

La filosofia nasce dalla meraviglia.

Il termine filosofia assume il significato che oggi le attribuiamo soltanto nell'età classica, nell'Atene di Platone e di Aristotele (IV secolo a.C.), ma i filosofi di quest'epoca si riferivano già ad alcuni pensatori del VI secolo a.C. con il nome di "filosofi".

In particolare, è Aristotele a scrivere quella che può essere considerata la prima storia della filosofia: in un libro molto importante, dal titolo *Metafisica*, egli affronta una serie di problemi riguardanti l'origine delle cose e dei principi che le governano, argomenti tipicamente filosofici, e ritiene utile descrivere, a grandi linee, le tesi esposte dai pensatori che lo hanno preceduto, discutendone la validità.

Nell'affrontare lo studio dei primi filosofi, dovremo quindi rifarci a quanto dice di loro Aristotele, che rappresenta una fonte di primaria importanza, dato che le opere del VI e del V secolo sono per noi per lo più perdute. Ne possediamo solo pochi frammenti o citazioni in opere di autori molto posteriori. Dobbiamo tenere conto, però, del fatto che Aristotele, nel riportare il pensiero dei primi filosofi, considera le loro posizioni alla luce delle proprie teorie; non possiamo quindi considerare del tutto neutrali e oggettive le informazioni che ci ha trasmesso.

Quanto diremo sulla nascita della filosofia trae quindi la propria origine in larga misura da opere del IV secolo, cioè posteriori di duecento anni circa rispetto ai primi filosofi.

Partiamo dunque da Aristotele, il quale scrive che gli uomini hanno cominciato a fare filosofia «a causa della meraviglia». Gli esseri umani, trovandosi a vivere in un mondo di cui non conoscono l'origine, all'interno di una natura di cui non hanno conoscenza certa, soggetti a eventi naturali che per lo più non sono in grado di controllare, hanno cominciato a porsi delle domande. Si sono chiesti quale origine hanno le cose, se gli uomini hanno da sempre abitato il pianeta, se la natura è sempre stata come appare. In una parola, si sono chiesti che cosa c'è all'origine dell'universo.

Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della Luna e quelli del Sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. (ARISTOTELE, *Metafisica*, I)

Anche i primi filosofi avevano a disposizione gli antichi racconti, i cosiddetti miti, diffusi in tutte le civiltà umane, poiché gli uomini si sono sempre fatti domande sull'origine delle cose e hanno risposto sin da tempi antichissimi tramandandosi storie leggendarie.

I miti, che hanno per protagonisti gli dèi e gli eroi, narrano che cos'è accaduto all'origine dei tempi e come si è giunti all'attuale ordine del mondo, così come è conosciuto dagli uomini attraverso l'esperienza.

Nel passo appena letto, Aristotele sostiene che anche il mito ha a che fare con la filosofia, perché nasce dalla stessa disposizione dell'animo umano: la meraviglia e, più esattamente, l'atteggiamento del **dubbio**, il riconoscere **di** non sapere, la volontà **di** sapere; tutte caratteristiche che, come vedremo, identificano il filosofo.

Vediamo, più nel dettaglio, quali sono i tratti salienti che caratterizzano l'atteggiamento del filosofo secondo Aristotele.

- Il **dubbio** è la disposizione d'animo di chi, nel fare esperienza di qualcosa, è incerto e quindi si pone delle domande sull'attendibilità e la certezza delle proprie conoscenze.
- Il riconoscere **di non** sapere è la disposizione d'animo di chi si accorge che le proprie conoscenze non sono sufficienti a spiegare ciò che accade: "Che cosa, o chi, c'è dietro i fenomeni naturali? Perché accade ciò che accade?"
- La volontà **di** sapere è il frutto del riconoscimento di non sapere, ma anche dell'abitudine a porre domande.

Nella vita quotidiana ci sono moltissime cose ed eventi che non suscitano più domande, non perché le conosciamo e le comprendiamo alla perfezione, ma perché l'abitudine ha spento in noi la meraviglia. La volontà di sapere caratterizza invece il filosofo, perché qualche aspetto della realtà ha riaperto in lui il

dubbio e la curiosità. Il filosofo posa il suo sguardo indagatore su cose ed eventi che ai più possono apparire normali: vuole sapere, e non la smette più di fare domande, innanzitutto a se stesso.

Sotto un certo aspetto, una prima possibile definizione della filosofia può essere questa: l'arte di far domande, di porre bene le domande, in un modo che consenta di cercare la via per trovare una possibile risposta.

Se seguiamo le parole di Aristotele, quanto appena detto non è lontano dal mondo del mito. Anche il mito, infatti, risponde a delle domande.

Quando la cultura della Grecia arcaica, che si sviluppa e si estende su isole e mari diversi, tra l'Egeo e lo Ionio, vuole dar ragione del comportamento capriccioso e imprevedibile del mare, ne attribuisce le ragioni a una potenza divina che domina sulle acque, Poseidone, e per placarne l'ira offre sacrifici al dio.

Quando l'uomo greco si meraviglia della potenza dell'eros e si trova in balia dell'amore, anche senza volerlo, è alla dea Afrodite e alla sua potenza che fa riferimento: come può l'innamorato resistere a una dea così potente? Anche nel mito, dunque, è presente un atteggiamento che potremmo chiamare filosofico: da tempo immemorabile, chi ha elaborato i miti ha posto più o meno implicitamente delle domande **sull'origine dell'uomo** e **del mondo** e ha fornito delle risposte ricorrendo alla tradizione.

La novità rappresentata dalla filosofia nascente, tra VI e V secolo, non riguarda quindi le domande, che sono simili a quelle del mito, ma riguarda piuttosto il modo di porsele e gli strumenti utilizzati per rispondere a esse, cioè il modo di elaborare strategie di ricerca.

L'arte di porre bene le domande

La nostra conoscenza dei primi filosofi è molto parziale, perché le loro opere non si sono conservate integre fino a noi e ci sono giunte per lo più sotto forma di frammenti, spesso scritti secondo generi letterari poetici o per noi inconsueti, che ne rendono complessa l'interpretazione. È difficile quindi individuare il metodo di ricerca da loro seguito. Dai frammenti dei primi filosofi traspare comunque un elemento che diverrà evidente nella filosofia successiva: sin dal loro primo apparire i filosofi assumono quello sguardo sulla realtà che Aristotele sintetizza efficacemente con il termine "meraviglia".

Quando nasce la meraviglia? Quando si abbandona l'abitudine a guardare le cose senza vederle e si comincia a osservarle con sguardo indagatore: lo sguardo di chi, osservando, si pone delle domande?

Gli sforzi compiuti dalla filosofia per acquisire l'arte di porre domande, un'arte cui ha dedicato moltissimi sforzi, ci sono noti da Platone in poi, perché da quell'epoca (IV secolo a.C.) cominciamo finalmente a poter leggere le opere antiche. Per i filosofi precedenti a Platone dobbiamo affidarci ai frammenti e alle **testimonianze** degli studiosi successivi.

I frammenti e le testimonianze a noi pervenuti ci parlano di uno sguardo libero dai pregiudizi legati alla cultura tradizionale; di uno spirito indagatore, di una curiosità a tutto campo; di una libertà molto ampia nel porre domande sulla natura. L'evento decisivo è dunque questo: la novità dello sguardo dei filosofi sulla natura.

Quando i primi filosofi cominciano la loro indagine, la cultura greca interpreta sia gli eventi naturali sia i comportamenti degli uomini facendo diretto riferimento alla sfera del mito, che presuppone la presenza di forze divine all'opera nella natura e dentro l'uomo stesso. Per interpretare la natura e intendere i propri stessi comportamenti, le proprie passioni, i greci dell'età arcaica legavano l'umano e il divino, la sfera della natura e quella degli dèi.

I filosofi, invece, abbandonano questa maniera di interpretare il mondo. Anche se a volte ricorrono al linguaggio del mito e alle sue figure, ne fanno in realtà un uso ben diverso e ne sono sostanzialmente liberi: non si affidano più a racconti incontrollabili, sulla cui validità non è possibile dire nulla, ma si affidano a ciò che, vedono, a ciò che possono controllare con l'esperienza o a ciò che scaturisce da un corretto ragionamento.

La filosofia che nasce mostra subito una grande fiducia nelle capacità dell'uomo di conoscere la verità indagando da sé.

Se il mito risponde alle domande fondamentali raccontando delle storie (c'è la tempesta: Poseidone è adirato perché...; quei ragazzi si sono innamorati: Afrodite ha messo nei loro cuori una passione che...), i filosofi indagano direttamente gli eventi e formulano delle domande basandosi non su incontrollabili

racconti, ma su controllabili esperienze e su corretti ragionamenti (si chiedono: Che cosa provoca le tempeste? Perché ci si innamora senza essere in grado di controllare la propria passione?).

Elaborare strategie di ricerca

Che cos'è una strategia di ricerca? È un insieme di processi che, se svolti correttamente, permettono di trovare le risposte alle domande poste.

Per i primi filosofi, come sappiamo, non abbiamo descrizioni precise ed esaurienti. Possiamo desumere però, dai dati a nostra disposizione, che essi facessero affidamento su due vie di indagine privilegiate: l'esperienza diretta e il ragionamento.

Fare esperienza

Riflettiamo su che cosa significa per noi oggi fare esperienza. Fare esperienza non consiste soltanto nell'acquisire informazioni dal mondo esterno: significa soprattutto essere in grado di organizzare queste informazioni. Quando diciamo che una persona ha molta esperienza in un determinato settore, non intendiamo soltanto dire che possiede molte informazioni, che sa molte cose, ma soprattutto che sa organizzare le sue informazioni in modo tale da saper fronteggiare un evento che, per gli inesperti, può essere inaspettato, ma per lui no: diciamo allora che è una persona d'esperienza, che è un esperto.

D'altra parte, fare esperienza in modo proficuo per accrescere le proprie conoscenze non è facile: bisogna sapere dove guardare, che cosa osservare; occorre saper memorizzare quanto si apprende e collegarlo con quanto si è appreso prima. Bisogna, soprattutto, avere buona capacità di osservazione.

Ora, osservare non è soltanto vedere, guardare: nell'esperienza che possiamo fare della natura (per esempio del mare, d'estate) c'è molto di casuale, di occasionale; osservare significa invece guardare con attenzione alla ricerca di qualcosa: lo sguardo di un pescatore sul colore del mare, sul vento, sul movimento delle onde è diverso dallo sguardo del turista sulla spiaggia. Il pescatore cerca qualcosa, osserva per sapere, per prevedere il movimento delle correnti e lo stato del mare quando, tra qualche ora, dovrà andare in barca.

Anche i primi filosofi, come i poeti del mito, erano uomini d'esperienza, perché osservavano la realtà per rispondere alle domande fondamentali. Mentre però i poeti si affidavano a un sapere tradizionale, tramandato da generazioni, i filosofi ponevano domande e osservavano in prima persona. **La filosofia nasce quindi come arte del ben osservare, come arte del fare esperienze accurate.**

Costruire ragionamenti sulla base dell'esperienza

Indagare la natura significa partire dall'esperienza di ciò che è presente e osservabile alla ricerca delle ragioni che lo hanno determinato e che ci permetteranno di stabilire cosa accadrà in futuro. Nella maggior parte dei casi le cause dei fenomeni non sono visibili: sono nascoste, non si vedono a occhio nudo.

È difficile, per un medico dell'antichità, scoprire che cosa provochi una malattia infettiva (la medicina greca è strettamente legata allo sviluppo della filosofia), perché batteri e virus non sono direttamente osservabili, anche se si possono osservare i loro effetti.

Anche scoprire quale sia l'origine prima degli esseri viventi è difficile, perché si tratta di eventi accaduti in un tempo lontanissimo: se, con uno dei primi filosofi, ci si chiede che cosa ha dato origine alla vita, non è possibile fermarsi all'esperienza, perché questa non può dirci da dove è nata la vita.

Il filosofo, per tentare di rispondere a domande di questo tipo, deve accumulare molte esperienze e, sulla base di esse, costruire complessi ragionamenti astratti: dovrà elaborare una teoria che spieghi che cos'è accaduto collegando gli elementi tra di loro.

Vedremo che ogni filosofo avrà un proprio modo di elaborare i dati ricavati dall'osservazione del mondo esterno, e che ognuno privilegerà un dato aspetto della realtà; quello che li accomuna è la cura nel costruire ragionamenti teorici: la filosofia diventerà l'arte di **ragionare bene**.

Filosofia e utilità pratica: due racconti su Talete

Proseguendo la sua indagine sulle origini della filosofia, Aristotele, nella *Metafisica*, sostiene che gli uomini hanno cominciato a fare filosofia per liberarsi dall'ignoranza: il loro scopo era quello di

conoscere la verità su se stessi e sulla natura, senza aver di mira una precisa utilità pratica. I primi filosofi, ponendo domande rigorose e cercando di elaborare teorie in grado di rispondervi, agivano esclusivamente per soddisfare la loro sete di sapere.

Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa. (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 982b)

Aristotele sostiene dunque che la filosofia è adatta a uomini liberi, cioè a uomini il cui spirito e i cui interessi sono liberi dalle preoccupazioni quotidiane: uomini che non agiscono per un fine economico o per lavoro, costretti dalla necessità, ma soltanto per il **desiderio di sapere**.

Secondo questa immagine, la filosofia non sarebbe interessata a raggiungere obiettivi pratici, non sarebbe finalizzata al lavoro e al guadagno; le cose, in realtà, non stanno proprio così, ma sono più complesse e sfaccettate, come segnalano questi due racconti filosofici, entrambi su Talete, indicato dalla tradizione come il primo dei filosofi.

Talete e i frantoi di Mileto.

È Aristotele stesso a raccontare questa vicenda (di cui non si conosce l'autenticità storica).

Talete, da buon osservatore della natura, sa interpretare i segni che essa ci manda e comprende, molto tempo prima del raccolto di olive, che quell'anno si sarebbe avuta un'eccezionale produzione. Prende quindi in affitto tutti i frantoi della sua città, Mileto, e realizza dei consistenti guadagni perché la sua previsione si realizza e può affittare i frantoi a un prezzo molto maggiore.

Questo racconto ci dice che i filosofi, in quanto possessori di un sapere superiore a quello degli altri uomini, potrebbero utilizzarlo per accrescere i propri guadagni: se non lo fanno, ritiene Aristotele, è perché il loro interesse è un altro, è il raggiungimento della pura conoscenza.

Tutti questi racconti sul modo di arricchire sono utili per chi ne apprezza l'arte, e tra essi anche la storia che si narra a proposito di Talete di Mileto, che tratta appunto questo tema. E sebbene gli venga attribuita come esempio di sapienza, se ne può trarre una considerazione generale. Raccontano dunque che qualcuno, rinfacciandogli la sua povertà, asserisse che la filosofia non era di alcuna utilità pratica; allora Talete, che, grazie alle sue conoscenze astronomiche, prevedeva una grossa raccolta di olive, prese in affitto fin dall'inverno i frantoi di Mileto e di Olio a condizioni vantaggiose perché nessuno ne offriva di più, dando come caparra un po' di denaro di cui disponeva. Al momento opportuno, quando la richiesta divenne forte ed urgente, li cedette di nuovo al prezzo che voleva e ne trasse molto denaro, per dimostrare che ai filosofi, se volessero, sarebbe facile arricchire, ma che questo non è lo scopo a cui tendono. (ARISTOTELE, *Politica*, A11, 1259a)

Talete e la servetta tracia.

Ancor prima di Aristotele, era stato Platone a raccontare una storia su Talete, divenuta poi celebre. Un giorno Talete, che era intento a osservare il cielo, non guardava altrettanto bene verso terra, sicché inciampò e cadde in un pozzo. Era con lui una ragazza, una servetta originaria della Tracia. Benché questa regione fosse considerata poco civilizzata, evidentemente la ragazza era dotata di spirito, perché ridendo prese in giro il filosofo: che vale infatti un uomo di scienza se, con tutto il suo sapere, conosce bene le vie dei cieli ma non le vie della terra?

SOCRATE - *Dei veri filosofi posso dire questo, che [...] il loro pensiero non tiene affatto conto di tutto ciò che vale poco o niente e guida il suo volo dappertutto come dice Pindaro «sondando gli abissi della terra e misurandone le superfici, seguendo il cammino degli astri "nelle profondità dei cieli" e, di ciascuna realtà, scrutando la natura nel suo dettaglio e nel suo insieme senza mai lasciarsi irretire da ciò che è immediatamente vicino».*

TEETETO - *Che vuoi dire con questo Socrate?*

SOCRATE - *Voglio dir questo. Un giorno Talete osservava gli astri e con lo sguardo rivolto al cielo finì per cadere in un pozzo; una sua giovane serva della Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, dicendogli che con tutta la sua scienza su quel che accade nei cieli, non sapeva neppure vedere quel che aveva davanti ai piedi.* (PLATONE, *Teeteto*, 173e-174a)

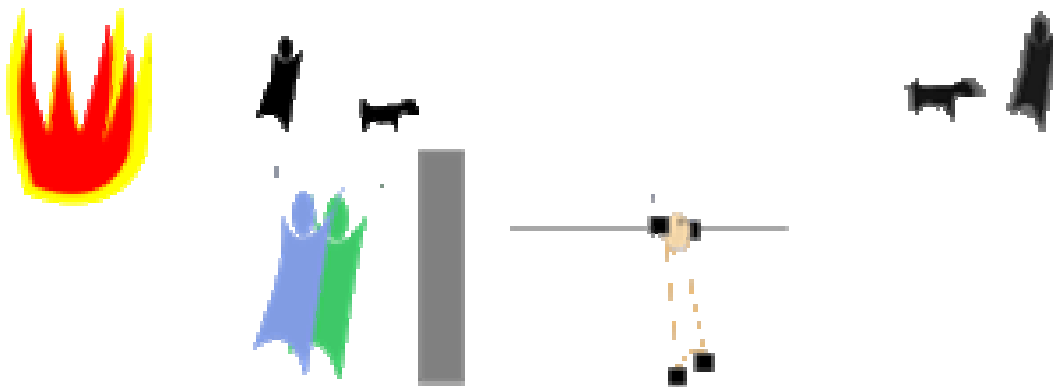
Questo breve racconto ha fatto spesso riflettere i filosofi, perché contiene un nocciolo di verità, e Platone stesso ne era consapevole. Una delle caratteristiche della filosofia, infatti, è sempre stata quella

di avere un rapporto ambiguo con le attività pratiche: disciplina teorica per eccellenza, volta alla ricerca della verità sulla natura e sull'uomo, implica un atteggiamento mentale e un mondo di pensieri (di domande e di problemi) lontani da quelli che ci si pone nella vita quotidiana. Per questo motivo il filosofo può apparire distaccato dalle preoccupazioni comuni e addirittura perso in un'altra sfera della realtà, in un mondo tutto suo, come appare Talete alla servetta tracia.

Eppure il filosofo cerca la verità sulla **realtà** e non insegue un mondo di sogni: le vie della terra e le vie dei cieli, come abbiamo visto nell'episodio sui frantoi di Mileto, non sono così disgiunte.

Il mito della caverna

Trama.



Rappresentazione simbolica del contenuto del dialogo

Si immaginino dei prigionieri che siano stati incatenati, fin dall'infanzia, nelle profondità di una caverna. Non solo le membra, ma anche testa e collo sono bloccati, in maniera che gli occhi dei malcapitati possano solo fissare il muro dinanzi a loro.

Si pensi, inoltre, che alle spalle dei prigionieri sia stato acceso un enorme fuoco e che, tra il fuoco ed i prigionieri, corra una strada rialzata. Lungo questa strada sia stato eretto un muricciolo, lungo il quale alcuni uomini portano forme di vari oggetti, animali, piante e persone. Le forme proietterebbero la propria ombra sul muro e questo attrarrebbe l'attenzione dei prigionieri. Se qualcuno degli uomini che trasportano queste forme parlasse, si formerebbe nella caverna un'eco che spingerebbe i prigionieri a pensare che questa voce provenga dalle ombre che vedono passare sul muro.

Mentre un personaggio esterno avrebbe un'idea completa della situazione, i prigionieri, non conoscendo cosa accada realmente alle proprie spalle e non avendo esperienza del mondo esterno (si ricordi che sono incatenati fin dall'infanzia), sarebbero portati ad interpretare le ombre "parlanti" come oggetti, animali, piante e persone reali.

Si supponga che un prigioniero venga liberato dalle catene e sia costretto a rimanere in piedi, con la faccia rivolta verso l'uscita della caverna: in primo luogo, i suoi occhi sarebbero abbagliati dalla luce del fuoco ed egli proverebbe dolore. Inoltre, le forme portate dagli uomini lungo il muretto gli

sembrerebbero meno reali delle ombre alle quali è abituato; persino se gli fossero mostrati quegli oggetti e gli fosse indicata la fonte di luce, il prigioniero rimarrebbe comunque dubbioso e, soffrendo nel fissare il fuoco, preferirebbe volgersi verso le ombre.

Allo stesso modo, se il malcapitato fosse costretto ad uscire dalla caverna e venisse esposto alla diretta luce del sole, rimarrebbe accecato e non riuscirebbe a vedere alcunché. Il prigioniero si troverebbe sicuramente a disagio e s'irriterebbe per essere stato trascinato a viva forza in quel luogo.

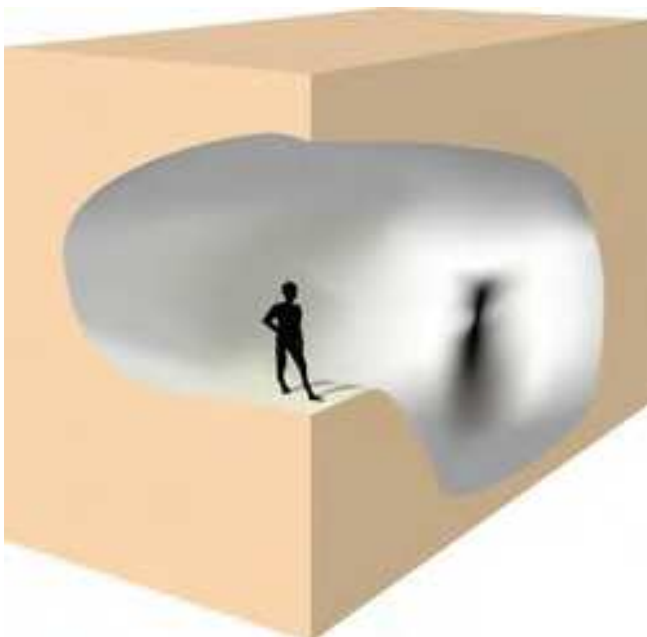
Volendo abituarsi alla nuova situazione, il prigioniero riuscirebbe inizialmente a distinguere soltanto le ombre delle persone e le loro immagini riflesse nell'acqua; solo con il passare del tempo potrebbe sostenere la luce e guardare gli oggetti stessi. Successivamente, egli potrebbe, di notte, volgere lo sguardo al cielo, ammirando i corpi celesti con maggior facilità che di giorno. Infine, il prigioniero liberato sarebbe capace di vedere il sole stesso, invece che il suo riflesso nell'acqua, e capirebbe che:

“è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e suoi compagni vedevano”.

(*Platone, La Repubblica*, libro VII, 516 c - d, trad.: Franco Sartori)










Resosi conto della situazione, egli vorrebbe senza dubbio tornare nella caverna e liberare i suoi compagni, essendo felice del cambiamento e provando per loro un senso di pietà: il problema, però, sarebbe proprio quello di convincere gli altri prigionieri ad essere liberati. Infatti, dovendo riabituare gli occhi all'ombra, dovrebbe passare del tempo prima che il prigioniero liberato possa vedere distintamente anche nel fondo della caverna; durante questo periodo, molto probabilmente egli sarebbe oggetto di riso da parte dei prigionieri, in quanto sarebbe tornato dall'ascesa con "*gli occhi rovinati*". Inoltre, questa sua temporanea inabilità influirebbe negativamente sulla sua opera di convincimento ed, anzi, potrebbe spingere gli altri prigionieri ad ucciderlo, se tentasse di liberarli e portarli verso la luce, in quanto, a loro dire, non varrebbe la pena di subire il dolore dell'accecamento e la fatica della salita per andare ad ammirare le cose da lui descritte.

Il mito della caverna nella società moderna



L'idea della liberazione dell'uomo dalle catene della sua esperienza limitata ed il raggiungimento della pura conoscenza della realtà è comune a molte culture; anche le scoperte e le invenzioni che rendono tale il mondo moderno possono essere viste come risultato del tentativo dell'uomo di superare i propri limiti per raggiungere ciò che è *oltre* la conoscenza del momento. La letteratura, la scultura, il cinema ed in generale tutte le arti sono ricche di storie di uomini che, sfidando l'ostilità dei contemporanei, si sono "liberati dalle catene" dell'opinione arrivando a conoscere la verità e sono poi tornati a riferirla, non sempre guadagnando rispetto ed ammirazione, agli ex compagni di prigionia. Inoltre, nel Novecento il mito della caverna è divenuta una metafora che simboleggia quanto i mass media influenzino e dominino l'opinione pubblica, interponendosi tra l'individuo e la notizia, manipolando quest'ultima secondo necessità.

- Nel film **Matrix**, la razza umana è controllata e sfruttata dalle macchine, che fanno credere loro di vivere liberamente nel mondo del XX secolo, mentre in realtà la tengono imprigionata, coltivando uomini e donne per trarne l'energia necessaria alla loro sopravvivenza meccanica. La gente vive senza accorgersi minimamente della realtà perché vive collegata ad un sistema informatico, chiamato appunto *Matrix* dai dissidenti, che invia impulsi elettrici al cervello umano, convincendo gli uomini di vivere in un mondo che, in realtà, non esiste più da centinaia di anni. Spetterà al *Prescelto* liberarsi dall'illusione biochimica e, con l'aiuto dei ribelli, ritornare nel sistema per tentare di liberare la razza umana dal controllo delle macchine.
- Nel film **The Truman Show**, il protagonista crede di vivere in una tranquilla cittadina americana; è abituato a considerare "reali" i suoi amici, il suo lavoro, il suo paese, la sua fidanzata. In realtà egli vive, fin dalla nascita, in un reality show televisivo di cui è l'unico inconsapevole protagonista e le persone con le quali ogni giorno comunica sono semplicemente delle comparse del programma.
- Nel film **Il tredicesimo piano**, viene trovato morto un famoso programmatore di mondi virtuali, intesi come immense simulazioni di città del passato, abitate da esseri anch'essi virtuali, ma basati sulla personalità umana. L'unico indizio sul delitto è stato lasciato all'interno di uno di questi mondi ed un collega della vittima dovrà entrarvi per recuperarlo, facendo attenzione a non rivelare alle entità in esso viventi la loro reale situazione: se, infatti, una di queste entità scoprisse la verità, le conseguenze sarebbero imprevedibili.

Sole		Idea del BENE	
Oggetti naturali		Idee	Intuizione
		Enti matematici $a^2+b^2=c^2$ 	Pensiero razionale
Fuoco		Sole	
Oggetti fisici		Esseri viventi e oggetti 	Credenza
Ombre degli oggetti fisici		Immagini 	Eikasia

L'Edipo re di Sofocle. La vicenda.

Edipo, re di Tebe, è impegnato a debellare una pestilenza che tormenta la sua città.

Il dramma si apre di fronte al palazzo del re, nel cortile gli altari agli dei sono circondati da una folla supplicante. In quel momento le porte del palazzo si aprono ed appare Edipo.

Il popolo si pone a cerchio attorno a lui, ed uno di essi, sacerdote di Zeus, dice «O salvatore di Tebe. ancora una volta nella nostra afflizione noi ricorriamo a te, perché stiamo soffrendo per la pestilenza e per la carestia».

Edipo non è in grado di dare la soluzione, ma Creonte sta tornando da Delfi, dopo aver interrogato l'oracolo.

Arriva Creonte ed il re lo prega di parlare di fronte a tutti, affinché il popolo possa conoscere il responso.

L'oracolo dice che la città è contaminata dall'uccisione impunita del re Laio e che quindi se ne deve cercare il colpevole, quando questi sarà identificato e cacciato, torneranno pace e prosperità.

Edipo chiede altre informazioni a Creonte, il quale continua dicendo che al tempo in cui la città era sotto l'incubo della Sfinge, Laio stava andando a Delfi, quando lungo la strada fu assalito da briganti, da cui, secondo il racconto di un testimone, fu ucciso. Ma Edipo insiste, chiedendo come mai nessuno avesse cercato gli omicidi allora. Ma Creonte ricorda, che in quei tempi il problema che assillava la città era costituito dalla Sfinge e ci si preoccupava più della vita degli abitanti che di quella del proprio re.

Edipo assicura che non si darà pace fin tanto che non troverà l'assassino. Parlando agli anziani, dice che se l'assassino si denunciasse da solo la città sarebbe salva, e l'omicida non rischierebbe il bando, ma che se un tebano ha dato asilo a un colpevole, ne subirà le conseguenze.

Il cieco indovino Tiresia viene portato fino all'ingresso del palazzo, dove rimane immobile e, interrogato, bisbiglia, come se parlasse da solo, rifiutando di rispondere, considerando più saggio tacere per non richiamare altre sventure. Edipo insiste e Tiresia afferma che preferirebbe andarsene, permettendo a lui e al re di portare il proprio fardello.

Edipo si adira, intima a Tiresia di parlare. Il vecchio non si decide e la sua collera aumenta. Allora Tiresia risponde affermando che occorre prima mettere ordine "nella propria casa" prima di cercare un colpevole fuori, quindi accusa formalmente Edipo come autore dell'omicidio. Oltre al parricidio Edipo si macchierebbe anche di incesto.

Il re è indignato, gli ordina di andarsene. «Ma chi è costui per permettersi di dire certe nefandezze. Crede forse di poter detronizzare il re?» L'indovino risponde: «Io non ho nessun potere, sono nelle mani di Apollo, e ben presto ne sarà data la prova».

A queste parole Edipo sospetta di Creonte e di Tiresia, con la possibilità di un complotto tra i due per detronizzarlo. Edipo provoca nuovamente Tiresia, che afferma: prima che finisca il giorno, il colpevole sarà scoperto. Non è uno straniero, è un uomo che è nato a Tebe e che abita in città e ne ripartirà mendicante, aprendosi la strada con un bastone. Quest'uomo figlio e marito della stessa donna, è anche parricida.

Appare Creonte e chiede agli anziani se sia vero che Edipo lo crede colpevole di cospirazione. Al suono della sua voce, Edipo esce dal palazzo e lo accusa apertamente. Non si trovava a Tebe, insieme a Tiresia, quando Laio fu ucciso? Creonte gli risponde con veemenza di non avere interesse al suo trono, e, poiché lo considera bugiardo, di inviare lui stesso un messaggero a Delfi, per farsi dire la verità.

A questa situazione da esito Giocasta, vedova di Laio ed ora moglie di Edipo. Rimane incredula alle parole di Edipo, che accusano il fratello, quando queste gli vengono riferite dagli anziani. Essa invita il marito a non dare ascolto a nessun oracolo e a nessun profeta: anche a Laio era stata fatta una profezia, in cui era stato detto che sarebbe stato ucciso dal figlio, mentre l'unico figlio nato era morto da piccolo, esposto sul monte Citerone.

Laio non è stato ucciso da suo figlio, ma da banditi sulla strada per Delfi, là dove si incontrano tre strade. Edipo ripete: «Dove si incontrano tre strade?». Giocasta rimane colpita dal tono del marito,

che la tempesta poi di domande. Dove si trova quel crocevia? In qual tempo Laio è morto? Viaggiava sotto scorta o con un carro solo? Chi portò la notizia a Tebe?

Le risposte di Giocasta non fanno che aumentare il turbamento di Edipo, che chiede di far venire a lui il testimone dell'omicidio, che aveva chiesto di poter restare lontano da Tebe, in quanto per lui segnata da crudeli ricordi.

La regina accetta di farlo cercare, ma chiede al marito il motivo del suo turbamento. Edipo racconta a lei e agli anziani la propria giovinezza, di quando era principe ereditario di Corinto, dove rimase fino a che un giorno, un ospite sotto gli effetti del vino, gli aveva rimproverato di non essere figlio legittimo di Polibo. Di come si fosse recato a Delfi, per avere una risposta dall'oracolo, dove gli fu predetto che avrebbe ucciso il padre e sposato la madre e che, per evitare tutto ciò, avrebbe dovuto abbandonato la sua casa.

Sulla strada tra Delfi e Tebe aveva incontrato un uomo altero a un crocevia, dove si uniscono tre strade e di come l'avesse ucciso. Se quell'uomo fosse stato Laio? Se lui, re di Tebe, fosse stato l'omicida? Che fosse lui l'essere impuro? e se fosse così, dove avrebbe potuto andare? Non certo a Corinto, dove avrebbe potuto essere causa di sventura per i suoi genitori. Ma il testimone parla di briganti, lui era solo, non può quindi essere lui l'assassino.

Giocasta cerca di calmare il marito, ed anche il capo degli anziani gli assicura il proprio rispetto. Occorre trovare il testimone e fargli dire la verità. Edipo e la moglie si allontanano.

Turbati, gli anziani meditano sulla fragilità umana, mentre Giocasta depone un'offerta al dio Apollo, pregandolo di venire in aiuto ad Edipo.

Uno straniero giunge nel cortile del palazzo, l'uomo chiede di Edipo, re di Tebe. Giocasta gli si presenta e lo straniero l'avverte che Polibo è morto e che il trono ora è di Edipo. Giocasta manda a chiamare il marito, felice nel vedere tutte le sue preoccupazioni svanire, anche questa volta l'oracolo ha fallito, Edipo non potrà più uccidere il padre e ritroverà la pace.

Edipo è rassicurato da quelle parole, ma per certezza, chiede notizie della madre. Stupito, il messaggero chiede una spiegazione. Edipo ripete quello che ha rivelato agli anziani, ma il corinzio lo rassicura pienamente: può tornare a Corinto senza temere e regnarvi in pace, Polibo e Merope non erano i suoi genitori naturali, ma era stato adottato. Il messaggero può testimoniare, perché un tempo faceva il pastore sul monte Citerone...

Giocasta indietreggia con gli occhi sbarrati, il corinzio continua, affermando che Edipo gli era stato consegnato da un amico, anch'esso pastore, che aveva ricevuto l'ordine di abbandonarlo sulla montagna. Fu lui a liberargli le caviglie legate e dargli il nome Edipo, e a condurlo a Corinto. Edipo chiese chi fosse il pastore, venendo a sapere che era un servitore di Laio e che forse gli anziani lo conoscevano. Gli anziani lo indicano come l'uomo che stavano aspettando, il testimone del delitto.

Giocasta, con voce rotta, balbetta che non si deve frugare nel passato. Edipo vuole sapere, ma lei lo supplica di non ricercare la verità.

Arriva l'uomo che Edipo attende con tanta impazienza. Due servitori lo conducono di fronte al re. Gli anziani lo riconoscono, è l'uomo di fiducia di re Laio. Il corinzio conferma, è l'uomo che gli ha affidato il bambino. Il corinzio insiste: «Vedi», indicando Edipo «adesso quel bambino è re di Tebe».

Il pastore guarda Edipo con orrore. Guarda il corinzio gridandogli di porre freno alla sua lingua. Edipo ristabilisce la calma, ma chiede al pastore che ne sia stato del bambino. Tempestato di domande, il vecchio rivela i segreti del suo signore. Conferma di aver consegnato il bambino al corinzio, ma che quel bambino non fosse il suo, e che aveva avuto l'ordine di abbandonarlo. Il bambino veniva dalla casa di Laio, ma non era figlio di uno schiavo, doveva essere figlio di Laio stesso. È stata la regina stessa a consegnarmelo, in quanto temeva una profezia: il piccolo avrebbe ucciso il padre.

Edipo è al colmo della disperazione: «Perché, ma perché non aver obbedito agli ordini?».

Vacillando, Edipo si precipita nel palazzo. Un silenzio di morte gela gli astanti.

I servitori fanno uscire il pastore, seguito dal corinzio. Il salvatore di Tebe è divenuto burattino degli dei: destinato alla morte, ne sfugge soltanto per divenire parricida e incestuoso.

All'improvviso, arriva un grido, un'ancella sulla porta del palazzo, pallida di orrore, sta per annunciare una nuova calamità.

Edipo si è trafitto gli occhi con due fibbie, mentre Giocasta si è strangolata con un laccio. In quel momento appare Edipo, barcollante, dando sfogo al suo dolore nelle tenebre in cui si è sprofondato. Il capo degli anziani gli si avvicina e gli parla, con dolcezza e fermezza. Edipo ne è commosso, anche perché tutti gli altri, invece, si allontanano da lui.

In quel momento arriva Creonte, piangendo il destino tragico della sorella, straziato da quella scena chiede alle guardie di sostenere il re e di riportarlo nel palazzo. Il dramma che si è svolto riguarda solo la casa reale, non conviene che quindi il mondo ne sia testimone. Edipo si rivolge a Creonte, chiedendogli il permesso per lasciare la città e di rendere a Giocasta le onoranze funebri che le spettano.

Supplica Creonte di vegliare sulle figlie, Antigone e Ismene. Creonte lo rassicura: Edipo non deve temere per le sue figlie o i suoi figli, in quanto principi della casa reale di Laio.

Creonte gli promette che tutto sarà fatto secondo i suoi desideri e che la sua sorte sarà decisa da Apollo.

Edipo viene ricondotto a palazzo, Creonte, eletto reggente, lo segue. Gli anziani, immobili, guardano le porte del palazzo che si chiudono.

Il campo semantico del termine "libertà"

I significati del termine "libertà"

Nella vita ciascuno di noi compie delle scelte e deve assumersi delle responsabilità. Quanto più un uomo acquista un ruolo nella società, tanto più diviene responsabile di ciò che fa di fronte agli altri, che lo chiamano a rispondere delle sue azioni. Il nesso tra **responsabilità** e **colpa** è sentito dall'uomo come un imperativo che lo stimola a cercare regole di comportamento e indicazioni precise sul bene e sul male. La filosofia morale o etica si occupa di questo. Uno dei suoi problemi più importanti, dalla cui soluzione dipende il fondamento dell'agire morale, è la libertà umana. Il concetto di libertà è complesso: vediamo anzitutto alcuni significati del termine.

Libertà come arbitrio. Facciamo un esempio. Mentre scrivo mi accorgo di essere stanco e desidero fermarmi. Ma è più opportuno continuare ancora un poco: decido di non fermarmi. Dentro di me si sono presentate due possibilità, che ho concepito nell'interiorità della mia mente; le ho esaminate e ho deciso. L'azione reale che rende vive e operanti le due possibilità dipende da me; me ne accorgo perché sento che la mia scelta è libera. **Il libero arbitrio è la capacità che intuisco dentro di me di decidere tra diverse possibilità d'azione e di far divenire reale una di esse.** Non si tratta certamente di una capacità del tutto svincolata da influssi esterni, perché questi esistono nella realtà; tuttavia intuisco che rimane un margine tra tutti gli influssi che subisco dal mondo esterno e la mia scelta. Vedo infatti che, se questo margine non dovesse esistere, non sarei io il soggetto dell'azione ed essa, pertanto, non potrebbe dirsi mia. Il mio libero arbitrio sarebbe del tutto inoperante. Poiché sono dotato di libero arbitrio, porto la **responsabilità della scelta** e ne rispondo di fronte a chi me ne chiede conto: in primo luogo, la mia coscienza.

Libertà come assenza di vincoli costrizioni.

Indipendentemente dal libero arbitrio, usiamo la parola libertà anche in senso negativo: **diciamo libera la persona che non subisce costrizioni.** È in questo senso che diciamo che un uomo prigioniero diviene libero se viene rilasciato. Il senso della parola libertà, in questo caso non si riferisce ad alcuna facoltà dell'uomo, ma descrive un'assenza. È applicabile quindi anche a oggetti di cui definisce una condizione rispetto ad altri determinati oggetti. In questo senso affermiamo, ad esempio, che una vite è libera di girare su se stessa perché nessun fermo la blocca, o che il parcheggio di una certa zona della città è libero. Mentre il libero arbitrio ha una sua absolutezza, perché la scelta è mia e dipende solo da me per quel margine di discrezionalità che mi resta rispetto agli influssi della realtà esterna, **l'assenza di costrizione non può mai essere assoluta**, perché qualche condizionamento esiste sempre in natura, dove tutti i corpi sono interdipendenti. Bisogna dunque sempre specificare rispetto a che cosa l'uomo, o una cosa, sono liberi.

Libertà come possibilità di essere se stessi.

Sosteniamo che un uomo è libero quando nella sua vita ha avuto la possibilità e la capacità di realizzare le proprie aspirazioni e di divenire veramente se stesso. Si tratta in questo caso di **libertà interiore.** Diciamo, per esempio, un uomo schiavo del suo lavoro o delle proprie passioni quando i suoi comportamenti – che pure egli ha scelto in quanto dotato di libero arbitrio –, sono tali da renderlo succube di realtà con le quali egli non si identifica (il lavoro, le passioni). In questo caso il termine libertà non indica una capacità dell'uomo ma le conseguenze che gli derivano dall'esercizio del libero arbitrio. Libertà è dunque il risultato di un processo di maturazione dell'uomo che ha imparato a controllare se stesso e a lasciare un'autentica impronta di sé nella realtà. In questo senso un uomo può sentirsi libero nella comunità in cui vive, nonostante tutti i suoi impegni e le responsabilità che si è assunto, perché con questa comunità si identifica; al contrario può sentire gli stessi impegni e responsabilità come una violazione della sua libertà se non si identifica con questa comunità. Si pensi al rilievo di questa accezione del termine libertà per realtà come il matrimonio, la famiglia o il lavoro. La **felicità** umana dipende in grande misura dalla possibilità e dalla capacità di far divenire concreta nella propria vita questa forma di libertà. In questa accezione del termine libertà, **non è in gioco la responsabilità della scelta, ma la dignità dell'uomo.** Poiché non può esserci realizzazione personale se non all'interno della società, la comunità degli uomini e le

possibilità che essa offre ai singoli sono decisive: la **questione della libertà come possibilità di essere se stessi è un problema sociale e politico**. I filosofi hanno discusso il rapporto tra l'uomo e la collettività in un momento della storia europea – tra il Seicento e il Settecento – in cui il singolo, cioè l'individuo borghese, tendeva ad acquisire coscienza del proprio valore e dei propri diritti. Dopo due secoli di riflessione politica, la Rivoluzione francese e la Rivoluzione industriale riproporranno in termini drammaticamente nuovi l'antica questione.

Libertà come creatività.

L'uomo ha un altro tipo di libertà, quella del progettista, dell'artista, del politico: **la capacità di progettare realtà che non esistono ancora**, di utilizzare le leggi del reale per sfruttarne le potenzialità implicite. L'uomo può rendere concreti i prodotti della sua mente, operando una trasformazione della natura attraverso la sua creatività. Arte difficile, certamente, che infrange le regole della ripetitività, ma anche arte essenziale al nostro essere uomini. L'attività estetica è un esempio di questa facoltà. Il libero arbitrio ci consente di scegliere fra possibilità date; la creatività ci permette di porre possibilità nuove nel reale.

Significati problematici del termine “libertà”.

I diversi significati del termine libertà sono problematici. Molti filosofi hanno negato che all'uomo siano applicabili, in tutto o in parte, questi concetti e hanno tentato di dimostrare che in alcune di queste accezioni l'uomo non è un essere libero.

Le difficoltà della nozione di libero arbitrio.

In particolare lo scontro sul libero arbitrio è stato profondo e, in alcuni momenti della storia moderna, anche grave. I filosofi cattolici lo hanno difeso a lungo, mentre i luterani lo hanno negato. Il razionalismo si è spaccato su questo punto, mentre le filosofie materialiste nel Settecento hanno assunto una posizione determinista, contraria cioè al libero arbitrio inteso come facoltà dell'uomo. È in gioco l'immagine dell'uomo come creatura capace di autonomia e di responsabilità morale; se infatti i deterministi avessero ragione, quale responsabilità potremmo ancora attribuire all'uomo? Le difficoltà inerenti al libero arbitrio sono di diverso ordine: innanzitutto si tratta di intendere la **volontà**, facoltà umana di cui è difficile comprendere con esattezza la natura. Da dove trae l'uomo le motivazioni per volere o meno un'azione? Se questi motivi sono determinanti, l'azione non è veramente libera, ma determinata; se non lo sono, non è facile definire il quadro ontologico in cui si ritaglia questa indeterminazione. È una sorta di atto creativo? Da dove prendiamo l'energia per scegliere tra due cose sulle quali siamo indecisi? Se qualcuno ci chiede perché abbiamo fatto una certa scelta, daremo dei buoni motivi per averla fatta. Ma allora la scelta è veramente nostra? Certo abbiamo scelto noi, ma lo abbiamo fatto seguendo delle motivazioni – quindi in qualche modo dei condizionamenti –, o del tutto liberamente? La volontà è libera o dipende da altri fattori?

Gli impulsi. Spesso pensiamo di avere scelto liberamente, poi a una più attenta analisi scopriamo di avere seguito impulsi di cui non eravamo ben coscienti. E se accadesse sempre così? Se l'uomo nell'agire non scegliesse mai in modo veramente libero, ma seguisse sempre impulsi oscuri, di cui si rende appena conto o che addirittura non conosce? In questo caso si potrebbe ancora parlare di libero arbitrio per l'uomo?

La natura. Un'altra difficoltà riguarda il rapporto tra l'uomo e la natura, nella quale l'uomo opera. Se questa è determinata e in essa non vi è alcuna forma di libertà (se ve ne fosse, come potrebbero valere con certezza le leggi fisiche?), come può l'uomo operare dentro la natura, che costituisce il suo stesso corpo, introducendovi forme libere? Non si crea forse entro l'uomo stesso una contraddizione insanabile tra la sua volontà libera e il suo corpo determinato dalle leggi di natura?

SONO LIBERO?

PREMESSA

L'idea che la libertà fosse governata da leggi ferree, che determinavano lo svolgersi degli eventi secondo una necessità non modificabile dalla volontà dei singoli, permea di sé tutta la cultura greca, molto prima della nascita della filosofia. La religione e la tragedia ci trasmettono la visione della vita umana inserita in un destino imm modificabile, anzi designano come pura arroganza, destinata alla totale sconfitta, qualsiasi tentativo umano di sfuggire il fato. Il peso del destino grava anche sugli dèi e sui loro figli, come mostrato chiaramente dal fato di Achille.

I filosofi, nella loro ricerca del significato dell'esistenza dell'uomo, non potevano però accontentarsi di questa condizione di totale sottomissione al destino. Essi cercarono allora di trovare uno spazio alla libertà, di ritagliarle una ragion d'essere che si conciliasse in qualche modo con la loro convinzione che l'uomo si distingueva dagli altri esseri, aveva un valore e una dignità, che la schiavitù al fato sembrava negare. Se l'uomo non è libero, che senso ha parlare della sua nobiltà, o della sua virtù, o delle sue capacità intellettuali? Ma soprattutto che senso ha discutere delle sue responsabilità? Quest'ultima domanda divenne particolarmente drammatica per gli autori cristiani che si trovarono a dover conciliare la fede in un Dio personale e creatore con l'affermazione dell'esistenza della libertà, premessa necessaria a giustificare sia la dottrina del peccato originale, sia quella del Giudizio finale.

Se i greci si chiedevano se e in che misura l'uomo è libero per salvaguardare la dignità e il valore dell'esistenza, i pensatori cristiani si interrogavano sulla libertà per chiarire il rapporto fra l'uomo e Dio e per capire quale fosse l'origine del peccato.

Le risposte della filosofia

La domanda sulla realtà e l'estensione della libertà trova quindi due risposte molto diverse separate dalla netta cesura rappresentata dal cristianesimo. Questo non significa che la riflessione greca non troverà eco nel pensiero cristiano: come in molti altri aspetti incontreremo piuttosto un inestricabile intreccio fra motivi e temi filosofici e principi desunti dalle Scritture. In particolare, come vedremo, entrambe le prospettive concepiscono la libertà in rapporto al vero e al bene, a differenza della concezione moderna che generalmente scinde questo rapporto e intende la libertà in modo sempre più rigoroso come autodeterminazione incondizionata. Ma in ogni caso questi due universi culturali (quello greco e quello cristiano) produrranno due modelli ben distinguibili. Alla domanda "sono libero?" ovvero: "in che misura le mie scelte dipendono da me piuttosto che da una realtà superiore che governa l'intero svolgersi degli eventi?", incontriamo due tipi di risposta:

1. il primo modello di risposta afferma che la libertà è propria dell'uomo in quanto ente razionale. Il mondo greco classico concepisce la *libertà* fondamentalmente come *autodeterminazione della conoscenza*, nel senso che l'uomo è libero in quanto si rende autonomo dalle cose a lui esterne attraverso il dominio della ragione sui sensi. Ciò gli permette di indirizzare lo sguardo alle cose necessarie, stabili e, proprio in quanto tali, vere (*la libertà è autonomia della ragione*);
2. con il sorgere del cristianesimo assistiamo a una svolta. Esso, in primo luogo, dà alla *libertà* un ruolo fondamentale, riferendola tanto a Dio quanto all'uomo e allo stesso rapporto uomo/Dio; in secondo luogo, fornisce una nuova definizione della libertà, intesa come *liberazione dalla schiavitù del peccato* e come redenzione salvifica dovuta alla grazia di Dio (*la libertà è redenzione dal peccato*).

La libertà degli antichi

La libertà è autonomia della ragione

CICERONE: E' LIBERO CHI ACCETTA IL DESTINO.

Una prima modalità della libertà interiore è la libertà intesa come accettazione del destino. L'argomentazione su cui si basa è la seguente:

- La libertà dell'uomo è essenzialmente autonomia dall'esterno, autodeterminazione, adesione ai dettami interni indicato dal logos;
- Ma il logos umano è parte integrante del logos cosmico;
- Perciò l'uomo, aderendo al logos interno attraverso l'assenso, accetta la propria natura più profonda e di conseguenza la sua relazione con il logos cosmico;
- Per gli stoici allora la libertà è accettazione del fato, ossia del logos cosmico.

PLATONE: E' LIBERO CHI SCEGLIE IL PROPRIO DESTINO.

Questa versione si articola nel modo seguente:

- L'anima non è unitaria, come pensava Socrate, ma è costituita al suo interno da più parti: dominio di sé infatti significa che una parte dell'anima domina le altre che le sono sottomesse;
- La parte che domina è, per Platone, la ragione e le parti da dominare sono i sensi. L'uomo raggiunge la felicità e la libertà, i suoi scopi essenziali, solo seguendo la prima e controllando i secondi;
- Ma ognuno nella vita terrena ha a che fare con un carattere e con delle disposizioni naturali che sembrano non derivare da lui e limitare la sua libertà;
- L'uomo tuttavia deve farsi carico delle proprie disposizioni e deve rispondere completamente e responsabilmente di tutto il suo comportamento;
- Perché anche queste precondizioni derivano da una sua scelta, anche se originaria.

ARISTOTELE: E' LIBERO CHI SCEGLIE CON CONSAPEVOLEZZA.

I passaggi fondamentali del pensiero del filosofo sono:

- L'atto volontario, proprio in quanto tale imputabile, trova il suo fulcro nella scelta deliberata;
- Questa rimanda ad una deliberazione precedente che si fonda sulla virtù etica;
- La virtù etica è la disposizione a indicare il fine buono che è posto dalla ragione mediante la saggezza pratica e che si identifica con il giusto mezzo tra gli estremi.

PLOTINO: E' LIBERO CHI ADERISCE AL BENE/LIBERTA'

Le tesi con cui è argomentata questa concezione è la seguente:

- il principio primo dell'uno/bene, non ha bisogno di nulla al di fuori di sé, è potenza inesauribile e fonte di libertà per gli altri gradi della realtà;
- la volontà dell'uomo invece implica sempre una certa mancanza, perché è trascinata al di fuori di sé e diventa libera attraverso un processo di liberazione dalle passioni e di adesione al Bene;
- la volontà umana quindi non deve rivolgersi tanto alla conoscenza delle condizioni particolari in cui si deve svolgere un atto (come voleva Aristotele), ma deve indirizzarsi alla conoscenza dell'universale e cioè del Bene in quanto libertà assoluta.

La libertà dei cristiani

Libertà è redenzione dal peccato

AGOSTINO: E' LIBERO CHI RICEVE LA GRAZIA DI DIO

Con Agostino assistiamo ad una prima sintesi, chiara ed appassionata, della questione della libertà, così come era andata elaborandosi durante i primi secoli della Chiesa cristiana. Ecco in sintesi la sua concezione.

- La volontà dell'uomo possiede il libero arbitrio, cioè la capacità di scegliere il bene ed il male;
- Questo rende l'uomo responsabile delle proprie azioni, e quindi meritevole di premi e castighi;
- Dio non interviene sul libero arbitrio umano ma si limita a esserne spettatore, anche se conosce l'esito delle scelte umane prima che vengano compiute;
- Ma Dio ha anche stabilito dall'eternità chi raggiunge la salvezza e chi no;
- È quindi a Lui che l'uomo deve la sua redenzione, perché la grazia ci restituisce, dopo che il peccato originale l'ha corrotto, il buon uso del libero arbitrio e quindi ci permette di agire in base ad una volontà buona (la libertà).

TOMMASO D'AQUINO: E' LIBERO CHI RIESCE A CONCILIARE INTELLETTO E VOLONTA'

La concezione tomista della libertà è la seguente:

- L'atto libero ha due cause: una formale, rappresentata dalla facoltà che distingue il bene dal male, cioè l'intelletto; l'altra efficiente, espressione della facoltà che dà avvio all'agire, cioè la volontà;
- Esse operano insieme, ma agiscono anche l'una sull'altra;
- L'uomo, analizzando l'interazione tra i due tipi di causa, scopre che non è possibile trovare una causa prima: l'intelletto ha sempre bisogno dell'azione della volontà per iniziare la sua indagine, la volontà ha sempre bisogno che l'intelletto le offra le sue conclusioni per poter agire;
- L'origine del processo che presiede alla libertà umana, non può che essere Dio, il quale ha creato l'uomo libero.

Il mito della biga alata.

Un mito molto interessante è quello raccontato nel "Fedro", una dei dialoghi più conosciuti: Platone tratta qui un argomento non pienamente raggiungibile con la ragione, anche se il nucleo è alquanto razionale: racconta dell'esistenza dell'anima e dell'incarnazione. Per Platone l'anima è una biga trainata da cavalli alati: essa è composta da tre elementi: un auriga e due cavalli. Nell'esistenza prenatale le anime degli uomini stavano con quelle degli dei nel cielo, con la possibilità di raggiungere un livello superiore, l'iperuranio, una realtà al di là del mondo fisico che si riconnette alla celeberrima teoria delle idee, che esamineremo in seguito, secondo la quale vi erano due livelli di realtà: il nostro mondo e le idee. L'auriga impersonificava l'elemento razionale, mentre i cavalli quelli irrazionali: ciò significa che la nostra anima è per Platone costituita da elementi razionali ed irrazionali. Dei due cavalli, uno, di colore bianco, è un destriero da corsa ubbidiente e con spirito competitivo, l'altro, nero, è tozzo, recalcitrante ed incapace: compito dell'auriga è riuscire a dominarli grazie alla sua abilità e alla collaborazione del bianco. Il nero si ribella all'auriga (la ragione) e rappresenta le passioni più infime e basse, legate al corpo. Il bianco rappresenta le passioni spirituali, più elevate e sublimi. Significa che non tutti gli aspetti irrazionali sono negativi e che è comunque impossibile eliminarli: si possono solo controllare con la "metriopazia", la regolazione delle passioni. E' una metafora efficace perché è vero che guida l'auriga, ma senza i cavalli la biga non si muove: significa che le passioni sono fondamentali per la vita. Sta anche a significare che soltanto alla parte razionale, in quanto dotata di sapere, spetta il governo dell'anima. Anche le anime degli dei hanno i cavalli, ma solo bianchi. Lo scopo è arrivare all'altopiano dell'iperuranio: gli dei non incontrano particolari difficoltà, mentre le bighe delle anime umane hanno seri problemi perché si creano ingorghi ed i cavalli neri tendono a volare nella direzione opposta, verso il basso. Accade spesso che le ali dei cavalli si spezzino e la biga precipiti sulla terra: questa è l'incarnazione. Una volta arrivato sulla terra, l'uomo non si ricorda più dell'altra dimensione, e vive con nostalgia: la vita dell'uomo non è nient'altro che un tentativo di tornare a quella situazione primordiale e le vie da percorrere per raggiungerla sono due, vale a dire la filosofia, che ci consente di vedere le ombre di quel mondo splendido, di cui quello terreno è solo un'imitazione, e la bellezza, una via più semplice, che fa nascere l'amore; se ha la meglio il cavallo bianco guidato dall'auriga l'amore assumerà connotazioni sublimi, se vincerà quello nero sarà un amore puramente fisico. La bellezza è una delle tante idee e filtra facilmente nel mondo sensibile perché è coglibile per tutti grazie ad un senso, la vista. Secondo Platone per gli occhi degli innamorati intercorre un fluido che scorre fino al punto dove le ali dei cavalli s'erano spezzate così che si ricreano e si può tornare alla dimensione primordiale: il liquido che viene a contatto con l'ala spezzata le dà nuovo vigore facendola rispuntare; proprio quando essa sta ricrescendo, esattamente come i primi denti che spuntano, fa soffrire. Quando si è vicini alla persona amata, contemplandola scorre nuovo flusso che fa passare il dolore dell'anima alimentandola. Quando si è lontani dalla persona amata, invece, non arrivando più il flusso, le ali si inaridiscono e si seccano, accentuando il dolore e la sofferenza. Quindi l'innamorato farà di tutto per vedere il più spesso possibile la persona amata e solo in sua presenza starà bene. Il concetto di amore platonico che abbiamo oggi deriva dal medioevo e non è completamente corretto in quanto i Medioevali credevano che per un innalzamento spirituale non ci dovesse essere amore fisico; per Platone c'è una scala gerarchica dell'amore: nei gradini più bassi si trova l'amore fisico, ma per arrivare in cima ad una scala bisogna percorrere tutti i gradini. Per Platone l'anima ed il corpo hanno caratteristiche opposte: l'una è spirituale e legata all'Iperuranio, alla dimensione delle idee, mentre l'altro è puramente materiale, affine al mondo sensibile e terreno, e soprattutto è mortale. Mentre il corpo spinge l'uomo a cercare piaceri sensibili e di livello basso, l'anima lo induce a cercare piaceri sublimi e spirituali. Va senz'altro notato come Platone riprenda la teoria dei Pitagorici (e degli Orfici) secondo la quale il corpo è la prigione dell'anima (si giocava sulla parola greca "soma" che indica il corpo e "sema", che indica invece la

prigione). Il contrasto anima-corpo lo si affronta anche da un punto di vista gnoseologico: il corpo talvolta ci aiuta a conoscere, talvolta ci ostacola: se si disegna un triangolo rettangolo e ci si ragiona, da un lato può essere un aiuto per passare all'astrazione e passare all'idea di triangolo, che è ben diversa dal triangolo disegnato che è solo un'imitazione mal riuscita, dall'altro può essere un ostacolo se ci si limita a ragionare su quel singolo triangolo senza passare al livello di astrazione. La principale differenza tra l'amore di oggi e quello dei tempi di Platone è che al giorno d'oggi abbiamo in mente un amore "bilanciato", biunivoco, dove i due amanti si amano reciprocamente; ai tempi di Platone era univoco, uno amava e l'altro si faceva amare: nel mondo greco o l'uomo amava la donna o l'uomo amava l'uomo: l'omosessualità era diffusissima. Talvolta ci poteva essere un amore biunivoco, che Platone spiegava ricorrendo sempre alla teoria del flusso che intercorre tra gli occhi: secondo lui poteva venirsi a creare una situazione di "specchio": in realtà l'amato vede negli occhi di chi lo ama se stesso perché vede riflessa la propria bellezza; è una concezione mitica che rievoca i celeberrimi versi di Dante: "amor, ch'a nullo amato amar perdona...": è come se chi è amato si innamorasse del sentimento stesso.

“Non avevo libertà di scelta, non posso essere considerato colpevole”

Riferimento al film “Il mostro di Düsseldorf” di Fritz Lang, 1931.

Nel film in questione, quello che abbiamo di fronte è un uomo stravolto dalla paura, consapevole che sta per essere giudicato, condannato a morte senza possibilità di appello. Il suo tribunale non è consueto: siamo in un sotterraneo e di fronte a lui stanno uomini che si sono macchiati di ogni tipo di delitto: assassini, ladri, scassinatori, prostitute. Questa “società del crimine” lo ha cercato, braccato, parallelamente alle forze dell'ordine, quasi in gara con esse. Per catturarlo è penetrata in un palazzo, di notte, e ne ha frugato ogni angolo rintracciandolo infine nelle soffitte, nascosto nel più oscuro e lontano dei ripostigli. L'accanimento con cui tutta la città, la parte sana e onesta e quella oscura e abituata a vivere di espedienti e di delitti, ha voluto la sua cattura, si spiega con la particolare natura dei suoi crimini: egli è un mostro che rapisce, stupra e uccide bambine.

Davanti ai suoi accusatori egli tenta un'ultima disperata difesa affermando che non possono ucciderlo per qualcosa che lui non può controllare, né dominare. L'impulso che lo spinge a compiere quei delitti orrendi è qualcosa che non gli lascia nessuna possibilità di scelta. Una forza cieca e incontrollabile che si impossessa di lui e della sua volontà, una maledizione di cui lui non è, non può essere considerato colpevole. Ognuno di loro, per quanto colpevole è libero, ha scelto di essere “quello che è”, ma non lui. La sua difesa non viene accolta, ma arrivano a salvarlo dal linciaggio le forze dell'ordine che lo trascinano verso un altro processo, il cui esito possiamo facilmente immaginare. Gli interrogativi che ci pone questa vicenda narrata in uno dei film più famosi dell'espressionismo tedesco sono molti: **da cosa dipendono le scelte che facciamo? Possiamo agire diversamente da come agiamo? E soprattutto, potremmo voler agire diversamente?**

La libertà come esperienza quotidiana: le ragioni dell'agire

Proviamo ora a osservare le persone che popolano una piazza, poniamo quella Ottenetti di Ivrea: sembrano avere molta libertà di movimento. Possono scegliere di stare ferme, di camminare decisamente in una certa direzione oppure in quella opposta. Ognuno ha di fronte pochi ostacoli oltre agli altri corpi umani presenti. Possiamo pensare a queste persone come a dei pezzi di materia che possono muoversi liberamente nello spazio in una varietà di direzioni, distanze e velocità. Ma invece di pensare al futuro - al senso di apertura di possibilità di movimento nello spazio - pensiamo un attimo al passato. *Perché* alcune persone stanno ferme mentre altre camminano in una certa direzione e altre ancora in quella opposta? Ognuna di loro ha una *ragione* che la spinge a fare ciò che di fatto fa. Certo, le ragioni non sembrano spingere in senso letterale, come la mano di un'altra persona che potrebbe spingere il tuo corpo in una direzione piuttosto che un'altra. Cionondimeno, anche le ragioni spingono in un certo senso, dall'interno, per così dire: le ragioni sono comunque delle cause delle azioni. Forse, allora, il semplice fatto di essere circondato da spazio non ti rende libero. Non sei tirato né bloccato dall'esterno, ma sei spinto dall'interno.

Cause interne o esterne?

Qualcuno potrebbe obiettare: "Certo, io sto camminando decisamente nella direzione del Duomo per una ragione - infatti, voglio entrare in Duomo - ma questo non vuol dire che non sono libero. Anzi, è proprio quando agisco su ragioni mie, piuttosto che sotto la spinta di forze esterne, che sono libero". Cerchiamo, però, di andare ancora indietro. *Perché* vuole andare in Duomo? Forse risponderà con un'altra ragione - per esempio, che vuole andare ad una conferenza. Una ragione ne causa un'altra. Ma possiamo seguire la catena di ragioni ancora oltre e, nel seguirla, dobbiamo decidere se fermarci a un qualche punto oppure non fermarci. Se non ci fermiamo, arriveremo prima o poi a delle cause esterne alla persona, e il suo comportamento ci apparirà dopo tutto determinato da cose che non dipendono da lei. In quel caso, certamente non è libera.

Se invece ci fermiamo nella sua interiorità, possiamo trovare una ragione che *non ha cause*. Ma se quella ragione non ha cause, allora non è prodotta né da cause esterne, né dalla persona stessa: è puramente

carnale. Se le ragioni per camminare verso il Duomo non sono, in ultima analisi, scelte dalla persona stessa, neanche in questo caso sembra possibile dire che è libera. Da un lato abbiamo il determinismo, dall'altro l'indeterminismo. Nessuno dei due implica che l'agente controlli le proprie scelte. Eppure, in moltissimi casi, noi *di fatto* attribuiamo questo tipo di controllo agli esseri umani.

Le risposte della filosofia

Come si vede stiamo affrontando il tema del conflitto fra il concetto di libertà e quello di determinismo e sentiamo l'esigenza di far luce su questo contrasto per poter definire i limiti della responsabilità morale di ciascuno riguardo alle proprie azioni. Nella filosofia del Novecento, possiamo individuare quattro modelli di risposta alla domanda "che cos'è la libertà?":

1. il primo modello identifica la libertà con l'assenza di costrizione. Gli esseri umani quindi sono liberi in quanto agiscono volontariamente (**la libertà è assenza di costrizione**);
2. nel secondo modello si sostiene che la libertà consiste nel realizzare i propri scopi fondamentali, diventando ciò che dobbiamo diventare (**la libertà è realizzare se stessi**);
3. il terzo modello respinge il compatibilismo fra libertà e determinismo per affermare risolutamente il libero arbitrio. Dal momento che siamo esseri consci, noi siamo diversi dal resto del mondo fisico. Non basta dire che scegliamo volontariamente o che agiamo per realizzare noi stessi: noi diamo origine alle nostre scelte (**la libertà è il libero arbitrio**);
4. il quarto modello cerca di delineare un concetto che può essere utile per la filosofia politica e per le scienze sociali (**la libertà è relazione interpersonale**).

PRIMO MODELLO DI RISPOSTA

La libertà è assenza di costrizione

Il determinismo significa la negazione della libertà in *tutti* i sensi della parola. Tutto dipende da che cosa si intende per "libertà". Ciò che viene negato dal determinismo è l'esistenza del *libero arbitrio* - la libertà del volere. Secondo un altro significato piuttosto comune di "libertà", però, lo spazio intorno alle persone in piazza cui abbiamo accennato fa una qualche differenza tra loro e, per esempio, una persona in galera. Quindi, possiamo distinguere tra i diversi *tipi* di cause che fanno sì che una persona stia ferma in mezzo alla piazza, e definire libera la sua azione di stare ferma solo quando causata in certi modi. Un conto è se sta ferma circondata da quello spazio vuoto; un altro è se sta ferma perché circondata da un muro o perché un poliziotto le tiene una pistola puntata alla testa. Possiamo anche distinguere tra diversi tipi di ragioni nella mente della persona stessa. Magari se la persona soffre di agorafobia e si sente di conseguenza paralizzata, non vorremmo dire che rimane ferma liberamente, anche in assenza sia del muro che del poliziotto. Ma se sta ferma per dare da mangiare ai piccioni, le piace dare da mangiare ai piccioni e, inoltre, giudichiamo questo fatto perfettamente consono con il suo carattere, possiamo dire che lo fa liberamente, perché *non costretta ad agire contro il suo volere*. Sono i *tipi* di cause a determinare se agiamo liberamente o meno. Alcune cause *fanno parte* del carattere o del volere della persona. Qui, abbiamo libertà. Altre cause agiscono *contro* il carattere o il volere della persona. Qui, abbiamo non-libertà. Riflettendo su tutto questo, è possibile definire la libertà come l'assenza non di cause, ma di costrizione. Mentre il mio comportamento è sempre causato, esso non risulta sempre da costrizioni. Dunque, il mio comportamento può essere libero in questo senso anche se il determinismo è vero. Le cause sono di diversi tipi, e solo alcuni di questi rendono il mio comportamento non-libero nel senso *ordinario* del termine; solo alcuni tipi di cause costituiscono costrizioni. La versione di questo modello che incontriamo è la seguente:

- è libero chi agisce in base alla propria volontà, ed è quindi responsabile dei propri atti.

La libertà è agire volontariamente

Da *Libertà e necessità* di Alfred J. Ayer

Una concezione della libertà come assenza di costrizione, è stata sostenuta dal filosofo oxfordiano Alfred J. Ayer (1910-1989). Nel testo seguente, del 1946, Ayer delinea le seguenti tesi:

- *i giudizi morali* che diamo ordinariamente riguardo all'agire dipendono dalla possibilità di attribuire la *responsabilità* delle azioni a chi le compie, e questa a sua volta dipende dal fatto che noi lo consideriamo libero;
- la concezione della libertà come *riconoscimento della necessità*, sostenuta da alcuni filosofi deterministi è inadeguata perché non corrisponde al significato *ordinario* del termine;
- il contrario della libertà non è la *causalità*, ma la *costrizione*;
- infatti diciamo che una persona è *costretta* ad agire in un certo modo quando la sua azione non è causata dalla sua *volontà*, ma da altre cause;
- comunque, né la possibilità di spiegare completamente le azioni umane, né la possibilità di prevederle completamente, contraddice l'esistenza della libertà come assenza di costrizione o la possibilità di attribuire responsabilità morale a chi agisce liberamente in questo senso.

Ayer si confronta con un tipo di empirismo radicale che dominava la filosofia anglosassone a metà del Novecento: il positivismo logico.

Secondo questa concezione filosofica, l'unico modo valido di acquisire conoscenza è attraverso i nostri dati sensoriali e grazie alle leggi generali forniteci dalle scienze empiriche. Ora, l'applicabilità di queste scienze anche alle azioni umane comporterebbe la validità del determinismo. In questa prospettiva, con lo sviluppo ulteriore delle scienze psicologiche, le spiegazioni empiriche delle azioni umane saranno sempre più complete e dettagliate e, anche se in pratica una spiegazione *totale* del comportamento umano sembra difficile da immaginare, essa è certamente possibile in teoria. Inoltre, se possiamo fornire una completa spiegazione empirica del comportamento umano, sembra logico che possiamo anche *predire* completamente tale comportamento. E se io posso predire che domani tu farai una certa cosa - per esempio, mangiare una torta - questo sembra escludere totalmente la tua libertà di non mangiare la torta. Mangiando la torta, potresti avere la sensazione di avere potuto scegliere di non mangiarla, ma se io *sapevo* quale sarebbe stata la tua scelta, la tua sensazione non può che essere errata. L'unico modo di contrastare questa conclusione è facendo appello ad affermazioni di tipo metafisico, come "Dio ha creato l'uomo libero". Affermazioni che, non essendo empiricamente verificabili, sono per i positivisti letteralmente prive di senso.

È sullo sfondo di questo scetticismo riguardo alla libertà che Ayer tenta di difendere la posizione compatibilista. Il metodo adoperato da Ayer è quello *dell'analisi logica del linguaggio ordinario*. Che cosa intendiamo quando usiamo la parola "libertà" nella vita quotidiana e nei giudizi morali? Il senso ordinario di "libertà" corrisponde al libero arbitrio dei filosofi metafisici, o piuttosto a qualcosa di meno impegnativo, ma capace ciononostante di fondare adeguatamente la nostra pratica di ritenere le persone responsabili e moralmente giudicabili?

"Quando si dice che ho fatto qualcosa di mia spontanea volontà, è implicito che avrei potuto agire in modo diverso; ed è soltanto quando si crede che avrei potuto agire in modo diverso che sono considerato moralmente responsabile per quel che ho fatto. Infatti si pensa che un uomo non sia moralmente responsabile di un'azione che non era in suo potere evitare. Ma se il comportamento umano è interamente governato da leggi causali, non è chiaro come un'azione che sia compiuta avrebbe mai potuto essere evitata. Si può dire che l'agente si sarebbe comportato diversamente se le cause della sua azione fossero state differenti, ma, dato che esse furono proprio quelle, sembra seguirne che sia stato costretto ad agire come agì.

Ora, comunemente si ammettono le due cose: che gli uomini siano capaci di agire liberamente, nel senso richiesto per renderli moralmente responsabili, e che il comportamento umano sia interamente governato da leggi causali; ed è l'apparente conflitto fra queste due assunzioni che fa sorgere il problema filosofico della libertà del volere. [...]

Sembra che se noi vogliamo mantenere questa idea della responsabilità morale, dobbiamo o mostrare che gli uomini possono essere ritenuti responsabili delle azioni che non compiono liberamente, oppure trovare un modo per riconciliare il determinismo con la libertà del volere. Non c'è dubbio che è stato allo scopo di effettuare questa riconciliazione che alcuni filosofi hanno definito la libertà come la coscienza della necessità. E facendo così sono in grado di dire non soltanto che un uomo può agire

liberamente quando la sua azione è causalmente determinata, ma anche che la sua azione deve essere causalmente determinata perché sia possibile che egli agisca liberamente. Nondimeno questa definizione ha il serio svantaggio di dare alla parola "libertà" un significato del tutto differente da qualunque ordinariamente essa ha. È certo ovvio che se diamo alla parola "libertà" qualunque significato ci piaccia, possiamo trovare un significato che la riconcilierà con il determinismo; ma questa non è una soluzione del nostro presente problema più di quanto il fatto che la parola "cavallo" potrebbe essere arbitrariamente usata per significare ciò che ordinariamente è significato da "passero" sia una prova che i cavalli hanno le ali. Infatti, supponiamo che io sia costretto da un'altra persona a fare qualcosa "contro la mia volontà". In questo caso, secondo l'uso ordinario della parola "libertà", non si direbbe che io agisco liberamente: e il fatto che io sia pienamente consapevole della costrizione alla quale sono sottoposto non fa alcuna differenza. Non divento libero divenendo conscio che non lo sono. Può certo essere possibile che il fatto di essere consapevole che la mia azione è causalmente determinata non è incompatibile con il fatto che io agisca liberamente: ma non ne segue di certo che la mia libertà consiste in questo. Inoltre, sospetto che una delle ragioni per cui la gente è incline a definire la libertà come la coscienza della necessità è che pensa che se si è consci della necessità si può in qualche modo essere in grado di padroneggiarla. Ma questo è un sofisma. È come se qualcuno dicesse che vorrebbe poter vedere nel futuro perché, se gli riuscisse, potrebbe conoscere quali disgrazie lo attendono, e così sarebbe in grado di evitarle. Ma se egli evita le disgrazie allora non si trovano nel futuro e non è vero che le prevede. Analogamente, se sono in grado di dominare la necessità nel senso di sfuggire all'effetto di una legge necessaria, allora la legge in questione non è necessaria. E se la legge non è necessaria, allora né la mia libertà né nient'altro può consistere nella mia conoscenza che lo è. Ammettiamo allora di usare, quando parliamo di riconciliare la libertà con il determinismo, la parola "libertà" in un senso ordinario. Resta ancora da chiarire questo uso: e forse il modo migliore di farlo è di mostrare con che cosa la libertà, intesa in questo senso, contrasta. Ora, noi abbiamo cominciato con l'assunzione che la libertà è in contrasto con la causalità: di modo che non si può dire che un uomo agisce liberamente se la sua azione è causalmente determinata. Ma questa assunzione ci ha messo in difficoltà e ora voglio suggerire che è sbagliata: penso, infatti, che non è con la causalità che la libertà deve essere messa in contrasto, ma con la costrizione. E mentre è vero che l'essere costretti a fare un'azione comporta l'essere causati a farla, tenterò di mostrare che l'opposto non vale. Tenterò di mostrare che dal fatto che la mia azione sia causalmente determinata non segue necessariamente che sono costretto a farla: e questo equivale a dire che non segue necessariamente che non sono libero.

Se io sono costretto, non agisco liberamente. Ma in quali circostanze si può legittimamente dire che sono costretto? Un ovvio esempio è il caso in cui sono costretto da un'altra persona a fare ciò che vuole. In un caso di questo genere non c'è bisogno che la costrizione sia tale da privare uno del potere di scelta. Non è necessario che l'altra persona mi abbia ipnotizzato o che io sia fisicamente impossibilitato ad andare contro il suo volere. È abbastanza che egli mi induca a fare ciò che vuole chiarendomi che, se non lo faccio, farà accadere una situazione che io guardo come ancora più indesiderabile delle conseguenze dell'azione che egli vuole io faccia. [...] Un caso simile, ma anche un po' differente è quello in cui una persona abbia ottenuto un abituale ascendente su di me. Quando è così non avviene più che io sia indotto ad agire come l'altra persona vuole dal fatto che io sia messo di fronte ad una alternativa ancora più sgradevole: poiché se sono sufficientemente sotto la sua influenza questo speciale stimolo non sarà necessario. Nondimeno non agisco liberamente per la ragione che sono stato privato del potere di scelta. E questo significa che ho acquisito una così forte abitudine all'obbedienza da non passare attraverso nessun processo di decidere se fare o no ciò che l'altra persona vuole. Per altre faccende posso ancora riflettere? Ma per quanto riguarda l'adempimento dei voleri di quest'altra persona, le mie decisioni personali hanno smesso di essere un fattore causale del mio comportamento. Ed è in questo senso che si può dire che io sono costretto. Non è, tuttavia, necessario che questa costrizione prenda la forma di una dipendenza da un'altra persona. Un cleptomane non è un agente libero, per quanto riguarda il suo furto, perché egli non passa attraverso nessun processo di decidere se rubare o no. O piuttosto, se egli passa attraverso un tale processo, è irrilevante per il suo comportamento. Comunque si risolvesse ad agire egli ruberebbe lo stesso. Ed è questo che lo distingue dal ladro ordinario. [...]

Infatti non è quando la mia azione non ha nessuna causa affatto, ma soltanto quando ha uno speciale tipo di causa, che è considerata non libera.

Ma qui si può obiettare che anche se questa distinzione corrisponde all'uso ordinario, è ancora molto irrazionale. Perché dovremmo distinguere infatti, per quel che riguarda la libertà di una persona, fra gli effetti di un tipo di causa e quello di un altro? Tutte le cause non sono ugualmente necessitanti? E non è perciò arbitrario dire che una persona è libera quando è necessitata in un certo modo, ma non lo è quando è necessitata in un altro?

Che tutte le cause siano ugualmente necessitanti è certo una tautologia, se la parola "necessitare" è presa semplicemente come equivalente a "causare": ma se, come la obiezione richiede, è presa come equivalente a "costringere" o ad "obbligare" allora io non penso che questa proposizione sia vera. [...] Supponiamo, per esempio, che uno psicoanalista sia in grado di interpretare un aspetto del mio comportamento riportandolo a qualche lesione che ho sofferto nella mia infanzia. In questo caso si può dire che la mia esperienza infantile, assieme a certi altri eventi, necessita il mio comportamento. Ma tutto ciò che questo comporta è che si riconosce vero in generale che quando qualcuno ha avuto certe esperienze da bambino, conseguentemente si comporta in certi modi particolari; e il mio caso è appunto un altro esempio di questa legge generale. È in questo modo certo che il mio comportamento è spiegato. Ma dal fatto che il mio comportamento sia suscettibile di essere spiegato, nel senso che può essere sottomesso a qualche legge naturale, non segue che io agisco sotto costrizione.

Se ciò è corretto, dire che avrei potuto agire diversamente significa dire, in primo luogo, che avrei agito diversamente se lo avessi voluto; in secondo luogo che la mia azione era volontaria nel senso in cui non lo sono, per esempio, le azioni del cleptomane; e in terzo luogo che nessuno mi ha costretto a scegliere come ho fatto: e queste tre condizioni possono benissimo verificarsi. Quando si sono verificate, si può dire che ho agito liberamente. Ma questo non significa dire che è stato per caso che ho agito così, o, in altre parole che la mia azione non potrebbe essere spiegata. E che le mie azioni siano suscettibili di essere spiegate è tutto ciò che è richiesto dal postulato del determinismo. [...] Tuttavia, si può dire, se il postulato del determinismo è valido, allora possiamo spiegare il futuro mediante il passato: e questo significa che se conoscessimo abbastanza del passato, potremmo essere in grado di predire il futuro. Ma in questo caso ciò che accadrà nel futuro è già deciso. E allora come si può dire che io sia libero? [...]

Ma che cosa significa dire che il corso degli eventi futuri è già deciso? Se la implicazione è che qualche persona l'ha predisposto, allora la proposizione è falsa. Ma se tutto quello che significa è che, in linea di principio, è possibile dedurlo da una serie di fatti particolari intorno al passato, assieme alle appropriate leggi generali, allora, anche se è vero, questo non comporta affatto che io sia il prigioniero senza speranza del destino. Non comporta neppure che le mie azioni non facciano nessuna differenza per il futuro: poiché esse sono cause altrettanto che effetti; cosicché se esse fossero differenti, anche le loro conseguenze sarebbero differenti. Quello che comporta è che il mio comportamento può essere predetto: ma dire che il mio comportamento può essere predetto non significa dire che agisco sotto costrizione. È vero certo che non posso sfuggire al mio destino se si prende questo nel senso che farò quel che farò. Ma questa è una tautologia, appunto come è una tautologia che quello che capiterà capiterà. E tautologie come queste non provano proprio niente circa la libertà del volere."

(A. J. Ayer, Libertà e necessità, in Id., Saggi Filosofici. Il metodo della logica nell'analisi dei problemi filosofici, Marsiglio, Milano, 1967, trad. di P. Ganguzzo, pp. 227-237)

SECONDO MODELLO DI RISPOSTA

La libertà è realizzare se stessi

C'è un altro modo, poi, in cui possiamo forse recuperare un senso di libertà malgrado il determinismo. Possiamo identificare la libertà con il comportamento razionale, virtuoso o autentico - cioè, con un tipo di comportamento che realizza certi tipi di valore che noi giudichiamo fondamentali. Questi valori potrebbero avere una valenza oggettiva, e quindi esistere indipendentemente dal nostro volere, essendoci dati, per esempio, dalla natura umana o da Dio. Per tornare all'esempio delle persone in piazza Ottinetti, un cattolico romano potrebbe pensare che lo scopo di andare a messa abbia questo tipo di valenza oggettiva. In questo caso, fermarmi per dare da mangiare ai piccioni invece che andare alla messa potrebbe costituire una negazione della mia libertà, nonostante niente e nessuno mi costringa

a farlo, e nonostante questo atto sia perfettamente "in carattere". Non sono libero in questo caso perché manco di realizzare un mio scopo fondamentale solo per realizzarne uno banale - perché sono un tipo troppo debole, irrazionale o ignorante. Non basta, per essere libero, che le mie azioni seguano la mia volontà: la mia volontà deve anche essere di un certo tipo. Per essere libero, devo *volere diventare* ciò che *dovrei diventare*. Non solo, ma devo anche *diventarlo* effettivamente. Sono libero, quindi, quando *realizzo me stesso*. I problemi nascono perché i miei scopi reali - le cose a cui dovrei veramente mirare - possono, benissimo essere diversi dalle cose che di fatto desidero, dal momento che posso desiderare le cose sbagliate. Quando sono sbagliati, i desideri empirici della persona possono anche *ostacolare* la sua autorealizzazione, rendendola non-libera... La versione che incontriamo di questo modello sostiene:

- è libero non solo chi non subisce costrizioni esterne, ma chi sa riconoscere ciò che gli permette di realizzare se stesso.

La libertà è perseguire i propri scopi fondamentali

Da *Cosa c'è che non va nella libertà negativa* di Charles Taylor

Ecco le tesi principali di Taylor:

1. la concezione negativa della libertà è sbagliata perché non discrimina tra desideri in base alla loro importanza;
2. ciò che conta, per essere libero, non è fare ciò che si vuole con maggior intensità, ma cercare di realizzare i propri *scopi fondamentali*;
3. ci sono vincoli *interni* alla libertà, oltre a quelli esterni, perché a volte non si *vuole* quello che ci condurrebbe all'autorealizzazione;
4. da tutto questo consegue che l'agente non è sempre il miglior giudice su quali siano i fini da perseguire.

Nel seguente testo, pubblicato nel 1979, il filosofo canadese Charles Taylor (1931) costruisce un argomento a favore della libertà come autorealizzazione partendo da una critica alla concezione hobbesiana della libertà come assenza di costrizioni esterne all'agente. Questa è una concezione "negativa" di libertà, e Taylor la chiama anche una concezione "grezza", perché basata su un'idea puramente quantitativa delle motivazioni.

L'aspetto erroneo della concezione negativa è, per Taylor, il fatto che manca di distinguere in termini *qualitativi* tra i vari scopi possibili di un agente. Noi siamo esseri che perseguono scopi più o meno importanti, e più sono importanti gli scopi che vengono vincolati, più sentiamo la nostra libertà menomata. Per Hobbes, l'agente libero agisce sulla base del suo desiderio *più forte*. Per Taylor, invece, l'agente libero agisce sulla base di un desiderio *che ha valore*, definito indipendentemente dalla sua intensità. Anzi, un desiderio forte può impedirci di realizzare un altro desiderio più importante. Per esempio, un mio desiderio capriccioso di svago potrebbe impedirmi di perseguire una carriera che mi permetterebbe di realizzarmi pienamente. Quindi, dobbiamo ammettere, contro Hobbes, che, oltre ai vincoli esterni all'agente, possono esistere anche vincoli al suo interno. Anche Ayer, abbiamo visto, ammetteva la possibilità di vincoli psicologici, come nel caso del cleptomane. Questi, però, per il filosofo oxfordiano e per il senso comune, sono dei casi patologici, e quindi particolari.

Per Taylor, invece, la non-libertà interna è molto più comune, e avviene ogni volta che l'agente sceglie in maniera sbagliata, in maniera che va contro i propri scopi fondamentali. E questo non è tutto: Taylor non contesta la validità di certi desideri di un agente solo confrontandoli con altri desideri che quello stesso agente giudica di maggior valore. Egli contesta anche l'idea che l'agente sia sempre il miglior giudice di quali scopi siano per lui veramente autentici.

La nozione di libertà a cui Taylor si ispira è chiaramente quella di Kant, Hegel, Marx, e il filone romantico del liberalismo ottocentesco. Questi definivano la libertà non in senso negativo, come mera *assenza* di vincoli, ma in senso positivo, come la *presenza* di qualche altra cosa: di una vita autonoma e quindi governata dalla ragione, di una vita virtuosa o di una vita in cui tutti gli aspetti di una personalità si dispiegano.

Non tutti questi teorici erano compatibilisti, e infatti la concezione della libertà come autorealizzazione può essere formulata sia in termini compatibilisti che in termini incompatibilisti. Benché lo scopo

principale di Taylor non sia quello di contribuire al dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti, probabilmente la sua teoria è da collocare nella prima categoria, insieme a quella di Ayer. Come molti dei seguaci contemporanei di Kant e Hegel, Taylor vuole appropriarsi di alcune delle idee centrali di questi grandi pensatori senza necessariamente impegnarsi a difendere le loro teorie metafisiche. Né il "mondo noumenale", né lo "spirito assoluto" figurano in alcun modo nella teoria di Taylor quindi, il suo agente autorealizzato non deve necessariamente essere uno che trascende il mondo empirico delle catene causali. Come nel caso di Ayer, il punto di partenza per Taylor non è una teoria metafisica ma il semplice impegno di dare un resoconto coerente del modo in cui noi usiamo la parola "libertà" e delle ragioni per cui noi sentiamo la nostra libertà come un valore.

“Una volta che si adotta una prospettiva di autorealizzazione [...], allora l'essere in grado di fare ciò che si vuole non può più essere accettato come condizione sufficiente dell'essere libero, poiché questo punto di vista pone alcune condizioni alle motivazioni di un soggetto. Non sei libero se sei motivato per paura, *standard* internalizzati in modo non autentico, o falsa coscienza, a menomare la tua autorealizzazione. [...] L'essere libero non può essere solo fare ciò che vuoi nel senso non problematico. C'è anche bisogno che ciò che vuoi non sia controcorrente rispetto ai tuoi scopi fondamentali, o alla tua autorealizzazione. Per dirlo in altre parole (ma convergenti sullo stesso punto), il soggetto stesso non può essere l'autorità finale sulla questione se egli è libero, perché non può essere l'autorità finale sul problema se i suoi desideri sono autentici, se essi frustrano o meno i suoi scopi. [...]

Voglio dimostrare che non possiamo difendere una idea di libertà che non comporti almeno qualche discriminazione qualitativa rispetto ai motivi, cioè, che non ponga alcune restrizioni sulle motivazioni come tra le condizioni necessarie per la libertà[...].

Vi sono alcune considerazioni che si possono subito presentare per dimostrare che il puro concetto hobbesiano non funzionerà, e che vi sono alcune distinzioni tra motivazioni che sono essenziali al concetto di libertà come lo usiamo. Anche quando pensiamo alla libertà come l'assenza di ostacoli esterni, essa non è *simpliciter* l'assenza di tali ostacoli. Questo perché noi discriminiamo tra ostacoli che rappresentano violazioni più o meno serie della libertà. E la ragione per cui lo facciamo è che impieghiamo il concetto sullo sfondo della comprensione che alcuni obiettivi e alcune attività sono più significativi di altri. [...]

Questo ricorso al criterio di importanza ci porta oltre uno schema hobbesiano. La libertà non è più soltanto l'assenza di ostacoli esterni *tout court*, ma l'assenza di ostacoli esterni all'azione significativa, a ciò che è importante per l'uomo. Bisogna fare delle distinzioni; alcune restrizioni sono più importanti di altre, alcune sono completamente banali. Riguardo a molte, vi è ovviamente polemica. Ma ciò che influenza il giudizio è un qualche senso di cosa è importante per la vita umana. Limitare l'espressione delle convinzioni religiose ed etiche delle persone è più significativo che limitare il loro girare in zone disabitate del paese; ed entrambe sono più significative del banale controllo del traffico.

Lo schema hobbesiano, invece, non ha posto per la nozione di importanza. Permetterebbe solo giudizi puramente quantitativi. Nella versione più intransigente della concezione di Hobbes, dove egli sembra essere sul punto di definire la libertà in termini dell'assenza di ostacoli fisici, ci sembra di trovarci davanti alla possibilità vertiginosa che la libertà umana sia misurabile nello stesso modo dei gradi di libertà di un qualche oggetto fisico, ad esempio una leva. [...] Che cosa c'è dietro il nostro giudicare alcuni scopi o sentimenti più significativi di altri? Si potrebbe pensare che qui vi sia di nuovo spazio per un'altra teoria quantitativa: che gli scopi più significativi siano quelli che vogliamo di più. Ma questa spiegazione è o vacua o falsa. È vera ma vacua se assumiamo che "volere di più" significhi solo essere più importante. È falsa nel momento in cui tentiamo di dare a "volere di più" un criterio indipendente, come, ad esempio, l'urgenza o la forza di un desiderio, o la prevalenza di un desiderio su un altro, perché le nostre esperienze di ogni giorno mostrano che gli scopi di cui siamo consapevoli come quelli più importanti non sono sempre quelli che desideriamo raggiungere con più urgenza, né sono sempre quelli che vincono in caso di conflitto di desideri.[...]

Riflettendo su questo tipo di importanza, arriviamo [...] al fatto che noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri.

Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. [...] Dobbiamo anche ammettere un tipo di falso apprezzamento che lo stesso agente può scoprire, per dare un senso ai casi in cui viviamo i nostri desideri come catene. E come possiamo escludere a priori che vi siano altri falsi apprezzamenti che l'agente non scopre - che egli potrebbe essere profondamente in errore, cioè, avere un senso molto distorto dei suoi scopi fondamentali? Chi è in grado di dire che tali persone non possono esistere? Naturalmente, tutti i casi sono controversi; ma io nominerei, tra gli altri, Charles Manson e Andreas Baader per questa categoria. Li cito come persone con un forte senso di alcuni scopi e obiettivi come incomparabilmente più fondamentali di altri [...] ma la cui idea di scopi fondamentali era impregnata di confusioni e errori. E una volta che riconosciamo tali casi estremi, come evitare di ammettere che buona parte del resto dell'umanità può soffrire delle stesse menomazioni in minor grado? [...] La mia libertà, oltre all'assenza sul mio cammino di ostacoli esterni, comporta il mio essere in grado di riconoscere adeguatamente i miei scopi più importanti e il mio essere in grado di vincere o almeno di neutralizzare le mie catene motivazionali. Chiaramente la seconda condizione (e, affermerei, anche la prima) mi richiede di essere diventato qualcosa, di aver raggiunto una certa condizione di autocoscienza e di autocomprensione”.

(C. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter e M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, trad. di A. Tentindo, pp. 75-99)

TERZO MODELLO DI RISPOSTA

La libertà è il libero arbitrio

I modelli che abbiamo incontrato finora presentano soluzioni "compatibiliste": rendono la non-libertà implicata dal determinismo compatibile con la libertà in qualche altro senso. Ma forse il compatibilismo ti sembra una soluzione troppo facile. Potresti pensare che ha l'apparenza di salvare l'uso della *parola* libertà, ma al costo di ridefinire quella parola in modo poco convincente. La vera libertà, come è intesa comunemente, sarebbe il potere dell'essere umano di cambiare qualcosa: il fatto di essere qualcosa *di più, di diverso*, di un mero insieme di particelle fisiche legate in catene causali. Perciò, il determinismo deve essere falso. Noi *siamo consci*, ogni volta che agiamo in un certo modo, che avremmo potuto agire diversamente. Ritornando all'esempio iniziale della popolazione di piazza del Duomo, fino all'ultimo, io posso *scegliere* se dare da mangiare ai piccioni o andare alla messa, e niente determina che debba fare l'una cosa o l'altra. Posso avere un desiderio più forte di dare da mangiare ai piccioni, ma questo non basta per determinare che darò da mangiare ai piccioni, perché tra quel desiderio e l'azione di dare da mangiare ai piccioni non c'è un legame causale diretto. In mezzo a queste due cose ci sono *io*. O, se vuoi, in mezzo c'è un *vuoto*, che non è altro che lo spazio della mia libertà di scelta. Per il compatibilista, la nostra sensazione di libero arbitrio è un'illusione. Ma non riusciamo a crederci: sarebbe la più grande e più catastrofica illusione nella storia della razza umana.

Nel terzo modello, quindi, incontriamo autori che ritengono che la libertà non è solo il fatto di scegliere di fare ciò che si vuole fare, o ciò che realizza i propri scopi fondamentali. Una scelta veramente libera deve provenire da una facoltà umana ulteriore, capace di essere il vero *punto di origine* di certi eventi, L'essere umano non è solo una parte del mondo delle catene causali, ma può intervenire in quel mondo, facendo sì che le catene di eventi vadano in una direzione piuttosto che in un'altra. Queste idee esprimono la credenza nel libero arbitrio, che è esattamente quella facoltà di cui il determinismo nega l'esistenza. Qui, prenderemo in esame due versioni di tale concezione:

- l'esperienza della libertà è ineliminabile e non è condizionata dalle scoperte delle scienze empiriche:
- il libero arbitrio ha origine dalla coscienza, una realtà *essenzialmente* diversa da tutte le altre.

Il libero arbitrio è esperienza ineliminabile

Da *Mente, Cervello, Intelligenza* di John Searle

Il primo modo di argomentare a favore del libero arbitrio è esemplificato da un testo scritto nel 1984 da John Searle (1932), filosofo del linguaggio e della mente e professore all'Università di California a Berkeley. In questo testo, troviamo le seguenti tesi:

1. la soluzione "standard" dei compatibilisti è inadeguata: non basta dire che siamo liberi quando siamo determinati da certi tipi di cause piuttosto che da altri;
2. il nostro senso di libertà è legato essenzialmente alla nostra coscienza del fatto di agire con intenzioni;
3. siamo liberi, nel senso che agiamo intenzionalmente, anche in casi in cui per il compatibilista siamo non-liberi;
4. l'esperienza della libertà è costitutiva della nostra intenzionalità, è una parte necessaria di essa.

Searle vuole spiegare perché, nonostante gli sforzi dei compatibilisti, da Hobbes e Hume in poi, rimane un conflitto tra il nostro senso di libertà e le spiegazioni scientifiche del comportamento umano. Qualunque sia la forza della nostra fiducia nelle spiegazioni scientifiche, noi continuiamo ad avere l'esperienza di scegliere tra alternative. Continuiamo a pensare di avere la capacità, fino all'ultimo momento, di falsificare qualsiasi previsione venga fatta sul nostro comportamento. Perciò, Searle respinge il compatibilismo di Ayer come resoconto adeguato del nostro senso di libertà. Searle non pretende di risolvere il conflitto; dice solo che è impossibile trovare motivi per privilegiare o il determinismo o il nostro senso di libero arbitrio.

L'unica ragione per sostenere quest'ultimo è che noi *non possiamo non credere* di dare origine alle nostre scelte. Il credere nel nostro libero arbitrio deriva concettualmente dal fatto che siamo esseri che *agiscono con intenzioni*. Questa convinzione interiore ci appartiene *necessariamente*, a differenza di altre come, per esempio, la convinzione che il Sole gira intorno alla Terra. Una volta convinti dalle prove di Galileo, abbiamo smesso di credere che il Sole giri intorno alla Terra. Invece, anche se siamo stati convinti della verità del determinismo, non smettiamo di credere nel libero arbitrio. Quest'ultima credenza ha, dunque, uno *status* speciale che le altre non hanno. La nostra esperienza di dare origine alle nostre scelte è costitutiva di noi, è, per così dire, "costruita all'interno di noi". Per esseri quali noi siamo, questa esperienza è ineliminabile.

“Da una parte, un insieme di argomenti molto potenti ci costringe alla conclusione che la libera volontà non ha posto nell'universo. Dall'altra, una serie di argomenti potenti basati su fatti della nostra esperienza ci porta alla conclusione che ci deve essere una qualche libertà del volere perché tutti ne facciamo esperienza continuamente.

C'è una soluzione standard a questo enigma filosofico. Secondo questa soluzione, libero volere e determinismo sono perfettamente compatibili l'un l'altro. Ovviamente, qualsiasi cosa del mondo è determinata, ma nondimeno alcune azioni umane sono libere. Dire che esse siano libere non è negare che esse siano determinate; è semplicemente dire che esse non sono forzate. Non siamo costretti a farle. Così, per esempio, se un uomo è costretto a fare qualcosa sotto la minaccia di un fucile, o se sta subendo una qualche pressione psicologica, allora il suo comportamento è sicuramente non libero. Ma se d'altra parte egli agisce liberamente, se agisce, come diciamo di solito, di sua propria volontà, allora il suo comportamento è libero. Ovviamente è anche completamente determinato, poiché ogni aspetto del suo comportamento è determinato dalle forze fisiche che operano sulle particelle che compongono il suo corpo, così come operano su tutti i corpi dell'universo. Di conseguenza, il comportamento libero esiste, ma è soltanto un piccolo angolo del mondo determinato - è quell'angolo del comportamento umano determinato dove certi tipi di forze e costrizioni sono assenti.

Poiché questa posizione asserisce la compatibilità di libero volere e determinismo, essa è dunque di solito chiamata semplicemente "compatibilismo"³. Penso che essa sia inadeguata come soluzione del problema, ed eccone la ragione. Il problema della libertà del volere non riguarda se ci siano oppure no ragioni psicologiche interiori che causino il nostro fare cose, così come cause fisiche esterne e pressioni interne. Riguarda piuttosto se le cause del nostro comportamento, quali che esse siano, siano sufficienti oppure no a *determinare* il comportamento in modo che le cose *debbano* accadere nel modo in cui accadono.[...]

Il problema del compatibilismo è dunque che non risponde alla domanda "Potremmo esserci comportati altrimenti, a parità di condizioni?" in un modo che sia consistente con la credenza nella

nostra libera volontà. Il compatibilismo, in breve, nega la sostanza del libero volere mentre mantiene il suo involucro verbale. [...]

Che cosa c'è nella nostra esperienza che ci rende impossibile abbandonare la credenza nella libertà del volere? Se la libertà è un'illusione, perché si tratta di un'illusione che siamo incapaci di abbandonare? La prima cosa da notare sulla nostra concezione della libertà umana è che è legata in maniera essenziale alla coscienza. Noi attribuiamo la libertà soltanto agli esseri coscienti. Se, per esempio, qualcuno costruisse un robot del quale crediamo che sia completamente senza coscienza, non sentiremmo mai alcuna inclinazione a definirlo libero. Anche se trovassimo il suo comportamento casuale e imprevedibile, non diremmo che stava agendo liberamente nel senso in cui pensiamo di noi stessi che agiamo liberamente. Se d'altra parte qualcuno costruisse un robot di cui ci convinciamo che ha coscienza, nello stesso senso in cui l'abbiamo noi, sarebbe allora almeno un problema aperto se il robot abbia o no libertà del volere. [...]

La maggior parte dei filosofi pensa che la convinzione della libertà umana è in qualche modo essenzialmente legata al processo razionale del prendere decisioni. Io penso tuttavia che questo sia vero solo in parte. Infatti, sollevare ragioni è solo un caso molto particolare dell'esperienza che ci dà la convinzione della libertà. L'esperienza caratteristica che ci dà la convinzione della libertà umana, ed è un'esperienza da cui siamo incapaci di strappare la convinzione della libertà, è l'esperienza di intraprendere azioni umane volontarie, intenzionali. [...] Se si cercasse di esprimerla in parole, la differenza tra l'esperienza del percepire e l'esperienza dell'agire è che nel percepire si ha il senso "Questo mi sta accadendo", mentre nell'agire si ha il senso "Io sto facendo accadere questo". Ma il senso "Io sto facendo accadere questo" porta con sé il senso "Io potrei star facendo qualcos'altro". [...] Si noti anche che gli esempi compatibilisti di comportamento "forzato" continuano, in molti casi, a coinvolgere l'esperienza della libertà. Se qualcuno mi dice di fare qualcosa sotto la minaccia di un fucile, anche in questo caso ho un'esperienza che mantiene il senso di corsi alternativi dell'azione costruiti dentro di essa. Se, per esempio, mi si dà istruzione di attraversare la stanza sotto la minaccia di un fucile, ancora parte dell'esperienza è che io percepisco che è letteralmente aperta per me la possibilità di fare qualcosa di diverso a ogni passo. L'esperienza della libertà è una componente essenziale in qualsiasi caso dell'agire con un'intenzione. [...]

Questo spiega anche, credo, perché non possiamo abbandonare la nostra convinzione di libertà. Troviamo che sia facile abbandonare la convinzione che la terra è piatta appena ci rendiamo conto dell'evidenza della teoria eliocentrica del sistema solare. Analogamente, quando guardiamo il posarsi del sole, a dispetto delle apparenze non ci sentiamo portati a credere che il sole si sta posando dietro la terra, e crediamo che l'apparenza del sole che si posa è semplicemente un'illusione creata dalla rotazione della terra. In ciascuno dei casi è possibile abbandonare una convinzione da senso comune perché l'ipotesi che la sostituisce dà ragione in primo luogo delle esperienze che portano a quella convinzione, spiegando poi moltissimi altri fatti dei quali la posizione da senso comune non è in grado di dar ragione. Questo è il motivo per cui abbiamo abbandonato la credenza nella piattezza della terra e nel "posarsi del sole" letterale a favore della concezione copernicana del sistema solare. Ma non possiamo abbandonare allo stesso modo la convinzione della libertà perché quella convinzione è costruita internamente a qualsiasi azione intenzionale normale e cosciente".

*J. Searle, *Mente, Cervello, Intelligenza*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 75-87)*

Il libero arbitrio è l'essenza dell'uomo

Da *L'essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre

Le tesi di questa versione del terzo modello sono le seguenti:

- se ci interroghiamo, come si interrogava Descartes, sulla natura del nostro essere, ammettiamo la possibilità anche del non-essere, cioè del nulla;
- l'essere non può esso stesso produrre il nulla, che è invece portato nel mondo dalla coscienza dell'essere, dall'essere che si interroga, e cioè dall'uomo;
- l'essenza di questo essere cosciente è la libertà;
- la nostra libertà e la nostra responsabilità sono assolute;
- la nostra libertà e la nostra responsabilità sono inevitabili.

Il secondo esempio di argomentazione a favore del libero arbitrio è meno facile da seguire del primo, ma merita lo sforzo. La strategia argomentativa del filosofo francese Jean-Paul Sartre (1905-1980), tino dei principali rappresentanti della filosofia dell'esistenzialismo, non è quella di indagare direttamente sulla nostra sensazione di scegliere liberamente, ma ha come punto di partenza un esame del rapporto tra "l'essere" del mondo e quello di noi esseri che siamo consci del mondo. La domanda iniziale, quindi, è più fondamentale: in che senso noi uomini "siamo"? E questo senso è diverso da quello in cui un tavolo o una banana "sono"? La teoria di Sartre ci attribuisce una libertà radicale, anche se la sua conclusione può sembrare angosciante. Fa notare, infatti, che il libero arbitrio non è necessariamente una realtà positiva. Per chiarire meglio la natura di quest'indagine, andiamo a guardare due brani dell'opera di Sartre dal titolo *L'essere e il nulla* (1943). In questi brani appaiono dei termini che non appartengono al nostro linguaggio ordinario e che vanno quindi chiariti. Sartre dice di essere un esistenzialista. Cosa vuol dire? Secondo la sua definizione, vuol dire credere che "l'esistenza precede l'essenza". Quando un artigiano costruisce qualcosa - diciamo, un coltello - l'essenza del coltello precede la sua esistenza: l'artigiano sa in che cosa consisterà quel coltello prima di portarlo in esistenza. Lo stesso si può dire del rapporto tra Dio e l'uomo che egli crea: Dio sa in che cosa consiste l'uomo prima di portarlo in esistenza. Quindi, per un filosofo creazioni-sta (come, per esempio, Leibniz), l'essenza dell'uomo precederla sua esistenza. Sartre, però, è un ateo. E se Dio non c'è, allora sembra che l'uomo non abbia un'essenza prima di esistere. L'uomo si autocrea e, facendolo, determina egli stesso la sua essenza. Ma *perché* dire che l'uomo si autocrea? Perché non dire che esiste e basta? Per capirlo, dobbiamo chiederci *in che senso* l'uomo "esiste". Ci sono due tipi di cose che esistono. Da una parte, vi è ciò che esiste e basta. Dall'altra, vi è ciò che percepisce ciò che esiste, l'essere cosciente, che è l'uomo. Ciò che esiste e basta, Sartre lo chiama *essere-in-sé*, e include tavole, banane, i nostri corpi fisici e così via. Ciò che percepisce l'esistenza dell'essere-in-sé è un essere che non è esso stesso percepibile. Questo essere Sartre lo chiama *essere-per-sé*. Ora, la tesi piuttosto audace di Sartre è che, mentre l'essere-in-sé semplicemente è, l'essere-per-sé *non è*. L'idea, qui, è che la coscienza non partecipa dell'essere-in-sé, ma è la sua negazione. A differenza di ciò che pensava Descartes, l'essere-per-sé non è esso stesso una sostanza: vi è una sola sostanza nel mondo, che è l'essere-in-sé. È dall'essere-per-sé, quindi, che deriva "il nulla". L'essere-in-sé è già "pieno" di essere e non ha posto per il concetto del nulla. Non si può derivare il concetto di nulla dal mero concetto di essere-in-sé. È l'essere-per-sé, che è capace di immaginare il mondo diverso da come è - che dà origine alla negazione. Mentre l'essere-in-sé ci dà l'idea di pienezza, l'essere-per-sé ci dà l'idea del vuoto. Essendo "nulla", l'essere cosciente (per-sé) non è soggetto alle leggi causali che governano l'essere-in-sé, e da questo fatto deriva la sua libertà. L'essere cosciente non si può capire in termini causali: piuttosto, è un essere che si autodetermina. Cosa succede ai vuoti? Vengono riempiti. Così, la coscienza, che è un vuoto, cerca sempre di riempire il nulla dandosi l'esistenza. Questo non è altro che un modo un po' paradossale di dire che l'uomo esiste solo in quanto crea continuamente se stesso, attraverso delle azioni libere. D'altra parte, però, il nulla non può eliminare se stesso, non può "annullarsi". L'uomo non è nulla finché non si crea, ma allo stesso tempo non diventa mai qualcosa di fisso, altrimenti sarebbe un essere-in-sé. L'uomo crea continuamente se stesso, ma, paradossalmente, non diventa mai qualcosa. È in questo che consiste la sua libertà, nonché la sua angoscia. L'uomo è, in un certo senso, intrappolato dalla sua libertà. L'unica costrizione cui è sottoposto è quella di essere libero.

“Perché vi siano delle negazioni nel mondo, e perché si possa di conseguenza interrogarci sull'essere, bisogna che il nulla sia dato in qualche modo.

A questo punto ci siamo accorti che non si può concepire il nulla *al di fuori* dell'essere, come nozione complementare ed astratta o come mezzo infinito dove l'essere sarebbe in sospenso. Bisogna che il nulla sia dato nell'intimo dell'essere, perché si possa percepire quel tipo particolare di realtà che abbiamo chiamato negatività.

Ma l'essere-in-sé non può produrre questo nulla intra-mondano: la nozione d'essere come piena positività non contiene il nulla come una delle sue strutture.

E d'altra parte non si può dire che lo escluda: è senza rapporti con esso. Di qui il problema che ci si pone ora con istanza particolare: se il nulla non può essere concepito né al di fuori dell'essere, né a partire dall'essere, e se, d'altra parte, essendo non-essere, non può trarre da sé la forza necessaria per "annullarsi", *donde viene il nulla*. Bisogna anzitutto riconoscere che non possiamo concedere al nulla la proprietà di "annullarsi". Perché, quantunque il verbo "annullarsi" sia stato formulato per togliere al nulla la benché minima sembianza d'essere, bisogna ammettere che solo l'essere può annullarsi, perché, comunque, per annullarsi, bisogna essere. Ora, il nulla *non è*. Se possiamo parlarne, è perché possiede un'apparenza d'essere, un essere prestato [...] Il nulla non è, il nulla è *stato*; il nulla non si annulla, è *annullato*.

Rimane dunque che deve esistere un essere - che non sarà l'in-sé - e che ha la proprietà di annullare il nulla, di sostenerlo col suo essere, di puntellarlo continuamente con la sua esistenza, *un essere per cui il nulla sopravviene alle cose*. [...]

Abbiamo visto, si ricorderà, che ogni domanda pone, per essenza, la possibilità di una risposta negativa. [...] Se ammettessimo infatti che la domanda è determinata in chi interroga dal determinismo universale, cesserebbe d'essere non solamente intellegibile, ma anche concepibile. Una causa reale, infatti, produce un effetto reale e l'essere causato è interamente immerso dalla causa nella positività: nella misura in cui dipende, nel suo essere, dalla causa, non potrebbe esservi in lui il minimo germe di nulla, in quanto chi interroga deve poter compiere in rapporto all'interrogato una specie di ripiegamento annullatore, sfugge all'ordine causale del mondo, si libera dall'essere. [...] Così, con la domanda, una certa dose di negatività è introdotta nel mondo: noi vediamo il nulla profilarsi sul mondo, colorare le cose. E nello stesso tempo, la domanda viene da un richiedente che si giustifica nel suo essere di interrogante staccandosi dall'essere. È dunque, per definizione, un processo umano. L'uomo si presenta, almeno in questo caso, come un essere che fa apparire il nulla nel mondo, in quanto si investe del non-essere a questo scopo. [...] La libertà umana precede l'essenza dell'uomo e la rende possibile, l'essenza dell'essere umano è in sospenso nella sua libertà. È dunque impossibile distinguere ciò che chiamiamo libertà dall'essere della "realtà umana". L'uomo non è affatto *prima*, per essere libero *dopo*, non c'è differenza fra l'essere dell'uomo e il suo *essere-libero*".

(J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1988, trad. di G. del Bo, parte prima, 1,5. *L'origine del nulla*, pp. 58-62)

Nel secondo brano, Sartre chiarisce la natura della nostra libertà, e conseguentemente anche della nostra responsabilità, nei confronti del mondo. Queste sono totali e prive di possibilità di fuga: la stessa fuga dalla realtà, anche nella forma estrema del suicidio, è comunque l'attuazione della propria libertà e della propria responsabilità.

“La conseguenza essenziale delle nostre precedenti osservazioni, è che l'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta il peso del mondo tutto intero sulle spalle: egli è responsabile del mondo e di se stesso in quanto modo d'essere. Prendiamo la parola "responsabilità" nel suo senso banale di "coscienza (di) essere l'autore incontestabile di un avvenimento o di un oggetto". In questo senso, la responsabilità del per-sé è molto grave, perché è colui per cui succede che *c'è* un mondo; e poiché è pure colui che *si fa essere*, qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile; deve assumerla con la coscienza orgogliosa di esserne l'autore, perché gli inconvenienti peggiori o le peggiori minacce che rischiano di raggiungere la mia persona non hanno senso che per il mio progetto; compaiono sullo sfondo del mio progetto di impegno. [...] Così, non ci sono accidenti in una vita; un avvenimento sociale che scoppia improvvisamente e mi trascina non viene dall'esterno; se sono mobilitato in guerra, questa guerra è la *mia*, essa è a mia immagine e la merito. La merito dapprima perché potevo sempre sottrarmi col suicidio o la diserzione: queste possibilità estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione. Non essendomi sottratto, l'ho *scelta*: questo può essere per debolezza, per vigliaccheria di fronte all'opinione pubblica, perché preferisco certi valori a quello del rifiuto di fare la guerra (la stima dei miei vicini, l'onore della mia famiglia ecc.). In ogni modo si tratta di una scelta. [...] Tutto accade dunque come se fossi obbligato ad essere responsabile. Sono *abbandonato* nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma

invece, nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza potere, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento, a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile; farmi passivo nel mondo, rifiutarmi di agire sulle cose e sugli altri vuol ancora dire scegliermi, ed il suicidio è un modo fra i tanti di essere-nel-mondo”.

(J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1988, trad. di G. del Bo, parte quarta, 1,3. *Libertà e responsabilità*, pp. 665-667)

QUARTO MODELLO DI RISPOSTA

La libertà è relazione interpersonale

A prescindere dal dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti, potremmo cercare di pensare alla libertà in un altro modo ancora. Torniamo a piazza del Duomo e alla nostra osservazione iniziale sul fatto che le persone possono muoversi dove vogliono, a meno che non si scontrino con altre persone. Guardando dall'alto, potremmo osservare che la piazza assomiglia a una tavola da biliardo, dove ogni pallina ha una misura di libertà che dipende dai movimenti delle altre. La libertà di una pallina finisce dove inizia quella altrui. Per analogia, potremmo concepire la libertà umana come un tipo di *rapporto tra persone*. Quando le persone lasciano la piazza, incontreranno molti ostacoli fisici oltre ai corpi delle altre persone: potranno entrare nelle case o circondarle, ma non potranno attraversare le loro pareti; potranno salire sul tetto del Duomo, ma non potranno volare via come gli uccelli. Tuttavia, noi potremmo ignorare gli ostacoli costituiti dai nostri limiti naturali, e pensare solo a quanti ostacoli vengono posti sul nostro cammino *dalle azioni di altri esseri umani*. Questa concezione *sociale* della libertà viene adoperata soprattutto dai filosofi politici e dagli scienziati sociali contemporanei. Infatti, nella seconda metà del Novecento, i lavori filosofici sul concetto di libertà politica sono stati almeno tanto numerosi e sofisticati quanto quelli sul problema del determinismo. Un ultimo modo di rispondere alla domanda "che cos'è la libertà?" è quindi definendola come una *relazione interpersonale*. In questo caso, la parola "libertà" esprime un concetto *sociale*. La relazione in questione ha sempre tre elementi: due agenti più un'azione. Per questo, diciamo che la relazione è "triadica". Un agente è libero o non-libero nella misura in cui un altro agente gli permette o gli impedisce di compiere una determinata azione.

Due sono i motivi che ci spingono a pensare alla libertà come concetto interpersonale o sociale: o esso esprime un ideale politico, oppure si rivela utile per le scienze sociali.

Ma perché dobbiamo introdurre un nuovo concetto di libertà - interpersonale e sociale - per questi due scopi? Non possiamo adoperare uno dei modelli incontrati finora?

Una prima ragione, spesso citata, è che gli ostacoli creati dalla natura piuttosto che dagli uomini non sono generalmente considerati dei vincoli rilevanti per un discorso sulla libertà politica o sociale. Il fatto che io abbia una malformazione psichica o fisica di origine genetica o che non possa volare via come un uccello non sono dei problemi per i filosofi politici, politologi o sociologi, ma impegnano piuttosto i medici e gli ingegneri. Potremmo dire che questi sono dei problemi di *incapacità* piuttosto che di *non-libertà*.

Dal fatto di concepire la libertà come una relazione tra persone *diverse*, segue secondariamente che il singolo non può menomare la *propria* libertà. Ci sono diversi modi in cui posso rendermi *incapace* di fare una cosa - per esempio, posso rendermi incapace di scrivere tagliandomi la mano - ma non c'è un modo in cui possa rendermi *non-libero* di farla. Solo se qualcun altro mi taglia la mano divento non-libero, e non solo incapace, di scrivere. Quindi, un altro motivo per volere difendere una concezione interpersonale della libertà può essere che essa consente di distinguere sensatamente tra cause umane di incapacità e cause umane di non-libertà.

La libertà come relazione interpersonale è diversa, dunque, sia dalla libertà come assenza di costrizione sia dalla libertà come autorealizzazione. È diversa dalla libertà come assenza di costrizione (nonostante sia simile sotto molti aspetti), perché non considera le costrizioni di origine naturale come dei vincoli alla libertà. Ed è diversa dalla libertà come autorealizzazione, perché nega che un agente possa diventare più o meno libero *da solo*, semplicemente superando o subendo degli ostacoli motivazionali. Inoltre, i sostenitori di questo modello non tendono a definire la libertà come l'assenza di vincoli per la possibilità di realizzare il proprio volere o i propri scopi fondamentali, ma come l'assenza di vincoli su

qualsiasi azione concepibile. Due sono le versioni in cui la libertà compare come concetto di uso interpersonale o sociale:

- la libertà è l'ambito del nostro agire, anche se molto ristretto, che andrebbe sottratto al controllo sociale;
- la libertà è un concetto che possiamo delineare attraverso un'analisi di fatto, prima di confrontarci sui giudizi di valore.

La libertà negativa come ideale politico

Da *Due concetti di libertà* di Isaiah Berlin

Nel testo che leggeremo, scritto nel 1958 come parte della sua lezione inaugurale all'Università di Oxford, l'influente filosofo e storico delle idee Isaiah Berlin (1909-1997) sostiene queste tesi:

1. il concetto di libertà sociale di non-interferenza;
2. il concetto di libertà sociale è un valore fondamentale per tutti i pensatori liberali e la migliore difesa contro l'oppressione da parte delle autorità pubbliche;
3. il concetto di libertà come autorealizzazione è in verità uno strumento di oppressione e porta, quindi, alla violazione della libertà sociale.

Berlin ha chiamato questa idea di libertà interpersonale o sociale "libertà negativa", contrapponendola alla concezione "positiva" della libertà come autorealizzazione.

Essendo in origine un rifugiato dall'Unione Sovietica, Berlin è particolarmente sensibile agli usi politici più o meno pericolosi dei diversi significati di un ideale così potente come quello della libertà. Se, come suggerisce Taylor, qualcuno può sapere meglio di me quali sono i miei veri scopi fondamentali, questa persona non può rendermi "libero" sottoponendomi alla costrizione? Un autore come Taylor certamente negherebbe la possibilità di questo esito. Ciononostante, Berlin nota come tutti i peggiori eccessi del Novecento siano stati compiuti in nome della libertà, grazie a una qualche definizione della libertà come autorealizzazione. Pensiamo, per esempio, all'affermazione marxista che il Partito comunista è il miglior interprete degli interessi della classe proletaria e che la dittatura del partito *equivale*, quindi, alla dittatura del proletariato.

La nozione di libertà "negativa"

“Normalmente si ritiene che io sia libero nella misura in cui nessun individuo o società di individui interferisce con la mia attività. In questo senso la libertà politica è semplicemente l'area entro cui una persona può agire senza essere ostacolata da altri. Nella misura in cui mi si impedisce di fare qualcosa che altrimenti potrei fare, io non sono libero; se quest'area viene ridotta oltre un certo limite minimo, si può dire che io sia costretto con la forza o, forse, ridotto in schiavitù. Non si può tuttavia usare il termine di coercizione per qualsiasi forma di incapacità. Se affermo di essere incapace di saltare più in alto di dieci piedi o di non saper leggere perché sono cieco o di non riuscire a capire le pagine più oscure di Hegel, sarebbe un'eccezionalità dire che in questo io sono costretto con la forza a non farlo o schiavizzato. La coercizione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui potrei altrimenti agire. [...] "Non ci infuriamo per la natura delle cose, ma solo per la cattiva volontà", diceva Rousseau. Il criterio dell'oppressione è la parte che io credo altri esseri umani abbiano nel frustrare i miei desideri, direttamente o indirettamente, con o senza intenzione. Per libertà, in questo senso, intendo il non subire interferenze da parte di altri. Più ampia è l'area di non-interferenza, più grande è la mia libertà. [...]

I filosofi che hanno una visione ottimistica della natura umana e credono nella possibilità di armonizzare gli interessi umani, come Locke e Adam Smith e, in alcuni momenti, Mill, credono che l'armonia e il progresso sociali siano compatibili col riservare alla vita privata un ampio spazio che né allo stato né ad alcun'altra autorità dev'essere consentito di invadere. Hobbes e coloro che erano d'accordo con lui, specialmente i pensatori conservatori o reazionari, sostenevano che se si vuole impedire agli uomini di distruggersi l'un l'altro, facendo della vita sociale una giungla o un deserto, è necessario istituire maggiori salvaguardie, per tenerli a posto. E corrispondentemente Hobbes voleva allargare l'area del controllo centralizzato e restringere quella dell'individuo. Ma entrambe le parti erano

d'accordo che qualche settore dell'esistenza umana dovesse restare indipendente dalla sfera del controllo sociale. Invadere quest'area riservata, per quanto piccola, sarebbe stata un'azione dispotica”.

La nozione di libertà positiva

“Il senso "positivo" della parola "libertà" deriva dal desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso. [...]

La libertà che consiste nell'essere padroni di se stessi e quella che consiste nel non essere ostacolati nelle proprie scelte da altri possono sembrare superficialmente due concetti logicamente abbastanza vicini - nient'altro che due modi, uno positivo e l'altro negativo, di dire sostanzialmente la stessa cosa. Invece la nozione "positiva" e quella "negativa" di libertà si sono sviluppate storicamente in direzioni divergenti, non sempre per passaggi logicamente ineccepibili, finché alla fine sono entrate in conflitto diretto tra loro.

Un modo di chiarire questo punto è quello di considerare l'impeto autonomo che ha acquisito la metafora dell'essere padroni di se stessi, che inizialmente era forse abbastanza inoffensiva. "Io sono padrone di me stesso", "non sono schiavo di nessuno"; ma non potrei essere (come tendono a dire i platonici e gli hegeliani) schiavo della natura? O delle mie passioni "sfrenate"? Non sono forse queste specie diverse di uno stesso genere "schiavo" - alcune politiche o giuridiche, altre morali o spirituali? E gli uomini non hanno forse provato l'esperienza di liberarsi dalla schiavitù spirituale o dalla schiavitù della natura e non hanno forse colto, nel corso di questa esperienza, l'esistenza da un lato di un io che domina e dall'altro di qualcosa in loro che è portato a sottomettersi? Questo io che domina viene di volta in volta identificato con la ragione, con la propria "natura più alta", con quell'io che calcola e mira a ciò che a lungo andare lo soddisferà, col proprio io "reale", "ideale" o "autonomo", con la "parte migliore" di se stessi. Si contrappone poi a tutto ciò l'impulso irrazionale, il desiderio incontrollato, la natura "più bassa", la ricerca dei piaceri immediati, l'io "empirico" o "eteronomo" in balia di qualunque ventata di desiderio e di passione, che ha bisogno di essere disciplinato con rigore, se mai vuole erigersi in tutta la statura della sua "reale" natura. Al giorno d'oggi si possono rappresentare i due io come divisi da uno iato ancor più profondo; si può concepire l'io reale come qualcosa di più grande dell'individuo (nel senso corrente in cui si intende il termine), come il "tutto" sociale di cui l'individuo è un elemento o un aspetto: una tribù, una razza, una chiesa, uno stato, la grande società dei vivi dei morti e dei non ancora nati. Si identifica poi questa entità con il "vero" io che con l'imporre la sua singola volontà collettiva, "organica", ai propri "membri" recalcitranti, consegue la propria, e quindi la loro, "più alta" libertà. [...]

Una volta che ho assunto questa posizione, sono in grado di ignorare i desideri attuali delle persone e delle società, e di tiranneggiarli, opprimerli, torturarli in nome e per conto del loro io "reale", nella certezza che tutto ciò che rappresenta la vera finalità dell'uomo (la felicità, l'adempimento del dovere, la saggezza, una società giusta, la realizzazione di sé) deve essere la stessa identica cosa della sua libertà - la libera scelta del suo "vero" io, ancorché sia spesso sommerso e inespresso”.

(I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano, 2000, trad. di M. Santambrogio, pp. 12-27)

La libertà come concetto per le scienze sociali

Da *Dimensioni della libertà* di Felix E. Oppenheim

Nel presente scritto, del 1961, incontriamo le seguenti tesi circa la libertà sociale:

- per usare il concetto di libertà in maniera rigorosa, dobbiamo sempre specificare *chi* è libero, *rispetto* a chi, di fare *che cosa*;
- per essere utili per le scienze sociali, queste specificazioni devono essere *empiricamente verificabili*;
- una definizione puramente empirica della libertà è necessaria non solo per renderla uno strumento scientifico, ma anche per dare un senso ai disaccordi sul valore della libertà.

“Un secondo motivo per concepire la libertà come un rapporto interpersonale è l'impegno per costruire concetti che possono esserci utili nelle spiegazioni social-scientifiche, permettendoci di stabilire delle correlazioni empiriche tra l'esistenza di certi tipi di libertà e altri fenomeni sociali o politici quali la

stabilità, lo sviluppo o la democrazia. Il filosofo belga Felix E. Oppenheim (1913) è stato uno dei primi ad applicare il metodo dell'analisi logica ai concetti politici e legali, avendo in mente proprio questo scopo social-scientifico.

Berlin e Oppenheim sono stati due dei protagonisti centrali nella cosiddetta "rinascita della filosofia politica" avvenuta negli anni Sessanta e Settanta. Però, lo sono stati in modi diversi. Mentre Berlin indagava direttamente su valori quali libertà, eguaglianza e giustizia, rintracciando le connessioni e i conflitti tra di loro, Oppenheim poneva l'accento sulla necessità di tenere distinte questioni di fatto e questioni di valore. Possiamo essere d'accordo su come le cose *sono*, anche se non lo siamo (e forse non lo saremo mai) su come le cose *dovrebbero essere*. Inoltre, l'accordo su come le cose sono è *necessario per capire* i disaccordi su come le cose dovrebbero essere, perché è solo in questo modo che possiamo sapere se stiamo parlando della stessa cosa. Questo implica che per essere in disaccordo sul valore della libertà, bisogna prima essere d'accordo su *che cos'è* la libertà. E per essere d'accordo su che cos'è la libertà è necessario adoperare una definizione che prescinde dai giudizi di valore. Prima cerchiamo di descrivere il mondo, dicendo quale e quanta libertà c'è; poi cerchiamo di valutare se quel mondo è apprezzabile o meno, buono o cattivo, giusto o ingiusto.

Il termine "non-libertà" sarà usato nel ristretto significato tecnico di non-libertà sociale, a significare una relazione fra agenti, sia gruppi che individui. Ciò può venire espresso mediante la frase "nei confronti di Y, X è non-libero di fare x".

Occorre distinguere la non-libertà sociale da altri generi di non-libertà. Vi è il sentimento di non-libertà (per esempio, in un regime dittatoriale, alcuni si possono sentire non-liberi, e altri liberi). Si può dire che un'azione è non-libera (per esempio, l'abdicazione di Napoleone). Si può essere moralmente o legalmente non-liberi di agire in un certo modo. La scienza politica considera soprattutto le situazioni in cui un agente è non-libero di compiere un'azione nei confronti di un altro; ma gli studiosi di scienze politiche spesso non chiariscono ai lettori - e neppure a se stessi - chi sia non-libero, di fare che cosa, e nei confronti di chi; quindi, finiscono per trovarsi impigliati in ambiguità e contraddizioni.[...]

Mediante quale procedura le asserzioni intorno alla libertà sociale possono essere verificate empiricamente? Si consideri dapprima l'asserzione che X era libero di fare ciò che fece (cioè x). Per verificare questa asserzione, formuliamo i seguenti quesiti: X fece x? In caso affermativo, un qualche attore ha costretto X a fare x? In caso negativo, qualcuno rese necessario per X il fare quello che fece? Se nessuno impose ciò, X fu punito per aver fatto x? Se non lo fu, X fu precluso dall'agire in qualche modo alternativo, o sarebbe stato punito se avesse agito altrimenti, o vi è qualche azione alternativa a x che X avrebbe potuto compiere impunemente? In quest'ultimo caso, X era libero (in rapporto a tutti) di agire come agì, e, di conseguenza, risultò esservi almeno un'azione alternativa a x che X era parimenti libero di compiere. Esempio: X votò repubblicano; mentre qualcuno poté influenzare il suo voto, nessuno rese per lui necessario il votare repubblicano; nessuno lo punì per averlo fatto; nessuno gli precluse di votare democratico o rese per lui punibile il farlo. Di conseguenza, X fu libero di votare repubblicano (come fece) - o democratico - anche se poté esservi qualche ulteriore alternativa, per esempio, il votare comunista, rispetto alla quale, X fu ufficialmente non-libero.

Si consideri ora un'asserzione del tipo: X fu libero di agire diversamente da come agì. Per esempio, X votò repubblicano; era libero di votare democratico. Questa asserzione implica che nessuno precluse a X di votare democratico o gli rese punibile il farlo. Controesempio: X pagò l'imposta sul reddito; era libero di agire altrimenti? L'unica alternativa logicamente possibile al pagare è il non pagare, e questo è ufficialmente punibile. Di conseguenza, X era ufficialmente non-libero di astenersi dal pagamento, ed era, per lui, ufficialmente obbligatorio il pagare le tasse; quindi non era libero sotto tale rispetto.

La previsione che X sarà libero di fare x in qualche momento futuro è giustificata se nessuno gli renderà impossibile o necessario il fare x, o punibile il farlo o punibile il non farlo. Quindi X è libero di fare x in qualunque dei seguenti casi:

- 1) X fa x (di sua iniziativa o sotto l'influenza di qualcun altro) e non è punito;
- 2) X non fa x anche se potrebbe farlo impunemente; 3) X non può fare x, ma non perché qualcuno lo ha reso incapace.

Che X sia libero di fare x non dipende dalla utilità comparativa per X tra il fare x o qualche azione alternativa z. X può essere libero di fare x anche se preferisce di gran lunga fare z, o anche se x e z sono

per lui ugualmente sgradevoli. In quest'ultimo caso, X può non avere altra scelta che quella fra i "due mali" x e z (per esempio, presentarsi come volontario o rispondere alla chiamata alle armi), o può essere libero di respingere sia x che z in favore di una terza alternativa (per esempio, X è libero di votare per due candidati, per i quali prova uguale antipatia, ma è anche libero di astenersi dal voto). Se, tuttavia, Y rende punibile per X il fare x, X è non-libero di fare x, anche se questa alternativa è per lui altrettanto penosa che il sottomettersi. L'ufficiale della Ge-stapo che ordina all'agente segreto di rivelare informazioni riservate, sotto minaccia di torture, non lo lascia libero di conformarsi o di tacere e soffrire la punizione, ma lo rende non-libero di non rivelare l'informazione.

Quali che possano essere le difficoltà pratiche nel verificare le asserzioni sulla libertà sociale in certi casi concreti, ai fini del presente studio è sufficiente mostrare che simili verifiche possono, in linea di principio, essere effettuate, e che la libertà in senso sociale è, quindi, al pari del controllo e di analoghi rapporti, un concetto legittimo entro il linguaggio della scienza empirica. La libertà sociale si riferisce a rapporti chiaramente specificabili fra persone e gruppi. L'esistenza di una relazione di libertà dipende interamente da fatti empirici, non dalle vedute normative che colui che parla ha a proposito della libertà, e nemmeno dalle preferenze degli agenti fra cui si dice che detto rapporto sussista. [...]

Ogniquale volta la parola "libertà" funge da termine eulogistico, designando solo quelle istituzioni che, a giudizio di chi parla, dovrebbero essere stabilite, risulta che la libertà, quale che possa essere, è buona e che essa dovrebbe prevalere. L'asserzione, "la libertà è intrinsecamente apprezzabile", diviene allora analitica e l'apprezzamento positivo della libertà da parte di chicchessia risulterà tautologico e vacuo. Uno studioso di scienze politiche può identificare la libertà con l'opposizione alle leggi tiranniche, un secondo può definire la libertà come obbedienza a una legge, per quanto tirannica, ed entrambi affermeranno con uguale convinzione che la libertà è il bene più alto. Non saranno, però, d'accordo su nessun altro punto.

Un disaccordo sensato sulla valutazione della libertà presuppone un accordo su una definizione della libertà in termini non valutativi. La libertà sociale, che è stata definita in maniera puramente descrittiva, costituisce la base adatta per una proficua discussione sugli aspetti normativi ed empirici della libertà".

(F. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano, 1964, trad. di A. Pasquinelli e R. Rossini, pp. 75-76, 130-133, 234)

CHE COS'E' L'AMORE?

Una scena d'amore: un uomo e una donna che si stringono nel desiderio di unirsi sino a formare un'unica realtà, attrazione fisica, passione, bisogno interiore dell'altro, dei suoi pensieri, delle sue abitudini...

Ballando con uno sconosciuto è un bel film di Mike Newell che, riferendosi a un fatto di cronaca realmente accaduto in Inghilterra, racconta di una travolgente storia d'amore. Il finale è però anomalo perché il film si conclude con l'assassinio di David per opera della donna che tanto lo ama: Ruth. L'amore per David stravolge la vita di Ruth, la rende bella, ricca di senso e di emozioni, ma anche preda dell'angoscia e della disperazione di perdere l'amato.

Dona la vita e la nega

L'amore cerca la felicità, ma conferisce anche le sofferenze più atroci; dona la vita, ma al contempo la nega. È la contraddizione che si esprime nell'amore-morte, nella passionalità della gelosia, nel desiderio di totale felicità della persona amata e nel suo annullamento affinché non sia di altri. L'amore è certamente una pulsione fondamentale, legata a fattori ormonali e organici, una forza biopsichica che si scontra con le strutture che le convenienze sociali creano nel soggetto. È una pulsione continuamente dirottata e plasmata in funzione delle modalità imposte da una determinata civiltà; ma è anche modo di relazionarsi all'altro soggetto riconosciuto come simile a sé seppure nella sua alterità. È tentativo di fagocitazione e riconoscimento, di identità e ricerca di autonomia, strumento di comprensione e di perdita di ragione, è il vertice della follia e il luogo in cui ogni cosa diviene senso, pienezza, massima espressione del valore. Queste dimensioni misteriose del fenomeno sono state spiegate dai pensatori dell'età contemporanea secondo sguardi che ne evidenziano aspetti diversi, così l'affastellarsi di stati d'animo contrastanti, propri dell'innamoramento, diviene il tema centrale della riflessione di Roland Barthes, mentre l'analisi della relazione conflittuale tra gli amanti è analizzata da Sartre, secondo una metodologia che riprende la fenomenologia husserliana. La dimensione pulsionale dell'esperienza amorosa, la sua natura biopsichica costantemente in rapporto con le costrizioni che le norme del vivere civile impongono, è stata storicamente iniziata dagli studi di Sigmund Freud, cui hanno seguito le molteplici riprese psicoanalitiche e la speculazione di numerosi filosofi (lo stesso Scheler, nell'opera qui citata dedica un ampio spazio alla confutazione delle teorie freudiane).

Ma l'esperienza amorosa può essere osservata anche da un'ulteriore angolatura, ossia considerandone la capacità di conferimento di senso. Senso inteso come pienezza, valore dell'amato, che grazie allo sguardo amante può disvelare il suo più intimo valore, ma anche senso come coglimento del significato dell'esistenza, del mondo e di quanto di essi risulta all'esperienza umana altrimenti assurdo.

Le risposte della filosofia

L'analisi di cosa è l'amore nella filosofia novecentesca ci presenta tre modelli di risposta, che forniscono ulteriore materia di riflessione:

1. il primo modello descrive l'amore come un'esperienza contraddittoria, sia in se stessa, guardando all'ambiguità degli stati d'animo che chi ama prova incessantemente, che nella reciprocità del conflitto tra le soggettività degli amanti e il loro desiderio di realizzazione personale (*l'amore è una relazione contraddittoria*)-.,
2. il secondo modello presenta l'amore come un istinto biopsichico originario, in conflitto con le strutture di natura etica, estetica e normativa che l'individuo interiorizza nel suo rapporto con la società in cui vive, pur restando una forza vitale essenziale per la formazione della personalità psichica individuale (*l'amore è pulsione originaria*);
3. il terzo modello, infine, interpreta l'amore come l'esperienza che innalza alla comprensione del senso e del valore dell'altro individuo o del mondo come immagine di Dio (*l'amore è un atto di comprensione*).

PRIMO MODELLO DI RISPOSTA

L'amore è una relazione contraddittoria

Il primo modello offertoci dalla riflessione filosofica contemporanea è quello che considera l'amore come relazione di opposti. Una tale impostazione, in qualche modo già presente in epoca antica, considera gli elementi in contrapposizione non più dei principi metafisici, ma degli stati d'animo o due soggettività. L'amore viene dunque presentato come una dialettica che si pone all'interno dell'individuo o nella relazione tra questi e l'altro, nel tentativo sempre disatteso, ma costantemente ricercato, di un'unità all'interno della quale sia mantenuto il riconoscimento della specificità, cioè dell'alterità, dei soggetti coinvolti.

Vedremo come l'affastellarsi di stati d'animo contrastanti, propri dell'innamoramento, diviene il tema centrale della riflessione di Roland Barthes, mentre l'analisi della relazione conflittuale tra gli amanti è portata avanti da Sartre, secondo una metodologia che riprende la fenomenologia husserliana. Le due versioni di questo modello sono:

- l'amore è un continuo avvicinarsi di stati d'animo contrastanti: angoscia, desiderio, soddisfazione etc;
- l'amore è una relazione conflittuale.

L'amore è ambiguità

Dai *Frammenti di un discorso amoroso* di Roland Barthes

L'intento di Barthes può essere così sintetizzato:

1. bisogna esprimere l'ambiguità dell'esperienza d'amore;
2. questo è possibile non grazie alla descrizione, ma attraverso la simulazione che riproduce la corsa continua della mente che si esprime con figure composte da quanto il soggetto ha letto, sentito e provato;
3. le figure si susseguono senza nessuna logica, né ordine ed esprimono l'innocenza dell'immaginario.

Nei *Frammenti di un discorso amoroso*, testo del 1977, Roland Barthes descrive una sorta di fenomenologia dell'amore, mediante l'utilizzo di brani di narrativa o filosofici, disposti secondo una sequenza che ricalca quella alfabetica di un dizionario.

I frammenti si presentano dunque come una sorta di linguaggio dell'amore che si esprime nell'ambiguità di stati d'animo contrastanti. Felicità e angoscia, senso di possesso e smarrimento di sé, scissione e unità assoluta, agonia e appagamento ineffabile, si compenetrano all'interno dell'esperienza amorosa. Lo sforzo di Barthes è teso a rendere percepibile sensibilmente, anche mediante lo stile narrativo utilizzato, ricco di immagini e inframmezzato da vicende letterarie e personali, la dinamicità del sentimento. Si tratta di un movimento a spirale che si autoalimenta di timori e speranze, di risposte oggettive e supposizioni, in un crescendo in cui l'elemento soggettivo dell'attesa e dell'aspettativa condiziona e modifica, venendone poi a sua volta mutato, la risposta altrui, la reazione della persona amata.

L'attenzione dell'autore nel brano che segue non è volta innanzi tutto alla relazione tra gli amanti e alle reciproche modificazioni che da quella scaturiscono, quanto piuttosto al vissuto personale, all'accavallarsi di sensazioni e stati emotivi, in cui il soggetto amante si trova come invischiato, nella consapevolezza dell'ineluttabilità del loro alternarsi.

L'amore è conflitto

Da *L'essere e il nulla* di Jean-Paul Sartre

Se l'amore viene descritto da Barthes come fascio di emozioni ambigue, Sartre ne analizza invece la struttura relazionale:

1. l'amore come esperienza contraddittoria va esaminato all'interno della dinamica tra autocoscienze;
2. l'amore è il primo modo che il soggetto ha di relazionarsi all'altro essere umano, secondo una modalità caratterizzata dalla reciprocità;
3. l'esistenza dell'altro si impone alla coscienza in quelle stesse esperienze in cui essa si rivolge alla soggettività altrui, trasformandola in oggetto del suo mondo;

4. così l'altro essere umano non si dà come semplice oggetto, ma piuttosto come qualcosa a sua volta dotata di coscienza e quindi della capacità di oggettivare.

Nella prima parte della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel descrive il rapporto tra autocoscienze e la lotta che tra esse si pone nella ricerca del riconoscimento. La relazione di unità nella distinzione, con le sue componenti di rischio della fagocitazione e necessità dell'alterità, rappresentata dalla celebre figura di servo-padrone, viene qui ripresa e interpretata da Sartre come il nucleo centrale del rapporto amoroso. Sartre esamina accuratamente le esperienze tipiche dello sguardo altrui, che sono in genere le esperienze dell'inferiorità, quali la vergogna, il pudore, la timidezza-La consapevolezza della presenza di un altro modifica radicalmente l'esperienza del soggetto, che si rende conto di come il proprio significato non stia all'interno di sé, ma sia relativo alla significazione che di esso dà l'altro. L'essere-per-gli-altri costituisce dunque una dimensione essenziale dell'essere-per-sé, e la reciproca oggettivazione e reificazione che si stabilisce tra gli individui si, pone come costitutiva di ogni relazione umana, compresa quella amorosa.

L'amato non è per l'amante solo un in-sé, un puro dato, una cosa nel mondo, ma a sua volta è un'intenzionalità che coglie l'oggettività altrui, rendendola per-sé, all'interno della propria progettualità. Se l'essere umano in quanto coscienza è un per-sé, ossia un'intenzionalità che assimila il dato rendendolo significativo, nella relazione amorosa, la tendenza all'assimilazione si scontra con un oggetto (l'essere coscienza dell'altro) dotato della stessa peculiarità. Non solo, ma in quel particolare esempio di relazione interpersonale che è la relazione d'amore, l'amante comprende, che il vero riconoscimento di sé, ossia ciò che egli è, la sua vera essenza, passa per qualcosa che lo trascende: il riconoscimento dell'amato.. Da qui l'ineluttabilità del conflitto, nella costante tensione alla coincidenza di sé e altro; in-sé e per-sé; tensione prometeica destinata inevitabilmente a fallire.

SECONDO MODELLO DI RISPOSTA

L'amore è pulsione originaria

Un modello di risposta particolarmente importante è quello che riconduce l'amore a un insieme di pulsioni biopsichiche in relazione dialettica con le norme della civiltà. La dimensione pulsionale dell'esperienza amorosa, la sua natura costantemente in conflitto con le costrizioni che le norme del vivere civile impongono, è stata storicamente posta in luce dagli studi di Sigmund Freud, cui hanno seguito le molteplici riprese psicoanalitiche e su cui si è indirizzata la speculazione di numerosi filosofi (lo stesso Max Scheler, nell'opera qui citata, dedica un ampio spazio alla confutazione delle teorie freudiane). La versione di questo modello che incontriamo sostiene che:

- l'amore è un istinto che viene trasformato profondamente dalle norme sociali e civili.

L'amore è una pulsione trasformata dalla civiltà

Da *Sulla tendenza universale alla devalorizzazione della vita amorosa* di Sigmund Freud

Le tesi di Freud sono le seguenti:

1. le pulsioni sessuali sono fondamentali anche in età infantile (tradizionalmente considerata asessuata),
2. ma esse subiscono la repressione a opera della civiltà e dell'interiorizzazione del suo sistema normativo che prende la forma del *superego*;
3. il conflitto che si verifica all'interno dell'individuo tra pulsioni e censura operata dal *super-ego* origina un urto stato di malessere psichico che può sfociare anche nella patologia isterica.

La teoria freudiana dell'amore va ricondotta da un lato allo sviluppo della pulsione libidica (ossia l'energia corrispondente all'aspetto psichico della pulsione sessuale), dall'altro al ruolo che su di esso esercita la civiltà. A partire dai *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905, Freud elabora una teoria dello sviluppo psichico infantile assolutamente rivoluzionaria, che vede nelle componenti libidiche un aspetto essenziale della formazione individuale.

Nell'analisi delle libere associazioni operate sui malati di isteria, Freud aveva notato un costante rimando a immagini e simboli di natura sessuale, legati in particolare all'età infantile. Da qui l'ipotesi che la pulsione sessuale fosse alla base del processo di rimozione e del conseguente conflitto tra funzioni psichiche.

Secondo Freud le pulsioni sessuali sono presenti negli esseri umani fin dai primi momenti di vita. Così fin dalla più tenera età il bambino prova sensazioni e compie attività che attengono alla dimensione sessuale, provando piacere nel momento in cui tali bisogni vengono soddisfatti e dispiacere in caso di non appagamento. Diversamente da quella adulta, la sessualità infantile non si esprime attraverso la genitalità e la tensione all'accoppiamento, ma secondo modalità proprie legate allo sviluppo psicosessuale del soggetto, in cui la libido si concentra rispettivamente intorno alla bocca, alla zona anale e ai genitali. Si tratta del passaggio attraverso tre fasi; la prima, quella orale, va dalla nascita ai due anni, in essa le pulsioni si concentrano sulla bocca e le labbra, il bambino prova piacere attraverso la suzione e il masticamento. La fase successiva (dai due ai tre-quattro anni) è detta anale e si configura come una concentrazione dell'energia libidica e del piacere a essa collegato, agli sfinteri e alla regione anale in genere. L'attenzione posta su questa zona del corpo è accompagnata dal significato simbolico attribuito dal bambino alle feci e alla defecazione. Dai quattro ai cinque anni, l'attenzione si concentra sui genitali; è quella che Freud chiama fase fallica. È in questo momento che avviene la formazione del complesso di Edipo, caratterizzato dal desiderio del bambino per il genitore del sesso opposto e dal sentimento di rivalità nei confronti di quello del suo stesso genere. Il tabù dell'incesto imposto dalla società e interiorizzato dall'individuo, impedisce l'appagamento del desiderio infantile, generando uno stato di frustrazione che non sempre verrà superato positivamente, con conseguenti esiti negativi per la futura vita psichica. Nel brano che segue si mette particolarmente in luce come la vita amorosa del soggetto civilizzato, risenta fortemente della dimensione "civile", all'interno della quale essa si svolge. Le pulsioni sessuali vengono per lo più frustrate e convogliate su comportamenti socialmente accettati, con conseguenze di vario tipo che vanno dalla riduzione del piacere nel caso di appagamento, allo sviluppo di patologie psichiche, alla formazione di attività frutto di sublimazione.

TERZO MODELLO DI RISPOSTA

L'amore è un atto di comprensione

Un ultimo modello è quello che considera l'amore non semplicemente un modo di darsi della relazione tra gli esseri umani e nemmeno riconduce il fenomeno alla sua natura biopsichica, ma ne esamina invece la capacità di disvelare il senso profondo della realtà. Senso inteso come pienezza, valore dell'amato, che grazie allo sguardo amante può esprimere il suo più intimo valore; ma anche senso come coglimento del significato dell'esistenza, del mondo e di quanto di essi risulterebbe altrimenti assurdo per l'esperienza umana. Di questo modello incontriamo due versioni:

1. l'amore è la capacità di cogliere il valore dell'altro, preso nella pienezza della sua natura;
2. l'amore non è solo un sentimento umano, esso è Dio stesso, il suo darsi al mondo.

L'amore è movimento verso i valori superiori

Dall'Essenza e forme della simpatia di Max Scheler

L'argomentazione che incontriamo è la seguente:

1. in contrapposizione con l'etica formale kantiana. Max Scheler denomina la sua etica "materiale": non è l'imperativo il fondamento del comportamento morale, ma la materia pura, ossia i valori che guidano la condotta umana;
2. questi sono assoluti e oggettivi in quanto indipendenti dalla soggettività che li coglie;
3. l'apprensione dei valori non avviene né mediante la razionalità e nemmeno attraverso la sensibilità empirica, ma mediante un atto intuitivo della coscienza: l'"esperienza emozionale pura";
4. è attraverso questo movimento che l'intenzionalità della coscienza si apre ai valori cogliendoli, nella loro relazione e in sé, come entità indipendenti dai desideri e dalle ambizioni umane;

5. la scala dei valori spazia da quelli sensibili, caratterizzati dal movimento tra piacevole e spiacevole, a quelli vitali, fino a giungere ai valori spirituali (estetici, conoscitivi etc.) e quindi al valore massimo: la santità;

6. ma è l'amore il fondamento ultimo del coglimento dei valori e del loro ordine gerarchico.

Scheler definisce l'amore come "l'essere superiore di un valore", ossia il movimento che consente di cogliere un valore nella sua pienezza. Ciò non significa affatto un riferimento al soggetto amato nel suo essere astratto: ad apprendere i valori è sempre la persona, ossia l'unità concreta degli atti intenzionali, e l'amore si rivolge all'altra persona nella sua peculiarità.

Nell'opera *Essenza e forme della simpatia* (1913), da cui il brano che segue è tratto, Max Scheler esamina la vita emozionale e dell'intersoggettività, mediante l'analisi fenomenologica della simpatia, dell'amore e dell'odio, e dell'io dell'altro. Nella prima parte dell'opera, attraverso la critica alle teorie genetiche e metafisiche, Scheler propone una sua teoria secondo la quale la simpatia è un fenomeno originario, grazie al quale l'essere umano ha una percezione immediata e diretta della vita emozionale dei suoi simili. Simpatia e amore sono dunque elementi costitutivi, entrambi espressione della capacità di comprensione dell'alterità propria dell'uomo. Mentre però la simpatia è reattiva, l'amore è creativo.. Non solo: mentre mediante la simpatia un individuo riesce a condividere i sentimenti altrui, ma rimane all'interno della sfera dell'io psichico e pertanto non coglie la pienezza del valore dell'altro, l'amore comprende la persona nel suo valore più pieno. Il brano che segue si colloca appunto all'interno di questa affermazione. Si tratta cioè di spiegare in che senso sia possibile concepire una sorta di trascendenza del valore (da inferiore a superiore), pur nel riconoscimento della peculiarità del soggetto amato. Scheler non vuole qui affermare che l'amore prescinda dall'essere concreto dell'amato per cercare qualcosa più alto e neanche che questo sentimento scorga nell'altro qualcosa in realtà posto dall'amante. L'amore è una funzione creativa, nel senso che consente il dispiegamento di qualcosa comunque già intimamente presente nell'oggetto amato, ma pienamente realizzato solo grazie all'amore stesso.

L'amore coglie l'unicità della persona, la sua irripetibile e inoggettivabile individualità. A differenza del rispetto, che si limita a cogliere la rettitudine della condotta, l'amore penetra nell'intimità autentica dell'altro, radicandosi nella sua personale essenza assiologica. La specificità del soggetto umano, il riconoscimento dell'altro come persona e non come semplice pedina di un ordine sociale, è così inscindibilmente legato all'amore, senza il quale l'altro è solo un animale sociale, oggettivabile e sostituibile, identificabile unicamente con il ruolo svolto. Mediante l'amore, la persona non solo viene colta nel suo valore, ma anche condotta alla sua più alta realizzazione. Solo nell'amore ciascuno è veramente se stesso e viene totalmente riconosciuto nell'attuazione più alta della sua essenza e nella pienezza della sua esistenza.

L'amore è comprensione del mondo

Da *L'amore di Dio e Vinfelicità* di Simone Weil

"Gli amanti e gli amici desiderano due cose: di amarsi al punto di entrare l'uno nell'altro e diventare un solo essere". Questo è il punto di partenza dell'argomentazione seguente:

1. il desiderio di unità completa, proprio del rapporto amoroso, è l'immagine dell'unità perfetta dell'amore in Dio;
2. l'amore, inteso come unità nella relazione, è visto nel mistero della Trinità, là dove Dio è consustanzialmente uno pur essendo al contempo Padre, Figlio e Spirito;
3. nella Trinità, e quindi nella creazione, si coglie la capacità dell'amore di unire anche ciò che è assolutamente distante: il Cristo morente sulla croce, infinitamente distante dal Padre nella sua angoscia, è nell'amore uno;
4. anche il male e la sofferenza del mondo altro non sono che la distanza di Dio da Dio, movimento d'amore infinito.

Secondo Simone Weil l'unico modo che è dato all'umanità di sperimentare Dio, è quello della Sua distanza. In questo senso la sofferenza e il dolore divengono realtà piene di significato, perché luogo dell'amore perfetto. Riconoscere l'amore divino nella croce, nel luogo dal quale esso appare più distante, consente, scrive la Weil, di "camminare sulle acque", ossia di compiere il miracolo del senso di

un'esistenza altrimenti preda del determinismo degli eventi. L'obbedienza a Dio, l'adesione al suo piano di salvezza sono dunque il frutto del riconoscimento della sua natura di amore, capace di vincere "ogni distanza della terra".

Nel brano che segue, tratto da uno scritto pubblicato postumo nel 1962, dal titolo *L'amore di Dio e l'infelicità*, la Weil elabora una riflessione che vede l'amore secondo un'ottica in cui immanenza e trascendenza si compenetrano: l'amore umano è inserito all'interno dell'amore divino, ossia dell'amore pienamente realizzato, fonte di ogni altro amore. Ma la riflessione sulla natura dell'amore conduce a riconoscerne la presenza anche in ciò che da esso si pone come infinitamente distante: l'infelicità estrema. Da qui la tesi centrale dello scritto, immediatamente paradossale, secondo la quale l'adesione all'amore, cioè a Dio, conferisce senso a ogni aspetto della realtà, compreso quanto di più assurdo vi è in essa: l'infelicità.



PLATONE

SIMPOSIO

TRADUZIONE DI PAOLA PULTRINI, "IL GIARDINO DEI PENSIERI",
CLASSICI DELLA FILOSOFIA (WWW.ILGIARDINODEIPENSIERI.COM),
CON ADATTAMENTI.

IL SITO DE "IL GIARDINO DEI PENSIERI"
METTE A DISPOSIZIONE DI STUDENTI ED INSEGNANTI
UN ARCHIVIO DI TESTI FILOSOFICI IN EDIZIONE INTEGRALE.

Apollodoro:

Credo proprio di essere ben preparato per soddisfare la vostra curiosità. L'altro giorno, infatti, venivo in città da casa mia, al Falero, quando uno che conosco, dietro di me, mi chiama da lontano in tono scherzoso:

"Ehi tu, del Falero, Apollodoro, mi aspetti un momento?"

Mi fermai e l'aspettai. E quello:

"Apollodoro, t'ho cercato ovunque. Volevo domandarti dell'incontro di Agatone, di Socrate, di Alcibiade e degli altri che erano con loro al simposio, e così sapere quali discorsi lì si son fatti sull'amore. Mi ha già raccontato qualcosa un altro, che ne aveva sentito parlare da Fenice, il figlio di Filippo; mi ha detto che tu eri al corrente di tutto, ma lui, purtroppo, non poteva dir niente di preciso. E quindi ti prego, racconta: nessuno meglio di te può riportare i discorsi del tuo amico. Ma dimmi, per cominciare: eri presente a quella riunione o no?"

"Si vede bene - rispondo io - che quel tizio non ti ha raccontato niente di preciso, se credi che la riunione che ti interessa sia avvenuta da poco, e io abbia potuto parteciparvi."

"Io credevo così."

"Ma com'è possibile, Glaucone? Sono molti anni - non lo sai? - che Agatone manca da Atene. E poi sono passati meno di tre anni da quando io frequento Socrate e sto attento tutti i giorni a quello che dice e che fa. Prima me ne andavo di qua e di là, credendo di fare chissà che cosa, ed ero invece l'essere più vuoto che ci sia, come te adesso, che credi che qualsiasi occupazione vada meglio della filosofia."

"Non mi prendere in giro - disse - e dimmi piuttosto quando c'è stata quella riunione."

"Noi eravamo ancora dei ragazzini - gli rispondo. Fu quando Agatone vinse il premio con la sua prima tragedia, il giorno successivo a quello in cui offrì, con i coreuti, il sacrificio in onore della sua vittoria".

"Ma allora son passati molti anni. E a te chi ne ha parlato? Socrate stesso?"

"No, per Zeus, - dico io - ma la stessa persona che l'ha raccontato a Fenice, un certo Aristodemo, del distretto di Cidateneo, uno mingherlino, sempre scalzo. C'era anche lui alla riunione: era uno degli ammiratori più appassionati di Socrate, allora, a quel che sembra. Io poi non ho certo mancato di chiedere a Socrate su ciò che avevo sentito da Aristodemo: e lui stesso mi ha confermato che il suo racconto era esatto."

"E allora racconta, presto. La strada per la città sembra fatta apposta per chiacchierare, mentre andiamo."

Ed eccoci dunque in cammino, parlando di queste cose: è per questo che sono così preparato, come ho detto all'inizio, per parlarne adesso. Se dunque questo racconto deve essere fatto anche a voi, son ben felice di farlo. Del resto, quando parlo io di filosofia, o altri ne parlano in mia presenza, provo la gioia più grande. Al contrario, quando sento parlare certe persone, e soprattutto i ricchi, i banchieri, quelli che parlano d'affari, la gente come voi, allora mi annoio e ho anche un po' pena per voi, che credete di fare chissà cosa e invece fate cose che non valgono niente. Da parte vostra, del resto, mi giudicate un poveretto, e forse lo sono davvero. Ma che siate voi dei poveretti, questo non lo sapete affatto, e io invece lo so.

Amico di Apollodoro:

Sei sempre lo stesso, Apollodoro. Dici sempre male di te e degli altri. Tu hai l'aria di pensare che, Socrate a parte, tutti gli altri siano dei poveretti, a cominciare da te stesso. Da dove ti viene il soprannome di "Tranquillo", proprio non si sa. Tu non cambi proprio mai: ce l'hai sempre con te stesso e con tutti gli altri, a parte Socrate.

Apollodoro:

Ma carissimo, non è evidente? Questa opinione che ho di me e degli altri non prova forse quanto sia folle, quanto delirio?

Amico di Apollodoro:

Dai, Apollodoro, non val la pena adesso di star qui a litigare. Fa' piuttosto quel che ti abbiamo chiesto e raccontaci: che discorsi si fecero quella notte?

Apollodoro:

E va bene, ti racconterò più o meno cosa si disse. Ma forse è meglio che parta dall'inizio e cerchi di rifare per voi, a mia volta, il racconto di Aristodemo.

Incontrai Socrate, mi disse, che usciva dal bagno e si era messo dei sandali, contro le sue abitudini. Gli domandai dove andasse, visto che si era fatto così bello. E lui mi rispose:

"Vado a cena da Agatone. Ieri alla festa in onore della sua vittoria me ne son venuto via, perché mi dava fastidio tutta quella gente. Ma ho accettato di andar da lui oggi e così mi son fatto bello: voglio esser bello per andare da un bel giovane. E tu? Che ne pensi di venire anche se non sei stato invitato?"

Io risposi:

"Ai tuoi ordini!"

"Allora seguimi, mi disse. Per questa volta faremo una piccola modifica al proverbio e diremo che le persone per bene vanno a cena senza invito dalle persone per bene. Del resto anche Omero non solo l'ha modificato questo proverbio, ma ha quasi rischiato di capovolgerlo.

Rappresenta Agamennone come un guerriero di prim'ordine e Menelao come un guerriero senza coraggio; ma poi al pranzo offerto da Agamennone dopo un sacrificio ci fa vedere che arriva anche Menelao, che viene alla festa senza esser stato invitato: l'uomo che val poco che va al festino di un uomo valoroso!"

E a questo Aristodemo mi disse di aver risposto così:

"Allora corro proprio un bel rischio, ma non per quel che dici tu, Socrate; credo piuttosto di essere, come in Omero, il pover'uomo che si presenta senza invito dal grand'uomo. Vedrai tu che mi ci porti quali scuse trovare, perché io non dirò certo di non essere stato invitato, dirò che mi hai invitato tu".

"Due che vanno insieme, mi rispose, si possono aiutare l'un l'altro: e allora andiamo, che per via penseremo a cosa dire".

"E con questo proposito, mi disse, ci mettemmo in cammino. Ma Socrate, concentrato nei suoi pensieri, rimaneva indietro. Quando l'aspettavo, mi diceva di andar pure avanti. Arrivo da Agatone, la porta è aperta e mi trovo subito in una situazione un po' comica: uno schiavo mi viene incontro dalla casa e mi porta nella sala dove gli altri avevano già preso posto, già pronti per la cena. Mi vede Agatone e mi dice:

"Aristodemo, arrivi al momento giusto per cenare con noi. Se sei venuto per qualcos'altro, rimanda tutto a più tardi, perché ieri ho cercato di invitarti ma non t'ho trovato. E Socrate? Non è con te?"

Allora mi volto, mi disse Aristodemo, e non lo vedo più. Non mi era dietro. Spiego dunque di essere venuto con Socrate, e che era stato lui ad invitarmi alla cena.

"Ben fatto, disse Agatone. Ma lui dov'è?"

"Era dietro a me sino ad un istante fa! Dove può essere finito?"

"Ragazzo, disse allora Agatone ad un servo, va ben a vedere dov'è Socrate e portalo da noi. Tu Aristodemo intanto prendi posto su questo divano a fianco d'Erissimaco".

E raccontava che mentre un domestico gli lavava i piedi per potersi stendere sul divano, un altro arrivò dicendone una nuova:

"Questo Socrate di cui parlate s'è rintanato nel vestibolo dei vicini, ed è fermo là; ho avuto un bel chiamarlo, non è voluto venire".

"Certo che è ben strano, disse Agatone. Ritorna subito a chiamarlo e non lasciarlo lì".

"Non fate niente, dissi io, lasciatelo là piuttosto. E' un'abitudine che ha quella di mettersi in un angolo, non importa dove, e di restare là dov'è. Verrà presto, penso; non disturbatelo, lasciatelo tranquillo".

"E va bene, facciamo così, disse Agatone, se lo dici tu! Quanto a noi, ragazzi, portateci da mangiare. Voi portate sempre da mangiare quel che vi pare, quando non c'è nessuno a controllare - cosa che io peraltro non ho mai fatto nella mia vita! Ma oggi, fate finta che io e i miei amici siamo vostri invitati e portateci il meglio, tanto da meritare i nostri complimenti!"

E così, disse Aristodemo, eccoci a tavola, ma Socrate non veniva. Agatone insisteva tutti i momenti per mandarlo a chiamare, ma io lo fermavo. Alla fine arrivò, diciamo verso la metà del pranzo, senza essersi poi fatto troppo aspettare, come spesso faceva. Allora Agatone, che si trovava da solo sull'ultimo divano, gli disse subito:

"Vieni qui, Socrate, mettiti accanto a me, che io possa apprendere subito per contatto diretto i tuoi pensieri là nel vestibolo; a qualcosa devono pure aver condotto le tue riflessioni, se no saresti ancora là".

Socrate si sedette e disse:

"Sarebbe una buona cosa, Agatone, se i pensieri potessero scivolare da chi ne ha più a chi ne ha meno per contatto diretto, quando siamo accanto, tu ed io; come l'acqua che, attraverso un filtro, passa dalla coppa più piena alla più vuota. Se è così, voglio subito mettermi al tuo fianco, perché la tua grande e bella saggezza possa riempire la mia coppa. Che per la verità è un po' così, incerta come un sogno, mentre la tua sapienza è limpida e può sfavillare ancora di più, lei che ha brillato con lo splendore della tua giovinezza e ieri l'altro ha fatto faville davanti a più di trentamila Greci, che prendo tutti a miei testimoni!"

"Che fai, mi prendi in giro, Socrate?, disse Agatone. Sulla saggezza faremo i conti più tardi, te ed io, e prenderemo Dioniso a nostro giudice. Ma intanto pensiamo a cenare".

E così, disse Aristodemo, Socrate prese posto sul divano. Dopo aver cenato, e gli altri con lui, e dopo aver fatto le libagioni, i canti in onore del dio e le cerimonie d'uso, ci si preparò a bere. Fu Pausania, allora, a prendere la parola per dire più o meno così:

"Carissimi, come si fa adesso a bere senza star male? io, ve lo dico subito, non mi sento troppo bene dopo la festa di ieri, perché ho bevuto un po' troppo e vorrei andarci piano stasera; del resto voi dovrete essere più o meno tutti nelle mie condizioni, perché c'eravate anche voi ieri. Allora, come possiamo fare per bere senza star male?"

Intervennero Aristofane:

"Ben detto, Pausania. Ti do proprio ragione, anch'io vorrei andarci piano a bere perché sono uno di quelli che ieri sera hanno forse un po' esagerato!"

A queste parole, disse Aristodemo, intervenne Erissimaco, il figlio di Acumeno:

"Avete ragione, disse, ma sentiamo gli altri: tu che ne dici, Agatone, hai ancora la forza di bere?"

"Per nulla, rispose, non ce la faccio proprio".

"A quanto sembra, disse Erissimaco, è proprio una fortuna per tutti - per me, per Aristodemo, per Fedro, per tutti quanti - che voi, i migliori bevitori, dobbiate adesso rinunciare, perché noi non ce la faremmo a starvi dietro. Farei un'eccezione per Socrate: è tanto bravo a bere che a non bere, per lui andrà sempre bene, qualunque cosa decidiamo. E, visto che nessuno qui mi sembra disposto a bere molto vino, forse riuscirò a non essere sgradito a nessuno dicendovi la verità sull'ubriachezza. Come medico devo subito dirvi che è evidente che ubriacarsi fa male. Del resto io non mi sento portato a bere fuori misura, né a consigliare ad un altro di farlo, soprattutto se ha la testa ancora pesante per il giorno prima".

Poi intervenne Fedro di Mirrinunte:

"Quanto a me, io ti credo sempre se parli di medicina, ma oggi ti crederanno tutti, se non son matti".

Queste parole furono ascoltate e all'unanimità si decise che non si sarebbe passata la serata ad ubriacarsi e che ciascuno avrebbe bevuto quanto si sentiva.

"E dunque, riprese Erissimaco, visto che siamo d'accordo che ciascuno beva quanto vuole, senza nessun obbligo, io proporrei adesso di congedare la nostra giovane flautista che è appena entrata: per stasera suoni da sola o, se lo desidera, per le donne di casa. Noi, invece, passeremo la serata chiacchierando. Di cosa possiamo parlare? Io quasi quasi un'idea ce l'avrei, se volete ve la dico".

Tutti furono d'accordo, disse Aristodemo, e chiesero a Erissimaco di fare la sua proposta. Questi riprese dicendo:

"Parlerò, per cominciare, alla maniera della Melanippe di Euripide, "perché non son mie queste parole", che adesso vi dirò, ma di Fedro, che è lì. Lui mi dice sempre, tutto indignato:

"Non è strano, Erissimaco, che per tutti gli altri dei vi siano inni e peana composti dai poeti e che in onore di Eros, un dio così potente, così grande, non vi sia stato ancora un solo poeta, tra tutti, che abbia composto il più piccolo elogio? Prendi, se vuoi, i sofisti di fama: scrivono in prosa l'elogio di Eracle, e d'altri ancora, come ha fatto l'ottimo Prodicò. Ma c'è di peggio. Non mi è capitato l'altro giorno di vedere il libro di un sapiente che faceva l'elogio del sale, per la sua utilità? Ed altre cose dello stesso genere, lo sappiamo, sono state fatte oggetto di elogio. Ci si è data molta pena di trattare di parecchi argomenti, ma Eros, lui non ha trovato ancora nessuno sino ad ora che abbia avuto il coraggio di onorarlo come merita! Ecco come ci si dimentica di un grande dio!" Ebbene, io credo che su questo Fedro abbia ragione. Desidero dunque, da parte mia, portare il mio contributo onorandolo, facendo qualcosa che gli sia gradito; adesso quindi potremmo fare tutti un elogio di questo dio. Se siete d'accordo, avremmo così un argomento senza alcun dubbio davvero assai interessante con cui passare il nostro tempo. Potremmo, cominciando da sinistra verso destra, fare un elogio di Eros, il più bell'elogio di cui siamo capaci. Fedro parlerà per primo, perché è al primo posto ed è allo stesso tempo il padre di quest'idea".

"Nessuno, mio caro Erissimaco, disse Socrate, voterà contro la tua proposta. Non sarò io ad oppormi, che dichiaro subito di non saper nulla di nulla, ma di amore son proprio esperto; non Agatone o Pausania, e certo neppure Aristofane, che non si occupa d'altro che di Dioniso e di Afrodite, né gli altri che vedo qui stasera. Certo il compito è più difficile per noi che occupiamo gli ultimi posti. Ma se quelli che parlano prima di noi lo faranno davvero bene, ne saremo soddisfatti. Che Fedro cominci, con i nostri auguri! che faccia l'elogio dell'Eros!".

Furono subito tutti d'accordo e tutti si unirono all'invito di Socrate. Aristodemo non si ricordava più esattamente ciò che ciascuno disse e io stesso non ricordo più bene ciò che lui mi raccontò. Le cose più importanti, o quel che a me è sembrato più degno di essere ricordato, adesso ve lo riporterò nella forma in cui ciascuno l'ha detto.

E così, secondo Aristodemo, il primo a parlare fu Fedro, cominciando il suo discorso più o meno in questi termini:

"E' un gran dio Eros, un dio che merita tutta l'ammirazione degli uomini e degli dei per diverse ragioni, non ultima la sua origine. E' annoverato tra i più antichi dei, e questo, aggiunte, è un onore. Di questa antichità abbiamo una prova: Eros non ha né padre né madre, e nessuno, né in poesia né in prosa, glielo ha mai attribuito. Esiodo ci dice che innanzitutto vi fu il Caos, "e la Terra dall'ampio seno, / sicura sede per tutti i viventi e Eros...". E, in accordo con Esiodo, anche Acusilao dice che dopo il Caos sono nati questi due esseri, la Terra e Eros. Quanto a Parmenide, parlando della generazione dice che "di tutti gli dei, Amore fu il primo che la dea partorì". Così c'è ampio accordo nel dire che Eros è uno degli dei più antichi.

"Essendo così antico, è per noi la sorgente dei più grandi beni. Per me, io lo affermo, non c'è più grande bene nella giovinezza che avere un amante virtuoso e, se si ama, trovare eguale amore in chi si ama. Infatti i sentimenti che devono guidare per tutta la vita gli uomini destinati a vivere nel bene, non possono ispirarsi né alla nobiltà della nascita, né agli onori, né alla ricchezza, né a null'altro: devono ispirarsi ad Eros. Ora, mi chiedo, quali sono questi sentimenti? La vergogna per le cattive azioni, l'attrazione per le azioni belle. Senza questo, nessuna città, nessun individuo potranno far mai nulla di grande e di buono. Così, io lo dichiaro, un uomo che ama, se sorpreso in flagrante a commettere un'azione malvagia o a subire per vigliaccheria, senza difendersi, una grave offesa, soffrirà certamente se a scoprirlo saranno suo padre o i suoi amici o chiunque altro; ma soffrirà molto di più se a scoprirlo sarà colui che egli ama. Ed è lo stesso per l'amato: è davanti al suo amante, noi lo sappiamo bene, che egli sentirà la più grande vergogna, quando sarà sorpreso a fare qualcosa di cui vergognarsi. Se esistesse un mezzo per

mettere insieme una città o un esercito fatti solo da amanti e dai loro amici, essi si darebbero certamente il miglior governo che ci sia: allontanerebbero infatti da loro tutto ciò che è cattivo e rivaleggerebbero sulla via dell'onore. E se questi amanti combattessero l'uno di fianco all'altro potrebbero vincere, per così dire, il mondo intero, anche se fossero soltanto un piccolo gruppo, perché sarebbero molto uniti tra loro. Infatti per un innamorato sarebbe più intollerabile abbandonare i ranghi o gettare le armi sotto gli occhi del suo amante che sotto gli occhi del resto dell'esercito; preferirebbe piuttosto morire cento volte. Quanto ad abbandonare chi si ama, a non aiutarlo in caso di pericolo, nessuno è così vigliacco che Eros non riesca a ispirargli una forza divina rendendolo eguale a quelli che per natura hanno grande coraggio. Esattamente come in Omero il dio viene a ispirare l'ardore per la battaglia a certi eroi, così Eros fa questo dono agli innamorati, ed essi lo accettano da lui.

"Meglio ancora: morire per l'altro. Soltanto gli amanti accettano questo, non solo gli uomini, ma anche le donne. La figlia di Pelia, Alceste, ha dato ai Greci un esempio chiarissimo di ciò che dico. Soltanto essa acconsentì a morire per il suo sposo, che pure aveva un padre e una madre. La sua figura si eleva così in alto su di loro per la forza nata dal suo amore da farli apparire estranei al loro stesso figlio, senza altro legame con lui che il nome. Avendo agito in questo modo, il suo gesto è sembrato bellissimo, non solo agli uomini ma anche agli dei. Essi concedono davvero a pochi il privilegio di richiamare in vita la loro anima dal fondo dell'Ade, una volta morti. Ebbene fra tanti eroi, autori delle più belle azioni, concessero questo privilegio proprio ad Alceste ricordandosi del suo gesto che avevano tanto ammirato. A tal punto gli dei onorano la dedizione e il coraggio al servizio di Eros. Al contrario essi mandarono via dall'Ade Orfeo, figlio di Eagro, senza ottenere nulla: gli mostrarono soltanto un'immagine della donna per la quale era venuto, senza concedergliela. La sua anima, infatti, sembrava loro debole, perché altri non era che un suonatore di cetra; non aveva avuto il coraggio di morire, come Alceste, per il suo amore, ma aveva cercato con tutti i mezzi di penetrare da vivo nel regno dei morti. È certamente per questa ragione che essi gli hanno inflitto questa punizione e hanno fatto in modo che morisse per mano delle donne. Non hanno agito nello stesso modo con Achille, il figlio di Teti: l'hanno trattato con onore, prendendogli la via per le isole dei beati.

Achille infatti, avvertito dalla madre che sarebbe morto se avesse ucciso Ettore, e sarebbe invece tornato al suo paese finendo i suoi giorni da vecchio se non lo avesse fatto, scelse con coraggio di restare al fianco di Patroclo, il suo amante, vendicandolo: scelse non di morire per salvarlo, perché era già stato ucciso, ma di seguirlo sulla via della morte. Così gli dei, pieni di ammirazione, gli hanno tributato onori eccezionali, per aver posto così in alto il suo amante.

Eschilo scherza quando pretende che Achille sia l'amante di Patroclo: Achille era più bello non soltanto di Patroclo, ma anche di tutti gli altri eroi messi insieme; era un ragazzo, non aveva ancora la barba, ed era quindi assai più giovane di Patroclo, come dice Omero. Così se gli dei onorano soprattutto questo particolare tipo di coraggio che si mette al servizio dell'amore, essi ammirano, stimano, ricompensano ancor di più la tenerezza dell'amato per l'amante che quella dell'amante per il suo amato. L'amante, infatti, è più vicino al dio dell'amato, perché un dio lo possiede. Ecco perché gli dei hanno onorato Achille più che Alceste, prendendogli la via per le isole dei beati.

"Ecco dunque, io lo dichiaro, Eros è tra gli dei il più antico e il più degno, ha i maggiori titoli per guidare l'uomo sulla via della virtù e della felicità, sia in vita che nel regno dell'aldilà."

Fu questo pressappoco, secondo Aristodemo, il discorso di Fedro. Dopo Fedro parlarono altri, ma lui non si ricordava bene. Non me ne ha parlato e invece mi ha riportato il discorso di Pausania, che si esprime in questi termini:

"Io credo, Fedro, che l'argomento sia mal posto quando ci si domanda semplicemente di fare l'elogio di Eros. Se di Eros ve ne fosse uno solo, potrebbe anche andar bene. Ma non è così: non ce n'è uno soltanto, e allora è bene prima spiegare di quale Eros dobbiamo tessere l'elogio. Cercherò dunque, da parte mia, di chiarire le cose su questo punto, di precisare innanzitutto quale amore si debba lodare e quindi pronuncerò un elogio che sia degno di questo dio.

"Tutti sappiamo che non c'è Afrodite senza Eros. Se dunque non vi fosse che una Afrodite, non vi sarebbe che un solo Eros. Ma essa è duplice, e quindi, necessariamente, abbiamo due Eros.

Come negare che esistano due dee? L'una, senza dubbio la più antica, non ha madre: è figlia di Urano, e la chiamiamo quindi la dea del cielo, Afrodite Urania; l'altra, la più giovane, è figlia di Zeus e di Dione, e la chiamiamo quindi la dea popolare, Afrodite Pandemia. E allora necessariamente l'Eros che serve l'una dovrà chiamarsi Eros Pandemio, quello che serve l'altra Eros Uranio. Certo, bisogna lodare tutti gli dei; ma, detto questo, qual è il dominio dei due dei?

E' questo che dobbiamo provare a dire.

"Ogni azione si caratterizza per questo, che in sé non è né bella né brutta. In quello che adesso facciamo, bere, cantare, chiacchierare, non c'è nulla di bello in sé; è piuttosto il modo in cui si compie un'azione a dar questo o quel risultato, e così seguendo le regole della bellezza e della rettitudine un'azione

diventa bella, al contrario senza rettitudine diventa brutta. E lo stesso avviene per l'atto d'amore, e quindi non tutto l'amore è bello e degno di elogio: lo è soltanto quello che porta ad amare bene.

"Ora l'Eros compagno di Afrodite Pandemia certo è volgare e opera a casaccio: è proprio degli uomini da poco. Intanto queste persone si innamorano sia delle ragazze che dei ragazzi, indifferentemente; e poi amano i corpi, non l'anima, e preferiscono le persone meno intelligenti: vogliono arrivare dritto al loro scopo, non gli importa il modo - che sia bello o brutto. Capita quindi che si imbattano nel bene, e capita anche il contrario. Come è ovvio, questo Eros si unisce alla più giovane delle due dee, che sin dal suo concepimento partecipa sia del maschile che del femminile. L'altro Eros, invece, partecipa dell'Afrodite Urania che da sempre è estranea all'elemento femminile e partecipa soltanto del maschile; e poi è la più antica e non conosce alcun impulso brutale. Per questa ragione quanti sono ispirati da questo Eros sono attratti dall'elemento maschile: essi amano teneramente il sesso per natura più forte e intelligente. E proprio da questa inclinazione ad innamorarsi dei ragazzi si possono riconoscere quanti sono posseduti con purezza da questo Eros, perché essi non amano i giovani prima che abbiano dato prova d'intelligenza. Ora, questo è impossibile che accada prima che i giovani siano abbastanza grandi da avere la prima barba. È questa l'età, io credo, in cui è bene cominciare a rivolgere ad essi attenzioni d'amore, per restare poi con loro per tutta la vita, per legare le proprie esistenze, piuttosto che abusare della credulità di un giovane sciocco, farsi gioco di lui e piantarlo poi per correre dietro ad un altro. Ci vorrebbe una legge che proibisse di amare i ragazzi troppo giovani: così non si sprecherebbero tante cure per un risultato imprevedibile. Non è infatti possibile prevedere che cosa ne sarà di un ragazzino, se avrà vizi o virtù sia nel corpo che nell'anima. L'uomo che vale si pone senza dubbio da sé, e di buon grado, questa legge. Ma bisognerebbe anche che chi coltiva amori volgari abbia un limite, simile a quello che nella misura del possibile è imposto dalla legge che impedisce di avere relazioni d'amore con donne di condizione non servile. Sono proprio questi amanti volgari, infatti, che hanno screditato l'Eros e dato a certuni il coraggio di dire che è una vergogna cedere ad un amante. Chi dice questo, lo fa perché ha davanti agli occhi la mancanza di tatto e di onestà di questi amanti volgari, mentre nessun gesto al mondo merita d'essere criticato quando la convenienza e la legge sono rispettate.

"Ancora di più: la regola di condotta, per quel che concerne l'amore, è facile da comprendere nelle altre città, perché la sua definizione è semplice. Nell'Elide, presso i Beoti, e nelle altre città in cui i cittadini non sono abili nel far grandi discorsi, la regola ammessa è semplice: è un bene cedere agli amanti e nessuno, giovane o vecchio, dirà mai che c'è da vergognarsi. Il fine, credo, è di evitare l'imbarazzo di dover convincere i giovani con la parola, perché non sono gran parlatori. Nella Ionia, al contrario, e in diverse altre zone, la regola dice che questo non va bene: sono paesi dominati dai Barbari. Presso i Barbari, infatti, a causa dei loro regimi tirannici, il giudizio comune è che ci sia da vergognarsi a cedere a un amante: lo stesso giudizio si dà per l'amore per il sapere e per l'esercizio fisico. Senza dubbio, ai loro capi non conviene che nascano alti ideali tra i sudditi, e neppure grandi amicizie e comunità saldamente unite, come in effetti l'amore, più di ogni altra cosa al mondo, sa produrre. Di questo hanno fatto esperienza anche i tiranni qui da noi: l'amore di Aristogitone e l'amicizia di Armodio, sentimenti solidi, hanno distrutto il loro potere. Così là dove si ritiene che ci sia da vergognarsi a cedere a un amante, questa convinzione è nata dalla debolezza morale della gente: desiderio di dominio presso i capi, vigliaccheria presso i sudditi. Là invece dove la regola ammette in tutta semplicità che è cosa buona, essa è nata per la pigrizia dell'animo di quella gente.

"Presso di noi la regola è molto più bella e, come ho detto, non è facile da comprendere. C'è da riflettere, in effetti: è più bello, si dice, amare apertamente piuttosto che in segreto, e soprattutto amare i giovani di nascita migliore e di meriti più alti, anche se meno belli di altri; di più, chi è innamorato è straordinariamente incoraggiato da tutti, e nessuno pensa che faccia qualcosa di cui vergognarsi: il successo è il suo onore, lo scacco è la sua vergogna; e nei tentativi di conquista la regola elogia gli amanti per delle stravaganze che esporrebbero alle critiche più severe chiunque osasse comportarsi così per altri scopi. Supponiamo infatti che uno voglia ottenere del denaro da qualcuno, che voglia esercitare una magistratura, o una qualsiasi funzione importante: se accetta di fare ciò che fanno gli amanti per i loro amati - assillarli con preghiere e suppliche, pronunciare grandi giuramenti, dormire dietro le loro porte, abbassarsi volontariamente ad ogni sorta di schiavitù che nessuno schiavo accetterebbe di buon grado - ebbene tutto questo gli sarà impedito sia dai suoi amici che dai suoi nemici: questi gli rimprovereranno la sua adulazione e la sua bassezza, quelli lo faranno ragionare e arrossiranno per lui. Queste cose, invece, sono ben viste per l'innamorato e la nostra regola non le critica affatto: sono qualcosa che si sta ad ammirare. E la cosa più strana è, secondo il detto popolare, che lui solo può giurare e ottenere grazia davanti agli dei se tradisce i suoi giuramenti: davanti ad Afrodite, a quanto si dice, nessun giuramento vale. Così gli dei e gli uomini danno agli innamorati una libertà totale: lo dice la nostra regola. E questo porta a pensare che la regola nella nostra città giudichi cose perfette la bellezza e l'amore, e l'amicizia che ricompensa gli amanti. Ma quando d'altra parte i padri fanno sorvegliare dai pedagoghi i loro figlioli innamorati, in modo che non possano parlar d'amore con i loro amanti; quando i giovani del-

la loro età, i loro amici, li rimproverano per il loro amore; quando gli adulti non si oppongono a queste critiche e non le biasimano come fuori luogo; allora se si considera tutto questo si potrebbe credere, al contrario, che questo tipo di amore goda presso di noi di cattiva fama.

"Ecco, io credo, come stanno le cose. La faccenda non è per nulla semplice, come ho già detto all'inizio: in se stessa non è né bella né brutta. E' bella se le azioni sono belle, è brutta se le azioni sono brutte. E' cosa brutta cedere ad un uomo cattivo e per cattivi motivi; è cosa bella cedere ad un uomo di valore e per bei motivi. Ora chi si comporta male è, come prima dicevo, l'amante volgare, che ama il corpo più che l'anima. Non ha costanza, perché l'oggetto del suo amore è incostante. All'affievolirsi della bellezza del corpo che ama, egli "s'invola e va via", e tradisce senza vergogna alcuna tante belle parole, tante promesse. Ma chi ama il carattere di una persona per le sue alte qualità, resta fedele tutta la vita perché il suo amore riposa su qualcosa di costante. Le nostre regole si propongono di mettere gli uomini alla prova della serietà e dell'onestà, perché si ceda agli uomini che valgono e si fuggano gli altri. Incoraggiano quindi a scegliere bene tra il cedere e il fuggire, creando delle prove che permettano di riconoscere di che natura sia l'amante, di che natura sia la sua anima. Su questo si fonda evidentemente la massima: "a ceder subito c'è da vergognarsi". Più tempo passa, infatti, più si ha la prova, sembra, della serietà dell'amore. Una seconda massima, poi, dice che c'è da vergognarsi a cedere per denaro o per averne vantaggi politici, sia che ci si intimorisca di fronte ad un'azione decisa, che rende incapaci di reagire, sia che non si respingano con sdegno le lusinghe della ricchezza e del successo politico: niente di tutto ciò ha l'aria d'essere solido e stabile, e dunque non può venirne alcuna generosa amicizia.

"Non resta dunque, secondo la nostra regola, che una via onesta perché l'amato possa cedere all'amante. Presso di noi la regola è la seguente: come tra gli amanti non c'è nulla di umiliante nel far di se stessi degli schiavi consenzienti, secondo quella forma di schiavitù che prima dicevo, e non c'è il rischio di essere criticati, nello stesso modo rimane una sola altra forma di schiavitù volontaria che sfugga a ogni critica: quella che ha la virtù come proprio oggetto. La nostra regola infatti dice questo, che se si accetta di essere al servizio di un altro pensando di diventare migliori grazie a lui, nel sapere o in un'altra virtù, qualunque sia, questa servitù liberamente accolta non ha niente di cattivo e non è umiliante. Bisogna dunque riunire in una sola queste due regole, quella che riguarda l'amore verso i ragazzi e quella che riguarda l'amore per il sapere o per tutte le altre forme di virtù, se vogliamo che si abbia un bene dal fatto che l'amato ceda all'amante. Infatti quando le vie dell'amante e dell'amato si incontrano, ognuno segue la propria regola, il primo quella di rendere al suo ragazzo tutti i servizi compatibili con la giustizia, il secondo di dare all'uomo che cerca di farlo diventare saggio e buono tutte le forme di assistenza che sono giuste - l'uno potendo contribuire a dare l'intelligenza e tutte le forme di virtù, l'altro avendo bisogno di progredire nell'educazione e più in generale nel sapere -, allora in verità quando queste regole convergono, e in questo caso solamente, questa coincidenza fa sì che sia cosa bella che l'amato ceda all'amante. Altrimenti, è da escludere. Solo in tal caso, anche se chi cede viene ingannato, non c'è alcun disonore, ma in tutti gli altri casi, che si sia vittime o meno, c'è di che vergognarsi. Infatti se c'è qualcuno che per arricchirsi ha ceduto a un amante che crede ricco, e viene poi ingannato e non ottiene nulla, perché il suo amante si rivela povero, la cosa rimane riprovevole. Un simile uomo sembra mostrare apertamente la sua anima: per denaro è disposto a tutto con il primo venuto, e questo non è affatto bello. Secondo lo stesso ragionamento se si cede a qualcuno credendolo pieno di qualità e pensando di diventare migliori legandosi a questo amante, e se in seguito ci si trova ingannati scoprendo la sua malvagità, quanto sia povero nella virtù, ebbene chi è stato ingannato non ha nulla di cui vergognarsi. Anche in questo caso, infatti, egli ha rivelato che è pronto a tutto per amore della virtù e per il proprio progresso morale - e questa è la cosa più bella che ci sia. Quindi è bellissimo cedere, quando si cede per la virtù. Questo Eros viene dall'Afrodite Urania, ed è davvero divino e prezioso per la città come per gli individui, perché esige sia dall'amante che dall'amato un'attenta vigilanza su se stessi, per raggiungere la virtù. Quanto agli altri amori, essi rivelano il legame con l'altra dea, l'Afrodite Pandemia. "Ecco, mio caro Fedro: io non ho fatto che improvvisare; è questo il mio tributo per Eros".

Dopo la pausa di Pausania - uso questo gioco di parole sullo stile dei sofisti - era venuto il turno di Aristofane, mi diceva Aristodemo. Ma caso volle che, o per la cena troppo abbondante o per qualche altra ragione, avesse il singhiozzo e non riuscisse a parlare. Chiese allora a Erissimaco, il medico, di parlare lui al posto suo:

"Bisogna, Erissimaco, o che tu fermi il mio singhiozzo, o che tu parli al mio posto in attesa che mi passi".

"E va bene, rispose Erissimaco, farò l'uno e l'altro. Parlerò al tuo posto e tu parlerai al mio quando ti sarà passato il singhiozzo. Mentre parlo, se trattiene a lungo il respiro il tuo singhiozzo si deciderà ad andarsene. Se non se ne va, fai dei gargarismi con dell'acqua. E se non se ne va ancora, cerca qualcosa per solleticarti il naso e starnutire. Se lo farai una o due volte, per quanto tenace sia il tuo singhiozzo, se ne andrà".

"A te parlare, dunque, disse Aristofane, io seguirò i tuoi consigli".

Allora Erissimaco prese la parola. "Io credo, Pausania, che dopo un buon inizio tu non abbia risposto del tutto alle esigenze del soggetto trattato, ed è quindi necessario che io cerchi, da parte mia, di completare il tuo discorso. La tua distinzione tra i due tipi di amore mi sembra eccellente. Ma essa non riguarda soltanto le anime degli uomini nei loro rapporti con le persone belle; riguarda anche i rapporti tra altri oggetti d'amore, tra altri esseri, che si tratti dei corpi degli animali o delle piante che la terra nutre: in una parola, tutti gli esseri viventi. La medicina, la nostra arte, credo mi consenta questa osservazione. Essa permette di vedere che Eros è un grande dio, un dio meraviglioso, e che la sua azione si estende su tutto, sia nell'ordine dell'umano che del divino.

"Comincerò dalla medicina, per fare onore alla mia arte. La natura dei corpi comporta un duplice amore. Ciò che è sano nel corpo è ben diverso e dissimile da ciò che è malato, questo lo ammettono tutti. Ora, il dissimile ama e desidera cose dissimili: l'amore che è proprio della parte sana è dunque diverso dall'amore che è proprio della parte malata. Dunque, proprio come Pausania diceva che è cosa bella accordare i propri favori agli uomini che se lo meritano ed è cosa brutta cedere ai dissoluti, così quando si tratta dei corpi stessi favorire ciò che vi è di buono e di sano in ciascuno è cosa bella e necessaria, ed è questo che chiamiamo medicina, mentre bisogna rifiutarsi di favorire ciò che è malvagio e malsano, se si vogliono seguire le regole dell'arte. La medicina infatti, se vogliamo definirla in una parola, è la scienza dei fenomeni d'amore propri dei corpi, nei loro rapporti con il riempirsi e il vuotarsi, e chi da questi fenomeni sa diagnosticare il buono e il cattivo amore, ebbene questi è il miglior medico.

"Chi sa operare dei cambiamenti grazie ai quali si acquista un amore al posto dell'altro; chi sa far nascere l'amore nei corpi in cui manca e sa eliminarlo quando è di troppo; ebbene costui è davvero padrone di quest'arte. Senza alcun dubbio. Il medico deve essere capace di ristabilire l'amicizia e il mutuo amore tra gli elementi del corpo che più si odiano. Ora, gli elementi che più si odiano sono quelli contrari: il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce, il secco e l'umido, e così via. È per avere saputo mettere l'amore e la concordia tra questi elementi che il nostro antico padre Asclepio - a quel che dicono i nostri poeti, e io lo credo - è il fondatore della nostra arte.

"La medicina è dunque, come dicevo, tutta quanta governata da questo dio. E questo vale anche per la ginnastica e per l'agricoltura. Quanto alla musica, non occorre una grande riflessione per vedere che è la stessa cosa. Senza dubbio è questo che vuol dire Eraclito, benché la sua espressione non sia felice. Egli dichiara infatti che "l'uno in sé discorde con se stesso si accorda, come l'armonia dell'arco e della lira."

"Ora, è molto illogico affermare che l'armonia consiste in una opposizione o che essa è composta da elementi che si oppongono ancora. Ma egli voleva forse dire che a partire da una opposizione originaria, come tra l'acuto e il grave, i due elementi in seguito si accordano e l'armonia si realizza grazie alla musica. Infatti, se veramente l'acuto e il grave si opponessero ancora, non si vede come potrebbe nascere l'armonia. L'armonia infatti è una consonanza, e una consonanza è una sorta di accordo. Ora, l'accordo di elementi opposti, se permangono opposti, è impossibile, e d'altro canto non può esserci armonia tra ciò che si oppone e non si accorda: nello stesso modo il ritmo nasce dal rapido e dal lento, cioè da elementi all'inizio opposti che in seguito si accordano. E come prima la medicina, adesso è la musica che introduce l'accordo tra tutti questi elementi, creando amore reciproco e accordo. E dunque la musica è essa stessa, nell'ordine dell'armonia e del ritmo, una scienza dei fenomeni dell'amore. Ora, se nella costituzione dell'armonia e del ritmo i fenomeni dell'amore possono essere osservati facilmente, questo accade perché qui non vi sono due specie d'amore. Ma quando per il pubblico si eseguono ritmi e armonie, sia componendole (in quella che si chiama composizione musicale) sia servendosi a seconda dei casi di composizioni melodiche o metriche composte da altri (in quella che si chiama educazione musicale), allora la cosa diventa difficile e si ha bisogno di un uomo del mestiere, che sia abile. Ecco allora tornare il discorso di prima: se bisogna cedere, è bene farlo con uomini dai costumi ben regolati e con coloro che non hanno ancora quelle qualità, per migliorarli; l'amore di questi uomini deve essere ben difeso e bisogna quindi rivolgersi all'Eros bello, all'Eros Uranio, quello della Musa Urania. L'altro è quello di Polimnia, l'Eros Pandemio, che bisogna concedere con prudenza a chi lo si offre, in modo da trarne piacere senza strafare; è come nella nostra arte, la medicina, che deve saper ben dosare il gusto per la buona cucina, perché si impari a goderne senza ammalarsi. Così dunque in musica, in medicina, in tutto l'ordine delle cose divine e umane, è necessario proteggere nella misura del possibile l'uno e l'altro amore, poiché vi si trovano entrambi.

"Anche l'ordine delle stagioni dell'anno è riempito da questi due amori, e quando gli elementi di cui parlavo prima - il caldo e il freddo, il secco e l'umido - incontrano nei loro reciproci rapporti l'amore ben regolato, essi si armonizzano combinandosi nella giusta misura, allora portano l'abbondanza e la sanità agli uomini, agli animali, alle piante, senza causare alcun danno. Ma quando nelle stagioni dell'anno prevale l'amore senza misura, rovina ogni cosa ed è causa di grandi disastri. La pestilenza, infatti, ha

origine da questi fenomeni e così le più varie malattie che aggrediscono animali e piante: gelo, grandine, i mali delle piante, provengono dal desiderio amoroso senza limiti e misura nelle relazioni reciproche fra questi fenomeni. C'è una scienza che tratta nello stesso tempo del movimento degli astri e delle stagioni dell'anno: si chiama astronomia.

"Tutti i sacrifici, poi, e tutto ciò che ha a che fare con la divinazione (cioè tutto ciò che mette in comunicazione gli dei e gli uomini) non hanno altro scopo che quello di proteggere l'amore e di curarlo. L'empietà nasce abitualmente dal non cedere all'amore ben regolato, dal non onorarlo, dal non riverirlo con ogni propria azione, ma dall'onorare l'altro amore, nei rapporti sia con i propri genitori, viventi o morti, sia con gli dei. Questo è il compito assegnato alla divinazione: sorvegliare questi amori e curarli. Ed è ancora lei, la divinazione, che permette l'amicizia tra gli dei e gli uomini, perché essa conosce, nell'ordine degli umani, quei fenomeni d'amore che tendono al rispetto degli dei e alla pietà.

"Questa è la molteplice, l'immensa o piuttosto l'universale potenza che è propria dell'Eros nella sua universalità. È lui ad agire, con moderazione e giustizia, per produrre delle opere buone, sia tra noi che tra gli dei, con la più grande potenza: ci procura ogni felicità e ci rende capaci di vivere in società, di legare con vincoli di amicizia gli uni con gli altri ed anche con quegli esseri a noi superiori, gli dei.

"Anch'io, senza dubbio ho trascurato alcune cose nel mio elogio di Eros, ma non l'ho fatto apposta. Se ho dimenticato qualche punto, spetta a te, Aristofane, di colmare la lacuna. Però, se ti proponi di lodare il dio in un altro modo, fai pure, visto che il tuo singhiozzo se n'è andato."

Allora, disse Aristodemo, Aristofane prese la parola:

"Il fatto è che se n'è sì andato, ma ho dovuto proprio applicare il tuo rimedio e starnutire. Non è strano che il buon ordine del mio corpo abbia bisogno di rumori e di solletico come lo starnutire? Sta di fatto, però, che il singhiozzo è passato appena ho starnutito!"

"Aristofane, amico mio, che dici?, riprese Erissimaco. Ci fai ridere un attimo prima di fare il tuo discorso? Così mi costringi a sorvegliar bene le tue parole, che tu non abbia ad esser comico proprio quando potresti parlare in tutta tranquillità".

Aristofane si mise a ridere e disse:

"Hai ragione Erissimaco, ritiro tutto. Ma non mi sorvegliare. Nel discorso che farò, infatti, dovrò dire non poche cose che faranno un po' ridere - e questo è un vantaggio, perché così la mia Musa si troverà su un terreno familiare -, ma ho proprio paura di essere un po' preso in giro!"

"Eh, Aristofane, tu prima lanci una frecciatina poi te ne vuoi scappare, non è vero? Ma t'avverto, parla piuttosto come un uomo che deve render conto di quel che dice! Sta' tranquillo, però, da parte mia ti farò grazia, ma solo se vorrò!"

"A dir la verità, Erissimaco, - disse Aristofane -, ho intenzione di parlare diversamente da te e da Pausania. Infatti mi sembra che gli uomini non si rendano assolutamente conto della potenza di Eros. Se se ne rendessero conto, certamente avrebbero elevato magnifici templi e altari a questo dio e gli offrirebbero i più splendidi sacrifici. Non sarebbe affatto come è oggi, quando nessuno di questi omaggi gli viene reso. E invece niente sarebbe più importante, perché è il dio più amico degli uomini: viene in loro soccorso, porta rimedio ai mali la cui guarigione è forse per gli uomini la più grande felicità. Dunque cercherò di mostrarvi la sua potenza, e voi fate altrettanto con gli altri.

"Ma innanzitutto bisogna che conosciate la natura della specie umana e quali prove essa ha dovuto sopportare. Nei tempi andati, infatti, la nostra natura non era quella che è oggi, ma molto differente. Allora c'erano tra gli uomini tre generi, e non due come adesso, il maschio e la femmina.

"Ne esisteva un terzo, che aveva entrambi i caratteri degli altri. Il nome si è conservato sino a noi, ma il genere, quello è scomparso. Era l'ermafrodito, un essere che per la forma e il nome aveva caratteristiche sia del maschio che della femmina. Oggi non ci sono più persone di questo genere.

"Quanto al nome, ha tra noi un significato poco onorevole.

"Questi ermafroditi erano molto compatti a vedersi, e il dorso e i fianchi formavano un insieme molto arrotondato. Avevano quattro mani, quattro gambe, due volti su un collo perfettamente rotondo, ai due lati dell'unica testa. Avevano quattro orecchie, due organi per la generazione, e il resto come potete immaginare. Si muovevano camminando in posizione eretta, come noi, nel senso che volevano. E quando si mettevano a correre, facevano un po' come gli acrobati che gettano in aria le gambe e fan le capriole: avendo otto arti su cui far leva, avanzavano rapidamente facendo la ruota. La ragione per cui c'erano tre generi è questa, che il maschio aveva la sua origine dal Sole, la femmina dalla Terra e il genere che aveva i caratteri d'entrambi dalla Luna, visto che la Luna ha i caratteri sia del Sole che della Terra. La loro forma e il loro modo di muoversi era circolare, proprio perché somigliavano ai loro genitori. Per

questo finivano con l'essere terribilmente forti e vigorosi e il loro orgoglio era immenso. Così attaccarono gli dei e quel che narra Omero di Efialte e di Oto, riguarda gli uomini di quei tempi: tentarono di dar la scalata al cielo, per combattere gli dei.

"Allora Zeus e gli altri dei si domandarono quale partito prendere. Erano infatti in grave imbarazzo: non potevano certo ucciderli tutti e distruggerne la specie con i fulmini come avevano fatto con i Giganti, perché questo avrebbe significato perdere completamente gli onori e le offerte che venivano loro dagli uomini; ma neppure potevano tollerare oltre la loro arroganza. Dopo aver laboriosamente riflettuto, Zeus ebbe un'idea. "Io credo - disse - che abbiamo un mezzo per far sì che la specie umana sopravviva e allo stesso tempo che rinunci alla propria arroganza: dobbiamo renderli più deboli. Adesso - disse - io taglierò ciascuno di essi in due, così ciascuna delle due parti sarà più debole. Ne avremo anche un altro vantaggio, che il loro numero sarà più grande. Essi si muoveranno dritti su due gambe, ma se si mostreranno ancora arroganti e non vorranno stare tranquilli, ebbene io li taglierò ancora in due, in modo che andranno su una gamba sola, come nel gioco degli otri." Detto questo, si mise a tagliare gli uomini in due, come si tagliano le sorbe per conservarle, o come si taglia un uovo con un filo. Quando ne aveva tagliato uno, chiedeva ad Apollo di voltargli il viso e la metà del collo dalla parte del taglio, in modo che gli uomini, avendo sempre sotto gli occhi la ferita che avevano dovuto subire, fossero più tranquilli, e gli chiedeva anche di guarire il resto. Apollo voltava allora il viso e, raccogliendo d'ogni parte la pelle verso quello che oggi chiamiamo ventre, come si fa con i cordoni delle borse, faceva un nodo al centro del ventre non lasciando che un'apertura - quella che adesso chiamiamo ombelico. Quanto alle pieghe che si formavano, il dio modellava con esattezza il petto con uno strumento simile a quello che usano i sellai per spianare le grinze del cuoio. Lasciava però qualche piega, soprattutto nella regione del ventre e dell'ombelico, come ricordo della punizione subita.

"Quando dunque gli uomini primitivi furono così tagliati in due, ciascuna delle due parti desiderava ricongiungersi all'altra. Si abbracciavano, si stringevano l'un l'altra, desiderando null'altro che di formare un solo essere. E così morivano di fame e d'inazione, perché ciascuna parte non voleva far nulla senza l'altra. E quando una delle due metà moriva, e l'altra sopravviveva, quest'ultima ne cercava un'altra e le si stringeva addosso - sia che incontrasse l'altra metà di genere femminile, cioè quella che noi oggi chiamiamo una donna, sia che ne incontrasse una di genere maschile. E così la specie si stava estinguendo. Ma Zeus, mosso da pietà, ricorse a un nuovo espediente. Spostò sul davanti gli organi della generazione. Fino ad allora infatti gli uomini li avevano sulla parte esterna, e generavano e si riproducevano non unendosi tra loro, ma con la terra, come le cicale. Zeus trasportò dunque questi organi nel posto in cui noi li vediamo, sul davanti, e fece in modo che gli uomini potessero generare accoppiandosi tra loro, l'uomo con la donna. Il suo scopo era il seguente: nel formare la coppia, se un uomo avesse incontrato una donna, essi avrebbero avuto un bambino e la specie si sarebbe così riprodotta; ma se un maschio avesse incontrato un maschio, essi avrebbero raggiunto presto la sazietà nel loro rapporto, si sarebbero calmati e sarebbero tornati alle loro occupazioni, provvedendo così ai bisogni della loro esistenza. E così evidentemente sin da quei tempi lontani in noi uomini è innato il desiderio d'amore gli uni per gli altri, per riformare l'unità della nostra antica natura, facendo di due esseri uno solo: così potrà guarire la natura dell'uomo. Dunque ciascuno di noi è una frazione dell'essere umano completo originario. Per ciascuna persona ne esiste dunque un'altra che le è complementare, perché quell'unico essere è stato tagliato in due, come le sogliole. E' per questo che ciascuno è alla ricerca continua della sua parte complementare. Stando così le cose, tutti quei maschi che derivano da quel composto dei sessi che abbiamo chiamato ermafrodito si innamorano delle donne, e tra loro ci sono la maggior parte degli adulteri; nello stesso modo, le donne che si innamorano dei maschi e le adulate provengono da questa specie; ma le donne che derivano dall'essere completo di sesso femminile, ebbene queste non si interessano affatto dei maschi: la loro inclinazione le porta piuttosto verso le altre donne ed è da questa specie che derivano le lesbiche. I maschi, infine, che provengono da un uomo di sesso soltanto maschile cercano i maschi. Sin da giovani, poiché sono una frazione del maschio primitivo, si innamorano degli uomini e prendono piacere a stare con loro, tra le loro braccia. Si tratta dei migliori tra i bambini e i giovani, perché per natura sono più virili. Alcuni dicono, certo, che sono degli spudorati, ma è falso. Non si tratta infatti per niente di mancanza di pudore: no, è il loro ardore, la loro virilità, il loro valore che li spinge a cercare i loro simili. Ed eccone una prova: una volta cresciuti, i ragazzi di questo tipo sono i soli a mostrarsi veri uomini e a occuparsi di politica. Da adulti, amano i ragazzi: il matrimonio e la paternità non li interessano affatto - è la loro natura; solo che le consuetudini li costringono a sposarsi ma, quanto a loro, sarebbero ben lieti di passare la loro vita fianco a fianco, da celibi. In una parola, l'uomo cosiffatto desidera i ragazzi e li ama teneramente, perché è attratto sempre dalla specie di cui è parte.

"Queste persone - ma lo stesso, per la verità, possiamo dire di chiunque - quando incontrano l'altra metà di se stesse da cui sono state separate, allora sono prese da una straordinaria emozione, colpite dal sentimento di amicizia che provano, dall'affinità con l'altra persona; se ne innamorano e non fanno più vivere senza di lei - per così dire - nemmeno un istante. E queste persone che passano la loro vita gli

uni accanto agli altri non saprebbero nemmeno dirti cosa s'aspettano l'uno dall'altro. Non è possibile pensare che si tratti solo delle gioie dell'amore: non possiamo immaginare che l'attrazione sessuale sia la sola ragione della loro felicità e la sola forza che li spinge a vivere fianco a fianco. C'è qualcos'altro: evidentemente la loro anima cerca nell'altro qualcosa che non sa esprimere, ma che intuisce con immediatezza. Se, mentre sono insieme, Efesto si presentasse davanti a loro con i suoi strumenti di lavoro e chiedesse: "Che cosa volete l'uno dall'altro?", e se, vedendoli in imbarazzo, domandasse ancora: "Il vostro desiderio non è forse di essere una sola persona, tanto quanto è possibile, in modo da non essere costretti a separarvi né di giorno né di notte? Se questo è il vostro desiderio, io posso ben unirvi e fondervi in un solo essere, in modo che da due non siate che uno solo e viviate entrambi come una persona sola. Anche dopo la vostra morte, laggiù nell'Ade, voi non sarete più due, ma uno, e la morte sarà comune. Ecco: è questo che desiderate? è questo che può rendervi felici?" A queste parole nessuno di loro - noi lo sappiamo - dirà di no e nessuno mostrerà di volere qualcos'altro. Ciascuno pensa semplicemente che il dio ha espresso ciò che da lungo tempo senza dubbio desiderava: riunirsi e fondersi con l'altra anima. Non più due, ma un'anima sola.

"La ragione è questa, che la nostra natura originaria è come l'ho descritta. Noi formiamo un tutto: il desiderio di questo tutto e la sua ricerca ha il nome di amore. Allora, come ho detto, eravamo una persona sola; ma adesso, per la nostra colpa, il dio ci ha separati in due persone, come gli Arcadi lo sono stati dagli Spartani. Dobbiamo dunque temere, se non rispettiamo i nostri doveri verso gli dei, di essere ancora una volta dimezzati e costretti poi a camminare come i personaggi che si vedono raffigurati nei bassorilievi delle stele, tagliati in due lungo la linea del naso, ridotti come dadi a metà. Ecco perché dobbiamo sempre esortare gli uomini al rispetto degli dei: non solo per fuggire quest'ultimo male, ma anche per ottenere le gioie dell'amore che ci promette Eros, nostra guida e nostro capo. A lui nessuno resista - perché chi resiste all'amore è invisibile agli dei. Se diverremo amici di questo dio, se saremo in pace con lui, allora riusciremo a incontrare e a scoprire i nostri veri amori, cosa che adesso capita a ben pochi. E che Erissimaco non insinui, giocando sulle mie parole, che intendo riferirmi a Pausania e Agatone: loro due ci sono riusciti, probabilmente, ed entrambi sono di natura virile. Io però parlo in generale degli uomini e delle donne, dichiaro che noi possiamo essere felici se rendiamo perfetto il nostro amore, così che ciascuno incontri l'altra sua metà, recuperando l'integrale natura di un tempo. Se questa è la condizione ideale per noi, allora necessariamente, tra le possibili scelte personali, la migliore è quella più vicina alla perfezione: incontrare l'anima a noi più affine, e innamorarcene.

Dunque se vogliamo elogiare con un inno il dio che ci può far felici, è ad Eros che dobbiamo elevare il nostro canto: ad Eros, che nella nostra infelicità attuale ci viene in aiuto facendoci innamorare della persona che ci è più affine; ad Eros, che per l'avvenire può aprirci alle più grandi speranze. Sarà lui che, se seguiremo gli dei, ci riporterà alla nostra natura d'un tempo: egli promette di guarire la nostra ferita, di darci gioia e felicità.

Ecco, Erissimaco, questo è il mio discorso in onore di Eros. T'ho già pregato, non prendermi in giro per quel che ho detto. Dobbiamo ancora ascoltare, non dimenticarlo, i discorsi degli altri, di quelli che restano, Agatone e Socrate."

Erissimaco, riferì Aristodemo, rispose così:

"Sì sì, farò proprio come dici tu, perché il tuo discorso mi è piaciuto molto e anzi, se non sapessi che Socrate e Agatone sono gran maestri nelle cose d'amore, penserei quasi quasi che siano a corto di argomenti, tante sono le cose che sono state dette. Ma ho piena fiducia in loro".

E Socrate allora disse:

"Dici così perché hai già fatto la tua parte, Erissimaco. Ma se fossi al mio posto, ora o peggio ancora dopo il discorso di Agatone - che immagina se non sarà bellissimo -, avresti una gran paura e saresti proprio in imbarazzo, come me in questo momento".

"Non mi fido mica di te Socrate, disse Agatone, tu vuoi farmi tremare all'idea che il nostro pubblico sarà attentissimo e si aspetta da me un discorso stupendo".

"Ma Agatone, rispose Socrate, vuoi che mi dimentichi di tutte le volte che ti ho visto sul palco coi tuoi attori, sicuro di te, mentre ti rivolgevi ad un gran pubblico per presentare una tua opera? Non eri per niente emozionato, affatto, e adesso dovrei credere che lo sei davanti a noi, che siamo così pochi?"

"Come, Socrate? disse Agatone. Non mi crederai, spero, così innamorato del teatro da non capire che agli occhi di un uomo di buon senso poche persone intelligenti sono più da temere di una folla ignorante?"

"Farei molto male se lo credessi, mio buon Agatone, rispose Socrate, una simile mancanza di stile non

ti si addice. Io so bene, invece, che se trovi gente che ritieni saggia, dà loro molta più importanza che alla folla. Però non credo affatto che noi siamo saggi. Perché c'eravamo anche noi tra il pubblico, là tra la folla. Ma se trovassi altra gente, dei saggi veri, ti vergogneresti, senza dubbio, davanti a loro al pensiero di far qualcosa di disdicevole. Che ne dici?"

"E' vero", rispose.

"Ma davanti alla folla non ti vergogneresti se pensassi di fare qualcosa di poco corretto?"

Fedro a questo punto prese la parola e disse:

"Mio caro Agatone, se rispondi, a Socrate non importerà proprio nulla se la conversazione prenderà una piega o l'altra, perché a lui basta avere qualcuno con cui chiacchierare, soprattutto se è un bel ragazzo. Ora, a me piace moltissimo ascoltare Socrate quando discute, ma adesso dobbiamo proprio occuparci di Eros, dobbiamo raccogliere il tributo da ciascuno di voi: i nostri discorsi in suo onore. Pagate il vostro debito verso il dio, poi tornerete a chiacchierare tra voi".

"Hai proprio ragione, Fedro, disse Agatone, e in effetti niente mi impedisce di rimandare la risposta perché avrò ancora ben l'occasione di chiacchierare con Socrate! C'è tempo.

"Voglio dirvi subito come intendo condurre il mio discorso, prima di cominciare. Tutti coloro che hanno già parlato non hanno per nulla, mi sembra, fatto l'elogio del dio. Hanno chiamato felici gli uomini per i beni che gli devono, ma chi egli sia esattamente, per aver fatto loro questi doni, ecco questo nessuno l'ha detto. Ora, il solo modo corretto per fare un elogio, qualunque sia l'argomento, è quello di spiegare la natura di colui che è al centro del discorso e degli atti di cui è responsabile. E così dobbiamo procedere anche noi nell'elogio di Eros: mostrando innanzitutto la sua natura e quindi i doni che ci ha fatto.

"Dichiaro dunque che tra tutti gli dei, esseri felici, Eros - mi sia permesso dirlo senza risvegliare la loro gelosia - è il più felice, perché è il più bello e il migliore. È il più bello perché questa è la sua natura. Infatti, mio caro Fedro, è il più giovane tra gli dei. Una grande prova dimostra che quel che dico è vero, e ce la offre lui stesso: Eros fugge la vecchiaia, che è rapida, si sa, e ci sorprende prima di quanto dovrebbe. Eros, è chiaro, la odia e non le si avvicina nemmeno da lontano. Ma è sempre in compagnia della giovinezza, le resta vicino. Ha ragione il vecchio detto: "Il simile cerca il simile". Io sono spesso d'accordo con Fedro, ma non trovo giusto dire che Eros sia più antico di Cronos e di Giapeto. Io dichiaro, al contrario, che è il più giovane tra gli dei, che è sempre giovane e che le antiche lotte tra gli dei di cui parlano Esiodo e Parmenide sono figlie della Necessità, ma non di Eros, se questi poeti hanno detto il vero. Infatti gli dei non si sarebbero mutilati l'un l'altro, né incatenati, né avrebbero provocato tanta violenza se Eros fosse stato tra loro. Avrebbero conosciuto invece l'amicizia e la pace, come adesso, nel tempo in cui sugli dei Eros stende il suo dominio.

"Dunque, Eros è giovane, e non soltanto è giovane ma anche delicato. A lui è mancato un poeta, un Omero, che ne sapesse mostrare la delicatezza. Omero dice di Ate che essa è una dea e allo stesso tempo che è delicata, o almeno che lo sono i suoi piedi. Dice: "Son delicati i suoi piedi e non sfiorano il suolo, / ella avanza sfiorando le teste degli uomini". Un chiaro indice della sua delicatezza, ai miei occhi: la dea non posa i piedi sul duro, ma sul morbido. Utilizzeremo anche noi a proposito di Eros lo stesso argomento per affermare che è delicato: non cammina infatti sulla terra, né sulle teste, che poi tanto morbide non sono, ma si muove e abita in ciò che è più tenero al mondo. Eros infatti ha stabilito la sua dimora nel cuore e nell'anima degli uomini e degli dei. Ma non senza distinzione in tutte le anime. Se ne incontra una che abbia un carattere duro, fugge via e va ad abitare in quelle in cui trova dolcezza. È sempre a contatto, coi piedi e con tutto il suo essere, con ciò che tra tutte le cose tenere è più tenero, ed è quindi assai delicato, necessariamente.

"Ecco dunque, Eros è il più giovane e il più delicato degli esseri. E inoltre dobbiamo ricordare la flessibilità della sua forma, perché non potrebbe andare dappertutto né passare inosservato quando penetra nelle anime e quando ne esce, se fosse rigido. Dell'armonia, della duttilità della sua natura, ebbene di questo la sua grazia né dà una prova eclatante, quella grazia che Eros possiede in massimo grado perché tra l'aspetto sgraziato ed Eros c'è da sempre ostilità. E che dire della bellezza della sua carnagione? Eros indugia tra i fiori. Su ciò che non fiorisce, sul fiore appassito, nel corpo o nell'anima o in ogni altra cosa, Eros non si posa: ma là dove i fiori e i profumi abbondano, là si posa, là sceglie la sua casa. "Sulla bellezza del dio basta così, anche se davvero resta ancora molto da dire. Vorrei adesso parlare delle sue virtù. Ecco la più importante: Eros non fa né subisce ingiustizia, non fa torto a nessuno, uomo o dio, e non ne subisce da nessuno, né uomo né dio. La violenza non ha alcuna parte in ciò che subisce, ammesso che subisca qualcosa, perché la violenza non ha presa su Eros; non ne ha bisogno in tutto quel che fa perché tutti in tutto si mettono di buon grado al suo servizio. E gli accordi che si fanno di buon grado sono chiamati giusti dalle "leggi, le regine della città".

"E con la giustizia ecco la più grande temperanza. La temperanza, si sa, è dominare piaceri e desideri. Ora, non c'è piacere più grande dell'amore: se i piaceri inferiori sono dominati da Eros, e se egli li domina, poiché domina piaceri e desideri, allora l'Eros deve essere temperante in massimo grado.

"Quanto al coraggio, "Ares stesso non può lottare contro Eros". Infatti non è Ares che domina su Eros, ma Eros possiede Ares, se è vero che è innamorato di Afrodite, come dicono. Ora colui che si impadronisce di qualcuno, è più forte di lui e chi riesce a possedere un altro che è pieno di coraggio deve avere ancora più coraggio di lui.

"Fin qui ho parlato della giustizia, della temperanza e del coraggio del dio. Rimane la sua sapienza e, nella misura della mie forze, devo proprio completare il mio elogio. Innanzitutto, poiché desidero onorare la mia arte come Erissimaco ha fatto con la sua, dirò che il dio è poeta così sapiente che rende poeti gli altri, a sua volta. Ogni uomo infatti diventa poeta quando Eros lo possiede, "anche se prima non conosceva le Muse". Questo fatto, è chiaro, deve essere per noi una prova che Eros è abilissimo in tutte le arti governate dalle Muse. Infatti ciò che non si ha, o non si sa, non lo si può certo dare o insegnare agli altri. Meglio ancora, nella creazione degli esseri viventi, di tutti, chi oserà negare che Eros possiede una sapienza grazie a cui nascono e crescono tutti i viventi? Osserviamo d'altra parte la pratica delle arti: non sappiamo forse che l'uomo che ha avuto questo dio come maestro diviene celebre e illustre mentre quello che Eros non ha nemmeno sfiorato non ha alcun successo? E certo: il tiro con l'arco, la medicina, la divinazione sono delle abilità che Apollo deve al desiderio e all'amore che lo guida; così questo dio può dirsi discepolo di Eros, come le Muse lo sono per le arti che portano il loro nome, Efesto per l'arte di forgiare i metalli, Atena per la tessitura e Zeus infine "per il governo degli dei e degli uomini". Così tutti i conflitti tra gli dei si sono appianati all'apparire di Eros tra loro, dell'amore per la bellezza, certo, perché Eros non si lega mai a ciò che è brutto. Ma prima di questo, come ho detto all'inizio, ogni specie di orribili eventi erano accaduti tra gli dei, secondo quanto narrano le antiche storie, perché regnava la Necessità. Quando poi nacque questo dio, dall'amore per le cose belle nacque ogni bene, per gli dei come per gli uomini.

"Ecco perché, mio caro Fedro, posso dire che Eros è pieno di bellezza e bontà al più alto grado ed è quindi, per tutti gli esseri, la fonte dei più alti beni. Vorrei dirlo in versi, questo: Eros è il dio che dà "la pace agli uomini, la calma al mare, la tregua ai venti, il riposo al dolore". È lui a liberarci dall'odio, lui a donarci l'amicizia; di tutti i conviti, come il nostro adesso, è il fondatore; nelle feste, nei cori, nei sacrifici, è lui a farci da guida; vi porta la dolcezza, allontana ogni rancore, generosissimo di ogni bene, non sa cosa sia la malvagità, propizio ai buoni, esempio ai saggi, ammirato dagli dei, è cercato da chi non ha amore, prezioso per chi lo possiede. L'eleganza, la delicatezza, la voluttà, la grazia, la passione, il desiderio sono i suoi figli. È pieno di attenzione verso i buoni ma si allontana dai malvagi, e nel dolore, nella paura, nel desiderio, nel discorso, egli è sempre lì, pronto a combattere. È il nostro sostegno, la nostra salvezza per eccellenza. È l'onore di tutti gli dei, di tutti gli uomini; è la guida più bella, la migliore, e ogni uomo deve seguirlo, celebrare la sua gloria con splendidi inni e cantare con lui quel canto con cui conquista i cuori di tutti gli dei e di tutti gli uomini.

"Ecco il mio discorso, carissimo Fedro: che sia la mia offerta al dio! La lieta fantasia e la grave serietà vi hanno avuto ciascuna la sua parte, bilanciate come meglio ho potuto."

Quando Agatone ebbe finito di parlare - mi raccontò Aristodemo - tutti applaudirono perché si era espresso da par suo, in modo davvero degno del dio Eros. Allora Socrate si voltò verso Erissimaco e gli disse:

"Erissimaco, figlio d'Acumeno, non avevo forse ragione? Non ho parlato in modo profetico prima, quando ho detto che Agatone avrebbe parlato divinamente e io, dopo, sarei stato in imbarazzo?"

"Sul primo punto - rispose Erissimaco - sei stato buon profeta, io credo, dicendo che Agatone avrebbe parlato bene. Ma che tu sia in imbarazzo adesso, questo non lo credo proprio."

"E come si potrebbe non esserlo, carissimo Erissimaco, - riprese Socrate - dovendo parlare dopo un discorso così bello, così seducente! Non è stato tutto perfetto, questo è vero; ma nella conclusione chi può non esser stato preso dall'incanto delle parole e delle frasi? Io mi riconosco subito incapace di avvicinarmi a tanta bellezza con le mie parole, e per un po' ho anche pensato di sgattaiolare via senza dir nulla. Ma non è possibile farlo. Il discorso di Agatone mi ha ricordato Gorgia, al punto da farmi temere quel che dice Omero: ho quasi creduto che Agatone alla fine del suo discorso scagliasse contro il mio la testa di Gorgia, il terribile oratore, e mi trasformasse in pietra, facendomi diventare muto.

"Ho capito allora di esser stato proprio un ingenuo quando vi ho promesso di fare anch'io, al mio turno, l'elogio di Eros, e quando ho detto di essere ben esperto delle cose d'amore: in effetti, devo confessare di non sapere affatto fare un elogio. Credevo, nella mia piena ignoranza, che si dovesse dire la verità sull'oggetto da elogiare, che questo fosse fondamentale: che bisognasse scegliere le verità più belle e disporle nell'ordine più elegante. Ero, naturalmente, tutto fiero al pensiero che avrei parlato bene:

non conoscevo forse la vera maniera di fare un elogio? Ma, stando a quanto ho sentito, il metodo corretto di fare un encomio non è questo: bisogna piuttosto attribuire all'oggetto del proprio discorso le più grandi e le più belle qualità - che le abbia davvero o non le abbia non importa affatto. A quanto sembra il nostro accordo era di giocare a far le lodi di Eros, non di lodarlo veramente per quel che è. Ecco perché, io penso, voi muovete cielo e terra per attribuire ad Eros ogni cosa bella e proclamare l'eccellenza della sua natura come la grandezza delle sue opere: voi volete così farlo apparire il più bello e il più buono possibile a quelli che non lo conoscono; ma non si ingannano quelli che lo conoscono. E certo è una bella cosa un elogio simile. Ma io ignoravo evidentemente questo modo di far le lodi, e siccome lo ignoravo, promisi anch'io di pronunciare un elogio al mio turno: ma la lingua promise, non certo il mio cuore. Dunque, addio alla mia promessa! Io un elogio così non ve lo faccio, non ne sono capace. Però, a condizione di dir solo la verità, io accetto se lo desiderate di prendere la parola, alla mia maniera e senza rivaleggiare con l'eleganza dei vostri discorsi, perché non ho nessuna intenzione di diventare ridicolo. Vedi tu, Fedro, se c'è ancora bisogno di un discorso di questo genere che lasci intendere la verità su Eros - ma con le parole e lo stile che mi verranno al momento."

Allora - disse Aristodemo - Fedro e gli altri lo pregarono di parlare come riteneva opportuno.

"Ancora un momento, Fedro, - disse Socrate -: lasciami porre alcune piccole domande ad Agatone, in modo che possa mettermi d'accordo con lui prima di cominciare il mio discorso."

"Ti lascio fare - disse Fedro -; domanda pure."

E così - disse Aristodemo - Socrate cominciò pressappoco con queste parole:

"Per la verità, mio buon Agatone, io dico che tu hai cominciato bene dichiarando che bisognava innanzitutto mostrare qual è la natura dell'amore e come agisce: io trovo questo inizio davvero eccellente. Andiamo avanti, però, ti prego; dopo tutto quello che hai detto di bello e di buono sulla natura di Eros, rispondi a questa domanda: "E' nella natura dell'Eros essere amore di qualche cosa, oppure di niente?" Io non ti domando se la sua natura è di essere amore per una madre o un padre, perché sarebbe comico domandare se l'Eros è una forma d'amore che si rivolge a una madre o a un padre. Ma se, a proposito del padre in quanto padre io domandassi: "Il padre è padre di qualcuno o no?", tu mi risponderesti senza dubbio - se volessi darti una buona risposta - che il padre è padre di un figlio, o di una figlia. Non è vero?"

"Certo", disse Agatone.

"E non dirai la stessa cosa della madre?"

Agatone ne convenne.

"Rispondi ancora - disse Socrate - ad alcune domande, per meglio comprendere dove voglio arrivare. Se io domandassi: "Il fratello, in quanto fratello, è fratello di qualcuno o no?"

Rispose che lo era.

"Dunque è fratello di un fratello o di una sorella?"

Agatone fu d'accordo.

"Prova allora - riprese Socrate - a far la stessa domanda per Eros: Eros è amore di niente o di qualcosa?"

"Di qualcosa, evidentemente."

"Tieni bene a mente questo carattere di Eros, allora, e dimmi ancora se egli desidera ciò che ama."

"Lo desidera certamente", disse.

"Quando possiede ciò che desidera, è allora che l'ama, o quando non lo possiede?"

"Quando non lo possiede: è probabile che sia così", disse.

"Ma pensa bene - disse Socrate - se invece che probabilità non sia una certezza: non dobbiamo forse

dire che desidera ciò che non possiede, e che non desidera affatto ciò che possiede già? Per me, mio caro Agatone, questo è chiarissimo. Tu che ne pensi?"

"Sono dello stesso avviso", disse.

"E fai bene ad esserlo. Dunque un uomo che è grande potrà forse desiderare di esser grande? O di esser forte se è forte?"

"E impossibile, visto quel che abbiamo detto."

"Non potrebbe infatti mancare di queste qualità, poiché ce le ha."

"E così."

"Però supponiamo - disse Socrate - che un uomo forte voglia esser forte, che un uomo agile voglia esser agile, che un uomo in buona salute voglia essere in buona salute. Si potrebbe forse pensare, per quel che riguarda queste qualità e tutte quelle dello stesso genere, che gli uomini che le hanno desiderano averle ancora. Lo dico per difenderci contro questo possibile errore. Se ci pensi, Agatone, è necessario che essi abbiano, al momento, ciascuna delle qualità che hanno, che le vogliano o meno: com'è possibile desiderare ciò che si ha già? Ma se qualcuno ci dicesse "Io sono adesso in buona salute, e desidero esserlo; io sono ricco, e desidero esserlo, desidero possedere quel che già possiedo", allora noi gli risponderemmo: "Tu hai la ricchezza, la salute, la forza; quel che desideri, è di averle ancora in futuro, perché per il presente, che tu lo voglia o no, le hai già. Dunque quando dici: io desidero ciò che adesso ho già, queste parole significano semplicemente: ciò che io ho adesso, desidero averlo anche per l'avvenire." Sei d'accordo, non è vero?"

Agatone - disse Aristodemo - lo riconobbe, e Socrate proseguì:

"Se tutto questo è vero, desiderare le cose che non si hanno ancora, che non si possiedono, non è forse volere per l'avvenire che queste cose ci siano conservate?"

"Certo", disse.

"Quindi l'uomo che si trova in questa situazione, e cioè chiunque provi un desiderio, desidera ciò che non ha ancora e che non è nel presente. E ciò che egli non ha, ciò che egli stesso non è, quel che gli manca, insomma, ecco l'oggetto del suo desiderio e del suo amore."

"Sicuramente è così" - disse.

"Andiamo avanti, allora - disse Socrate. Ricapitoliamo i punti su cui siamo d'accordo. Non è forse vero, innanzitutto, che Eros si indirizza verso certe cose e, in secondo luogo, che queste cose sono quelle di cui sente la mancanza?"

"Sì", disse.

"E adesso, Agatone, ricordati cosa hai detto nel tuo discorso sulle cose verso cui si indirizza Eros. Se vuoi, te lo ricordo io stesso: più o meno, tu ci hai detto, credo, che gli dei hanno risolto i loro conflitti grazie all'amore per la bellezza, perché non ci può essere amore verso quel che è brutto. Son più o meno le tue parole, non è vero?"

"Certo", disse Agatone.

"Tu rispondi come si deve, mio caro - disse Socrate -, e se le cose stanno come tu ci hai detto, Eros dovrebbe amare la bellezza, non certo la bruttezza, non è vero?"

Agatone fu d'accordo.

"Ma non ci siamo trovati d'accordo anche su questo, che si ama ciò di cui si sente la mancanza e che non si possiede?"

"Sì", ammise.

"Eros manca quindi della bellezza e non la possiede?"

"Per forza", disse.

"Ma come? Chi manca della bellezza e non la possiede affatto, tu lo chiami bello?"

"No di certo."

"E allora, se le cose stanno così, sei ancora dell'avviso che Eros sia bello?"

"Temo proprio - disse Agatone - di aver parlato senza sapere quel che dicevo."

"Però il tuo discorso era molto elegante, Agatone. Ma ancora una piccola domanda: le cose buone sono allo stesso tempo belle, secondo te?"

"Lo sono, a mio avviso."

"Allora se ad Eros manca la bellezza e se le cose buone sono anche belle, ad Eros deve per forza mancare anche la bontà".

"Di sicuro, Socrate - disse Agatone -, io non sono in grado di contraddirti: ammetto quel che tu dici."

"No, carissimo Agatone - disse Socrate -, non me, ma la verità tu non puoi contraddire: Socrate, lui sì che è facile contraddirlo.

"Adesso ti lascerò un po' in pace. Ecco il discorso su Eros che ho ascoltato un giorno da una donna di Mantinea, Diotima, molto competente su questo come su tanti altri argomenti. Fu lei che una volta, prima della peste, fece fare agli Ateniesi quei sacrifici che ritardarono di dieci anni l'epidemia. Proprio lei mi ha fatto capire molte cose sull'amore.

"Adesso cercherò di fare del mio meglio per riportarvi le sue parole, partendo da tutto quello su cui Agatone ed io ci siamo trovati d'accordo. Come tu stesso hai detto, Agatone, bisogna innanzitutto chiarire la natura di Eros, i suoi attributi e le sue azioni. Forse la cosa più semplice è seguire nella mia esposizione lo stesso ordine che seguì la straniera nell'esame che mi fece. Io, infatti, le rispondevo un po' come adesso ha fatto Agatone con me: io dichiaravo che Eros è un grande dio e che ama le cose belle. Lei mi dimostrava che ero in errore con le stesse argomentazioni di cui mi sono servito discutendo con Agatone: Diotima diceva che Eros non è né bello, per usare le mie parole, né buono. E io le dicevo:

"Ma come Diotima? allora Eros è cattivo e brutto?"

"Che dici? Questa è una bestemmia! - mi rispose -. Credi forse che tutto ciò che non è bello debba essere per forza brutto?"

"Ma certo!"

"E perché mai? Chi non è sapiente deve per forza essere ignorante? Non ti sei mai accorto che c'è una via di mezzo tra la sapienza e l'ignoranza?"

"E qual è?"

"Avere un'opinione giusta, senza però saperla giustificare. Questo non è vero sapere: come posso parlare di scienza, se non so dimostrare che è vero quello che penso? Ma non è neppure piena ignoranza, perché per caso la mia opinione potrebbe corrispondere ai fatti. L'opinione giusta è quindi, suppongo, simile a quel che dicevo: sta a metà strada tra la piena conoscenza e l'ignoranza".

"E' vero", risposi.

"Dunque chi non è bello non per questo è per forza brutto, né chi non è buono deve essere cattivo. E così è per Eros: poiché tu sei d'accordo con me che non è né buono né bello, non devi per questo credere che sia necessariamente cattivo e brutto. Eros - così mi disse Diotima - è a metà tra questi estremi."

"Però - ripresi io - tutti concordano nel pensare che Eros sia un dio potente."

"Dicendo tutti, parli degli ignoranti o di coloro che parlano sapendo cosa dicono?"

"Io parlo proprio di tutti."

Diotima si mise a ridere. "Come possono dire di lui che è un dio potente se dicono che non è affatto un dio?"

"Ma chi dice questo?" dissi io.

"Tu per esempio - disse - ed anch'io!"

Ed io: "Ma cosa dici?"

"E' tutto semplice - rispose -. Dimmi: non sei forse convinto che tutti gli dei sono felici e belli? o oseresti sostenere che qualcuno degli dei non è né bello né felice?"

"Io non oserei proprio", risposi.

"Ma chi è felice? non è chi possiede cose buone e belle?"

"Certo."

"Ma tu hai riconosciuto che Eros, mancando delle cose buone e belle, le desidera proprio perché gli mancano."

"E vero, ero d'accordo con te su questo."

"E allora come può essere un dio se le cose buone e belle gli mancano?"

"Sembra impossibile, in effetti."

"Come vedi - disse -, anche tu ritieni che Eros non sia un dio."

"Chi sarà dunque Eros? un mortale?"

"No di certo."

"E allora?"

"E' come negli esempi precedenti, la sua natura è a mezza via tra il mortale e l'immortale".

"Che vuoi dire, Diotima?"

"E' un dèmone potente, Socrate. I dèmoni, infatti, hanno una natura intermedia tra quella dei mortali e quella degli dei."

"Ma qual è il suo potere?" chiesi.

"Eros interpreta e trasmette agli dei tutto ciò che viene dagli uomini, e agli uomini ciò che viene dagli dei: da un lato le preghiere e i sacrifici degli uomini, dall'altro gli ordini degli dei e i loro premi per i sacrifici compiuti; e in quanto è a mezza via tra gli uni e gli altri, contribuisce a superare la distanza tra loro, in modo che il tutto sia in se stesso ordinato e unito. Da lui viene l'arte divinatoria, ed anche il sapere dei sacerdoti sui sacrifici, le iniziazioni, gli incantesimi, tutto quel che è divinazione e magia. Il divino non si mescola con ciò che è umano, ma, grazie ai dèmoni, in qualche modo gli dei entrano in rapporto con gli uomini, parlano loro, sia nella veglia che nel sonno. L'uomo che sa queste cose è vicino al potere dei dèmoni, mentre chi sa altre cose - chi possiede un'arte, o un mestiere manuale - resta un artigiano qualsiasi o un operaio. Questi dèmoni sono numerosi e d'ogni tipo: uno di essi è Eros".

"Chi è suo padre - domandai - e chi sua madre?"

"E' una lunga storia - mi disse -. Adesso te la racconto. Il giorno in cui nacque Afrodite, gli dei si radunarono per una festa in suo onore. Tra loro c'era Poros [Espediente, n.d.r.], il figlio di Metis. Dopo il banchetto, Penia [Povertà, n.d.r.] era venuta a mendicare, com'è naturale in un giorno di allegra abbondanza

za, e stava vicino alla porta. Poros aveva bevuto molto nettare (il vino, infatti, non esisteva ancora) e, un po' ubriaco, se ne andò nel giardino di Zeus e si addormentò. Penia, nella sua povertà, ebbe l'idea di avere un figlio da Poros: così si sdraiò al suo fianco e restò incinta di Eros. Ecco perché Eros è compagno di Afrodite e suo servitore: concepito durante la festa per la nascita della dea, Eros è per natura amante della bellezza - e Afrodite è bella.

"Proprio perché figlio di Poros e di Penia, Eros si trova nella condizione che dicevo: innanzitutto è sempre povero e non è affatto delicato e bello come si dice di solito, ma al contrario è rude, va a piedi nudi, è un senza-casa, dorme sempre sulla nuda terra, sotto le stelle, per strada davanti alle porte, perché ha la natura della madre e il bisogno l'accompagna sempre. D'altra parte, come suo padre, cerca sempre ciò che è bello e buono, è virile, risoluto, ardente, è un cacciatore di prim'ordine, sempre pronto a tramare inganni; desidera il sapere e sa trovare le strade per arrivare dove vuole, e così impiega nella filosofia tutto il tempo della sua vita, è un meraviglioso indovino, e ne sa di magie e di sofismi. E poi, per natura, non è né immortale né mortale. Nella stessa giornata sboccia rigoglioso alla vita e muore, poi ritorna alla vita grazie alle mille risorse che deve a suo padre, ma presto tutte le risorse fuggono via: e così non è mai povero e non è mai ricco.

"Vive inoltre tra la saggezza e l'ignoranza, ed ecco come accade: nessun dio si occupa di filosofia e nessuno desidera diventare sapiente, perché tutti lo sono già. Chiunque possieda davvero il sapere, infatti, non fa filosofia; ma anche chi è del tutto ignorante non si occupa di filosofia e non desidera affatto il sapere. E questo è proprio quel che non va nell'essere ignoranti: non si è né belli, né buoni, né intelligenti, ma si crede di essere tutte queste cose. Non si desidera qualcosa se non si sente la sua mancanza".

"Ma allora chi sono i filosofi, se non sono né i sapienti né gli ignoranti?"

"E' chiaro chi sono: anche un bambino può capirlo. Sono quelli che vivono a metà tra sapienza ed ignoranza, ed Eros è uno di questi esseri. La sapienza, in effetti, è tra le cose più belle, ed Eros ama la bellezza: è quindi necessario che sia filosofo e, come tutti i filosofi, è in posizione intermedia tra i sapienti e gli ignoranti. La causa di questo è nella sua origine, perché è nato da un padre sapiente e pieno di risorse e da una madre povera tanto di conoscenze quanto di risorse.

"Così, mio caro Socrate, è fatta la natura di questo demone. L'idea, però, che tu ti eri fatta di Eros non mi sorprende per nulla: da quel che capisco dalle tue parole, tu credevi che Eros fosse l'amato, non l'amante. Per questa ragione, senza dubbio, ti sembrava che fosse pieno di ogni bellezza. Infatti l'oggetto dell'amore è sempre bello, delicato, perfetto, sa dare ogni felicità.

"Ma l'essenza di chi ama è differente: è quella che ti ho prima descritto".

Io allora ripresi: "E sia, straniera: tu hai proprio ragione. Ma se questa è la natura di Eros, a cosa può essere utile a noi uomini?"

"Adesso cercherò di spiegartelo, Socrate. Eros ha dunque questo carattere e questa origine: ama le cose belle, come tu ben sai. Ora, prova a domandarti: che cos'è l'amore per le cose belle? o più chiaramente: chi ama le cose belle, le desidera; ma in che cosa consiste esattamente il desiderio che si prova quando si ama?"

"Noi desideriamo che l'oggetto del nostro amore ci appartenga", risposi io.

"Questa tua risposta - disse - apre un nuovo problema: che cosa accade all'uomo che possiede le cose belle?"

Io dichiarai che non ero affatto capace di rispondere a una domanda simile.

"E allora - disse lei - parliamo del bene invece che del bello. Cosa mi dici se ti domando: chi ama le cose buone, le desidera: ma cosa desidera?"

"Che siano sue", risposi.

"E cosa accade all'uomo che le possiede?"

"In questo caso posso rispondere più facilmente, dissi: sarà felice".

"In effetti proprio possedere ciò che è buono fa la felicità delle persone. Così non abbiamo più bisogno di domandarci che cosa vuole chi vuole essere felice, perché parlando della felicità abbiamo già toccato il fine ultimo del desiderio."

"È vero", dissi.

"Ma questa volontà, questo desiderio, tu pensi sia comune a tutti gli uomini? Tutti vogliono sempre possedere ciò che è buono? Dimmi cosa ne pensi."

"È così, questa volontà è comune a tutti."

"Ma allora, Socrate - riprese -, perché non diciamo che tutti gli uomini amano, se tutti desiderano sempre le stesse cose? Come mai, al contrario, diciamo che alcuni uomini amano ed altri non amano affatto?"

"Sono stupito anch'io di questo", risposi.

"Non devi stupirti, però - disse -. Il fatto è che l'amore ha molte forme, ma noi prendiamo una sola di queste forme e le diamo il nome generico di Amore come se fosse l'unica. Questo nome andrebbe dato a tutte, ma per le altre forme usiamo nomi diversi."

"Mi fai un esempio?", chiesi.

"Certo. Tu sai che la capacità creativa delle persone può manifestarsi in molti campi. La creatività entra in gioco tutte le volte che qualche cosa viene prodotta, perché prima non c'era e poi c'è; così le opere degli artigiani, in tutti i campi, sono frutto della creatività e gli uomini che le fanno sono tutti dei creativi, degli artisti."

"È vero."

"Però - continuò - tu sai che non li chiamiamo tutti artisti, ma diamo loro altri nomi. Tra tutti quelli che svolgono attività che hanno a che fare con la creatività, soltanto ad alcuni diamo il nome di artisti, di poeti: solo a quelli che compongono musica e versi. In realtà tutti lo sono. Solo i versi in musica chiamiamo arte, e soltanto questo è il dominio che riconosciamo agli artisti."

"È vero", dissi.

"Ed è lo stesso per l'amore. In generale, ogni desiderio di ciò che è buono, che è bello, è per tutti "amore possente, Eros ingannevole". Il desiderio umano ha mille forme diverse: alcune persone hanno la passione del denaro, o della ginnastica, o dello studio, ma noi non diciamo che amano, che sono innamorati. Altri, che seguono una particolare forma d'amore, ebbene solo per loro usiamo le parole che dovremmo usare per tutti: amore, amare, innamorati."

"Sei proprio convincente", risposi.

"Molti dicono, però, che amare significa cercare la propria metà. Io non sono d'accordo, perché non c'è affatto amore né per la metà né per l'intero, mio buon amico, se l'oggetto del nostro desiderio non è buono: le persone accettano di farsi tagliare anche i piedi o le mani, se sono convinte che queste parti possono portare dei mali. Io non credo affatto che ciascuno si affeziona a ciò che gli appartiene, a meno che non sia convinto che ciò che è suo sia buono e ciò che gli è estraneo sia cattivo. Gli uomini, infatti, non desiderano altro che il bene. Non la pensi così anche tu?"

"Certo, per Zeus", risposi.

"Allora possiamo dire semplicemente che gli uomini desiderano ciò che è buono?"

"Sì."

"E non dobbiamo forse aggiungere che essi desiderano possedere ciò che è buono?"

"Certo che dobbiamo."

"E non soltanto possederlo, ma possederlo sempre."

"Dobbiamo aggiungere anche questo."

"Quindi - disse - l'amore è il desiderio di possedere sempre ciò che è buono?"

"È così", dissi.

"Se è dunque chiaro - disse - che l'amore è questo, dimmi in quale forma, in quale genere di attività, l'ardore, la tensione estrema che accompagna lo sforzo di raggiungere questo fine, deve ricevere il nome di amore. Di quale tipo d'azione si tratta? Me lo sai dire?"

"Certamente no - risposi -. Se lo sapessi, non sarei così pieno d'ammirazione davanti al tuo sapere e non verrei da te come allievo per imparare quel che sai."

"Allora - riprese -, te lo dirò io: amare, sia per il corpo che per l'anima, significa creare nella bellezza."

"Bisognerebbe essere degli indovini per capire cosa vuoi dire con queste parole, e io non lo sono affatto."

"Mi esprimerò più chiaramente. Tutti gli uomini, mio caro Socrate, hanno capacità creative sia nel corpo che nell'anima. Tutti noi, quando abbiamo raggiunto una certa età, per natura proviamo il desiderio di generare, ma non si può generare nulla nella bruttezza: si può solo nella bellezza. Nell'unione dell'uomo e della donna c'è qualcosa di creativo, qualcosa di divino. Tutte le creature viventi sono mortali, ma in loro c'è una scintilla d'immortalità: è la fecondità dei sessi, la capacità di generare nuovi esseri viventi. Ma questo non può avvenire se non c'è armonia: e non c'è armonia tra la bruttezza e tutto ciò che è divino, perché solo la bellezza è in armonia con gli dei. Dunque nel concepire una nuova vita, la dea della Bellezza fa da Moira e da Ilitia, la dea della nascita. Per questo, chi ha dentro di sé qualcosa di creativo, quando si avvicina a ciò che è bello prova gioia nel suo cuore, si apre al fascino della bellezza. È il momento della procreazione: egli crea. Ma quando si avvicina a ciò che è brutto, allora si chiude in se stesso scuro in volto e triste, cerca di allontanarsi, e così non procrea affatto, anche se porta ancora dentro il suo seme fecondo, e ne soffre. Per questo chi sente la propria creatività pronta alla vita, è fortemente attratto dalla bellezza: soltanto chi possiede la bellezza è libero dalle sofferenze che ogni atto creativo comporta. E dunque Eros - concluse - non desidera affatto la bellezza, mio caro Socrate, come tu credi."

"E cosa allora?"

"Desidera creare e far nascere nuova vita nella bellezza."

"Ammettiamolo", dissi.

"E proprio così - ripeté -. Ma perché desidera proprio creare nuova vita? Perché per qualsiasi essere mortale l'eternità e l'immortalità possono consistere solo in questo: nel procreare. Ora, il desiderio d'immortalità accompagna necessariamente quello del bene - lo sappiamo, ormai - se è vero che l'amore è desiderio di possedere per sempre il bene. E così da tutto quello che abbiamo detto segue questo, che l'amore ha come proprio oggetto l'immortalità."

Ecco quello che Diotima mi insegnava, parlando delle cose d'amore. Un giorno mi chiese:

"Quale pensi che sia, Socrate, la causa dell'amore e del desiderio? Non vedi in che strano stato sono gli animali, quando il loro istinto li spinge a procreare? Tutti gli animali - che si muovano sulla terra o volino nell'aria - sembrano impazziti, l'amore li tormenta, e li spinge ad accoppiarsi. Poi quando viene il momento di nutrire i loro piccoli, sono sempre pronti a combattere per difenderli: anche i più deboli affrontano animali più forti di loro e sono pronti a sacrificarsi per amore dei loro piccoli. Soffrono le torture della fame, pur di sfamare i figli e far tutte le altre cose necessarie. Presso gli uomini si può pensare che tutto questo sia il frutto di una riflessione razionale. Ma presso gli animali, da dove proviene questo amore che li mette in tale stato? Puoi dirmelo?"

Ancora una volta risposi che non ne sapevo nulla. E allora riprese:

"E tu pensi di diventare un giorno davvero esperto nelle cose d'amore senza sapere questo?"

"Ma è ben per questo, Diotima, come ti dicevo prima, che ti sto vicino, perché so di avere bisogno di una guida. Allora dimmi perché accade tutto questo e quant'altro riguarda l'amore."

"Se sei convinto - disse - che l'oggetto naturale dell'amore è quello sul quale abbiamo più volte discus-

so, non devi certo meravigliarti. Infatti su questo punto la natura mortale segue sempre lo stesso principio quando cerca, nella misura dei suoi mezzi, di perpetuare la vita e divenire immortale. E non può farlo che in questo modo, attraverso l'amore, che fa sì che un nuovo essere prenda il posto del vecchio. Riflettiamo: quando si dice che ciascun essere vivente rimane se stesso (per esempio che dalla nascita alla vecchiaia permane la sua identità), ebbene questo essere non ha mai in sé le stesse cose. Diciamo sì che è sempre lo stesso, ma in realtà non cessa mai di rinnovarsi ogni momento in certe parti, come i capelli, le ossa, il sangue, insomma in tutto il suo corpo.

"E questo non è vero soltanto per il suo corpo, ma anche per la sua anima: i sentimenti, il carattere, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, i timori, niente di tutto questo rimane costante per ciascuno di noi, ma tutto in noi nasce e muore. E accadono cose più strane ancora. Non solo in generale certe conoscenze nascono in noi mentre altre spariscono - e quindi nel campo della conoscenza noi non rimaniamo mai gli stessi - ma ciascuna conoscenza in particolare subisce la stessa sorte. Infatti noi dobbiamo esercitarci nello studio proprio perché alcune conoscenze ci sfuggono continuamente: le dimentichiamo, tendono ad andare via, e con lo studio, inversamente, fissando nella memoria ciò che vogliamo ricordare, le conserviamo. È per questo che sembrano le stesse: in realtà le conserviamo rinnovandole. È così che tutti gli esseri mortali si conservano: non sono sempre esattamente se stessi, come l'essere divino. Sembrano conservare la loro identità perché ciò che invecchia e va via è subito sostituito da qualcosa di nuovo, molto simile. Ecco in che modo - Socrate - ciò che è mortale partecipa dell'immortalità, nel suo corpo e in tutto il resto; non c'è altro modo. Non meravigliarti dunque se ciascun essere è dominato dall'amore e si preoccupa tanto dei propri figli, perché questo è nella natura dei viventi: è al servizio dell'immortalità".

Queste parole mi riempirono di stupore e glielo dissi:

"Ma come, saggia Diotima, le cose stanno veramente così?"

Ella mi rispose col tono serio di chi insegna:

"Devi esserne certo, Socrate. Pensa alle ambizioni che hanno molte persone e ti meravigliarai senza dubbio della loro assurdità; se rifletti, meditando sulle mie parole, ti accorgerai di quanto è strano lo stato di coloro che desiderano diventare celebri e acquistare gloria immortale per l'eternità: sono disposti per questo a correre ogni rischio, più ancora che per difendere i loro figli. Sono pronti a mettere in gioco il loro denaro, ad affrontare tutti i disagi, a rischiare la loro stessa vita. Pensi forse che Alceste sarebbe morta per Admeto, che Achille avrebbe seguito Patroclo sulla via della morte, che il vostro re Codro avrebbe affrontato la morte per conservare il regno ai suoi figli, se essi non avessero creduto di lasciare l'immortale ricordo del loro valore, che è giunto sino a noi? È così, disse. A mio avviso, è per rendere immortale il loro valore, per acquisire un nome glorioso, che gli uomini fanno quel che fanno, e questo tanto più se le loro qualità personali sono alte - perché è l'immortalità che essi desiderano.

"Allora, disse, gli uomini fecondi nel corpo pensano soprattutto alle donne: il loro modo d'amare è tutto nel cercare di generare dei figli e così assicurare alla loro persona l'immortalità - questo essi credono - e la memoria di sé e la felicità per tutto il tempo a venire. Altre persone, però, sono feconde nell'anima: c'è infatti una fecondità propria del nostro spirito che a volte è superiore a quella del corpo. Ecco qual è la forza creativa del pensiero e delle altre virtù in cui il nostro spirito eccelle. Questa fecondità eccelle nei poeti e in tutte le altre persone che per il loro mestiere devono usare la creatività. Ma dove il pensiero tocca le vette più alte e più belle è nell'ordinamento e nell'amministrazione della città attraverso la saggezza e la giustizia. Quando un uomo fecondo nel suo animo, simile agli dei, coltiva sin da giovane il proprio spirito, e divenuto adulto sente il desiderio di mettere a frutto le sue capacità, allora cerca in ogni modo la bellezza - perché mai potrà creare nella bruttezza. I suoi sentimenti si dirigono allora verso le cose belle piuttosto che verso le brutte, proprio perché la sua anima è feconda. Se incontra un'anima bella e generosa e sensibile, allora le dà tutto il suo cuore: davanti a lei saprà trovare le parole giuste per esprimere la sua forza interiore, per esaltare i doveri e le azioni di un uomo che vale: così potrà guidarla educandola. E secondo me, attraverso il contatto con la bellezza dell'anima dell'altro, con la sua costante presenza, potrà venire alla luce quanto di meglio portava in sé da tempo: in questo senso la sua anima crea, genera nuova vita. Che sia presente o assente, il suo pensiero va sempre all'altro che ama e così nutre ciò che nel rapporto con lui in sé ha generato. Tra gli esseri di questa natura si crea così una comunione più intima di quella che si ha con una donna quando si hanno dei bambini, un affetto più solido. Son più belle, in effetti, ed assicurano meglio l'immortalità, le creature che nascono dalla loro unione. Chiunque vorrà senza dubbio mettere al mondo simili creature piuttosto che bambini, se si pensa ad Omero, ad Esiodo e agli altri grandi poeti. Si osserverà con invidia quale discendenza essi hanno lasciato, capace di assicurare loro l'immortalità della gloria e della memoria, perché anche i figli spirituali di quei grandi sono immortali. O ancora, se vuoi - disse -, puoi pensare quale eredità Licur-

go abbia lasciato agli Spartani per la salvezza della loro città e, si può dire, della Grecia intera. Per le stesse ragioni voi onorate Solone, il padre delle vostre leggi, e in tutti i paesi - greci e barbari - sono onorati gli uomini che hanno prodotto grandi opere, mettendo a frutto le più alte capacità del loro spirito. In onore di quello che queste persone hanno saputo creare si sono già innalzati molti templi, mentre questo non è mai accaduto fino ad oggi, per i figli nati dall'amore di un uomo e di una donna.

"Ecco, Socrate, fino a questo punto tu puoi essere iniziato ai misteri dell'amore. Ma le rivelazioni più profonde - il fine ultimo della ricerca su Eros - non so se sono alla tua portata. Voglio però parlatene egualmente, senza diminuire il mio sforzo. Cerca di seguirmi, almeno finché puoi. Chi inizia il cammino che può portarlo al fine ultimo, sin da giovane deve essere attento alla bellezza fisica. In primo luogo, se chi lo dirige sa indirizzarlo sulla giusta strada, si innamorerà di una sola persona e troverà con lei le parole per i ragionamenti più belli. Poi si accorgerà che la bellezza sensibile della persona che ama è sorella della bellezza di tutte le altre persone: se si deve ricercare la bellezza che è propria delle forme sensibili, non si può non capire che essa è una sola, identica per tutti. Capito questo, imparerà a innamorarsi della bellezza di tutte le persone belle e a frenare il suo amore per una sola: dovrà imparare a non valutare molto questa prima forma dell'amore, a giudicarla di minor valore. Poi, imparerà a innamorarsi della bellezza delle anime piuttosto che della bellezza sensibile: a desiderare una persona per la sua anima bella, anche se non è fisicamente attraente. Ne nasceranno discorsi così belli che potranno elevare i giovani che li ascoltano. E giunto a questo punto, potrà imparare a riconoscere la bellezza in quel che fanno gli uomini e nelle leggi: scoprirà che essa è sempre simile a se stessa, e così la bellezza dei corpi gli apparirà ben piccola al confronto. Dalle azioni degli uomini, poi, sarà portato allo studio delle scienze, per coglierne la bellezza, gli occhi fissi sull'immenso spazio su cui essa domina. Cesserà allora di innamorarsi della bellezza di un solo genere, d'una sola persona o di una sola azione - una forma d'amore che lo lascia ancora schiavo - e rinuncerà così alle limitazioni che lo avviliscono e lo impoveriscono. Orientato ormai verso l'infinito universo della bellezza, che ha imparato a contemplare, le sue parole e i suoi pensieri saranno pieni del fascino che dà l'amore per il sapere. Finché, reso forte e grande per il cammino compiuto, giungerà al punto da fissare i suoi occhi sulla scienza stessa della bellezza perfetta, di cui adesso ti parlerò.

"Sforzati - mi disse Diotima - di dedicarti alle mie parole con tutta l'attenzione di cui sei capace. Guida-to fino a questo punto sul cammino dell'amore, il nostro uomo contemplerà le cose belle nella loro successione e nel loro esatto ordine; raggiungerà il vertice supremo dell'amore e allora improvvisamente gli apparirà la bellezza nella sua meravigliosa natura, quella stessa, Socrate, che era il fine di tutti i suoi sforzi: eterna, senza nascita né morte. Essa non si accresce né diminuisce, né è più o meno bella se vista da un lato o dall'altro. Essa è senza tempo, sempre egualmente bella, da qualsiasi punto di vista la si osservi. E tutti comprendono che è bella. Questa bellezza non ha forme definite: non ha volto, non ha mani, non ha nulla delle immagini sensibili o delle parole. Non è neppure una teoria astratta. Non è uno dei caratteri di qualcosa di esteriore, per esempio di un essere vivente, o della Terra o del cielo, o non importa di cos'altro. No, essa apparirà all'uomo che è giunto sino a lei nella sua perfetta natura, eternamente identica a se stessa per l'unicità della sua forma. Tutte le cose belle sono belle perché partecipano della sua bellezza, ma esse nascono e muoiono - divenendo quindi più o meno belle - senza che questo abbia alcuna influenza su di lei. Iniziando il proprio cammino dal primo gradino della bellezza sensibile, l'uomo si eleva coltivando il suo fecondo amore per i giovani e così impara a percepire in loro i segni della pura e perfetta bellezza: allora potrà dire di non essere lontano dalla meta. Così, da soli o sotto la guida di un altro, la perfetta via dell'amore ha inizio con la bellezza sensibile ed ha per fine la contemplazione della bellezza pura: l'uomo deve salire come su una scala, da una sola persona bella a due, poi a tutte, poi dalla bellezza sensibile alle azioni ben fatte e alla scienza, fino alla pura conoscenza del bello, e ancora avanti sino alla contemplazione della bellezza in sé. Questo, mio caro Socrate - mi disse la straniera di Mantinea -, è il momento più alto nella vita di una persona: l'attimo in cui si contempla la bellezza pura. Se la vedrai un giorno, al suo confronto sfioriranno le ricchezze, i bei vestiti, i bei ragazzi che ti fanno girar la testa: eppure tu e tanti altri accettereste di non mangiare né bere, per così dire, pur di poterli ammirare e poter stare con loro. Cosa proverà l'anima allora nel fissare la bellezza pura, semplice, senza alcuna impurità, del tutto estranea all'imperfezione umana, ai colori, alle vanità sensibili? Cosa proverà il nostro spirito nel contemplare la Bellezza divina nell'unicità della sua forma? Credi forse che possa ancora essere vuota la vita di un uomo che abbia fissato sulla bellezza il suo sguardo, contemplandola pur nei limiti dei mezzi che possiede, ed abbia vissuto in unione con essa? Non pensi, disse, che solamente allora, quando vedrà la bellezza con gli occhi dello spirito ai quali essa è visibile, quest'uomo potrà esprimere il meglio di se stesso? Non una falsa immagine egli contempla, infatti, ma la virtù più autentica, in piena verità. Egli coltiva in sé la vera virtù e la nutre: non sarà forse per questo amato dagli dei? non diverrà tra gli uomini immortale?"

"Ecco, Fedro, e voi tutti che mi ascoltate, quel che mi disse Diotima. Ed è riuscita a convincermi, così come io - a mia volta - cerco di convincere gli altri: per dare alla natura umana il possesso di ciò che è

bene, non si troverà miglior aiuto di Eros. Così - io lo dichiaro - ogni uomo deve onorare Eros; io onoro l'amore che è in me, io mi consacro a Eros ed esorto gli altri a fare altrettanto. Per quanto è in mio potere fare, ora e sempre voglio esaltare la forza di Eros, e il suo valore. Ecco il mio discorso, Fedro. Consideralo, se vuoi, un elogio di Eros, altrimenti dagli il nome che vorrai."

Questo disse Socrate. Mentre tutti si complimentavano con lui e Aristofane cercava di dirgli qualcosa perché Socrate di sfuggita aveva fatto una allusione al suo discorso, ecco che si sentì bussare alla porta dell'atrio, e un gran vociare di gente allegra, e la voce di una suonatrice di flauto.

"Ragazzi - disse Agatone - andate a vedere, presto. Se è uno dei miei amici, invitatelo ad entrare. Altrimenti dite che abbiamo già finito di bere e che stiamo andando a dormire."

Un istante più tardi si sentì nell'atrio la voce di Alcibiade, non più molto in sé per il vino, che urlava a squarciagola. Domandava dove fosse Agatone, voleva essere accompagnato da lui. E così lo accompagnarono nella sala e stava in piedi solo perché la suonatrice di flauto e qualcun altro dei suoi compagni lo sostenevano. Fermo sulla soglia, portava in capo una corona di edera e di viole, la testa avvolta nei nastri:

"Signori - disse - buona sera! Accettereste un uomo completamente ubriaco per bere con voi? oppure dobbiamo limitarci a mettere questa corona in testa ad Agatone e andar via subito? Siamo venuti per questo, infatti. Ieri, in effetti non son potuto venire. Vengo adesso con i nastri sulla testa per passarli dalla mia alla testa dell'uomo che - nessuno si offenda - è il più sapiente e il più bello: voglio proprio incoronarlo. Ah, ridete di me perché sono ubriaco! Ridete, ridete, tanto lo so che è vero. Allora, mi volete risponder? posso entrare o no? volete o no bere con me?"

Allora tutti si misero ad applaudirlo, e gli dissero di entrare e prender posto in mezzo a loro. Agatone lo chiamò, Alcibiade si diresse verso di lui, aiutato dai suoi compagni, e cominciò a togliersi i nastri dalla fronte per incoronare Agatone. Anche se ce l'aveva sotto gli occhi non si accorse di Socrate e andò a sedersi accanto ad Agatone, quasi addosso a Socrate che dovette fargli posto. Si sedette dunque in mezzo a loro, abbracciò Agatone e gli mise la corona sulla testa.

"Ragazzi - disse Agatone - slacciate i sandali ad Alcibiade, che sia terzo in mezzo a noi."

"Benissimo - disse Alcibiade - ma chi è terzo con noi?"

Dicendo così si voltò e c'era Socrate. Appena lo vide fece un balzo indietro e disse:

"Per Eracle, chi c'è qui? Socrate? Che tiro mi hai teso! sdraiato accanto a me! Ti par questa la maniera di comparire quando uno meno se l'aspetta? E che ci vieni a fare qui? Potevi metterti accanto ad Aristofane o a un altro che voglia far lo spiritoso! E' che tu hai trovato il modo di sdraiarti accanto al più bello della compagnia!"

"Agatone, per favore difendimi tu - dice Socrate -. Voler bene a quest'uomo non mi costa certo poco. Dal giorno in cui mi sono invaghito di lui non ho più il diritto di guardare un solo bel ragazzo, nemmeno di rivolgergli la parola. E' geloso, invidioso, mi fa delle scene, me ne dice di tutti i colori e poco manca che me le dia. Dunque, attenzione! Che non faccia adesso una scenata! Tenta di riconciliarci tu o, se tenta di picchiarmi, difendimi perché la sua ira e la sua follia d'amore mi fanno una paura terribile."

"No - disse Alcibiade -, è impossibile: tra te e me nessuna riconciliazione. E per quel che hai detto faremo i conti un'altra volta. Per il momento. Agatone, passami qualcuno di quei nastri, che cinga la sua testa, questa testa meravigliosa. Voglio evitare che poi si lamenti che ho incoronato te mentre ho lasciato senza corona lui, che per i suoi discorsi vince tutti sempre, e non solamente una volta come te ieri."

Dicendo questo prese dei nastri, incoronò Socrate e poi si sdraiò. Si mise comodo e disse:

"Amici miei, avete proprio l'aria di voler far gli astemi. Ma questo non vi è permesso: bisogna bere, l'abbiamo convenuto tra noi! Sarò io il re del simposio, finché voi non avrete bevuto a sufficienza. Allora, Agatone, fammi portare una coppa, una grande, se c'è. No, no, non c'è bisogno. Ragazzo - dice - portami quel vaso per tenere il vino in fresco."

Ne aveva appena visto uno, che teneva otto còtili [poco più di due litri, n.d.r.] abbondanti. Lo fece riempire e bevve per primo. Poi ordinò di servire Socrate, dicendo:

"Con Socrate, amici miei, non c'è niente da fare: quanto vorrà bere berrà, e non ci sarà verso di farlo ubriacare."

Il servo allora portò il vino a Socrate che si mise a bere, mentre Erissimaco chiedeva:

"E poi cosa facciamo, Alcibiade? Restiamo così, senza parlare di niente, la coppa in mano, senza cantare niente? beviamo soltanto, come degli assetati?"

"Erissimaco - gli fece Alcibiade -, grande figlio di un padre grande e saggio, io ti saluto."

"Ti saluto anch'io - disse Erissimaco -. E adesso cosa dobbiamo fare?"

"Siamo tutti ai tuoi ordini perché un medico, da solo, vale molti uomini. Obbediremo dunque ai tuoi desideri."

"E allora ascoltami - riprese Erissimaco -. Prima che tu arrivassi, avevamo deciso che ciascuno al suo turno, andando da sinistra verso destra, avrebbe fatto un discorso sull'Eros, il più bel discorso d'elogio. Noi l'abbiamo già fatto, adesso tocca a te, perché hai bevuto ed è giusto che anche tu faccia il tuo discorso. Poi ordina a Socrate quel che vuoi, e lui farà lo stesso con chi sta alla sua destra e così via."

"Ben detto, Erissimaco - risponde Alcibiade -. Solo che se uno ha bevuto troppo, non può dire cose che stanno alla pari con chi è sobrio. E poi c'è Socrate: credi forse una sola parola di quel che ha appena detto? non lo sai che è tutto il contrario? Perché lui, se in sua presenza faccio l'elogio di qualcuno, d'un dio o di un'altra persona che non sia lui, non ci pensa due volte a menarmi."

"Ma che dici!", gli fece Socrate.

"Per Poseidone - disse Alcibiade -, è inutile che protesti, perché in tua presenza io non posso fare l'elogio di nessuno, se non di te."

"E allora fa così - disse Erissimaco -, se vuoi: fa un elogio di Socrate."

"Che dici? - riprese Alcibiade - tu credi che dovrei... Vuoi che me la prenda con un tipo così e mi vendichi davanti a voi?"

"Ma ragazzo, che ti passa per la testa? - disse Socrate. Perché mai vuoi fare il mio elogio? per prendermi in giro?"

"Voglio solo dire la verità: a te accettare o meno."

"La verità? Benissimo, allora accetto. Anzi ti chiedo io di dirla."

"Presto fatto - disse Alcibiade -. Quanto a te, ti assegno un compito: se dico qualche cosa che non è vera, tronca a metà le mie parole, se vuoi, e dimmi che mento, perché io volontariamente non racconterò certo delle menzogne. Però mescolerò un po' tutto nel mio discorso, e tu non meravigliarti, perché tu sei proprio un bel tipo e non è certo facile nello stato in cui sono, ricordare con ordine proprio tutto.

"Per fare l'elogio di Socrate, amici, ricorrerò a delle immagini. Son sicuro che lui penserà che voglia scherzare, e invece sono serissimo, perché voglio dire la verità. Io dichiaro dunque che Socrate è in tutto simile a quelle statuette dei sileni che si vedono nelle botteghe degli scultori, con in mano zampogne e flauti. Se si aprono, dentro si vede che c'è il simulacro di un dio. E aggiungo che lui ha tutta l'aria di Marsia, il satiro: eh sì, Socrate, gli somigli proprio, non vorrai negarlo! E non solo nell'aspetto! Ascoltami bene: non sei forse sempre tracotante? Se lo neghi, io produrrò dei testimoni.

"Ma, si dirà, Socrate è forse un suonatore di flauto? Sì, e ben più bravo di Marsia. Costui incantava tutti con quel che riusciva a fare col flauto, tanto che ancora oggi chi vuol suonare le sue arie deve imitarlo. Anche le musiche di Olimpo, io dico che erano di Marsia, il suo maestro. Le sue arie, suonate da un grande artista o da una ragazzina alle prime armi, sono sempre le sole capaci di incantarci, di farci sentire quanto bisogno abbiamo degli dei: ci viene voglia di essere iniziati ai misteri, perché quelle musiche sono divine. Tu, Socrate, sei diverso da Marsia solo in questo, che non hai affatto bisogno di strumenti musicali per ottenere gli stessi risultati: ti bastano le parole. Una cosa è certa e dobbiamo dirla: quando ascoltiamo un altro oratore, il suo discorso non interessa quasi nessuno. Ma ascoltando te, o un altro - per mediocre che sia - che riporta le tue parole, tutti, ma proprio tutti, uomini, donne, ragazzi, sia-

mo colpiti al cuore: qualcosa che non ci fa star tranquilli si impadronisce di noi.

"Quanto a me, amici, non vorrei sembrarvi del tutto ubriaco, ma bisogna che vi dica - come se fossi sotto giuramento - quale impressione ho avuto nel passato, ed ho ancora, ad ascoltare i suoi discorsi. Quando lo sento parlare, il mio cuore si mette a battere più forte di quello dei Coribanti in delirio e mi emoziono sino alle lacrime: e ne ho vista di gente provare le stesse emozioni. Ora, ascoltando Pericle ed altri grandi oratori, mi accorgevo certo che parlavano bene, ma non provavo niente di simile: la mia anima non era travolta, non sentiva il peso della schiavitù in cui era ridotta. Ma lui, questo Marsia, mi ha spesso messo in un tale stato da farmi sembrare impossibile vivere la mia vita normale - e questo, Socrate, non dirai che non è vero. E ancora adesso - lo so benissimo - se accettassi di prestar ascolto alle sue parole, non potrei farne a meno: proverei le stesse emozioni. Socrate con i suoi discorsi mi obbliga a riconoscere i miei limiti: io non cerco di migliorare me stesso, e continuo lo stesso ad occuparmi degli affari degli Ateniesi. Devo quindi fare violenza a me stesso, tapparmi le orecchie come se dovessi fuggire dalle Sirene, devo andar via per evitare di passare con lui il resto dei miei giorni. Soltanto davanti a lui ho provato un sentimento che nessuno si aspetterebbe di trovare in me: io ho avuto vergogna di me stesso. Socrate è il solo uomo davanti al quale io mi sia vergognato. E questo perché mi è impossibile - ne sono perfettamente cosciente - andargli contro, rispondere che non devo fare quello che mi ordina; ma appena mi allontanano, cedo al richiamo degli onori della folla intorno a me. Allora mi nascondo, come uno schiavo fuggitivo lo lascio, ma quando lo rivedo mi vergogno per quel che prima mi aveva costretto ad ammettere. Ci sono volte che non vorrei più vederlo al mondo, ma se questo accadesse so che sarei infelicissimo. Così, io non so proprio che cosa fare con quest'uomo.

"Ecco l'effetto delle sue arie da flauto, su di me e su tanti altri: ecco cosa questo satiro ci fa subire. Ma ascoltate ancora: voglio proprio mostrarvi come somigli alle statuette a cui l'ho già paragonato, e come il suo potere sia straordinario. Sappiatelo per certo: nessuno di voi lo conosce davvero e io, siccome ho già cominciato, voglio mostrarvelo sino in fondo. Guardatelo: Socrate ha un debole per i bei ragazzi, non smette mai di girar loro attorno, perde la testa per loro. D'altra parte lui ignora tutto, non sa mai niente - questa almeno è l'immagine che vuol dare. Non è questa la maniera di fare di un sileno? Sì certo, perché questa è l'immagine esterna, come quella della statuette del sileno. Ma all'interno? Una volta aperta la statuette, avete idea della saggezza che nasconde? Amici miei, sappiatelo: che uno sia bello, a lui non interessa affatto, non se ne accorge neppure - da non crederci - e lo stesso accade se uno è ricco o ha tutto quello che la gente ritiene invidiabile avere. Per lui, tutto questo non ha alcun valore, e noi non siamo niente ai suoi occhi, ve lo assicuro. Passa tutta la sua giornata a fare il sornione, trattando con ironia un po' tutti. Ma quando diventa serio e la statuette si apre, io non so se avete mai visto che immagini affascinanti contiene. Io le ho viste, simili agli dei, preziose, perfette e belle, straordinarie: e così mi son sentito schiavo della sua volontà.

"Ero giovane, e credevo seriamente che lui fosse preso dalla mia bellezza; ho creduto fosse una fortuna per me, e un'occasione da non lasciar scappare. Ero veramente fiero della mia bellezza e così speravo che, ricambiando il suo interesse, avrei potuto aver parte della sua saggezza.

"Convinto di questo, una volta allontanai il mio servitore - di solito ce n'era sempre qualcuno quando vedevo Socrate, e non eravamo mai soli - e così restai da solo con lui. Devo proprio dirvi tutta la verità: ascoltatemi bene, e tu Socrate, se non dico bene correggimi. Eccomi dunque con lui, amici, da soli. Io credevo che avrebbe ben presto cominciato a parlare come si parla fra innamorati, e ne ero felice. Invece non fa assolutamente niente. Parla con me come sempre, restiamo tutto il giorno insieme, poi se ne va. Allora lo invitai a far esercizi di ginnastica con me, e così ci esercitavamo insieme: io speravo proprio di concludere qualcosa. Facemmo ginnastica insieme per un certo tempo, e spesso facevamo la lotta, ed eravamo soli. Che dirvi? Nessun passo avanti. Non riuscendo a niente con questi sistemi, pensai allora di puntare dritto al mio scopo. Non volevo affatto lasciar perdere, dopo essermi lanciato in questa impresa: dovevo subito vederci chiaro. Lo invito dunque a cena, come un innamorato che tende una trappola al suo amato. Ma non accettò subito, anzi ci mise un po' di tempo a convincersi. La prima volta che venne, volle andar via subito dopo cena. Io, che mi vergognavo un po', lo lasciai andare. Ma feci un secondo tentativo: e in quell'occasione dopo cena io prolungai la conversazione, senza tregua, fino a notte fonda. Così quando lui volle andarsene, con la scusa che era tardi lo convinsi a restare.

"Era dunque coricato sul letto accanto al mio, là dove avevamo cenato, e nessun altro dormiva con noi. Fin qui, quel che ho raccontato potrei dirlo davanti a tutti. Ma quel che segue voi non me lo sentireste affatto dire se, come dice il proverbio, nel vino (bisogna o no parlare con la bocca dell'infanzia?) non ci fosse la verità. Del resto non mi par giusto lasciare in ombra quel che di meraviglioso fece Socrate, proprio adesso che ne sto facendo l'elogio. E poi io sono come uno morso da una vipera: queste persone, si dice, non raccontano affatto quel che hanno passato, se non ad altri che sono stati anch'essi morsi, perché solo loro possono comprendere, e scusare tutto ciò che di azzardato fa o dice spinto dal dolore. E io sono stato morso da un dente più crudele, e in una parte della persona che aumenta il dolore: nel cuore, nell'anima (poco importa il nome). La filosofia con i suoi discorsi mi ha trafitto col suo morso, che penetra più a fondo del dente della vipera quando si impadronisce dell'anima di un giovane non

privo di talento e lo induce a fare e dire ogni sorta di stravaganze - ed eccomi qua con Fedro, con Agatone, con Erissimaco, con Pausania, con Aristodemo, ed anche con Aristofane, senza parlare di Socrate, e con tanti altri, tutti attenti come me al delirio filosofico e alla sua forza dionisiaca.

"Vi chiedo dunque d'ascoltarmi perché certo mi perdonerete per quel che ho fatto allora e per quel che dico oggi. E voi servitori, voi tutti che siete profani, se state ascoltando, tappatevi le orecchie con le porte più spesse.

"E allora, miei amici, quando la lampada fu spenta e i servi se ne furono andati, io pensai che non dovevo più giocare d'astuzia con lui, ma dire francamente il mio pensiero. Gli dissi allora, scuotendolo:

"Dormi, Socrate?"

"Per nulla", rispose.

"Sai cosa penso?"

"Che cosa?"

"Penso che tu saresti un amante degno di me, il solo che lo sia, e vedo che esiti a parlarne. Quanto ai miei sentimenti, mi son convinto di questo: che è stupido, io credo, non cedere ai tuoi desideri in questo, come in ogni cosa di cui tu avessi bisogno, della mia fortuna o dei miei amici. Niente, infatti, è più importante ai miei occhi che migliorare il più possibile me stesso, e io penso che su questa strada nessuno mi può aiutare più di te. Quindi mi vergognerei dinnanzi alle persone sagge di non concedermi ad un uomo come te più di quanto mi vergognerei dinnanzi alla massa degli ignoranti, se ti cedessi."

Mi ascolta, prende la sua solita aria ironica e mi dice:

"Mio caro Alcibiade, se quel che dici sul mio conto è vero, se ho davvero il potere di renderti migliore, devo dire che ci sai proprio fare. Tu vedi senza dubbio in me una bellezza fuori del comune e ben differente dalla tua. Se l'aver visto questo ti spinge a legarti a me e a scambiare bellezza con bellezza, il guadagno che tu pensi di ottenere alle mie spalle non è affatto piccolo. Tu non vuoi più possedere l'apparenza della bellezza, ma la bellezza reale, e quindi sogni di scambiare - non c'è dubbio - il rame con l'oro. Eh no, mio bell'amico, guarda meglio! T'illudi sul mio conto: io non sono niente. Lo sguardo della mente comincia davvero a esser penetrante quando gli occhi cominciano a veder meno: e tu sei ancora molto lontano da quel momento."

Al che io risposi:

"Per quel che mi riguarda, sia ben chiaro, io non ho detto niente che non penso. A te, adesso, decidere ciò che è meglio per te e per me."

"Hai ragione - mi fece -. Nei prossimi giorni noi ci chiariremo, e agiremo nella maniera che sembrerà migliore ad entrambi, su questo punto come su tutto il resto."

"Dopo questo dialogo, io credevo di aver lanciato un dardo che l'avesse trafitto. Mi alzai e, senza permettergli di reagire, stesi su di lui il mio mantello - era inverno - e mi allungai sotto il suo, ormai vecchio, e presi tra le mie braccia quest'essere veramente meraviglioso, divino, e restai con lui tutta la notte. Adesso non dirai che mento, Socrate. Ma tutto questo dimostra quanto lui fosse più forte: non degnò di uno sguardo la mia bellezza, non se ne curò affatto, fu quasi offensivo in questo. E dire che credevo di non essere affatto male, miei giudici (sì, giudici della tracotanza di Socrate). Ebbene sappiatelo - ve lo giuro sugli dei e sulle dee - io mi alzai dopo aver dormito a fianco di Socrate senza che nulla fosse accaduto, come se avessi dormito con mio padre o con mio fratello maggiore.

"Immaginate il mio stato d'animo! Certo, mi ero quasi offeso, ma apprezzavo il suo carattere, la sua saggezza, la sua forza d'animo. Avevo trovato un essere dotato di un'intelligenza e di una fermezza che avrei credute introvabili: e così non potevo prendermela con lui e privarmi della sua compagnia, né d'altra parte vedevo come attirarlo dove volevo io. Sapevo bene che era totalmente invulnerabile al denaro, più di Aiace davanti alle armi. Sul solo punto in cui credevo si sarebbe lasciato catturare, ecco, era appena fuggito. Insomma, completamente schiavo di quest'uomo, come mai nessuno lo è stato d'altri, gli giravo vanamente attorno.

"Tutto questo accadde prima della spedizione di Potidea. Entrambi vi partecipammo, e prendemmo anche i pasti insieme. Quel che è certo, è che resisteva alle fatiche non solo meglio di me, ma di tutti gli altri. Quando capitava che le comunicazioni fossero interrotte in qualche punto, e in guerra succede, e noi restavamo senza mangiare, nessun altro aveva tanta resistenza alla fame. Al contrario, se eravamo

ben riforniti, sapeva approfittarne meglio degli altri, in particolare per bere; non che ci fosse portato, ma se lo si forzava un po', lui poi superava tutti e - cosa assai strana - nessuno ha mai visto Socrate ubriaco. E credo che questa notte stessa avrete la prova di quanto dico. Quanto al freddo - e nella zona di Potidea gli inverni sono terribili - Socrate è del tutto straordinario. Vi racconto un episodio. Era un giorno di terribile gelo, quanto di peggio potete immaginare, uno di quei giorni in cui tutti evitano di uscire e se lo fanno si infagottano tutti, i piedi avvolti in panni di feltro o in pelli di agnello. Socrate se ne uscì coperto solo dal mantello che porta sempre andando a piedi nudi sul ghiaccio con più tranquillità di quelli che avevano le scarpe: e così i soldati lo guardavano di traverso, perché pensavano li volesse umiliare.

"E c'è dell'altro da dire. "E' straordinario ciò che fece e sopportò il forte eroe", laggiù in guerra: val veramente la pena di sentire la storia che ho da raccontare. Un giorno si mise a meditare sin dal primo mattino, e restava fermo a seguire le sue idee. Non riusciva a venire a capo dei suoi problemi, e così stava lì, in piedi, a riflettere. Era già mezzogiorno e gli altri soldati l'osservavano, stupiti, e la voce che Socrate era in piedi a riflettere sin dal mattino presto cominciò a circolare; finché, venuta la sera, alcuni soldati della Ionia dopo cena portarono fuori i loro letti da campo - era estate - e si sdraiarono al fresco, a guardar Socrate, per vedere se avrebbe passato la notte in piedi. E così fece, sino alle prime luci del mattino.

Solo allora se ne andò, dopo aver elevato una preghiera al Sole.

"Adesso, se volete, dobbiamo dir qualcosa della sua condotta in combattimento - perché anche su questo punto bisogna rendergli giustizia. Quando ci fu lo scontro per il quale i generali mi assegnarono un premio per il mio coraggio, riuscii a salvarmi proprio per merito suo. Ero ferito, lui si rifiutò di abbandonarmi e riuscì a salvare sia me che le mie armi. Allora io chiesi ai generali di assegnare il premio a te: non potrai certo, Socrate, dire adesso che io mento, e neppure rimproverarmi per quel che dico. Ma i generali, considerando la posizione in cui ero, volevano dare a me il premio, e tu hai personalmente insistito più di loro perché il premio andasse a me. Ricordo un'altra occasione, amici, in cui valeva la pena di vedere Socrate: fu quando il nostro esercito a Delio fu messo in rotta. In quell'occasione fu il caso a farmelo incontrare. Io ero a cavallo, e lui era oplita. Stava ripiegando insieme a Lachete, tra le truppe sbandate, quando io capii lì per caso, li vidi e per incoraggiarli dico loro che non li avrei abbandonati. In quell'occasione ho potuto osservare Socrate ancora meglio che a Potidea, perché avevo meno da temere, essendo a cavallo. Aveva più sangue freddo di Lachete - e quanto! - e dava l'impressione (uso le tue parole, Aristofane) di avanzare come se si trovasse in una strada d'Atene "sicuro di sé, gettando occhiate di fianco", osservando con occhio tranquillo amici e nemici e facendo vedere chiaramente, e da lontano, che si sarebbe difeso sino in fondo se qualcuno avesse voluto attaccarlo. E così andava senza mostrare alcuna inquietudine, insieme con il suo compagno: gli opliti che, in simili situazioni, si comportano in questa maniera di solito non vengono affatto attaccati dai nemici, che invece inseguono chi scappa in disordine.

"Molti altri aspetti del carattere di Socrate potrebbero essere oggetto di un elogio, perché sono veramente ammirevoli. Riguardo a queste cose, però, anche altri uomini probabilmente meritano gli stessi elogi. C'è qualcosa in Socrate, invece, che lo rende meravigliosamente unico, assolutamente diverso da tutti gli altri uomini del passato e del presente. Infatti, volendo, si può trovare l'immagine di Achille in Brasiada e in altri, Pericle può ricordare Nestore o Antenore, e questi casi non sono isolati: si possono fare paragoni simili a proposito di tanti altri. Ma l'incredibile di quest'uomo è che lui e i suoi discorsi non hanno niente di simile né nel passato né oggi, per quanto si cerchi con attenzione, a meno che non lo si voglia paragonare come facevo io prima: non ad altri uomini, ma ai sileni e ai satiri - che si tratti di lui o delle sue parole. Sì, perché c'è una cosa che ho dimenticato di precisare: anche i suoi discorsi sono simili alle statuette dei sileni che si aprono.

"Infatti, se si ascolta quel che dice Socrate, a prima vista le sue parole possono sembrare quasi comiche, tutte intrecciate con strani discorsi: esteriormente ricordano proprio gli intrecci della pelle di un satiro insolente. Parla di asini da soma, di fabbri, di sellai, di conciatori di pelli, ed ha sempre l'aria di dire le stesse cose con le stesse parole. Chi non sa o è poco attento, c'è caso che rida dei suoi discorsi. Ma se li aprì e li osservi bene, penetrandone il senso, scopri che solo le sue parole hanno un loro senso profondo: parla come un dio, e la folla delle immagini che usa, affascinanti, rimandano sempre alla virtù. Chi lo ascolta è portato verso le cose più alte; anzi, meglio, è guidato a tenere sempre davanti gli occhi tutto quel che è necessario per diventare un uomo che vale.

"Ecco, amici, il mio elogio di Socrate. Quanto ai rimproveri che ho da fargli, li ho mescolati al racconto di quel che mi ha combinato. Del resto non sono il solo che ha trattato in questo modo: ha fatto lo stesso con Carmide, il figlio di Glaucone, con Eutidemo, il figlio di Diocete, tutta gente che ha ingannato con la sua aria da innamorato, con la conseguenza che furono loro ad innamorarsi di lui. Io ti avverto, Agatone: non farti ingannare da quell'uomo! Che la mia esperienza ti sia di monito! Che non accada come dice il proverbio: "l'ingenuo fanciullo non impara che soffrendo".

Quando Alcibiade ebbe parlato così, l'ilarità fu generale, anche perché s'era capito ch'era ancora inna-

morato di Socrate. E così Socrate gli disse:

"Tu non hai affatto l'aria d'aver bevuto, Alcibiade. Altrimenti non avresti fatto un discorso così sottile, tutto fatto per nascondere il tuo vero obiettivo, che è venuto fuori solo alla fine: ne hai parlato come se fosse una cosa secondaria, e invece tu hai fatto tutto un lungo discorso solo per cercare di guastare l'amicizia tra Agatone e me. E tutto perché sei convinto che io debba amare solo te, nessun altro che te, e che Agatone debba essere amato soltanto da te, da nessun altro che da te. Ma non t'è andata bene: il tuo dramma satiresco, la tua storia di sileni, abbiamo capito tutti cosa significhi. E allora, mio caro Agatone, bisogna che lui non vinca a questo gioco: sta ben attento che nessuno possa mettersi tra me e te."

E Agatone di rimando:

"Hai detto proprio la verità, Socrate. E ne ho le prove: si è venuto a sdraiare proprio tra te e me, per separarci. Ma non ci guadagnerà niente a far così, perché io torno proprio a mettermi accanto a te."

"Oh, bene, - disse Socrate - ti voglio proprio vicino!"

"Per Zeus, - disse Alcibiade - quante me ne fa passare quest'uomo! Pensa sempre come fare per aver l'ultima parola con me. Socrate, sei proprio straordinario! Ma lascia almeno che Agatone stia tra noi due."

"E' impossibile - disse Socrate -. Perché tu hai appena fatto il mio elogio, e io devo a mia volta far quello della persona che sta alla mia destra. Quindi, se Agatone si mette al tuo fianco, alla tua destra, dovrà mettersi a fare il mio elogio prima che io abbia fatto il suo. Lascialo piuttosto stare dov'è, mio divino amico, e non essere geloso se faccio il suo elogio, perché desidero proprio cantare le sue lodi."

"Bravo! - disse Agatone -. Lo vedi tu stesso, Alcibiade: non è proprio possibile che resti qui. Voglio a tutti i costi cambiar posto, e ascoltare il mio elogio da Socrate."

"Ecco - disse Alcibiade -, finisce sempre così. Quando c'è Socrate, non c'è posto che per lui accanto ai bei ragazzi. Guarda che razza di ragione ha saputo trovare adesso per farselo stare vicino!"

Agatone si era alzato per andarsi a mettere accanto a Socrate, quando all'improvviso tutta una banda di gente allegra spuntò dalla porta. Qualcuno era uscito e l'avevano trovata aperta, e così erano entrati e s'erano uniti alla compagnia. Gran baccano in tutta la sala: senza più alcuna regola, si bevve allegramente un sacco di vino.

Allora, mi disse Aristodemo, Erissimaco, Fedro e qualcun altro andò via. Lui, Aristodemo, fu preso dal sonno e dormì tanto, perché le notti erano lunghe. Si svegliò ch'era giorno e i galli già cantavano. Alzatosi, vide che gli altri dormivano o erano andati via. Solo Agatone, Aristofane e Socrate erano ancora svegli e bevevano da una gran coppa che si passavano da sinistra a destra.

Socrate chiacchierava con loro. Aristodemo non ricordava, mi disse, il resto della conversazione, perché non aveva potuto seguire l'inizio e dormicchiava ancora un po'. Ma in sostanza, disse, Socrate stava cercando di convincere gli altri a riconoscere che un uomo può riuscire egualmente bene a comporre commedie e tragedie, e che l'arte del poeta tragico non è diversa da quella del poeta comico. Loro furono costretti a dargli ragione, ma non è proprio che lo seguissero del tutto: stavano cominciando a dormicchiare. Il primo ad addormentarsi fu Aristofane, poi, ormai in pieno giorno, s'addormentò anche Agatone.

Allora Socrate, visto che si erano addormentati, si alzò e andò via. Aristodemo lo seguì, come sempre faceva. Socrate andò al Liceo, si lavò e passò il resto della giornata come sempre faceva. Dopo, verso sera, se ne andò a casa a riposare.

Ubriacarsi di baci (Catullo)

Godiamoci la vita, mia Lesbia, e l'amore,
e dei vecchi che brontolan sempre
non teniamo più conto di un soldo.
Giorno e notte s'alternan nel tempo:
ma per l'uomo giunge presto il tramonto
e la notte che vien è per sempre

Dammi mille baci e poi cento baci,
di continuo altri mille e poi cento
Quando poi ne avrem fatto un gran mucchio
mescoliamoli tutti in fretta
perché noi non si possa contarli
o non sorga a tal conto l'invidia

Scopri l'amore (Gandhi)

Prendi un sorriso
regalalo a chi non l'ha mai avuto.
Prendi un raggio di sole
fallo volare là dove regna la notte.
Scopri una sorgente
fa bagnare chi vive nel fango.
Prendi una lacrima
posala sul volto di chi non ha mai pianto.
Prendi il coraggio
mettilo nell'animo di chi non sa lottare.
Scopri la vita
raccontala a chi non sa capirla.
Prendi la speranza
e vivi nella sua luce.
Prendi la bontà
e donala a chi non sa donare.
Scopri l'amore
e fallo conoscere al mondo.

GUIDO CAVALCANTI **Chi è questa che vèn, ch'ogn'om la mira**

Chi è questa che vèn, ch'ogn'om la mira,
che fa tremar di chiaritate l'âre
e mena seco Amor, sì che parlare
null'omo pote, ma ciascun sospira?

O Deo, che sembra quando li occhi gira,
dical'Amor, ch'i' nol savria contare:
cotanto d'umiltà donna mi pare,
ch'ogn'altra ver' di lei i' la chiam'ira.

Non si poria contar la sua piagenza,
ch'a le' s'inchin'ogni gentil vertute
e la beltate per sua dea la mostra.

Non fu sì alta già la mente nostra
e non si pose 'n noi tanta salute,
che propiamente n'aviàn canoscenza.

Dante Alighieri “Tanto gentil e tanto onesta pare”

Tanto gentil 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'umilta' vestuta;
e par che sia una cosa venuta
da cielo in terra a miracol mostrare.

Mostrasi si' piacente a chi la mira,
che da' per li occhi una dolcezza al core,
che 'ntender non la puo' chi no la prova;

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

(Dante Alighieri da Vita Nova)

Vita nova -Dante-

Apparve vestita di nobilissimo colore, umile ed onesto, sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia. In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sigrave; fortemente che apparia ne li menimi polsi orribilmente; e tremando, disse queste parole: "Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi". In quello punto lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti li spiriti sensitivi portano le loro percezioni, si cominciò a maravigliare molto, e parlando spezialmente a li spiriti del viso, sì disse queste parole: "Apparuit iam beatitudo vestra". In quello punto lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro, cominciò a piangere, e piangendo, disse queste parole: "Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!". D'allora innanzi dico che Amore signoreggiò la mia anima, la quale fu sì tosto a lui disponsata, e cominciò a prendere sopra me tanta sicurtade e tanta signoria per la virtù che li dava la mia imaginazione, che me convenia fare tutti li suoi piaceri compiutamente. Elli mi comandava molte volte che io cercasse per vedere questa angiola giovanissima; onde io ne la mia puerizia molte volte l'andai cercando, e vedeala di sì nobili e laudabili portamenti, che certo di lei si potea dire quella parola del poeta Omero: *Ella non pareva figliuola d'uomo mortale, ma di Deo*. E avegna che la sua imagine, la quale continuamente meco stava, fosse baldanza d'Amore a signoreggiare me,

A mia moglie

Tu sei come una giovane
una bianca pollastra.
Le si arruffano al vento
le piume, il collo china
per bere, e in terra raspa;
ma, nell'andare, ha il lento
tuo passo di regina,
ed incede sull'erba
pettoruta e superba.
È migliore del maschio.
È come sono tutte
le femmine di tutti
i sereni animali
che avvicinano a Dio,
Così, se l'occhio, se il giudizio mio
non m'inganna, fra queste hai le tue uguali,
e in nessun'altra donna.
Quando la sera assonna
le gallinelle,
mettono voci che ricordan quelle,
dolcissime, onde a volte dei tuoi mali
ti quereli, e non sai
che la tua voce ha la soave e triste
musica dei pollai.

Tu sei come una gravida
giovenca;
libera ancora e senza
gravezza, anzi festosa;
che, se la lisci, il collo
volge, ove tinge un rosa
tenero la tua carne.
se l'incontri e muggire
l'odi, tanto è quel suono
lamentoso, che l'erba
strappi, per farle un dono.
È così che il mio dono
t'offro quando sei triste.

Tu sei come una lunga
cagna, che sempre tanta
dolcezza ha negli occhi,
e ferocia nel cuore.
Ai tuoi piedi una santa
sembra, che d'un fervore
indomabile arda,
e così ti riguarda
come il suo Dio e Signore.
Quando in casa o per via
segue, a chi solo tenti

avvicinarsi, i denti
candidissimi scopre.
Ed il suo amore soffre
di gelosia.

Tu sei come la pavida
coniglia. Entro l'angusta
gabbia ritta al vederti
s'alza,
e verso te gli orecchi
alti protende e fermi;
che la crusca e i radicchi
tu le porti, di cui
priva in sé si rannicchia,
cerca gli angoli bui.
Chi potrebbe quel cibo
ritoglierle? chi il pelo
che si strappa di dosso,
per aggiungerlo al nido
dove poi partorire?
Chi mai farti soffrire?

Tu sei come la rondine
che torna in primavera.
Ma in autunno riparte;
e tu non hai quest'arte.

Tu questo hai della rondine:
le movenze leggere:
questo che a me, che mi sentiva ed era
vecchio, annunciavi un'altra primavera.

Tu sei come la provvida
formica. Di lei, quando
escono alla campagna,
parla al bimbo la nonna
che l'accompagna.

E così nella pecchia
ti ritrovo, ed in tutte
le femmine di tutti
i sereni animali
che avvicinano a Dio;
e in nessun'altra donna.