

PERCORSO TEMATICO 6

L'amore e l'amicizia

Il dio Eros

La nozione
sentimentale
dell'amore

Parlare dell'amore è una buona occasione per approfondire la diversità fra la nostra cultura e quella degli antichi greci. Da una parte, infatti, l'amore è una dimensione universale dell'uomo, presente in ogni civiltà e in ogni individuo, ma dall'altra è anche una costruzione culturale. Vi è molto di *naturale* nell'amore, ma molti modi di amare sono possibili. Secondo il nostro comune sentire l'amore è: 1) un **sentimento**, ossia uno stato affettivo della coscienza, un moto dell'anima; 2) possibile solo fra **partner che hanno pari dignità**. Anche se la condizione femminile rimane, in alcune realtà, socialmente discriminata, non vi è dubbio che all'interno della coppia deve sussistere una parità sentimentale; 3) sempre positivo: non c'è sentimento più **gratificante e socialmente positivo** dell'amore. Ebbene, nessun attributo di questa nostra «nozione sentimentale» dell'amore è vissuto allo stesso modo dai greci.

L'amore è un
Dio, non un
sentimento

Per i greci, l'amore, Eros, non è un sentimento. È un Dio. Ossia una **forza naturale**, un'**entità cosmica primordiale** presente in vario modo in tutte le cose. Nell'uomo, certo, ma anche negli dèi (solo fra di loro, però, perché gli dèi non possono amare gli uomini, per ragioni che vedremo), e persino negli animali, nelle piante e nel mondo minerale e inorganico. L'eros greco non ha quelle connotazioni intimistiche e psicologiche tipiche della sensibilità moderna: condiziona tutto ciò che esiste, non solo gli esseri viventi. Nel mondo fisico è quel **principio connettivo** che dà solidità alla materia permettendo la formazione degli oggetti; in ambito politico è la forza che unisce fra loro i cittadini dando **coesione** alla città; in ambito emotivo si esprime come legame di **amicizia o passione erotica**.

Anche l'odio
è necessario

Come racconta Aristotele nelle pagine introduttive della *Metafisica*, sono Esiodo e Parmenide a suggerire che l'amore sia la forza che muove le cose e le mantiene insieme. È però Empedocle il primo a esprimere compiutamente questa nozione: la qualità eminente di Eros è unire, in contrapposizione all'Odio che separa, disgrega, oppone. Ma tutti gli dèi sono **necessari, l'Odio quanto l'Amore**. Se esistesse solo l'Odio, il mondo morirebbe per eccesso di contrasti, ma se esistesse solo l'Amore il mondo morirebbe per eccesso di unità. Il prevalere delle forze unificatrici farebbe implodere il cosmo in un tutto compatto, una specie di *sfero* al cui interno sarebbe impossibile qualunque movimento. Ne conseguono tre corollari: 1) ciò che è vivo è sempre in una situazione di contrasto, in cui convivono odio e amore; 2) il legame erotico che unisce due amanti non è diverso dalla forza che tiene unito l'universo; 3) vi sono attrazioni *erotiche*, di simpatia-antipatia, ma anche di attrazione-repulsione, anche nel mondo minerale. È una delle idee che sarà recepita dal pensiero magico.

L'amore è
sempre fra
partner
diseguali

Mentre per noi si parla di amore per riferirsi indifferentemente a quello dei due amanti, i greci ne distinguono nettamente due tipi: una cosa è l'amore dal **punto di vista dell'amato**, altro è l'amore dal **punto di vista di chi ama**. Certo, in una coppia ideale le due posizioni sono reciproche e ogni amante è anche amato, ma non è sempre così, perché, quando due persone non formano una coppia, si può amare senza essere amati ed essere amati senza amare. Le due situazioni sono completamente diverse, perché un conto è ricevere, altro è cercare. Essere oggetto di amore è gratificante, dà sicurezza, conferisce potere sull'inna-

morato. Al contrario, **amare qualcuno significa dipenderne**, porre la propria felicità nelle sue mani, temerne il rifiuto. La mentalità greca considera l'amato superiore e l'amante inferiore, perché il primo ha l'amore, il secondo ne ha bisogno ma non lo ha. In questo senso la relazione amorosa non è estranea alla dimensione del potere. La coppia, che non coincide affatto con la famiglia, è una società minima composta da chi possiede e chi vorrebbe possedere.

L'amore è un
legame
politico, non
biologico

Dire che l'amore si realizza fra un amante e un amato significa che non necessariamente coinvolge un uomo e una donna. Tali ruoli (amante-amato) possono essere interpretati da una pluralità di soggetti, indipendentemente dal loro genere biologico: una coppia può essere costituita da un dio (maschio o femmina) e un essere umano (maschio o femmina), oppure da due maschi, da due femmine, da un adulto e un adolescente, oppure ancora da un maschio e una femmina, il caso che più interessa a noi e meno interessa agli antichi. Per i greci, infatti, **virilità e femminilità non sono meri dati anatomici** e fisiologici, ma espressione del ruolo all'interno della coppia. Maschio è chi dà, il partner attivo; femmina chi riceve, il partner passivo. Su queste basi la società ateniese sviluppa comportamenti molto particolari, del tutto estranei alle società confinanti e rifiutati già dai romani ben prima dell'avvento del cristianesimo: alla scarsa attenzione per l'amore eterosessuale, coniugale e procreativo, fa riscontro un grande interesse per le **relazioni fra maschi**, soprattutto se di età diversa (un adolescente e un adulto). Il mito dell'androgino narrato da Aristofane nel *Simposio* offre una giustificazione teorica di questi comportamenti.

L'erotica platonica

Amare non è
gratificante

È Platone a criticare nel modo più chiaro l'idea che l'amore sia bello e gratificante in se stesso. Bisogna distinguere: l'amore dal punto di vista dell'amato è certamente gratificante, «bello, delicato, perfetto e beatissimo», come dice Diotima nel celebre discorso riferito da Socrate nel *Simposio*; ma diversa, e per Platone ben più interessante, è la condizione dell'amante, caratterizzata da **mancanza, bisogno e desiderio**. Amare, a differenza dell'essere amati, è cercare un possesso che non potrà mai essere soddisfatto appieno; non è quindi felicità ma inquietudine, insoddisfazione e impegno nella conquista. Ecco perché Eros è filosofo. Come l'amante non corrisposto sa ciò che vorrebbe pur non avendolo, così il filosofo alla ricerca della verità sa che vorrebbe sapere ed è conscio di non sapere a sufficienza. Per questo **l'amore mette le ali all'anima**, anche alle sue componenti intellettive; è il desiderio, l'energia che muove alla sapienza; senza il suo stimolo l'anima razionale rimarrebbe inerte e inoperosa.

Il modello
elettrico
e quello
gerarchico

La propensione greca a distinguere i ruoli nella relazione è implicita nella più celebre delle teorie platoniche dell'amore, la scala di Eros. Infatti, mentre noi pensiamo l'amore secondo un modello che potrebbe essere definito «elettrico», perché ogni polo della relazione attrae ed è contemporaneamente attratto dall'altro, Platone struttura il suo pensiero sul **modello gerarchico della scala**. Chi è amato si concede all'amante, si abbassa verso di lui rinunciando al suo potere; al contrario, chi ama cerca di elevarsi, raggiungere e conquistare ciò che gli manca. Naturalmente il grado di questa elevazione è dato dalla **qualità della persona o dell'oggetto amato**. Eros si esprime sia nell'attrazione erotica sessuale sia in forme più alte, come attrazione per il bello e il bene. Si desidera il proprio amante, ma se ne può desiderare più di uno, secondo quella che per Platone è già una forma superiore d'amore, e imparando ad amare si finisce con il rivolgere il proprio desiderio a oggetti sempre più astratti.

La teoria della scala erotica

Dunque esiste un amore sessuale (volgare, secondo una vecchia terminologia) e un amore spirituale. Il problema è capire quale rapporto vi è fra le due dimensioni. Platone, il primo a riflettere sulla questione, la risolve proponendo il **modello della scala**. Le varie forme d'amore si dispongono come gradini: si parte amando i corpi e si finisce amando enti spirituali. Infatti, **l'amore contiene in se stesso la forza per accrescersi** ed elevarsi: più si ama, più si è capaci di amare ed elevare l'oggetto del proprio amore.

La scala nega e giustifica l'attrazione sessuale

Lo schema della scala è fortemente ambiguo, perché nello stesso tempo una scala separa e unisce ciò che è basso da ciò che è alto. La dottrina platonica può essere intesa come la necessità di **elevarsi alle forme superiori dell'amore** celeste e desessualizzato, ma può la si può anche intendere come una **giustificazione dell'attrazione erotica**, che, per quanto bassa, rappresenta comunque l'inizio di un possibile percorso. Lo stesso Platone sembra oscillare fra le due posizioni, mostrandosi nel *Simposio* più disponibile a giustificare l'amore per i corpi, nel *Fedro* più deciso sulla necessità di abbandonare la dimensione corporale, in cui siamo imprigionati «come un ostrica».

Amore e follia

Le riflessioni platoniche sull'amore hanno valore diverso. Alcune si limitano a presentare il comune modo greco di intendere la relazione, ad esempio il mito dell'androgino originario nel *Simposio*. Altre, come la teoria della scala erotica, costituiscono tasselli essenziali del suo sistema, organicamente connesse al nucleo centrale della dottrina delle idee. Altre ancora si presentano come pure intuizioni, osservazioni geniali ma non facilmente inquadrabili nel contesto del sistema. Tale è, ad esempio, la riflessione svolta nel *Fedro* sull'amore come divina mania. Ciò che Platone sostiene in questo passo è veramente dirompente: l'amore può essere anche **innamoramento, entusiasmo, pazzia**, un invasamento simile a quello in cui cade la profetessa di Delfi, qualcosa insomma non totalmente sotto il nostro controllo. Certo questi **aspetti passionali e irrazionali** dell'amore sono ben più evidenti nei gradini bassi della scala, ove cioè si tratti di una mera infatuazione sessuale, ma compaiono anche nella divina mania che dà ali all'anima per innalzarsi al mondo ideale. Quindi esiste una **positiva follia amorosa** capace di esaltare la ragione spingendola oltre i confini della logica.

Amore e amicizia

Eros e philía

La valorizzazione platonica delle componenti irrazionali dell'amore costituisce una teoria fortemente anomala nel contesto del razionalismo greco, diffidente verso tutto ciò che, come la passione, può ridurre o annullare l'egemonia della ragione. Queste diffidenze conducono a un mutamento di prospettiva, ossia a una rivalutazione dell'**amicizia (philía) in contrapposizione all'amore**. Già evidente in Aristotele, questa tendenza diventa dirompente nelle mutate condizioni storiche del periodo ellenistico.

Aristotele: l'amore è un'affezione

Per Aristotele l'amore è una *affezione* (come l'odio), ossia una **modificazione prodotta da un fattore esterno**, e ha tutte le caratteristiche di una **patologia dell'anima** senza possedere le virtù d'elevazione spirituale attribuitegli da Platone: «I piaceri sono un ostacolo alla saggezza, e tanto più lo sono quanto più grande è il godimento, come nel piacere erotico; infatti nessuno potrebbe pensare durante esso» (*Etica Nicomachea*, VII, 11). Lo stagirita sceglie quindi di non affrontare la questione dell'amore sul piano metafisico.

Il valore politico dell'amicizia

L'amicizia, invece, è una virtù naturale, presente anche fra gli animali, utile e necessaria alla vita. La sua qualità eminente e differenziale, rispetto all'amore, sta nella **reciprocità**. Infatti, il rapporto amicale è sempre libero e non pericoloso, si sviluppa su un piano di totale **parità** e si fonda sul **rispetto**, sviluppando fra i partner **concordia e cooperazione**, non desiderio di possesso. Ha quindi un grande valore sociale garantendo la coesione della *pólis*. Se l'amicizia

fosse profondamente radicata fra i cittadini, si potrebbe, in linea teorica, addirittura fare a meno delle leggi. Infatti l'amicizia favorisce lo sviluppo di attività comuni e spinge a diventare migliori per essere graditi all'altro, modellando il proprio comportamento per il bene comune.

Tipologia dell'amicizia

Con Aristotele nasce un dibattito di lunga durata, ripreso poi dagli epicurei e dagli stoici, relativo alle diverse forme con cui l'amicizia può nascere e svilupparsi. Infatti, alla sua base vi può essere sia l'**utilità**, sia il **piacere**, sia la **virtù**, e fra queste possibilità Aristotele sceglie senza esitazione la terza. Una relazione fondata sull'utilità o sul piacere non potrà mai essere stabile e durerà finché permangono le condizioni esterne da cui dipende. Solo quando l'oggetto dell'amicizia è l'amico stesso, e non ciò che si può ottenere per suo tramite, il rapporto si consolida e diventa duraturo. E ancora: solo fra uomini virtuosi, capaci cioè di guardare più alla persona che ai vantaggi conseguibili, l'amicizia potrà essere «reciproca e reciproca scelta». Tanto è vero che **i malvagi**, diffidenti per natura, **non riescono a essere amici** in questo modo, paritario e disinteressato.

L'amicizia come abito

Si possono avere molti amici oppure bisogna credere al celebre proverbio «chi trova un amico trova un tesoro», che sottolinea la rarità di questo rapporto? Aristotele propende per la seconda soluzione. Come tutte le virtù, anche la disponibilità all'**amicizia ha bisogno di tempo e d'esercizio** per consolidarsi; richiede una lunga frequentazione e una reciproca e approfondita conoscenza: «il fatto di essere amico di molti contemporaneamente impedisce anche di essere amici». Per le stesse ragioni, lo stagirita classifica nell'ambito dell'amicizia anche **relazioni** che pure non nascono da una libera scelta, come quelle **parentali**, tra fratelli, figli e genitori. La ragione è che il tempo passato insieme e la comunanza di esperienze sviluppano una formazione comune, una somiglianza di carattere che costituisce il miglior fondamento per quella compartecipazione di valori e di stile di vita che è l'amicizia virtuosa.

Dio come oggetto, ma non soggetto d'amore

L'esclusione di Eros dall'ambito della metafisica operata da Aristotele prevede una sola importante eccezione. Nella *Metafisica* (xii, 7 1072b 3) si legge infatti che nell'ordinamento finalistico del mondo, Dio, come primo motore immobile, muove verso di sé le cose come fosse «oggetto d'amore», cioè come termine del loro desiderio di perfezione. Questa notazione, che fa riemergere la dimensione metafisica dell'amore, diventerà molto importante nel Medioevo, favorendo un'interpretazione del sistema aristotelico in chiave platonica. Per Aristotele, comunque, questo amore dovuto alla divinità indica qualcosa di molto diverso da quello dell'approccio cristiano. È infatti un rapporto a senso unico: se è vero che Dio deve essere oggetto d'amore, rimane **esclusa la possibilità che la divinità**, da parte sua, **si abbassi sino ad amare gli uomini**.

Teorie contro l'amore

Epicuro: la pericolosità dell'amore

La tendenza a valorizzare l'amicizia *contro* l'amore si accentua nell'Ellenismo, pur con sfumature diverse fra epicurei e stoici. Epicuro parla poco dell'amore e considera l'attrazione erotica come qualcosa di cui, se solo si potesse, sarebbe meglio fare a meno. Infatti, «l'amplesso carnale non giovò mai; già molto è se non fa danno» (*Sentenze*, 62, in *Scritti morali*, Milano, Rizzoli, 1997) e conviene dunque sottoporre a rigido **calcolo il piacere-dispiacere** che ne può derivare. Una sentenza di Epicuro, probabilmente un frammento di una lettera andata perduta, così recita: «apprendo che hai moti della carne piuttosto vivaci verso il godimento dei piaceri amorosi. Godi pure di questa tua inclinazione, purché però tu non infranga le leggi, non trasgredisca i buoni costumi stabiliti, non arrechi dolore al tuo

prossimo, non contaminare la carne o spenda il necessario per la vita con le meretrici; è triste cosa infatti non attenersi anche a una soltanto di queste regole» (*Sentenze cit.*, 51). Siamo quindi molto lontani dallo spensierato e godereccio **edonismo** che la propaganda stoica (e poi cristiana) attribuisce a Epicuro. Diogene Laerzio è chiaro al riguardo: «Secondo gli epicurei, il saggio non si innamorerà... né l'amore non è mandato da un dio» (*Vite dei filosofi*, x, 118, Milano, Tea, 1991).

Lucrezio
contro
l'amore

L'atteggiamento prudente ma possibilista di Epicuro è trasformato da Lucrezio in netta e radicale condanna. **Eros è cattivo per natura**. E falsa è la credenza che lo descrive come nobile, quando invece altro non è che desiderio di possesso sempre strettamente connesso alla **brama di dominio**, se non addirittura alla **violenza** e al **sadismo**. Infatti, ciò che spinge l'amante è la volontà di incorporare, letteralmente «divorare» il corpo dell'amato; dalla frustrazione di questo impossibile desiderio nasce l'impulso a punirlo, a ridurlo a una specie di schiavitù. Ecco le parole, trasudanti di disgusto, con cui il poeta (suicida a 44 anni, forse impazzito per aver bevuto una droga erotica stimolante) descrive l'esito di ogni infatuazione:

*«Ciò che inseguivano [gli amanti], lo schiacciano stretto, fanno male
al corpo, figgono a volte i denti dentro le labbra,
s'incollano le labbra, perché non è puro piacere: ed esistono
impulsi nascosti che li spingono ad aggredire proprio l'oggetto
qualunque, da cui sorgono i germi di quella furia»*

(*De rerum natura*, iv, 1079-1083).

Amore e
imperturbabilità

La diffidenza epicurea verso Eros è in larga parte condivisa anche dagli stoici e dagli scettici. Comune, infatti, è la preoccupazione di salvaguardare l'individuo dal turbamento emotivo in vista dell'imperturbabilità. Se l'amore è inquietudine e insoddisfazione, come già sostiene Platone, **la soluzione è non amare**. Atarassia, apatia e indifferenza, i valori fondanti dell'etica stoica, impongono questo sacrificio. Garantiscono protezione contro le passioni negative, come l'ira, ma, d'altra parte, forgiando una **corazza impenetrabile contro ogni tipo di turbamento**, finiscono con il mortificare la dimensione emotiva. «Quando una volta Anassarco cadde in un pantano», racconta Diogene Laerzio, «Pirrone continuò la sua strada senza aiutarlo. Qualcuno gli rimproverò un tal comportamento, ma Anassarco stesso lodò la sua indifferenza e la sua impassibilità» (*Vite dei filosofi cit.*, ix, 63). Certo si tratta di un approccio estremo, tipico del rigore teoretico del primo stoicismo greco più che della versione moderata che si impone a Roma: infatti non è difficile trovare nelle pagine di Seneca accenti diversi e più attenti alla realtà psicologica della vita quotidiana.

L'amicizia
sorvola
la terra

In netto contrasto con questa diffidenza verso Eros, gli ellenisti tengono in grande considerazione l'amicizia, che Epicuro celebra con questa bella massima: «L'amicizia sorvola la terra, annunciando a tutti di svegliarci per darci gioia l'un l'altro». È un tema già inaugurato da Aristotele, ma non mancano significative differenze. Infatti, per Epicuro non esiste quella continuità che lo stagirita intravedeva fra il rapporto amicale fra singoli e quello alla base della coesione politico-sociale. Al contrario, tanto è **forte il legame di amicizia** che lega fra loro gli adepti **all'interno della comunità** epicurea, quanto è forte il loro **disinteresse per le vicende esterne**. Nel venir meno della libertà, l'amicizia rimane l'unico legame possibile fra le persone, ma non contribuisce a rendere positive le relazioni politiche fra i cittadini.

Plotino:
bisogna
amare un
Dio che non
ci ama

Spetta all'ultimo filosofo della tradizione filosofica pagana una delle più alte celebrazioni dell'amore. Nelle *Enneadi* di Plotino, infatti, ritornano con forza i temi platonici dell'amore e della bellezza quali forze capaci di elevare l'uomo verso sempre più alti gradi di spiritualità. È l'amore che spinge l'anima nel suo cammino di ritorno all'Uno culminante nell'estasi. Ma è un amore a senso unico, l'ultima espressione di quella mentalità greca che considera

l'amato superiore all'amante. L'Uno, infatti, deve essere oggetto d'amore da parte degli uomini, ma non può certo ricambiare, perché la sua trascendenza ne sarebbe sminuita.

La agàpe cristiana

L'inversione cristiana dei valori

Si può amare chi ci fa del male? Domanda assurda per l'uomo greco, perché il nemico va combattuto e quindi giustamente odiato. Domanda centrale per Cristo, per il quale non solo si può ma si deve anche amare chi non ci ricambia. Ma deve trattarsi di un amore di natura diversa dall'Eros greco, giacché l'attrazione erotica non può certo attribuirsi al nemico. Il cristianesimo opera per inversione di valori, ribaltando nel loro contrario credenze che l'epoca precedente reputava ovvie. Mentre Platone valorizza l'amore come tensione e ascesa verso valori sempre più alti, **l'amore cristiano può solo discendere da Dio**. Si dispiega dall'alto verso il basso, da chi ha verso chi non ha, dal ricco verso il povero, dal superiore verso l'inferiore. È un dono disinteressato, gratuito e senza contropartite.

La centralità dell'amore

Alla domanda di uno scriba, che gli chiedeva quale fosse il primo di tutti i comandamenti, Gesù rispose: «Il primo è: amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente e con tutte le tue forze. Il secondo è amerai il tuo prossimo come te stesso». E al dottore della legge che chiedeva «chi è il mio prossimo?», ossia «chi deve essere oggetto del mio amore?», Gesù rispose che **il prossimo è ogni persona** con cui si viene a contatto. Amore è il comando assoluto che riassume tutti gli altri, il vincolo fondante la comunità cristiana.

La carità (agàpe)

È Agostino, commentando gli scritti dell'apostolo Giovanni, a proporre *caritas* e *dilectio* come migliore traduzione di agàpe, un termine raro nella letteratura greca classica ma molto usato nell'Antico Testamento per indicare sia l'amore di Dio per gli uomini sia quello degli uomini verso Dio e degli uomini fra loro. Agàpe è essenzialmente carità, pietà, dedizione attiva, sollecitudine e premura verso il prossimo, e, attraverso il prossimo, verso Dio. L'antico Eros, che Agostino traduce con *amor*, è declassato a indicare la mera predilezione psicologica che volge l'uomo ora verso il bene ora verso il male.

Ama e fa' quello che vuoi

«Dilige, et quod vis fac», ossia «ama e fa' quello che vuoi» suggerisce una sentenza di Agostino. Significa che qualunque cosa o attività umana è santa, se orientata verso la carità, poiché dalla radice dell'amore non può derivare che il bene. L'amore cristiano è un programma cui attenersi sempre, senza differenza a seconda degli interlocutori o delle situazioni specifiche. Non è un demone o una forza cosmica, ma Dio stesso. Vale la pena di citare il celebre passo di Paolo di Tarso, il cui tono lirico dimostra la centralità dell'agàpe:

Se anche parlo le lingue degli uomini e degli angeli, ma non ho la carità [agàpe], sono un bronzo sonante o un cembalo squillante. E se anche ho il dono della profezia e conosco tutti i misteri e tutta la scienza; e se anche possiedo tutta la fede, sì da trasportare le montagne, ma non ho la carità, non sono niente. E se anche distribuisco tutte le mie sostanze, e se anche do il mio corpo per essere bruciato, ma non ho la carità non mi giova nulla. La carità è magnanima, è benigna la carità, non è invidiosa, la carità non si vanta, non gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità; tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine... Esistono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità; ma la più grande di esse è la carità. (*Lettera ai Corinti, 1, 13, 7-13*).

Le analisi scolastiche

Nel Medioevo la corrente aristotelica sceglie di approfondire l'analisi dello stagirita sull'amicizia per adattarla al concetto di *caritas* cristiana. Tommaso d'Aquino, in particolare,

distingue l'amore naturale (*amor concupiscentiae*) da quello intellettuale (*amor benevolentiae*, coincidente con la *caritas*) e definisce l'amore una specie di unione o vincolo di natura affettiva, simile all'unione sostanziale, che caratterizza il rapporto tra uomo e Dio.

**L'amore
mistico**

Sono però le correnti mistiche e agostiniane, favorevoli a un'esperienza del divino condotta al di là delle procedure razionali, a esaltare la centralità dell'amore nel rapporto uomo-Dio. All'interno di questa tradizione sono elaborate nuove forme espressive, adeguate a esprimere la specificità di questa tensione amorosa verso Dio: l'invocazione, la lode, la preghiera, il componimento lirico e poetico, a volte sul modello biblico del *Cantico dei Cantici*, e persino la rappresentazione teatrale, la messa in scena delle fondamentali vicende della vita di Cristo.

TESTI A CONFRONTO

T 1

Seneca: Vita pubblica e privata

Rispetto alle altre filosofie ellenistiche, lo stoicismo si caratterizza per un forte appello all'impegno sociale e politico. Anche per questo si spiega il suo straordinario successo nell'ambiente romano. Vi sono però dei limiti, messi ben in luce da Seneca in questo passo. Per quanto onorevole, infatti, la dedizione al bene pubblico non deve essere spinta sino al punto da pregiudicare la serenità del singolo.

► Il tema dell'utilità era già stato analizzato dai sofisti. Con quali differenze?

Se lo Stato è troppo corrotto, se è pieno di miserabili, il saggio non vorrà, senza speranza di giovamento, consumarsi inutilmente. Egli non spingerebbe in mare una nave sconquassata, né si arruolerebbe nella milizia non avendone le forze: così pure non deve accostarsi a una vita che sappia di non poter condurre. Ma anche quegli che abbia ancora intatte tutte le sue cose può, prima di sperimentare la tempesta, tenersi in luogo tranquillo e abbandonarsi alle buone arti e condurre un riposo illibato, cultore delle virtù che possono praticarsi anche dagli uomini più tranquilli. 5

Questo veramente si esige dall'uomo: che egli sia utile agli uomini; se può, a molti; se no, a pochi; se no, ai prossimi; se no, a se stesso. E quando si rende utile agli altri egli si occupa di un pubblico affare. Come colui che rende se stesso peggiore non soltanto nuoce a sé, ma anche a quanti ricaverebbero vantaggio da una sua migliore esistenza, così chiunque è benemerito di se stesso, per questo appunto giova agli altri, perché egli prepara loro un buon servitore. 10

Due repubbliche noi abbracciamo col pensiero: una grande e veramente pubblica, che ha per confine il Sole; l'altra, quella a cui ci ascrisse la sorte del nostro nascere: questa sarà la repubblica di Atene o di Cartagine o di qualche altra città che non a tutti ma a determinati uomini appartenga. Alcuni nello stesso tempo lavorano per l'una e per l'altra repubblica, per la maggiore e per la minore; altri soltanto per la minore, altri soltanto per la maggiore. Noi siamo soliti dire che il sommo bene è vivere secondo natura: e la natura ci ha generati per l'una e per l'altra cosa, per la contemplazione del mondo e per l'azione. 20

(Seneca, *De Otio*, III (30), 3-5, IV (31), 1, in *Seneca. La dottrina morale*, trad. it. di C. Marchesi, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 63-64)

► In che senso è usato, in questo contesto, il termine «repubblica»?

■ Lo sviluppo argomentativo

Tesi: si deve realizzare una perfetta sintonia fra vita pubblica e vita privata.

Argomento principale: l'accrescimento dell'individuo si tramuta in un accrescimento della società.

Controprova: chi fa il proprio danno peggiora anche la società in cui vive.

Conclusione: in molte situazioni, l'unico modo per essere utili agli altri è coltivare la propria crescita personale.

Corollario: se la sintonia fra vita pubblica e vita privata non è possibile, è bene che il saggio rinunci alla vita politica.

LAVORO SUL TESTO

- Il tema del valore della reciproca utilità nel contesto dei rapporti umani, in particolare rispetto allo sviluppo dell'amicizia, è al centro di T1. Trova sul testo, sottolineandoli, i passi che confermano questa affermazione.

FARE FILOSOFIA

Quando il giudice Posner lesse il *Simposio*

Rifletti, dopo aver letto il brano, sul rapporto filosofia-omosessualità.

T 2

Nussbaum: La ricerca sulla sessualità

Nel 1990 un giudice americano, nominato da Reagan per la settima circoscrizione della corte d'appello degli Stati Uniti, lesse per la prima volta il *Simposio* di Platone, per «colmare uno dei molti vuoti imbarazzanti della mia educazione». Nel suo libro *Sex and Reason*, edito nel 1992, Richard Posner descrive l'impatto che questa esperienza ha avuto su di lui:

«Tutto quello che sapevo era che parlava dell'amore. Mi sono sorpreso nello scoprire che si trattava di una difesa, veramente interessante e ben articolata, dell'amore omosessuale. Non avevo mai avuto l'occasione di scoprire che la figura più importante in tutta la storia della filosofia, o altre figure degne di rispetto della storia del pensiero, avesse affrontato questo argomento. Mi è apparso chiaro che la discussione di questo tema nelle opinioni espresse nel caso Bowers contro Hardwick [...] era del tutto superficiale [...]».

Posner, discutendo di queste opinioni nel seguito del libro, sostiene che esse tradiscono una mancanza di conoscenza storica e di «empatia» verso la situazione degli omosessuali, due aspetti che rivelano una stretta connessione:

«Quanto meno gli avvocati conoscono una tematica, tanto meno i giudici avranno la possibilità di conoscere questo stesso argomento, e quanto meno i giudici conoscono, più è probabile che decidano secondo i loro pregiudizi».

Egli suggerisce perciò che il «timore e il disgusto irrazionali» espressi nella legge della Georgia, in conformità ai quali Michael Hardwick è stato giudicato, avrebbero potuto essere dissipati tramite lo studio della storia, cominciando, a quanto pare, proprio dallo studio di Platone, ma includendo an-

che quello di opere rilevanti in campo storico, nelle scienze sociali e nella scienza. *Sex and Reason* è stato il suo personale sforzo di promuovere questo processo educativo, e di «mettere in imbarazzo i miei colleghi» perché incapaci di fare qualcosa per allargare i propri orizzonti.

In almeno una successiva sentenza Posner ha messo in evidenza gli effetti della propria tardiva educazione; in un recente caso di ricatto egli parla infatti con eloquenza e con empatia della particolare vulnerabilità degli omosessuali che hanno paura a dichiararsi nella società americana contemporanea, descrivendo in dettaglio il carattere tutt'altro che necessario e universale dei pregiudizi che rendono questa categoria di persone così dolorosamente esposta alle trame dei ricattatori.

La sessualità umana è una tematica fondamentale nella ricerca, come d'altra parte è un aspetto importante della vita. In molti campi – inclusa la medicina, l'antropologia, la sociologia, la psicologia, la storia, gli studi religiosi, gli studi classici e la letteratura – la libertà di discutere di tematiche sessuali senza il timore di incorrere in restrizioni giuridiche ha promosso uno sviluppo straordinario. In verità questo campo di ricerca è in assoluto uno dei più vivi nel mondo accademico attuale, anche perché non capita spesso di confrontarsi con tematiche di estrema importanza, mai studiate in precedenza con reale attenzione. I risultati di questa attività stanno entrando a far parte dei programmi di ricerca. Ma la loro introduzione è stata alquanto controversa, poiché chiamano in questione aspetti della vita che suscitano sentimenti forti nei cittadini, e che da essi vengono giudicati in maniera del tutto contrastante.

Questo tipo di ricerca viene spesso accusata di proporsi «finalità politiche» radicali, che avranno l'effetto di corrompere i giovani.

(M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità, I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. di S. Paterni, Roma, Carocci, 1999, pp. 249-50)

- Perché il *Simposio* indusse il giudice Posner a cambiare opinione sul tema dell'omosessualità?
- I pregiudizi a sfavore degli omosessuali lamentati negli Stati Uniti da Martha Nussbaum esistono anche in Europa e in Italia. Hanno effetti concreti sulla legislazione vigente? Che cosa pensi riguardo il diritto delle coppie gay di regolarizzare la loro posizione con un matrimonio civile riconosciuto dallo Stato?
- Può la filosofia dimostrarsi utile per affrontare problemi scottanti come la diversità sessuale?

L'androgino

Leggi i due brani e rifletti sul tema dell'androgino seguendo gli spunti proposti.

Uno dei miti più noti del Simposio di Platone è quello che racconta le vicende degli originari androgini precursori dell'umanità. Come racconta Aristofane, gli uomini attuali derivano da esseri antichi bisessuali, composti cioè da un uomo e una donna oppure, più raramente, da due uomini o due donne uniti insieme. Come sempre, il mito si presta a molteplici letture: può servire a giustificare certe differenze della pratica sessuale (l'omosessualità) ma può anche essere inteso come l'espressione di un ideale di sessualità normale ben diverso da quello moderno. Se maschile e femminile sono nozioni biologiche, mascolinità e femminilità sono invece costruzioni mentali culturalmente determinate e fortemente variabili.

Il primo brano esamina l'idea di bellezza maschile in auge nella Grecia classica: ne risulta un'idea di virilità che oggi giudicheremmo estremamente effeminata. Il secondo mostra come il tema della nostalgia (o del desiderio) di una completezza dell'essere, e quindi del superamento della polarità biologica maschio-femmina, sia ancora oggi ben presente nella letteratura e nella cultura contemporanea.

T 3

Nicola: La mascolinità «femminile» dei greci

Ponendosi al vertice della scala gerarchica degli esseri, rappresentante unico dell'umanità nella sua completezza, il maschio greco giustificava lo sfruttamento sociale della donna e pratiche sessuali ben lontane dai costumi attuali, con motivazioni e atteggiamenti molto diversi dal moderno maschilismo, spesso addirittura opposti. Si pensi alla cosmesi e all'abbigliamento. Era il maschio a sottoporsi a periodiche depilazioni totali (con il fuoco, ano e genitali compresi) con esclusione solo dei capelli e a volte della barba, a truccarsi gli occhi (come ancora oggi usa in Oriente), a curare la dieta, l'abbronzatura, la salute fisica, a partecipare alle gare di bellezza come una vera pin-up. Dato che anche l'acconciatura dei capelli e gli accessori di un maschio ben vestito erano identici a quelli delle femmine, a volte (ad

esempio quando rimangono solo frammenti del viso) non è facile riconoscere il sesso dei personaggi dipinti nella pittura vascolare. Certamente il corpo maschile rimane ben distinguibile, ma l'ideale di bellezza dominante tendeva a nascondere gli elementi della sua specificità, a partire dal pene. Questa società misogina, pur profondamente maschilista, non era certo falloocratica. I giovani greci si sottoponevano a pratiche dolorose per la riduzione del pene. Lo facevano molto stretto con strisce di cuoio nella speranza di diminuirne il volume o la crescita, legavano il tutto con due cordicelle annodate dietro la schiena, così che diventasse meno visibile e soprattutto non si muovesse durante gli esercizi atletici e le numerose altre occasioni di nudità totale (i greci antichi praticavano ciò che oggi chia-

miamo nudismo, naturalmente solo fra maschi). L'ideale estetico prevedeva un pene minuscolo e appuntito, che la letteratura erotica amava paragonare a un dito mignolo. Un pene di grandi dimensioni era oggetto di scherno, e la sua esibizione non aveva alcuna valenza erotica; solo i comici di bassa lega ricorrevano in teatro a questo mezzo per strappare le inevitabili risate del pubblico. Persino Achille, la variante più virile e guerriera dell'ideale di bellezza, era ritratto nei dipinti vascolari con un pene piccolissimo, quasi sproporzionato rispetto alla prestanza atletica del corpo. Del resto lo stesso Achille, piangendo il giovane amante Patroclo morto in battaglia, ricorda la freschezza di una pelle senza peli, le guance, le natiche e i baci che vi depositava, ma non altro. Naturalmente il paradigma monosessuale e l'ideale di bellezza androgina che ne consegue influenzarono l'arte e la statuaria in particolare. Per quasi due secoli la grande scultura greca rappresentò esclusivamente e ossessivamente solo il corpo maschile e quando si iniziò a rappresentare quello femminile si predilessero ancora a lungo modelli vestiti e viriloidi: le dee guerriere, le amazzoni. E se i

corpi maschili della grande statuaria greca rappresentano da 2.500 anni un modello ideale di bellezza è perché aggiungono a una prestanza atletica e muscolare chiaramente maschile una grazia e un'eleganza posturale femminile. E solo uno sguardo non solo estetico ma anche erotico permise di creare e apprezzare tali opere. Per il greco il corpo maschile era sede di valori sacrali. Lo storico Senofonte descrive la reazione degli spettatori nell'ammirare Autolico, un vincitore dei giochi olimpici, in termini di commozione religiosa: «Come quando di notte gli occhi sono attratti dal fulgore di un astro celeste splendente, così la bellezza di Autolico attira su di sé gli sguardi di tutti: non uno degli spettatori che non sia commosso nel più profondo dell'animo. Alcuni cadono in inconsueto silenzio, mentre il gesticolare agitato degli altri è altrettanto significativo». Essere (pensarsi) uomini (maschi) in quella situazione aveva un significato ben diverso dall'oggi: non era costruire una virilità in contrapposizione alla femminilità, ma un tentativo di riassumere in sé anche questa.

(U. Nicola)

T 4

Zolla: L'uomo senza qualità, incarnazione dell'archetipo androgino

Solo Robert Musil riuscì a cogliere [l'archetipo dell'androgino] in tutta la sua complessità, osando ciò che non era mai stato osato, spingendo il linguaggio al limite della sottigliezza, in *L'uomo senza qualità*, scritto fra il 1898 e il 1942... Alla morte del padre, Ulrich, un giovane matematico viennese, torna a casa, dove reincontra dopo molti anni la sorella Agathe. Entrano nel soggiorno da porte opposte esattamente nello stesso momento, simmetricamente. Ed entrambi indossano lo stesso pigiama a quadri, che conferisce loro l'aspetto di Pierrot, la versione francese, svagata, lunare, e perfino omicida, di Pulcinella, l'ermafrodito del carnevale napoletano. Sempre avvolti nei loro strani costumi, Ulrich e Agathe rendono l'estremo omaggio alla salma del padre e siedono insieme a cena.

Agathe, come Ulrich rileva in seguito a un attento esame, non è né una 'donna emancipata' né una 'bohémienne', bensì un ermafrodita. Il suo corpo è come avvolto in uno strato d'acqua. E, il mattino dopo, al risveglio, è come se Ulrich emergesse da acque profonde. Si ritrova ossessionato da strane domande: «Perché l'acqua ha tre stati, liquido, solido e gassoso, e l'uomo solo due, maschile solido e femminile liquido? Perché la Natura dà capezzoli agli uomini e clitoridi alle donne?» Quando fratello e sorella escono insieme per una passeggiata, entrambi sentono che le loro ambizioni vanno dissolvendosi, e ad esse subentra una sonnolenta dolcezza. Decidono di vivere insieme.

Agathe appare ora al fratello come una luna che si affaccia sui tetti. Mentre l'aiuta a

vestirsi dopo il bagno, Ulrich sente che, pur restando nel proprio corpo, egli è in contatto con un altro corpo più bello, che ugualmente gli appartiene. Quando i due fratelli camminano per la strada, la gente li guarda lungamente ed è stranamente commossa, ma, nel contempo, prova la tentazione di prenderli in giro. Essi rappresentano gli insostenibili misteri della creazione, l'ermafrodito, Iside-Osiride, l'uguale e il diverso, lo specchio e l'immagine riflessa. La loro presenza turba, come quella di una signora che appaia improvvisamente nuda, o di una spogliarellista incontrata altrove vestita da capo a piedi.

La loro vita insieme si dispiega in una miriade di estasi, come occhi sulla coda di un pavone. Quando cadono nelle braccia l'uno dell'altra, si trattengono non per ragioni morali, bensì per obbedienza a un ordine che emana «dal mondo della più perfetta congiunzione», o per un cenno proveniente da profondità insondabili, o semplicemente per curiosità di ciò che sta accadendo loro in quel momento stesso. La loro abbagliante sensualità è impersonale, è una cosa sola con il giardino inondato dalla luna, con il prato d'argento, con i rami ricurvi del melo, con il silenzio rotto solo dallo scricchiolio di ghiacci invisibili, quel ghiaccio che è inevitabilmente presente nella scena dell'androgino. Le sole parole che ora sembrano loro appropriate per descrivere ciò che stanno vivendo sono quelle dei grandi mistici, di Meister Eckhart o di Suso. I loro cuori sono senza fondo, le loro anime amanti senza amore, le loro nature

irreali. Sono follemente innamorati, ma non sanno di chi, essendo al di là dei nomi e delle forme.

I due fratelli vanno poi insieme in vacanza, e si abbracciano sul balcone di una stanza d'albergo che si affaccia sull'Adriatico. Sentono che stanno avvolgendo l'orizzonte intorno ai loro fianchi. E come se saltassero nel vuoto, sostenuti dall'intensità della loro felicità, che assomiglia quasi alla tristezza. Quando Agathe riapre gli occhi, vede il corpo del fratello illuminato dalle stelle, vicino come le ombre della notte e lontano come le stelle. Ma egli esiste ora in lei. Si sente in pace, con il cuore avvolto come una mummia, come una mummia avvolta nel proprio sudario. Il mondo di Agathe e Ulrich è diventato atemporale, simmetrico e indescrivibile: è il regno dei gemelli, dei doppi, degli androgini, dove non c'è né prima né dopo, né destra né sinistra. Quando guardano qualcosa, si mescolano ad essa, come il vino nell'acqua. Lo scenario è ora predisposto per la discesa e la rivelazione dell'archetipo. Agathe si accorge di aver lasciato il proprio corpo. Lo vede disteso, nudo, sul letto, con il pallido ciuffo di peli simile a una fiamma dorata su una lastra di marmo. Entrambi si ritrovano a contemplare stupiti il corpo di lei dall'alto. Per due esseri divenuti uno, tutte le esperienze sono similitudini. Essi hanno la sensazione di bruciare. Sono l'androgino. Musil non scrisse altro.

(E. Zolla, *Incontro con l'androgino*, tr. it. di A. Sabbadini, Como, Red, 1995, pp. 21-24)

- Conosci altre opere di letteratura moderna che trattano del tema dell'androgino? Un ottimo esempio è *Orlando* di Virginia Woolf.
- Alla luce di queste letture cerca di definire il significato attuale dei termini: maschile, maschilista, virilità, femmina, femminile, femminista.
- Riesamina il testo di Platone «La scala di Eros» e trova quali passaggi e argomentazioni possono essere meglio spiegati alla luce dell'ideale di bellezza androgino.
- Conosci la cosiddetta «filosofia dei generi» (*Gender*, in inglese)? Se i temi della femminilità, virilità e della differenza sessuale in genere ti interessano, è bene che ti informi.

Ecco tre ottimi testi:

L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1989

C. Cilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Torino, Rosenberg, 1987

A. Cavarero, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in M. C. Marzocco, A. Rossi-Doria (a cura di), *La ricerca delle donne*, Torino, Rosenberg, 1987