioni plotiniane e platoniche nelle citazioni agostiniane che seguono. Rilevando, quando occorra, le differenze del caso: il cristianesimo – pur definito da Nietzsche “platonismo per il popolo” – non sarà proprio del tutto riducibile al (neo)platonismo.

Prima citazione. “Solo l'amore distingue i figli di Dio dai figli del diavolo” (*In Io. Ep. tr. 5, 7*). Se facciamo corrispondere il Dio cristiano all'Uno plotiniano o all'Iperuranio platonico (con l'Idea di Bene, caratterizzata, memoria pitagorica, anche come Uno) – solo chi ama tende verso Dio perché solo chi ama sale la “scala” necessaria – appunto – per salire dove risiede quello che i medievali chiameranno (neo-platonicamente) *Verum Bonum Esse*: e cioè in alto, trascendentemente rispetto al mondo terreno.

Seconda citazione. “Dammi un innamorato e capirà quello che dico” (*De cons. Evang. 26, 4*). La “scala” (o quello che plotinianamente Bonaventura da Bagnoregio, nel Duecento, chiamerà *Itinerarium mentis in Deum*<sup>10</sup>) risulta percorribile solo grazie all'amore (che, per un credente,

---

<sup>10</sup> Il platonismo – ora come plotinismo, ora come agostinismo – è l'approccio filosofico prevalente nel cristianesimo prima della (parziale) riforma neoplatonica di Tommaso d'Aquino a metà Duecento. La “scala” bonaventuriana dei 3 gradi dell'ascesa a Dio - “l'universo è come una scala per salire a Dio”- risulta, fra l'altro, simile alla “scala”, più vecchia di un secolo, dei 4 gradi dell'amore di Bernardo di Chiaravalle (l'ultima guida di Dante nella *Commedia* prima dell'“indarsi”); ed entrambe sono in certo senso accostabili a quella che oltre mezzo millennio dopo sarà la “dialettica”

possiamo dire faccia tutt'uno con la fede; tale perché fede d'amore e amore di fede ...) perché la Verità/Realtà è troppo vera e troppo reale – risulta debordante, in quanto sovrumana – per l'intelligenza o ragione umana<sup>11</sup>. È il messaggio – neoplatonico – di Dante nella *Commedia* (ma ben presente anche nel Dante lirico amoroso: di un amore platonico, appunto), quando avvicinandosi al Paradiso lascia Virgilio-ragione: “trasumanar significar *per verba* / non si poria” (*Par.*, I, 70-71). È il messaggio – comune anche alla culture orientali – di quella che 700 anni prima di Dante, un teologo neoplatonico bizantino detto Psuedo-Dionigi l'Areopagita aveva chiamato “teologia negativa”: di Dio, dell'Uno, dell'Essere ecc. si può dire solo ciò che *non* è; Plotino e Agostino (“se lo comprendi allora non è Dio”) furono gli ispiratori di Dionigi – tanti filosofi/teologi medievali (da Scoto Eriugena nel IX sec. a Duns Scoto nel XIII, passando per Bonaventura), i suoi successori. Ma dove conduce l'amore? A Dio, all'Uno, alla Verità. E che cos'è Dio, l'Uno, la Verità? Impossibile – umanamente – dirlo (teologia negativa): se non dicendo che è amore massimo. “Per amore del tuo amore m'induco a tanto”. (*Confess.* 2, 1, 1; 11, 1, 1).

In quest'ulteriore citazione lo riscontriamo ancora più forte l'influsso di Plotino: “Nell'unione dell'amore di Cristo siamo tutti una sola anima”. (*En. in ps.* 62, 5). C'è l'unità, c'è l'anima, c'è il divino e c'è l'amore quale collante fra un'unità, un'anima e un divino che – nel cristianesimo in misura maggiore che nei pagani Plotino e Platone – risultano amore essi stessi (ma moltiplicato infinitamente). Con l'amore che – al pari di Dio e a differenza delle socratiche “diarresi” di Platone e Plotino – non viene definito (Platone e Plotino definiscono *anche* perché la civiltà greca è civiltà del finito come perfezione<sup>12</sup>; mentre la cristiana – da cui poi il Romanticismo – specula sull'infinito, come tale indefinibile).

Il neoplatonismo – non solo teologico ma anche gnoseologico, se non ontologico (in tal caso però ci sarebbe eresia, quella in cui secoli dopo incorrerà Bruno) – del precedente aforisma, viene ribadito in quest'altro: “E amando, anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere all'unità del Corpo di Cristo; e sarà un solo Cristo che ama se stesso”. (*In Io. Ep. tr.* 10, 3). Mentre qui si ha la teorizzazione di quello che un millennio dopo si chiamerà “amor cortese”<sup>13</sup> e

---

hegeliana. Si noti come ogni “gradualismo” (tranne il darwiniano e lo scientifico!) sia plotiniano: con la Realtà e Verità che è una sola – l'Uno – epperò si presenta con gradazioni diverse.

Importante sottolineare che la concezione della Verità e della Realtà (!) come raggiungibili soltanto a seguito di un cammino, di un itinerario dal basso verso l'alto – ascesa, scalata, superamento di se stessi per trovare il vero sé: ma sempre, come dice Agostino, *in interiore homine* – sia una delle concezioni, delle immagini, delle *formae mentis* più ricorrenti, tenaci (e banali) dell'intera cultura umana. Dal taoismo (“tao” significa appunto “via” o “sentiero”), a Parmenide (la “via della Verità”), a Gesù (che addirittura identifica se stesso con la via: “Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”, *Giovanni*, 14, 6). E poi Dante (la *Commedia*), Petrarca (“l'ascesa al Monte Ventoso”), fino, come vedremo, a Luzi (*Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*). Senza citare la filosofia del Novecento: i *Sentieri* di Heidegger ecc. Ancor oggi la gente, sovente senza rendersene conto, avvalta la moda – molto inquinante e, come tutte le mode, alienante di conformismo – dei viaggi a-più-non-possò perché viaggiando si sente più vicino ad una sorta di Verità (“conoscere” il mondo ...) e Realtà (magari ideale ...)

<sup>11</sup> “Il germe di vita proprio del Cristianesimo era stato il concetto dello spirito, come vera realtà, che non è oggetto di conoscenza, ma di fede e di amore : ossia dello spirito come realtà che l'uomo non presuppone a se stesso, ma realizza, o fa essere nel proprio animo in quanto vuole affermarla. Quindi un nuovo concetto dello spirito: non più concepito come intelletto, che è lo spirito che conosce il mondo da cui è condizionato; ma come volontà, che è lo spirito che non conosce altro mondo all'infuori di quello che essa crea” (G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, 1920, p. 245).

<sup>12</sup> Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, 1934. Questo testo mette in dubbio la considerazione del finito nel pensiero dei Greci che, in accordo con la vulgata, ho richiamato.

<sup>13</sup> Distinguiamo questo da quello – che si ritiene più carnale – di Cappellano. Senza ovviamente pretendere definizioni blindate. Per cui l'amore cortese sarà stato anche – e in certi casi – carnale. Ma non sono questi i casi che ci interessano. E di per sé l'amore cortese non lo è – carnale. Non ha niente a che vedere – di per sé – con Boccaccio. Neanche col Boccaccio meno boccaccesco e più tragico. Boccaccio lo abbiamo usato qui come metonimia di *Decameron* (ma stesso dicasi del *Corbaccio* e anche, sebbene per altro verso, dell'*Elegia di Madonna Fiammetta*). Perché c'è pure un altro Boccaccio e riconducibile all'amore (neo)platonico/cristiano: quello dell'*Amorosa visione*



poi “dolce stil novo” (per giungere, nell’Ottocento, all’amore romantico): “Il movente è la bellezza del corpo, ma quello che si cerca è lo scambio interno di amore”. (*Serm. 34, 4*). Scambio tramite cui, direbbe Dante (*Par. IV, 28*), ci si “india” (quale termine più plotiniano di questo? Anche se Dante non ammetterebbe ontologie monistiche; per cui il suo indarsi non è da intendersi – come accade in Plotino – “farsi Dio”. Solo Gesù, per i cristiani, si è fatto Dio. O meglio, solo in Gesù, Dio si è fatto uomo. Per gli Ebrei invece è assurdo, anzi ereticale, il farsi uomo di Dio in Gesù quanto per un cristiano come Dante il farsi Dio da parte di un uomo che non sia Gesù).

**Giordano Bruno.** A proposito della concezione dell’amore, propria del martire per eccellenza del pensiero libero, ha scritto l’hegeliano, fascista e autore della riforma scolastica del 1923, Giovanni Gentile: “il suo vero amore è l’amore dell’eterno e del divino, l’*amor Dei intellectualis*, onde precorse quel grande mistico della filosofia intellettualistica, che fu nel secolo successivo Benedetto Spinoza. Nuovo misticismo, che male fa raccostare il nostro filosofo ai neoplatonici, benché sia innegabile, anzi notevolissimo, l’influsso della loro filosofia su quella del Bruno. La conoscenza del divino propugnata dal Bruno non è estasi, o unione immediata, benché abbia per suo termine appunto l’unione, onde lo spirito, egli dice “doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto”; ma è un processo razionale, un discorso dell’intelletto, una vera e propria filosofia”<sup>14</sup>. Dei sei dialoghi italiani – per motivi di censura tutti pubblicati all’estero, dove Bruno era costretto ad autoesiliarsi – quello intitolato *De gli eroici furori* (Londra, 1585) è quello in cui si ritrova maggiormente tale concezione dell’amore. Così parla del dialogo G. Acquilecchia nel *Dizionario Biografico degli Italiani* (1972): “I dieci dialoghi *De gli eroici furori* hanno come tema il conseguimento della consapevolezza dell’unione con l’Uno infinito da parte dell’anima umana. La terminologia di estrazione ficiniana (risalente a Platone, Plotino, Dionigi l’Areopagita, Giamblico, Proclo, ecc.) rischia di far perdere di vista il carattere "naturale e fisico" del discorso bruniano, quale dall’autore stesso enunciato nella dedicatoria. La stessa adozione dei moduli platonici ("*ente, vero e buono* son presi per medesimo significante circa medesima cosa significata") va in realtà ricondotta a una sfera etica in cui si risolve ogni apparente residuo di trascendenza: infatti "le cause e principii motivi" sono "intrinseci" e la "divina luce è sempre presente"; "ogni contrarietà si riduce a l’amicizia", "le cose alte si fanno basse, e le basse dovegnono alte".

**Campanella.** Il filosofo della natura, profeta, riformatore e galileiano calabrese, celebre per il trattatello utopico *Città del Sole* (1602) e “oggi concordemente ritenuto il maggior lirico italiano del Seicento” (Treccani) – ci consegna in una delle sue “poesie filosofiche” edite a Parigi nel 1621 e in gran parte incentrate su un amore neoplatonizzante, la sua concezione dell’amore già espressa in termini più prosaici nella *Metaphysica* del 1614. Siccome – secondo l’uso dell’epoca (uso che risale a Dante) – Campanella stesso commenta la sua poesia, non aggiungiamo altro che il testo:

*Canzon d’Amor secondo la vera filosofia – Madrigale I*

Udite, amanti, il mio cantar. Sempr’era  
L’Amor universal, s’egli Dio spinse  
a far il mondo, e non forza o bisogno.

La sua Possanza a tanta opra l’accinse,  
però che dentro a sua infinita spera  
la prima Sapienza, ond’io ciò espogno,

---

<sup>14</sup> Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, cit. p. 15.

prevede che potea starvi l'essenza  
 de' finiti enti, e disse: - Or vi ripogno. -  
 Ché Amor, a cui ogni essere è bontate  
 Ch'al Senno è veritate,  
 vita alla Potestate,  
 l'antevista possibile esistenza  
 repente amò: tal ch'e', c'ha dipendenza  
 dal Senno e dal Poder, la volve a loro:  
 ché poter e saper essi non ponno  
 quel che non vonno. Dunque insieme adoro  
 Possanza, Senno, Amor, Primo Ente e Donno.

#### *Commento dell'Autore*

Senza invocazione comincia la canzone d'Amore; e mostra che sia eterno, perch'egli spinse Dio a far il mondo. Perché quel che era possibile essere, Dio buono amò che fosse, come col Sapere avea previsto e col Potere fece. Onde conchiude che Amor nasce dal Potere e dal Sapere eternamente, e che il Potere e 'l Sapere non possono né sanno, se non vogliono: dunque pendono anch'essi d'Amore. Onde si vede che Possanza, Sapienza ed Amore sono un Primo Ente, ed in ogni ente son primalità, secondo la *Metafisica*. Qui ci son sensi mirabili.

**Spinoza.** Per quanto riguarda questo filosofo ebreo-olandese del Seicento e le sue rassomiglianze e differenze tanto con la concezione (soprattutto recente) cristiano-cattolica dell'amore che con quella platonica, basterà citare il contributo di uno specialista – N. Marcucci – edito su [fogliospinoziano.it](http://fogliospinoziano.it): “Il termine Amor ricorre nell'*Etica* [la principale opera di Spinoza, edita nel 1677] in diverse accezioni. Nella descrizione della vita affettiva e della minorità passionale, a cui Spinoza dedica il terzo ed il quarto libro dell'*Etica*, il termine ricorre frequentemente senza particolari aggettivazioni. Per ritrovare quindi diverse accezioni lessicali dovremo distinguere i differenti oggetti dell'Amore, le sue differenti cause visto che l'amore viene definito da Spinoza come una “Gioia concomitante con l'idea di una causa esterna”. L'amore sarà sempre amore verso qualcosa: *amor erga rem*. La natura di questo amore dipenderà dall'oggetto al quale è rivolto, dal suo essere concepito come semplice o complesso, libero o necessario, prossimo o distante. L'amore avrà come propri oggetti privilegiati, l'altro uomo e sarà quindi *Amor erga proximum* o la dimensione stessa dell'altro da sé, Dio, e sarà quindi *Amor erga Deum*. Come andranno intesi questi due generi d'amore? Chi pensa che l'amore verso Dio comporti, in ragione della propria assolutezza, un abbandono di quella inevitabile conflittualità che caratterizza la vita affettiva degli individui si troverà certamente sorpreso dal trovare il seguente assioma in apertura del quinto libro dell'*Etica*: “Se nello stesso soggetto vengono stimulate due azioni contrarie, necessariamente o in entrambe o in una delle due dovrà verificarsi un mutamento fino a che cessano di essere contrarie”. Le dinamiche affettive verranno regolate da una dialettica interna che risolverà i contrari in un movimento continuo. La dinamicità caratterizzerà dunque tutto il processo etico compreso il punto più alto di questo processo: l'*amor Dei intellectualis* e l'esperienza che l'uomo fa di sé e del mondo *sub specie aeternitatis*. Essendo Dio ciò che sopra ogni altra cosa verrà concepito in maniera necessaria e razionale e che più di ogni altra cosa potrà accompagnare in maniera costante ogni affezione in quanto: “Non c'è affezione del Corpo della quale la mente non possa formare un concetto chiaro e distinto; e perciò può far sì che tutte siano riferite all'idea di Dio”, tanto più l'uomo conoscerà i suoi affetti tanto più gioirà attivamente in concomitanza con l'idea di Dio. L'idea di Dio diverrà cioè causa di Gioia e l'uomo amerà Dio di conseguenza: “Chi conosce chiaramente e distintamente sé ed i suoi affetti, ama Dio e tanto più quanto più conosce sé ed i suoi affetti”. Questa affermazione viene a segnare un passaggio fondamentale per la comprensione della concezione spinoziana

dell'amore verso Dio per la relazione che questo intrattiene con l'amore dell'uomo verso l'altro. Si creerà cioè una sorta di circolarità degli affetti per cui tanto più ameremo gli altri tanto più ameremo Dio e viceversa tanto più ameremo Dio tanto più ameremo gli altri in quanto coscienti dei nostri affetti. L'amore verso Dio e l'amore verso il prossimo risulteranno essere una stessa cosa: *obedientia erga Deum in solo amore proximi constit.* Proprio grazie alla circolarità che abbiamo visto instaurarsi non potremmo riferirci all'amore verso di Dio come a qualcosa di più fondamentale rispetto all'amore per l'altro ma piuttosto questi due generi d'amore verranno attualmente a coincidere. L'amore verso il prossimo, in quanto fatto nella vita dell'uomo, non viene mai concepito come un precetto attraverso il quale agire in vista di un amore più alto o più universale. Per questo pensiamo che la forza della concezione spinoziana dell'amore stia nel fatto che in essa l'*amor erga deum* possa essere inteso come un'immanente struttura di senso tramite la quale l'amore per l'altro uomo, pur mantenendo invariata la propria natura mondana, assuma nell'esperienza che ne fa l'uomo saggio una connotazione universale: *homo homini deus*. Di contro così ad una tradizione che ha visto nell'amore una sottrazione quando non una fuga dal mondo, l'*Amor dei intellectualis* sarà l'esperienza che più ci collocherà nel mondo. Il mondo non sarà più soltanto quel *factum* datoci dal nostro stesso esistere, ad esso, pur la natura restandone invariata, attribuiremo un senso che coinciderà con il nostro massimo di attività. L'esperienza della propria eternità sarà quindi, in quanto massimo grado di attività dell'individuo, esperienza massimamente gioiosa. La dimensione dell'assoluto verrà esperita secondo una tonalità affettiva, caratterizzata dalla sua piena positività. Di contro in quanto esperienza inserita nel vissuto individuale, essa non ci sottrarrà alla minorità data dall'apertura dell'uomo al caso degli incontri e dal suo essere esposto ad una irriducibile eterogeneità di cause e quindi alla diversità degli uomini. Questa minorità sarà sicuramente ridimensionata, individualmente dalla capacità ordinare le esperienze e collettivamente dalla possibilità di costituire società che consentano la massima possibilità espressiva agli individui, ma persisterà ugualmente come dimensione fondamentale dell'esperienza degli individui. Questa valutazione dell'*Amor dei intellectualis* come esperienza stessa del mondo, si oppone alla concezione cristiana dell'*agape* ed al suo carattere "innaturale": mentre nel mondo greco le tendenze del desiderio risultava costitutiva, e dunque poteva essere solo orientata e incanalata, il porre la questione dell'*agape* comporta invece l'insorgere di una vera e propria scelta, nella quale l'uomo è chiamato o meno l'amore di Dio nei suoi confronti. In questo senso deve essere compreso il carattere "innaturale" dell'*agape*. Questo carattere dell'*agape* cristiana la sua natura sovra-etica risulterà quanto di più distante da una concezione dell'amore come compimento dell'eticità stessa dell'individuo. Tantomeno però potremo avvicinare la concezione spinoziana dell'amore alla concezione greca dell'*eros* e alla sua natura desiderante e quindi privativa. Né sovrabbondanza né privazione saranno adeguati a caratterizzare la concezione spinoziana dell'amore, ma l'effettività secondo la quale: "La beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa; né godiamo di essa perché teniamo a freno le libidini; ma al contrario, poiché godiamo di essa, possiamo tenere a freno le libidini".

Commentiamo brevemente che anche per Spinoza – quali altri siano o non siano i rapporti con l'amore cristiano/platonico – l'amore – come per la concezione cristiano/platonica – è anzitutto qualcosa che non ha che fare con il sesso, la biologia, la socializzazione. E con quest'ultima solo nella misura in cui l'amore per il prossimo è strada verso la *propria* "beatitudine". E amore come beatitudine è già neoplatonismo.

## L'amore neoplatonico nell'arte rinascimentale. Tre esempi famosi



**Botticelli, *Nascita di Venere*, 1482-85, Uffizi**

“La nudità della dea non rappresentava per i contemporanei una pagana esaltazione della bellezza femminile, ma piuttosto il concetto di *Humanitas*, intesa come bellezza spirituale che rappresenta la purezza, la semplicità e la nobiltà dell'anima. Non a caso è stato fatto un parallelismo tra Venere e l'anima cristiana, che nasce dalle acque del battesimo. Sarebbe dunque un'allegoria dell'amore inteso come forza motrice della Natura e la figura della dea, e la posa di *Venus pudica* (ossia mentre copre la sua nudità con le mani ed i lunghi capelli biondi) rappresenterebbe la personificazione della Venere celeste, simbolo di purezza, semplicità e bellezza disadorna dell'anima” (Wikipedia).



**Tiziano, 1515, “Amor sacro [nudo] e amor profano [vestito]”, Galleria Borghese, Roma**

“Il titolo è frutto di un'interpretazione del tardo '700 secondo una lettura moralistica della figura svestita, mentre nell'intento dell'autore, al contrario, c'è l'esaltazione dell'amore nella sua forma terrestre e celeste. Infatti nella visione neoplatonica, condivisa da Tiziano e dalla cerchia dei suoi amici, la contemplazione della bellezza del creato era finalizzata a percepire la perfezione divina dell'ordine del cosmo” (galleriaborghese.it).

“La figura della donna nuda è di solito spiegata come Venere Celeste, cioè immagine della bellezza universale e spirituale, che solleva un braciere acceso, variamente leggibile come simbolo di carità, di conoscenza o di illuminazione spirituale. Al contrario dell'interpretazione moralistica che ispirò i curatori seicenteschi della galleria, da cui deriva il titolo tradizionale dell'opera, essa non è una donna scollacciata, dedita all'amore carnale, ma è un ideale di bellezza classico, simbolo di semplicità e purezza, infatti ha come sfondo un paesaggio aperto, immerso nella luce (esempio di paesaggio moralizzato). La donna vestita invece, per contrapposizione, sarebbe la Venere Terrena, simbolo degli impulsi umani e della forza generatrice della Natura, che è posta su uno sfondo ombroso. La posizione di Cupido, al centro delle due, sarebbe quindi il punto di mediazione tra aspirazioni spirituali e carnali, tra il cielo e la terra” [Wikipedia].



**Michelangelo, *David*, 1501-1504, Firenze, Galleria dell'Accademia**

“La forza del David non proviene dalla fede religiosa in Dio, come altre versioni artistiche dell'eroe, gracile e quasi femminile, sembrano avallare: la sua forza è assolutamente autogenerata ed autosufficiente” (Wikipedia). Il neoplatonismo – e l'amore neoplatonico – michelangioloesco (straripante nelle *Rime*) consiste nello status ideale (in senso platonico) del *David*. Il *David* è l'Idea di uomo. Il *David* è l'uomo ideale. Ma se per Platone l'amore è l'amore per le Idee, si capisce che questo amore deve rivolgersi anche all'uomo ideale e al *David*. Il *David* è come se dicesse: amate (perseguite, ricercate, incamminatevi verso) l'uomo ideale! E l'uomo ideale è quello il più possibile autosufficiente (forte scarto rispetto a Plotino e alla sua dipendenza dall'alto). Che il *David* sia anzitutto Forma (e quindi Idea), Vasari nel Cinquecento lo esprimeva così: "Mai più s'è veduto un posamento sì dolce né grazia che tal cosa pareggi, né piedi, né mani, né testa che a ogni suo membro di bontà d'artificio e di parità, né di disegno s'accordi tanto". Si ricordi che l'Accademia platonica fu fondata da Ficino a Firenze nel 1462. E oggi il *David* è installato in un museo di nome Accademia ...

### **Tre – fra i tanti – poeti neoplatonici, nel loro amore**

**Dante.** Per il platonismo di Dante – rigidamente e troppo spesso considerato un aristotelico e basta anche dai massimi studiosi: quali Gilson (come se: 1) Aristotele non fosse a modo suo platonico e 2) Tommaso non fosse anche agostiniano!) – basti il rimando alla lunga voce “platonismo” che campeggia nella *Enciclopedia Dantesca* a cura di M. Cristiani (1970), la quale scrive, fra l'altro: “Dante ritrova l'originaria intuizione neoplatonica, che localizza la realtà sensibile all'interno della mente da cui è generata e definita nelle sue strutture: “Questo è lo soprano edificio del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiede, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo, ma formato fu solo ne la prima Mente, la quale i Greci dicono Protonoè” (*Cv II III 11*). Più vicini ancora a questa intuizione i versi ispirati del poema: “E questo cielo non ha altro dove / che la mente divina, in che s'accende / l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove. / Luce e amor d'un cerchio lui comprende, / sì come questo li altri; e quel precinto / colui che 'l cinge solamente intende” (*Pd XXVII 109-114*; cfr. *Ep XIII 67 ss.*; a proposito degli ultimi versi si potrebbe opportunamente richiamare una fra le soluzioni neoplatoniche più originali, e meno note, al problema del luogo, formulata da Scoto

Eriugena, sulla scorta di Massimo il Confessore, ove la nozione di luogo è decisamente risolta nella nozione di attività dell'intelletto, che definisce, comprende e quindi localizza le cose)".

Si prenda pure però un celebre luogo della *Vita nova* e si provi ad interpretarlo prima senza le su fatte considerazioni circa l'amore (neo)platonico e poi con esse:

Tanto gentile e tanto onesta pare  
la donna mia quand'ella altrui saluta,  
ch'ogne lingua deven tremando muta,  
e li occhi no l'ardiscon di guardare.

Ella si va, sentendosi laudare,  
benignamente d'umiltà vestuta;  
e par che sia una cosa venuta  
da cielo in terra a miracol mostrare.

Mostrasi sì piacente a chi la mira,  
che dà per li occhi una dolcezza al core,  
che 'ntender no la può chi no la prova:

e par che de la sua labbia si mova  
un spirito soave pien d'amore,  
che va dicendo a l'anima: Sospira.

Il v. 4 è teologia negativa e corrisponde all'11 (l'amore, la sua esperienza semimistica, e non la ragione, conduce a Dio); il v. 8 con il suo "cielo in terra" esplicita lo status di demone, in senso platonico, ovvero di intermediario della "donna" tra Dio e gli uomini e va messo in rapporto con il verso finale dove l'"anima" "sospira" la sua patria naturale – quello che Plotino chiamerebbe il ricongiungimento con l'Uno (e i Romantici, neoplatonici anche loro, chiamerebbero Natura o Spirito) – il "cielo".

**Shakespeare.** L'Anima di Shakespeare è l'opposto di quella (neo)platonica di Plotino in quanto è un'anima non apatica ma passionale. La sua passione è l'Amore come Idea. In Shakespeare l'Idea platonica (o l'Anima plotiniana) è quindi eterna non perché non prova sentimenti ma perché prova quell'unico sentimento capace di immortalare (o – direbbe Dante – indiare) che secondo Shakespeare è l'Amore (per una persona idealizzata). L'Idea di Shakespeare è l'Idea di Platone – immutabile ed eterna come l'Idea di Platone – a cui viene aggiunto ciò che l'Idea di Platone non ha. Il sentimento (spirituale). La passione (spirituale). L'Amore. L'Idea di Platone essendo piuttosto un algoritmo o un numero. O una provvidenzialità (il Bene)<sup>15</sup>.

Se per Plotino – e Platone e Aristotele e Cartesio – "il vero uomo corrisponde all'Anima razionale" (*Enneadi*, I, 1, 7) – per Shakespeare corrisponde all'Anima amante l'Idea d'Amore. Ciò detto mentre Plotino ecc. si occupano del resto del mondo – l'extrasoggettivo (anche se lo riducono a

---

<sup>15</sup> Simili considerazioni potrebbero contraddire in parte quanto precede. Ossia la considerazione dell'Amore neoplatonico come scala a-razionale per raggiungere Dio ecc. Ma la contraddizione è solo parziale: se infatti per Platone la Ragione non deve posarsi a niente – nemmeno (come poi ripeterà il neoplatonizzante Hegel) alla religione – non si tratta di ragione matematico-scientifica. Anzi le Idee matematiche stanno un gradino sotto rispetto alle forme iperuraniche più alte quali il Bene e l'Uno. E una ragione ancor meno ragionata e ragionabile è quella di Plotino. E così via fino ad Agostino. Non a caso la ragione è Logos (che significa parola, oltreché ragione) e il Logos non risulta in grado per Plotino e Agostino (cfr. teologia negativa) di avvicinarsi l'Uno/Dio. Ciò detto: Shakespeare esaspera la ragione a-razionale di Plotino e Agostino sostituendola *in toto* con un sentimento tanto passionale quanto spirituale (non carnale).

Idee e Anima) – Shakespeare a priori non può. Il suo riduzionismo essendo sentimentale e di un sentimento che si prova solo fra due persone. Due persone – due Idee. Che insieme fanno l’Idea d’Amore. E il resto del mondo? Shakespeare non se ne preoccupa. Né – con le sue categorie – può. Se “l’atto di pensiero costituisce la migliore forma di vita” dell’Anima (neo)platonica (*Enneadi*, I, 1, 13) – l’atto d’Amore fa lo stesso per l’Anima shakespeariana.

Come Shakespeare nel sonetto LXV *si nasconde* – anche i (neo)platonici non fanno altro (se il significato è lo stesso del *nascondimento* shakespeariano) che “fuggire” dal “qui” ed “ora”. Cioè dalla vita e dall’ambiente ad essa circostante. Però mentre la fuga (neo)platonica consiste nel rendersi il più possibile simili a Dio (*Enneadi*, I, 2, 1) – quella shakespeariana (comunque trascendente il mondo) consiste nel rendersi il più possibile simili all’Idea d’Amore. E in ciò sta – per Platone e Shakespeare rispettivamente – la virtù.

In Shakespeare il (neo)platonico “volere assomigliare all’oggetto che si contempla” (*Enneadi*, I, 2, 6) diventa la contemplazione non di un’impassibilità (l’Idea) ma di una passione (l’Idea d’Amore). Passione contemplare la quale significa viverla (almeno artisticamente).

Virtù in Shakespeare non è rinunciare – come per Plotino – alle passioni ma promuovere quell’unica di esse considerata degna. Che per il (neo)platonico Don Chisciotte è la passione cavalleresca e per il protoromantico Shakespeare – toltà l’ipotesi che non abbia voluto irridere (come Cervantes) l’oggetto di cui tratta – è l’Amore.

**Mario Luzi.** Essendolo – a loro modo – Dante e Shakespeare, potremmo concludere che tutti o quasi i poeti – specie nelle loro poesie d’amore – occidentali siano neoplatonici. E forse non sarebbe completamente sbagliato<sup>16</sup>. Di sicuro – e in misura eclatante – (neo)platonico va considerato – con oltretutto la sua religiosità onnipresente – il fiorentino Mario Luzi; presenza ingombrante nel panorama poetico italiano, con i suoi 70 anni di carriera (dal 1935 fino alla morte, nel 2005) ed una ventina di raccolte straripanti (fin troppo) di densità poetiche.

Dal *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini* (1994), neoplatonico (viaggio, cielo ...) fin nel titolo (compreso Simone Martini, con tutto il suo oro/luce ... e la luce neoplatonicamente è scala al cielo; cristianamente è Dio stesso: “Io sono la luce del mondo”, *Gv* 8,12<sup>17</sup>) – estraiamo, non del tutto a caso, una poesia dedicata a Siena (dove Luzi a vissuto), immaginata come un pensiero di Simone Martini. Poesia dove non è la donna – come in Dante – a fare da demone platonico tra il basso e l’alto, il falso e il vero ma il rapporto – d’“amore” – tra un uomo e la sua città. Il platonismo non è diminuito ma aumentato – rispetto a Dante. È dappertutto. Il demone è dappertutto. La possibilità di contatto con Dio, l’Uno – qui qualificato, agostinianamente, come “estremo amore” – è dappertutto. Purché ci siano sentimenti puri.

Mi guarda Siena,  
                            mi guarda sempre  
dalla sua lontana altura  
o da quella del ricordo –  
come naufrago? –  
                            come transfuga?  
mi lancia incontro  
                            la corsa  
delle sue colline,  
mi sferra in petto quel vento,

<sup>16</sup> Indicativo, però, come non sia perlopiù riscontrabile platonismo, trascendenza, metafisica, religione, nell’amore – tutto o quasi sessuale e sentimentale – dei poeti latini classici: Catullo, Orazio, Ovidio; e, prima di loro, greci (da Saffo a Teocrito). Ma cfr. L. Canali, *Amore e sessualità negli autori latini*, Bompiani, 2001.

<sup>17</sup> Cfr. la voce “luce” nella *Enciclopedia dell’Arte Medievale* Treccani (1997).

lo incrocia con il tempo –  
il mio dirottamente  
che le si avventa ai fianchi  
dal profondo dell'infanzia  
e quello dei miei morti  
e l'altro d'ogni appena  
memorabile esistenza ...

Siamo ancora

io e lei, lei e io  
soli, deserti.

Per un più estremo amore? Certo.

### **L'amore cristiano-cattolico. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus est caritas* (25 dicembre 2005)**

Tracce di (neo)platonismo agiscono ancora in Benedetto XVI, quando pone in certo qual rapporto eros con “quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende” (§4); ricordando come, anche per il cristianesimo, “tra l'amore e il Divino esiste una qualche relazione: l'amore promette infinità, eternità — una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere” (§5); e ricordando anche, però, le differenze tra neoplatonismo o simili e cristianesimo: “ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi — Dio e l'uomo — restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola” (§10). La chiusa – del passo enciclico qui sotto riportato – suona ancora comunque abbastanza neoplatonica: “L'amore è «divino» perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia «tutto in tutti»”.

#### *Un problema di linguaggio*

2. L'amore di Dio per noi è questione fondamentale per la vita e pone domande decisive su chi è Dio e chi siamo noi. Al riguardo, ci ostacola innanzitutto un problema di linguaggio. Il termine «amore» è oggi diventato una delle parole più usate ed anche abusate, alla quale annettiamo accezioni del tutto differenti. Anche se il tema di questa Enciclica si concentra sulla questione della comprensione e della prassi dell'amore nella Sacra Scrittura e nella Tradizione della Chiesa, non possiamo semplicemente prescindere dal significato che questa parola possiede nelle varie culture e nel linguaggio odierno.

Ricordiamo in primo luogo il vasto campo semantico della parola «amore»: si parla di amor di patria, di amore per la professione, di amore tra amici, di amore per il lavoro, di amore tra genitori e figli, tra fratelli e familiari, dell'amore per il prossimo e dell'amore per Dio. In tutta questa molteplicità di significati, però, l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza, al cui confronto, a prima vista, tutti gli altri tipi di amore sbiadiscono. Sorge allora la domanda: tutte queste forme di amore alla fine si unificano e l'amore, pur in tutta la diversità delle sue manifestazioni, in ultima istanza è uno solo, o invece utilizziamo una medesima parola per indicare realtà totalmente diverse?

« *Eros* » e « *agape* » – *differenza e unità*

3. All'amore tra uomo e donna, che non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo s'impone all'essere umano, l'antica Grecia ha dato il nome di *eros*. Diciamo già in anticipo che l'Antico Testamento greco usa solo due volte la parola *eros*, mentre il Nuovo Testamento non la usa



mai: delle tre parole greche relative all'amore — *eros*, *philia* (amore di amicizia) e *agape* — gli scritti neotestamentari privilegiano l'ultima, che nel linguaggio greco era piuttosto messa ai margini. Quanto all'amore di amicizia (*philia*), esso viene ripreso e approfondito nel *Vangelo di Giovanni* per esprimere il rapporto tra Gesù e i suoi discepoli. La messa in disparte della parola *eros*, insieme alla nuova visione dell'amore che si esprime attraverso la parola *agape*, denota indubbiamente nella novità del cristianesimo qualcosa di essenziale, proprio a riguardo della comprensione dell'amore. Nella critica al cristianesimo che si è sviluppata con crescente radicalità a partire dall'illuminismo, questa novità è stata valutata in modo assolutamente negativo. Il cristianesimo, secondo Friedrich Nietzsche, avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio. Con ciò il filosofo tedesco esprimeva una percezione molto diffusa: la Chiesa con i suoi comandamenti e divieti non ci rende forse amara la cosa più bella della vita? Non innalza forse cartelli di divieto proprio là dove la gioia, predisposta per noi dal Creatore, ci offre una felicità che ci fa gustare qualcosa del Divino?

4. Ma è veramente così? Il cristianesimo ha davvero distrutto l'*eros*? Guardiamo al mondo precristiano. I greci — senz'altro in analogia con altre culture — hanno visto nell'*eros* innanzitutto l'ebbrezza, la sopraffazione della ragione da parte di una « pazzia divina » che strappa l'uomo alla limitatezza della sua esistenza e, in questo essere sconvolto da una potenza divina, gli fa sperimentare la più alta beatitudine. Tutte le altre potenze tra il cielo e la terra appaiono, così, d'importanza secondaria: «*Omnia vincit amor*», afferma Virgilio nelle *Bucoliche* — l'amore vince tutto — e aggiunge: «*et nos cedamus amori*» — cediamo anche noi all'amore. Nelle religioni questo atteggiamento si è tradotto nei culti della fertilità, ai quali appartiene la prostituzione «sacra» che fioriva in molti templi. L'*eros* venne quindi celebrato come forza divina, come comunione col Divino.

A questa forma di religione, che contrasta come potentissima tentazione con la fede nell'unico Dio, l'Antico Testamento si è opposto con massima fermezza, combattendola come perversione della religiosità. Con ciò però non ha per nulla rifiutato l'*eros* come tale, ma ha dichiarato guerra al suo stravolgimento distruttore, poiché la falsa divinizzazione dell'*eros*, che qui avviene, lo priva della sua dignità, lo disumanizza. Infatti, nel tempio, le prostitute, che devono donare l'ebbrezza del Divino, non vengono trattate come esseri umani e persone, ma servono soltanto come strumenti per suscitare la «pazzia divina»: in realtà, esse non sono dee, ma persone umane di cui si abusa. Per questo l'*eros* ebbro ed indisciplinato non è asceta, «estasi» verso il Divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende.

5. Due cose emergono chiaramente da questo rapido sguardo alla concezione dell'*eros* nella storia e nel presente. Innanzitutto che tra l'amore e il Divino esiste una qualche relazione: l'amore promette infinità, eternità — una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere. Ma al contempo è apparso che la via per tale traguardo non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo «avvelenamento», ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza.

Ciò dipende innanzitutto dalla costituzione dell'essere umano, che è composto di corpo e di anima. L'uomo diventa veramente se stesso, quando corpo e anima si ritrovano in intima unità; la sfida dell'*eros* può dirsi veramente superata, quando questa unificazione è riuscita. Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuol rifiutare la carne come una eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza. L'epicureo Gassendi, scherzando, si rivolgeva a Cartesio col saluto: «O Anima!». E Cartesio replicava dicendo: «O Carne!». Ma non sono né lo spirito né il corpo da soli ad amare: è l'uomo, la persona, che ama come

creatura unitaria, di cui fanno parte corpo e anima. Solo quando ambedue si fondono veramente in unità, l'uomo diventa pienamente se stesso. Solo in questo modo l'amore — l'*eros* — può maturare fino alla sua vera grandezza.

Oggi non di rado si rimprovera al cristianesimo del passato di esser stato avversario della corporeità; di fatto, tendenze in questo senso ci sono sempre state. Ma il modo di esaltare il corpo, a cui noi oggi assistiamo, è ingannevole. L'*eros* degradato a puro «sesso» diventa merce, una semplice «cosa» che si può comprare e vendere, anzi, l'uomo stesso diventa merce. In realtà, questo non è proprio il grande sì dell'uomo al suo corpo. Al contrario, egli ora considera il corpo e la sessualità come la parte soltanto materiale di sé da adoperare e sfruttare con calcolo. Una parte, peraltro, che egli non vede come un ambito della sua libertà, bensì come un qualcosa che, a modo suo, tenta di rendere insieme piacevole ed innocuo. In realtà, ci troviamo di fronte ad una degradazione del corpo umano, che non è più integrato nel tutto della libertà della nostra esistenza, non è più espressione viva della totalità del nostro essere, ma viene come respinto nel campo puramente biologico. L'apparente esaltazione del corpo può ben presto convertirsi in odio verso la corporeità. La fede cristiana, al contrario, ha considerato l'uomo sempre come essere uni-duale, nel quale spirito e materia si compenetrano a vicenda sperimentando proprio così ambedue una nuova nobiltà. Sì, l'*eros* vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni.

6. Come dobbiamo configurarci concretamente questo cammino di ascesa e di purificazione? Come deve essere vissuto l'amore, perché si realizzi pienamente la sua promessa umana e divina? Una prima indicazione importante la possiamo trovare nel *Cantico dei Cantici*, uno dei libri dell'Antico Testamento ben noto ai mistici. Secondo l'interpretazione oggi prevalente, le poesie contenute in questo libro sono originariamente canti d'amore, forse previsti per una festa di nozze israelitica, nella quale dovevano esaltare l'amore coniugale. In tale contesto è molto istruttivo il fatto che, nel corso del libro, si trovano due parole diverse per indicare l'«amore». Dapprima vi è la parola «*dodim*» — un plurale che esprime l'amore ancora insicuro, in una situazione di ricerca indeterminata. Questa parola viene poi sostituita dalla parola «*ahabà*», che nella traduzione greca dell'Antico Testamento è resa col termine di simile suono «*agape*» che, come abbiamo visto, diventò l'espressione caratteristica per la concezione biblica dell'amore. In opposizione all'amore indeterminato e ancora in ricerca, questo vocabolo esprime l'esperienza dell'amore che diventa ora veramente scoperta dell'altro, superando il carattere egoistico prima chiaramente dominante. Adesso l'amore diventa cura dell'altro e per l'altro. Non cerca più se stesso, l'immersione nell'ebbrezza della felicità; cerca invece il bene dell'amato: diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca.

Fa parte degli sviluppi dell'amore verso livelli più alti, verso le sue intime purificazioni, che esso cerchi ora la definitività, e ciò in un duplice senso: nel senso dell'esclusività — «solo quest'unica persona» — e nel senso del «per sempre». L'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione, anche in quella del tempo. Non potrebbe essere diversamente, perché la sua promessa mira al definitivo: l'amore mira all'eternità. Sì, amore è «estasi», ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio: «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà» (Lc 17, 33), dice Gesù — una sua affermazione che si ritrova nei Vangeli in diverse varianti (cfr Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Gv 12, 25). Gesù con ciò descrive il suo personale cammino, che attraverso la croce lo conduce alla resurrezione: il cammino del chicco di grano che cade nella terra e muore e così porta molto frutto. Partendo dal centro del suo sacrificio personale e dell'amore che in esso giunge al suo compimento, egli con queste parole descrive anche l'essenza dell'amore e dell'esistenza umana in genere.

7. Le nostre riflessioni, inizialmente piuttosto filosofiche, sull'essenza dell'amore ci hanno ora condotto per interiore dinamica fino alla fede biblica. All'inizio si è posta la questione se i diversi,

anzi opposti, significati della parola amore sottintendessero una qualche unità profonda o se invece dovessero restare slegati, l'uno accanto all'altro. Soprattutto, però, è emersa la questione se il messaggio sull'amore, a noi annunciato dalla Bibbia e dalla Tradizione della Chiesa, avesse qualcosa a che fare con la comune esperienza umana dell'amore o non si opponesse piuttosto ad essa. A tal proposito, ci siamo imbattuti nelle due parole fondamentali: *eros* come termine per significare l'amore «mondano» e *agape* come espressione per l'amore fondato sulla fede e da essa plasmato. Le due concezioni vengono spesso contrapposte come amore «ascendente» e amore «discendente». Vi sono altre classificazioni affini, come per esempio la distinzione tra amore possessivo e amore oblativo (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*), alla quale a volte viene aggiunto anche l'amore che mira al proprio tornaconto.

Nel dibattito filosofico e teologico queste distinzioni spesso sono state radicalizzate fino al punto di porle tra loro in contrapposizione: tipicamente cristiano sarebbe l'amore discendente, oblativo, l'*agape* appunto; la cultura non cristiana, invece, soprattutto quella greca, sarebbe caratterizzata dall'amore ascendente, bramoso e possessivo, cioè dall'*eros*. Se si volesse portare all'estremo questa antitesi, l'essenza del cristianesimo risulterebbe disarticolata dalle fondamentali relazioni vitali dell'esistere umano e costituirebbe un mondo a sé, da ritenere forse ammirevole, ma decisamente tagliato fuori dal complesso dell'esistenza umana. In realtà *eros* e *agape* — amore ascendente e amore discendente — non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere. Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente — fascinazione per la grande promessa di felicità — nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà «esserci per» l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono. Certo, l'uomo può — come ci dice il Signore — diventare sorgente dalla quale sgorgano fiumi di acqua viva (cfr *Gv* 7, 37-38). Ma per divenire una tale sorgente, egli stesso deve bere, sempre di nuovo, a quella prima, originaria sorgente che è Gesù Cristo, dal cui cuore trafitto scaturisce l'amore di Dio (cfr *Gv* 19, 34). I Padri hanno visto simboleggiata in vari modi, nella narrazione della scala di Giacobbe, questa connessione inscindibile tra ascesa e discesa, tra l'*eros* che cerca Dio e l'*agape* che trasmette il dono ricevuto. In quel testo biblico si riferisce che il patriarca Giacobbe in sogno vide, sopra la pietra che gli serviva da guanciale, una scala che giungeva fino al cielo, sulla quale salivano e scendevano gli angeli di Dio (cfr *Gn* 28, 12; *Gv* 1, 51). Colpisce in modo particolare l'interpretazione che il Papa Gregorio Magno dà di questa visione nella sua *Regola pastorale*. Il pastore buono, egli dice, deve essere radicato nella contemplazione. Soltanto in questo modo, infatti, gli sarà possibile accogliere le necessità degli altri nel suo intimo, cosicché diventino sue: «*per pietatis viscera in se infirmitatem caeterorum transferat*». San Gregorio, in questo contesto, fa riferimento a san Paolo che vien rapito in alto fin nei più grandi misteri di Dio e proprio così, quando ne discende, è in grado di farsi tutto a tutti (cfr *2 Cor* 12, 2-4; *1 Cor* 9, 22). Inoltre indica l'esempio di Mosè che sempre di nuovo entra nella tenda sacra restando in dialogo con Dio per poter così, a partire da Dio, essere a disposizione del suo popolo. «Dentro [la tenda] rapito in alto mediante la contemplazione, si lascia fuori [della tenda] incalzare dal peso dei sofferenti: *intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotiis urgetur* ».

8. Abbiamo così trovato una prima risposta, ancora piuttosto generica, alle due domande suesposte: in fondo l'«amore» è un'unica realtà, seppur con diverse dimensioni; di volta in volta, l'una o l'altra dimensione può emergere maggiormente. Dove però le due dimensioni si distaccano completamente l'una dall'altra, si profila una caricatura o in ogni caso una forma riduttiva dell'amore. E abbiamo anche visto sinteticamente che la fede biblica non costruisce un mondo parallelo o un mondo

contrapposto rispetto a quell'originario fenomeno umano che è l'amore, ma accetta tutto l'uomo intervenendo nella sua ricerca di amore per purificarla, dischiudendogli al contempo nuove dimensioni. Questa novità della fede biblica si manifesta soprattutto in due punti, che meritano di essere sottolineati: l'immagine di Dio e l'immagine dell'uomo.

#### *La novità della fede biblica*

9. Vi è anzitutto la nuova immagine di Dio. Nelle culture che circondano il mondo della Bibbia, l'immagine di dio e degli dei rimane, alla fin fine, poco chiara e in sé contraddittoria. Nel cammino della fede biblica diventa invece sempre più chiaro ed univoco ciò che la preghiera fondamentale di Israele, lo *Shema*, riassume nelle parole: « Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo » (*Dt* 6, 4). Esiste un solo Dio, che è il Creatore del cielo e della terra e perciò è anche il Dio di tutti gli uomini. Due fatti in questa precisazione sono singolari: che veramente tutti gli altri dei non sono Dio e che tutta la realtà nella quale viviamo risale a Dio, è creata da Lui. Certamente, l'idea di una creazione esiste anche altrove, ma solo qui risulta assolutamente chiaro che non un dio qualsiasi, ma l'unico vero Dio, Egli stesso, è l'autore dell'intera realtà; essa proviene dalla potenza della sua Parola creatrice. Ciò significa che questa sua creatura gli è cara, perché appunto da Lui stesso è stata voluta, da Lui «fatta». E così appare ora il secondo elemento importante: questo Dio ama l'uomo. La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell'amore — come realtà amata questa divinità muove il mondo —, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L'unico Dio in cui Israele crede, invece, ama personalmente. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo: tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama — con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l'intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, che tuttavia è anche e totalmente *agape*.

Soprattutto i profeti Osea ed Ezechiele hanno descritto questa passione di Dio per il suo popolo con ardite immagini erotiche. Il rapporto di Dio con Israele viene illustrato mediante le metafore del fidanzamento e del matrimonio; di conseguenza, l'idolatria è adulterio e prostituzione. Con ciò si accenna concretamente — come abbiamo visto — ai culti della fertilità con il loro abuso dell'*eros*, ma al contempo viene anche descritto il rapporto di fedeltà tra Israele e il suo Dio. La storia d'amore di Dio con Israele consiste, in profondità, nel fatto che Egli dona la *Torah*, apre cioè gli occhi a Israele sulla vera natura dell'uomo e gli indica la strada del vero umanesimo. Tale storia consiste nel fatto che l'uomo, vivendo nella fedeltà all'unico Dio, sperimenta se stesso come colui che è amato da Dio e scopre la gioia nella verità, nella giustizia — la gioia in Dio che diventa la sua essenziale felicità: «Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra... Il mio bene è stare vicino a Dio» (*Sal* 73 [72], 25. 28).

10. L'*eros* di Dio per l'uomo — come abbiamo detto — è insieme totalmente *agape*. Non soltanto perché viene donato del tutto gratuitamente, senza alcun merito precedente, ma anche perché è amore che perdona. Soprattutto Osea ci mostra la dimensione dell'*agape* nell'amore di Dio per l'uomo, che supera di gran lunga l'aspetto della gratuità. Israele ha commesso «adulterio», ha rotto l'Alleanza; Dio dovrebbe giudicarlo e ripudiarlo. Proprio qui si rivela però che Dio è Dio e non uomo: «Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele? ... Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te» (*Os* 11, 8-9). L'amore appassionato di Dio per il suo popolo — per l'uomo — è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore.

L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la

sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il *Logos*, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*. Da ciò possiamo comprendere che la ricezione del *Cantico dei Cantici* nel canone della Sacra Scrittura sia stata spiegata ben presto nel senso che quei canti d'amore descrivono, in fondo, il rapporto di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. In questo modo il *Cantico dei Cantici* è diventato, nella letteratura cristiana come in quella giudaica, una sorgente di conoscenza e di esperienza mistica, in cui si esprime l'essenza della fede biblica: sì, esiste una unificazione dell'uomo con Dio — il sogno originario dell'uomo —, ma questa unificazione non è un fondersi insieme, un affondare nell'oceano anonimo del Divino; è unità che crea amore, in cui entrambi — Dio e l'uomo — restano se stessi e tuttavia diventano pienamente una cosa sola: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito», dice san Paolo (*I Cor* 6, 17).

11. La prima novità della fede biblica consiste, come abbiamo visto, nell'immagine di Dio; la seconda, con essa essenzialmente connessa, la troviamo nell'immagine dell'uomo. Il racconto biblico della creazione parla della solitudine del primo uomo, Adamo, al quale Dio vuole affiancare un aiuto. Fra tutte le creature, nessuna può essere per l'uomo quell'aiuto di cui ha bisogno, sebbene a tutte le bestie selvatiche e a tutti gli uccelli egli abbia dato un nome, integrandoli così nel contesto della sua vita. Allora, da una costola dell'uomo, Dio plasma la donna. Ora Adamo trova l'aiuto di cui ha bisogno: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gn* 2, 23). È possibile vedere sullo sfondo di questo racconto concezioni quali appaiono, per esempio, anche nel mito riferito da Platone, secondo cui l'uomo originariamente era sferico, perché completo in se stesso ed autosufficiente. Ma, come punizione per la sua superbia, venne da Zeus dimezzato, così che ora sempre anela all'altra sua metà ed è in cammino verso di essa per ritrovare la sua interezza. Nel racconto biblico non si parla di punizione; l'idea però che l'uomo sia in qualche modo incompleto, costituzionalmente in cammino per trovare nell'altro la parte integrante per la sua interezza, l'idea cioè che egli solo nella comunione con l'altro sesso possa diventare «completo», è senz'altro presente. E così il racconto biblico si conclude con una profezia su Adamo: «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (*Gn* 2, 24).

Due sono qui gli aspetti importanti: l'*eros* è come radicato nella natura stessa dell'uomo; Adamo è in ricerca e «abbandona suo padre e sua madre» per trovare la donna; solo nel loro insieme rappresentano l'interezza dell'umanità, diventano «una sola carne». Non meno importante è il secondo aspetto: in un orientamento fondato nella creazione, l'*eros* rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa. *Gesù Cristo – l'amore incarnato di Dio*

12. Anche se finora abbiamo parlato prevalentemente dell'Antico Testamento, tuttavia l'intima compenetrazione dei due Testamenti come unica Scrittura della fede cristiana si è già resa visibile. La vera novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti — un realismo inaudito. Già nell'Antico Testamento la novità biblica non consiste semplicemente in nozioni astratte, ma nell'agire imprevedibile e in certo senso inaudito di Dio. Questo agire di Dio acquista ora la sua forma drammatica nel fatto che, in Gesù Cristo, Dio stesso insegue la «pecorella smarrita», l'umanità sofferente e perduta. Quando Gesù nelle sue parabole parla del pastore che va dietro alla pecorella smarrita, della donna che cerca la dracma, del padre che va incontro al figliol prodigo e lo abbraccia, queste non sono soltanto parole, ma costituiscono la spiegazione del suo stesso essere ed operare. Nella sua morte in croce si compie

quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo — amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: «Dio è amore» (*I Gv* 4, 8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare.

13. A questo atto di offerta Gesù ha dato una presenza duratura attraverso l'istituzione dell'Eucaristia, durante l'Ultima Cena. Egli anticipa la sua morte e resurrezione donando già in quell'ora ai suoi discepoli nel pane e nel vino se stesso, il suo corpo e il suo sangue come nuova manna (cfr *Gv* 6, 31-33). Se il mondo antico aveva sognato che, in fondo, vero cibo dell'uomo — ciò di cui egli come uomo vive — fosse il *Logos*, la sapienza eterna, adesso questo *Logos* è diventato veramente per noi nutrimento — come amore. L'Eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione. L'immagine del matrimonio tra Dio e Israele diventa realtà in un modo prima inconcepibile: ciò che era lo stare di fronte a Dio diventa ora, attraverso la partecipazione alla donazione di Gesù, partecipazione al suo corpo e al suo sangue, diventa unione. La «mistica» del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare.

14. Ora però c'è da far attenzione ad un altro aspetto: la «mistica» del Sacramento ha un carattere sociale, perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore come tutti gli altri comunicanti: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane», dice san Paolo (*I Cor* 10, 17). L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona. Io non posso avere Cristo solo per me; posso appartenergli soltanto in unione con tutti quelli che sono diventati o diventeranno suoi. La comunione mi tira fuori di me stesso verso di Lui, e così anche verso l'unità con tutti i cristiani. Diventiamo «un solo corpo», fusi insieme in un'unica esistenza. Amore per Dio e amore per il prossimo sono ora veramente uniti: il Dio incarnato ci attrae tutti a sé. Da ciò si comprende come *agape* sia ora diventata anche un nome dell'Eucaristia: in essa l'*agape* di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi. Solo a partire da questo fondamento cristologico-sacramentale si può capire correttamente l'insegnamento di Gesù sull'amore. Il passaggio che Egli fa fare dalla Legge e dai Profeti al duplice comandamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo, la derivazione di tutta l'esistenza di fede dalla centralità di questo precetto, non è semplice morale che poi possa sussistere autonomamente accanto alla fede in Cristo e alla sua riattualizzazione nel Sacramento: fede, culto ed *ethos* si compenetrano a vicenda come un'unica realtà che si configura nell'incontro con l'*agape* di Dio. La consueta contrapposizione di culto ed etica qui semplicemente cade. Nel «culto» stesso, nella comunione eucaristica è contenuto l'essere amati e l'amare a propria volta gli altri. Un' Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata. Reciprocamente — come dovremo ancora considerare in modo più dettagliato — il «comandamento» dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere «comandato» perché prima è donato.

15. È a partire da questo principio che devono essere comprese anche le grandi parabole di Gesù. Il ricco epulone (cfr *Lc* 16, 19-31) implora dal luogo della dannazione che i suoi fratelli vengano informati su ciò che succede a colui che ha disinvoltamente ignorato il povero in necessità. Gesù raccoglie per così dire tale grido di aiuto e se ne fa eco per metterci in guardia, per riportarci sulla retta via. La parabola del buon Samaritano (cfr *Lc* 10, 25-37) conduce soprattutto a due importanti chiarificazioni. Mentre il concetto di «prossimo» era riferito, fino ad allora, essenzialmente ai connazionali e agli stranieri che si erano stanziati nella terra d'Israele e quindi alla comunità solidale di un paese e di un popolo, adesso questo limite viene abolito. Chiunque ha bisogno di me e io

posso aiutarlo, è il mio prossimo. Il concetto di prossimo viene universalizzato e rimane tuttavia concreto. Nonostante la sua estensione a tutti gli uomini, non si riduce all'espressione di un amore generico ed astratto, in se stesso poco impegnativo, ma richiede il mio impegno pratico qui ed ora. Rimane compito della Chiesa interpretare sempre di nuovo questo collegamento tra lontananza e vicinanza in vista della vita pratica dei suoi membri. Infine, occorre qui rammentare, in modo particolare, la grande parabola del Giudizio finale (cfr *Mt* 25, 31-46), in cui l'amore diviene il criterio per la decisione definitiva sul valore o il disvalore di una vita umana. Gesù si identifica con i bisognosi: affamati, assetati, forestieri, nudi, malati, carcerati. «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (*Mt* 25, 40). Amore di Dio e amore del prossimo si fondono insieme: nel più piccolo incontriamo Gesù stesso e in Gesù incontriamo Dio.

#### *Amore di Dio e amore del prossimo*

16. Dopo aver riflettuto sull'essenza dell'amore e sul suo significato nella fede biblica, rimane una duplice domanda circa il nostro atteggiamento: è veramente possibile amare Dio pur non vedendolo? E: l'amore si può comandare? Contro il duplice comandamento dell'amore esiste la duplice obiezione, che risuona in queste domande. Nessuno ha mai visto Dio — come potremmo amarlo? E inoltre: l'amore non si può comandare; è in definitiva un sentimento che può esserci o non esserci, ma che non può essere creato dalla volontà. La Scrittura sembra avallare la prima obiezione quando afferma: «Se uno dicesse: "Io amo Dio" e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (*I Gv* 4, 20). Ma questo testo non esclude affatto l'amore di Dio come qualcosa di impossibile; al contrario, nell'intero contesto della *Prima Lettera di Giovanni* ora citata, tale amore viene richiesto esplicitamente. Viene sottolineato il collegamento inscindibile tra amore di Dio e amore del prossimo. Entrambi si richiamano così strettamente che l'affermazione dell'amore di Dio diventa una menzogna, se l'uomo si chiude al prossimo o addirittura lo odia. Il versetto giovanneo si deve interpretare piuttosto nel senso che l'amore per il prossimo è una strada per incontrare anche Dio e che il chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio.

17. In effetti, nessuno ha mai visto Dio così come Egli è in se stesso. E tuttavia Dio non è per noi totalmente invisibile, non è rimasto per noi semplicemente inaccessibile. Dio ci ha amati per primo, dice la *Lettera di Giovanni* citata (cfr 4, 10) e questo amore di Dio è apparso in mezzo a noi, si è fatto visibile in quanto Egli «ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui» (*I Gv* 4, 9). Dio si è fatto visibile: in Gesù noi possiamo vedere il Padre (cfr *Gv* 14, 9). Di fatto esiste una molteplice visibilità di Dio. Nella storia d'amore che la Bibbia ci racconta, Egli ci viene incontro, cerca di conquistarci — fino all'Ultima Cena, fino al Cuore trafitto sulla croce, fino alle apparizioni del Risorto e alle grandi opere mediante le quali Egli, attraverso l'azione degli Apostoli, ha guidato il cammino della Chiesa nascente. Anche nella successiva storia della Chiesa il Signore non è rimasto assente: sempre di nuovo ci viene incontro — attraverso uomini nei quali Egli traspare; attraverso la sua Parola, nei Sacramenti, specialmente nell'Eucaristia. Nella liturgia della Chiesa, nella sua preghiera, nella comunità viva dei credenti, noi sperimentiamo l'amore di Dio, percepiamo la sua presenza e impariamo in questo modo anche a riconoscerla nel nostro quotidiano. Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore. Dio non ci ordina un sentimento che non possiamo suscitare in noi stessi. Egli ci ama, ci fa vedere e sperimentare il suo amore e, da questo «prima» di Dio, può come risposta spuntare l'amore anche in noi.

Nello sviluppo di questo incontro si rivela con chiarezza che l'amore non è soltanto un sentimento. I sentimenti vanno e vengono. Il sentimento può essere una meravigliosa scintilla iniziale, ma non è la totalità dell'amore. Abbiamo all'inizio parlato del processo delle purificazioni e delle maturazioni, attraverso le quali l'*eros* diventa pienamente se stesso, diventa amore nel pieno significato della parola. È proprio della maturità dell'amore coinvolgere tutte le potenzialità dell'uomo ed includere,

per così dire, l'uomo nella sua interezza. L'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati. Ma tale incontro chiama in causa anche la nostra volontà e il nostro intelletto. Il riconoscimento del Dio vivente è una via verso l'amore, e il sì della nostra volontà alla sua unisce intelletto, volontà e sentimento nell'atto totalizzante dell'amore. Questo però è un processo che rimane continuamente in cammino: l'amore non è mai « concluso » e completato; si trasforma nel corso della vita, matura e proprio per questo rimane fedele a se stesso. *Idem velle atque idem nolle* — volere la stessa cosa e rifiutare la stessa cosa, è quanto gli antichi hanno riconosciuto come autentico contenuto dell'amore: il diventare l'uno simile all'altro, che conduce alla comunanza del volere e del pensare. La storia d'amore tra Dio e l'uomo consiste appunto nel fatto che questa comunione di volontà cresce in comunione di pensiero e di sentimento e, così, il nostro volere e la volontà di Dio coincidono sempre di più: la volontà di Dio non è più per me una volontà estranea, che i comandamenti mi impongono dall'esterno, ma è la mia stessa volontà, in base all'esperienza che, di fatto, Dio è più intimo a me di quanto lo sia io stesso. Allora cresce l'abbandono in Dio e Dio diventa la nostra gioia (cfr *Sal 73* [72], 23-28).

18. Si rivela così possibile l'amore del prossimo nel senso enunciato dalla Bibbia, da Gesù. Esso consiste appunto nel fatto che io amo, in Dio e con Dio, anche la persona che non gradisco o neanche conosco. Questo può realizzarsi solo a partire dall'intimo incontro con Dio, un incontro che è diventato comunione di volontà arrivando fino a toccare il sentimento. Allora imparo a guardare quest'altra persona non più soltanto con i miei occhi e con i miei sentimenti, ma secondo la prospettiva di Gesù Cristo. Il suo amico è mio amico. Al di là dell'apparenza esteriore dell'altro scorgo la sua interiore attesa di un gesto di amore, di attenzione, che io non faccio arrivare a lui soltanto attraverso le organizzazioni a ciò deputate, accettandolo magari come necessità politica. Io vedo con gli occhi di Cristo e posso dare all'altro ben più che le cose esternamente necessarie: posso donargli lo sguardo di amore di cui egli ha bisogno. Qui si mostra l'interazione necessaria tra amore di Dio e amore del prossimo, di cui la *Prima Lettera di Giovanni* parla con tanta insistenza. Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell'altro sempre soltanto l'altro e non riesco a riconoscere in lui l'immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente «pio» e compiere i miei «doveri religiosi», allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio. Allora questo rapporto è soltanto «corretto», ma senza amore. Solo la mia disponibilità ad andare incontro al prossimo, a mostrargli amore, mi rende sensibile anche di fronte a Dio. Solo il servizio al prossimo apre i miei occhi su quello che Dio fa per me e su come Egli mi ama. I santi — pensiamo ad esempio alla beata Teresa di Calcutta — hanno attinto la loro capacità di amare il prossimo, in modo sempre nuovo, dal loro incontro col Signore eucaristico e, reciprocamente questo incontro ha acquisito il suo realismo e la sua profondità proprio nel loro servizio agli altri. Amore di Dio e amore del prossimo sono inseparabili, sono un unico comandamento. Entrambi però vivono dell'amore preveniente di Dio che ci ha amati per primo. Così non si tratta più di un «comandamento» dall'esterno che ci impone l'impossibile, bensì di un'esperienza dell'amore donata dall'interno, un amore che, per sua natura, deve essere ulteriormente partecipato ad altri. L'amore cresce attraverso l'amore. L'amore è «divino» perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia «tutto in tutti» (*I Cor 15*, 28).



## **Bibliografia**

- Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, 2004
- Argan, *L'Amor sacro e l'Amor profano di Tiziano Vecellio*, Bompiani, 1950.
- Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus est caritas* (25 dicembre 2005)
- Bolzoni, *Il cuore di cristallo. Ragionamenti d'amore, poesia e ritratto nel Rinascimento*, Einaudi, 2008
- Bruno, *Degli eroici furori*, 1585
- Calame, *I greci e l'eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Laterza, 2010
- Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, 2009
- Cruz, *L'amore filosofo*, Einaudi, 2012 (e-book)
- Curi, *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, 2009
- Fabris, *I Paradossi dell'amore*, Morcelliana, 2000
- Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, SE, 2003
- Ficino, *Teologia platonica*, Bompiani, 2011
- Figal, *Il mostruoso e l'amore. Saggi su Platone*, ETS, 2006
- Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, 1920
- Giovanni della Croce, *Fiamma d'amore viva*, SE, 1999
- Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, 2000
- Irigaray, *La via dell'amore*, Boringhieri, 2008
- Lancelin, Lemonnier, *I filosofi e l'amore. L'eros da Socrate a Simone de Beauvoir*, Cortina, 2008
- Lene Ebreo, *Dialoghi d'amore*, Laterza, 2008
- Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani, 2004
- Merlan, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e pensiero, 1990
- Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Laterza, 2010
- Panofsky, *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento*, Feltrinelli, 1978
- Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Mondadori (Valla), 1998
- Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Mondadori (Valla), 2001
- Plotino, *Enneadi*, Mondadori, 2002
- Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, 1996
- Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 8: Plotino e il neoplatonismo pagano*, Bompiani, 2004
- Rist, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, 1995
- Rist, *Plotino. La via verso la realtà*, il Melangolo, 1995
- Rudhardt, *Eros e Afrodite*, Boringhieri, 1999
- Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, 2010
- Sozzi, *Amore e psiche. Un mito dall'allegoria alla parodia*, il Mulino, 2007
- Vozza, *Le maschere di Eros*, Boringhieri, 2001 (e-book)
- Wind, *Misteri pagani nel rinascimento*, Adelphi, 1971

## Appendice. Sulle tracce dell'amore neoplatonico nella musica popolare contemporanea

A) Risulta molto più difficile spiegare (pensare, concettualizzare, far filosofia su) un oggetto inespressivo (un tavolo, una nuvola, un uomo zitto, una parola isolata) – siccome richiede di spiegare *prima* o *insieme* tutto l'universo: ontologicamente, gnoseologicamente, fisicamente, chimicamente ecc. Risulta molto più difficile di quanto non sia il render conto di o il capire un'espressione. L'espressione – ogni atto espressivo; del tipo: “mi passi il pane?” – è aperta in maniera costitutiva all'interpretazione/spiegazione. Tale apertura fa parte della sua ontologia, del suo modo d'essere. (La frase “mi passi il pane?” è come è perché ciò risulta funzionale alla comunicazione). Ovviamente poi ogni espressione possiede anche una necessaria base ontologica non-espressiva e cosale. Risulta inoltre più difficile spiegare – in quanto espressione e non oggetto – un'espressione non comune, non popolare, non quotidiana (un'espressione scientifica o artistica, insomma), di quanto non sia per un'espressione pop. (A prescindere dal fatto che lo scientifico e l'artistico filtrino nel tempo, ma con tempi piuttosto lunghi e con equivoci fin troppo gretti, entro il popolare). Tutto ciò per dire che interpretare (trattare filosoficamente) una canzone popolare risulta uno degli atti interpretativi, una delle attività filosofiche, più facili che ci siano. Se non la più facile. (Stesso dicasi del non-artistico cinema.) Quasi una propedeutica o abc o esercitazione elementare del lavoro filosofico. Mentre la cosa più difficile – passando per la difficoltà intermedia costituita da arte e scienza – sarebbe interpretare o rendere conto filosoficamente di una sedia o di un granello di polvere.

B) La musica popolare borghese – o massmediatica o del Novecento<sup>18</sup> – risulta contenutisticamente tutta rivolta al “tu”. Ed anche perciò non è arte (l'arte, come la scienza, avendo per definizione valore universale e non individuale-biografico-egoistico; nemmeno nella fase dell'ispirazione. Può essere al limite un pretesto la realtà contingente circostante). E siccome il tu – ulteriore prova della mancanza di arte – vi viene trattato in termini sentimentali e non concettuali, tutto il pop è d'amore (quando non di quel suo corrispettivo che è l'odio<sup>19</sup>). Direttamente e indirettamente dunque ogni canzone pop è una canzone d'amore. Canzone la pop non filosofica, non politica, non scientifica ma d'amore. D'amore per qualcuno o se non altro per se stessi. Dove con amore si intende qualcosa del tipo: “interesse esclusivo”. Quindi ogni canzone pop risulta – nella tesi che proponiamo – una canzone di “interesse esclusivo”. E l'“interesse esclusivo” – antiscientifico, antifilosofico, antiartistico e antiecologico – è disinteresse per il mondo. O meglio: è (tentativo di) riduzione del mondo al proprio “interesse esclusivo”. Al proprio “io” (tale – anche grammaticalmente – solo se in relazione con un “tu”). Perciò possiamo considerare Sant'Agostino il padre della *popular music* – Sant'Agostino, il neoplatonico il cui interesse esclusivo (tanto che vi riduceva esplicitamente ontologia, gnoseologia ed etica) era il rapporto io-tu. Rapporto che Agostino – cristianamente – chiamava “Dio”. Con il Dio cristiano che è concepito come Trinità personalistica. Ovvero come rapporto tra persone. Tra due persone (entrambe del pari divine) tramite l'altrettanto divino Spirito. Nella *popular music* tale Spirito – quando non citato come tale – sarà citato nei termini di “amore”; mentre il Padre e il Figlio reciteranno la parte dell'amato e dell'amante (o viceversa). *In questo senso* – e traendo le conclusioni della tesi qui avanzata – ogni canzone di *popular music* è – magari suo malgrado – *cristiana*. Anche *Anarchy in the UK*, perché fin dal suo inizio si incentra, e potentemente, sull'io (e quindi sul tu e quindi su relazioni personali, in una logica inevitabilmente trinitaria): “*I am an anti-Christ, I am an anarchist*”.

<sup>18</sup> A scanso di equivoci: consideriamo musica pop(olare) o non-artistica tutta quella non-classica. Dagli uomini delle caverne alla disco passando per il folk e il metal.

<sup>19</sup> Cfr. il classico I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*, Adelphi, 1996, che aggiorna il darwiniano e antesignano *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Boringhieri, 2012.

## 1. *La vie en rose* (Edith Piaf, 1947)

“Pochissime canzoni nella storia della musica leggera possono vantare una fama comparabile e tante differenti versioni discografiche” (Wikipedia): ma – se non se ne denunciano le (sicuramente inconsapevoli, anche per i suoi autori) ascendenze platoniche – non si capisce il significato culturale del brano. Non si apprezza il persistere di Platone nella società novecentesca. Non ci si autodenuncia come vittime di questa persistenza. Non ci si rende conto di ripetere – da 2500 anni – grosso modo le stesse cose.

- Gli occhi (« yeux ») soprattutto nel neoplatonismo sentimentale – come potrà considerarsi l’amore dello Stilnovo – diverranno una costante per segnalare il rapporto io-tu. Per segnalare un interesse esclusivo: dato che gli sguardi sono esclusivi. Ogni incrocio di sguardi esclude tutto il resto. Comunque anche in Platone gli occhi erano al centro: quale metafora della mente; della luce (in greco “sofia” rimanda alla radice “fos” che vuol dire “luce” e gli occhi sono ciò tramite cui accediamo alla luce); e nel contesto della preferenza per il senso della vista caratterizzante la cultura occidentale (e non solo: basti pensare all’occhio di Horo dell’antico Egitto ...)
- Poi il possesso (« l’homme auquel j’appartiens »). Anche questa è una costante dell’amore occidentale. Esso è possessivo. Perché? Perché personalistico. Perché cristiano. E l’io-tu rimandano automaticamente al tuo-mio<sup>20</sup>. E l’io-tu, per entrare in rapporto bisogna che diventino l’uno proprietà dell’altro. Ma la proprietà è anche la connotazione precipua della borghesia. Quindi l’amore possessivo oltre ad essere (considerabile) cristiano, va considerato (più o meno indirettamente) fra le cause – se non altro culturali – dell’instaurazione del regime borghese (che per l’appunto sulla proprietà privata si basa). Questo del possesso sembra avere meno a che fare con Platone ed essere piuttosto – e come abbiamo cercato di argomentare – un portato cristiano (si pensi anche al matrimonio cristiano: un sacramento che impedisce qualsivoglia relazione extraconiugale). Laddove, tuttavia, e ripetendo Nietzsche, si tenga sempre presente che il cristianesimo è considerabile “platonismo per il popolo”.
- « La vie ». In francese significa “vita”. Ma non può non rimandare – essendo entrambe lingue neolatine – anche all’italiano “via”. Cosicché abbiamo via ↔ vita. Che è esattamente – la concezione della vita come una via – una tipica connotazione della tradizione platonica e platonico-cristiana. (Gesù, per questo, si definisce sia “via” che “vita”; e la vita è considerata una via solo da chi – platonicamente – crede che ci sia un al di qua o un basso e un al di là o un alto cui andare).
- « C'est lui pour moi. Moi pour lui. / Dans la vie, / Il me l'a dit, l'a jurait pour la vie ». La concezione di un unico amore per tutta la vita, deriva dalla concezione platonica dell’amore come via alle Idee e quindi all’immortalità o eternità. E siccome “tutta la vita” è l’immortalità massima che possiamo nell’aldiquà, ci si promette (anzi “giura”: secondo gli atavici patti di sangue) amore “per tutta la vita” nel tentativo di far percorrere alla vita la via dell’eternità. Tutto ciò, oltre che per Platone vale anche per il cristianesimo (che infatti ha eternato il matrimonio sacralizzandolo).

---

<sup>20</sup> Che la relazione io-tu sia teologica lo conferma l’attenzione ad essa prestata dal teologo Martin Buber (“in principio era la relazione”) nel saggio del 1923 *L’io e il tu*, ora disponibile in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, 2004.

## 2. *Love me tender* (Elvis, 1956, adattamento da *Aura Lee*, canzone della Guerra civile, 1861)

- Platone non considerava l'amore in termini così antropomorfici ("tender", "sweet"); sarà questa una caratterizzazione del neoplatonico cristianesimo (per il quale un uomo – Gesù – è Dio). Tuttavia, che l'amore porti – molto oltre il sesso; e dopo un percorso iniziatico (il corteggiamento, l'innalzamento dell'amata ecc.) – ad una completezza della vita ("You have made my life complete"), lo possiamo considerare platonico: per Platone (e Plotino) la vita completandosi solo nel regno delle Idee, nell'Aldilà. Regno che nella *popolar music* è ridotto allo "You" (per i poeti Stilnovisti ancora un tramite) che consentirebbe di abbracciarlo o perlomeno di individuarlo.
- L'amore viene poi messo in relazione con la Verità ("true") e questa con l'Eternità ("always"). Ed è platonico concepire verità eterne (le Idee). Oltre che cristiano: Dio è Eternità e Verità. Amore ↔ Verità ↔ Eternità ↔ Tu<sup>21</sup>.

## 3. *I Will Always Love You* (Dolly Parton, 1974 – Whitney Houston, 1992)

- Anche in questa che secondo alcuni calcoli sarebbe "la canzone femminile più venduta di tutti i tempi" (Wikipedia), si ha un accavallarsi – inconsapevole e raffazzonato, come accade nella musica popolare – di temi tipici dell'amore platonico filtrati personalisticamente (e quindi sessualmente, la persona portandosi dietro con il suo corpo il sesso: come abbiamo visto nella rivalutazione parziale dell'Eros fatta dal papa) tramite una cultura cristiana: c'è la vita/via ("way"); c'è l'amore/eternità ("always"); c'è l'egocentrismo ("you"). Egocentrismo e personalizzazione che sono di per sé antiplatonici (l'idea in quanto oggettuale è impersonale) ma che al platonismo possono venire ricondotti tramite l'adattamento che di esso ha fatto il cristianesimo (e neoplatonici ad esso precedenti come l'ebreo Filone di Alessandria).

## 4. *One* (U2, 1991)

- In questo brano da alta borghesia nordeuropea (che riscatta nella pseudoartisticità del pop, giornate e notti trascorse in asettiche quanto inquinanti e socialmente ingiuste speculazioni finanziarie), risulta evidente fin dal titolo (quanto inconsapevole negli autori) – Plotino. Il mondo ridotto ad Uno. One ↔ Love ↔ Life. Ma ridurre il mondo alla triade uno-amore-vita significa negare il mondo che – per la stragrande maggioranza dell'universo – non è fatto né di unicità, né di amore (a meno che, appunto, con Plotino non si identifichi questo con l'universo), né di vita. La triade One ↔ Love ↔ Life vorrebbe ridurre il mondo a Persona. La persona essendo ciò che vive amando; e per vivere amando (qualcuno), dovendo sentirsi/considerarsi unici. Sé e il qualcuno che si ama. Tutto ciò è antiecologico. Cioè borghese. Cioè antiscientifico. È una delle cause (mentali) dei nostri mali socio-ambientali.

## 5. *Parlami d'amore Mariù* (De Sica, 1932)

- La "bellezza" è l'Idea platonica per eccellenza (e anche Dio, dai cristiani, viene sempre rappresentato "bello"; come la Madonna ecc. Bonum ↔ Verum ↔ Esse ↔ Pulchrum erano le caratterizzazioni nel Medioevo della divinità. Caratterizzazioni che si tenevano

---

<sup>21</sup> La CEI sottotitola la propria edizione della *Bibbia*, che è quella sacra per i cattolici, "Via Verità Vita". Per una diversa, non eterna, concezione della verità cfr. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, 2009.

- reciprocamente. Per cui il bello è il vero e l'essere e il buono; e il buono è il bello e il vero e l'essere ecc. Caratterizzazioni derivato dal greco e succitato principio del *kalòs kai agathòs*).
- Ma se la "bellezza" è Idea allora è anche Eternità.
  - Abbiamo poi il tema degli "occhi". Bellezza ↔ Eternità ↔ Occhi ↔ Amore. E gli occhi – lo sguardo – si ricordi che implicano attenzione esclusiva per un particolare (con conseguente e antiecológica riduzione ad esso del resto del mondo).
  - Abbiamo quindi il possesso: "Dimmi che sei tutta per me!"; pendant dell'essere persona e del dedicarsi solo a persone ("Tutta la mia vita sei tu!"); pendant della relazione Io-Tu che comporta Mio-Tuo.
  - Abbiamo infine il "parlare". A differenza della tradizione neoplatonica della teologia negativa, qui d'amore parlare si può, anzi si deve parlarne. Più fedele alla tradizione neoplatonico-cristiana saranno allora ad es. Celentano, *L'emozione non ha voce* (1999) e Rossi, *Senza parole* (1999).

6. *Whole Lotta Love* (Led Zeppelin, 1969; rielaborazione di *You Need Love* (1962) di Muddy Waters).

- Qui l'amore inteso come rapporto esclusivo e totale con una persona vie ridotto a sesso ("I'm gonna give you my love"). Potrebbe sembrare pertanto l'opposto dell'amore platonico. Ma lo è solo in parte. Infatti – seppure sessualmente, fino all'erotomania – resta il principio platonico (e cristiano) dell'Amore come via per la realizzazione personale. L'individuo – tramite l'amore/sexo, tramite la "baby" – si inserisce nel cosmo; in un cosmo seppure ridotto a sesso e "baby". "Baby" diventa un'Idea. Quella che per Dante era – asessuatamente – Beatrice. Nel tutto-sexo e tutto-baby (i riff del chitarrista e le simulazioni orgasmiche del cantante indicano questo), l'individuo si spersonalizza ("Yeah! All right! Let's go!" non sono parole e l'individuo è parola); perché anch'egli si riduce a sesso. Ma siccome la sessualità non è possibile se non individualmente, allora alla fine è l'universo che si riduce alla vita sessuale animalesca (ma più che animalesca e naturalistica, bigotta: per il gusto ipocrita e pseudo ribelle di infrangere divieti autoimpostisi a bella posta) dell'individuo<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Per una trattazione scientifica della sessualità umana cfr. A. Cellerino, *Eros e cervello. Le radici biologiche di sessualità, estetica, amore*, Boringhieri, 2002, N. Eldredge, *Perché lo facciamo. Il gene egoista e il sesso*, Einaudi, 2005, J. Diamond, *Perché il sesso è divertente?*, BUR, 2006. Da una prospettiva sociologica cfr. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, 2008, U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, Boringhieri, 2008.