

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

2, 9, 2017

SETTEMBRE 2017



www.endoxai.net

ENDOXA
ENDOXA

 MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 2, 8, Luglio 2016

CRAZY LITTLE THING CALLED LOVE

7	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>I Feel Loved</i>
13	TONY KARED	<i>Tre cose di lei</i>
17	GAIA FORMENTI	<i>L'invasione degli ultracorpi</i>
27	MARY BARBARA TOLUSSO	<i>I Feel Love</i>
41	SAVERIO FATTORI	<i>L'amor tisico</i>
45	MARCO CANDIDA	<i>Decoder Sky</i>
53	PEE GEE DANIEL	<i>Amour fou</i>
65	MONICA VISINTIN	<i>The Monster of Love</i>
71	PAOLO PICHIERRI	<i>Rappresentazioni amorose</i>
75	ELENA IRRERA	<i>Love and the Polis</i>
89	MARIA BETTETINI	<i>Il desiderio d'amore</i>
99	PAOLO CASCAVILLA	<i>Eloisa e Abelardo</i>
107	RICCARDO DEL FERRO	<i>Apologia dell'amore egoista</i>
111	PIER MARRONE	<i>Love is Noise</i>
121	EZIO PELLIZER	<i>Eros nelle Grecia antica</i>
131	MICHELE ILLICETO	<i>Amore. Variazioni sul tema</i>
149	DOMENICO SCARAMUZZI	<i>Fuori di sé, fuori da Dio!</i>
157		<i>Informazioni sulla rivista</i>

CRAZY LITTLE THING CALLED LOVE

IL DESIDERIO D'AMORE. LUCI DA MOLTO LONTANO

MARIA BETTETINI

L'oggetto del desiderio sta con me;
una tal pienezza mi rende miserabile.
(Ovidio, *Le Metamorfosi*, III, 466)

Il mio peso è il mio amore,
esso mi porta ovunque mi porto.
(Agostino di Ippona, *Confessioni*, XIII 9, 10)



Il desiderio non fa prigionieri. Tale è la brama di ciò che si desidera da non tergiversare oltre, non perdere tempo a guardare le stelle né a chiedere il loro consiglio, non servono segni del cielo quando si desidera: da *de-siderare*, il verbo latino passato poi all'italiano senza mutamento alcuno, contrario a *con-siderare* (studiare le stelle, quindi fermarsi per riflettere). Il desiderio non riflette, è tensione, moto dell'animo, naturalmente soggetto di molte sfumature di significato, soprattutto se inteso, come lo intenderemo in queste pagine, come desiderio d'amore.

Il verbo greco per desiderare, bramare, rimpiangere è *potheō*, come leggiamo già nell'*Iliade*, quando nel primo libro Achille, che rifiuta di combattere, in verità *potheeske*, desidera e rimpiange la battaglia (v. 492). Senso di rimpianto e perdita

sono anche nel sostantivo *pothos* utilizzato nell'*Odissea* (per esempio in 2,126 e 15,546). Nell'*Agamennone* di Eschilo il verbo intende il reciproco desiderio, inteso come tensione, della terra verso l'esercito e viceversa (v. 545: *pothei pothounta*). Platone usa di questo verbo secondo diverse gradazioni: nella *Repubblica* è il rimpianto dei vecchi per le gioie dei sensi negate dall'età (329 a-b), ma è nel *Fedro*, nel lungo discorso di Socrate sull'amore, che scopriamo che l'amante lontano desidera ed è desiderato (*pothei kai potheitai*, v. 255 d-e), inoltre colui che ama ha in sé un'immagine dell'amore, un suo riflesso. Amante e amato hanno un "desiderio" simile, una *epithymia* che cambia solo di intensità nell'uno e nell'altro, e che fa sì che tacciano di tutte le sofferenze quando i due amanti sono insieme.

Epithymia, da *thyo* (sacrifico, nel senso primario di "produrre fumo", *thymos*) è invece la parola greca che rispetto a *pothos* ha solo la carica positiva, quella della brama e della voglia, senza la sfumatura di rimpianto. Rimane, certo, la mancanza, poiché si desidera solo ciò che non si ha, ma si sottolinea la forza del desiderio, piuttosto che la malinconia di un rimpianto. Hanno *epithymia* gli amanti del *Fedro*, che ritroviamo nel *Simposio*, nel famoso passo del discorso di Aristofane in cui Eros è detto "desiderio (*epithymia*) e aspirazione dell'intero", perché tutti non desiderano altro che "congiungendosi e fondendosi insieme con l'amato, da due diventare uno" (192 e – 193 a). Il desiderio può essere anche di sapienza, come in *Repubblica* 475 b, dove il filosofo è detto "avidio di sapienza". *Epithymia* è il positivo slancio verso l'oggetto del desiderio amoroso. Che è altro da sé: quando coincide con se stessi provoca morte e dolore, come accade a Narciso.

Il fiore del narciso, nella Grecia antica, era il fiore del lutto. La stessa delicata corolla che noi salutiamo e regaliamo come segno della nascita, dell'arrivo della primavera, ornava le corone funebri. Perché Narciso è morto, ucciso dalla passione per la sua bellezza. Narciso era figlio della ninfa dagli occhi celesti Liriope e del fiume Cefiso, che l'aveva avvinta in un gorgo. L'indovino Tiresia era stato chiaro davanti al neonato: avrebbe raggiunto la tarda età *si se non noverit*, se non avesse avuto di sé contezza, come racconta Ovidio nel terzo libro delle *Metamorfosi*. Sembrerebbe un'indicazione opposta all'insegnamento della sapienza greca: "conosci te stesso" si leggeva sul frontone del tempio di Apollo a Delphi, e il cuore della filosofia socratica era l'invito a guardarsi dentro. Dentro, non fuori. Quello che Narciso avrebbe dovuto proprio evitare era accorgersi della sua bellezza esteriore, ma nessuno lo comprese: "a lungo la frase dell'augure apparve priva di senso". Arrivò a sedici anni, bellissimo e scontroso: rifiutava ogni offerta amorosa, anche quella della ninfa Eco, costretta dalla vendetta di Giunone a poter ripetere solo le ultime sillabe udite. Gli innamorati respinti chiedevano agli dei una vendetta, che Nemese preparò: Narciso, stanco per la fatica della caccia e la calura, si gettò sulla riva di una sorgente, dove "afferrato dal ritratto di una bellezza intravista, senti di amare una seducente parvenza senza corpo". Sdraiato per terra, "ammira una coppia di stelle, cioè gli occhi suoi, la capigliatura degna di Bacco, degna anche di Apollo, le guance ancora

senza barba, il collo d'avorio, la bella bocca e un color rosato misto a candore di neve". Perduto nel suo stesso sguardo, il giovane non mangia e non dorme più, e dopo aver giocato con il suo riflesso ("lui certo brama che io lo possedga", perché ogni volta che mi avvicino a baciarlo anche lui porge le labbra), comprende di essere innamorato di se stesso. Brucia d'amore per un essere che vorrebbe staccare da sé, per poterlo amare, giungendo a dire "l'oggetto del desiderio sta con me; una tal pienezza mi rende miserabile". Poche righe dense di valore filosofico: l'origine stessa del desiderio è l'assenza, o la lontananza, dell'oggetto desiderato. Un tema per la prima volta descritto nel *Simposio*, dove Eros è il demone sempre in cerca del bello e del bene, al quale "ciò che si procura sfugge sempre di mano" (203 E), così da non perdere mai la tensione del desiderio.

Narciso invece implode nel possesso di ciò che desidera, perché non se ne può allontanare, perché è lui stesso. Accetta di morire, e augura un'impossibile più lunga vita all'oggetto del suo amore. Da questo amore "consumato", "corroso a poco a poco da un invisibile fuoco", il bellissimo Narciso muore, accompagnato solo dall'eco dei suoi lamenti, mai la ninfa Eco lo aveva infatti abbandonato. Nella corrente dello Stige, il fiume degli Inferi, ancora cercava la sua immagine, mentre sulla terra al posto del suo corpo spuntò "un fiore giallo, circondato da candide corolle".

In ambito psicanalitico, secondo la teoria delle pulsioni l'amore è il mero soddisfacimento del desiderio sessuale; secondo la teoria dell'oggetto, invece, si distingue in amore narcisistico (se l'amato ha somiglianze reali o immaginarie con l'amante) e anaclitico (se questi invece ricorda figure genitoriali). Tutti i rapporti amorosi, tuttavia, contengono entrambe le modalità. Sigmund Freud, tra gli altri testi anche in *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), ritiene che per evitare la fine dell'amore con il raggiungimento della meta sessuale, è di grande utilità l'ipervalutazione dell'amato, che diventa sostituto del mancato conseguimento dell'ideale dell'Io: una via per un "assegnamento sicuro sul risorgere del bisogno" e quindi per fare un investimento duraturo sull'oggetto d'amore. Lo stesso si può dire anche di oggetti d'amore trattenuti da inibizioni, ma non è il caso dell'amore narcisistico che a noi qui interessa. Che si rivela come un trovare ciò che manca di sé nell'altro. Oppure, quando interviene la patologia, nel non saper amare altro che ciò che di sé si trova in tutti gli altri. La "nevrosi narcisistica" rende perfino impossibile il transfert durante la cura analitica, perché il narcisista non è capace di investire sull'altro. Non fu Freud il primo a parlare di narcisismo, ma furono Havelock Ellis e Paul Näcke nel 1898, per indicare la perversione sessuale di preferire il proprio corpo a qualunque oggetto d'amore. Questo portò Freud ad approfondire il tema e a rendere meno semplicistica la distinzione tra pulsione di autoconservazione o dell'Io e pulsione di conservazione della specie o sessuale. Nella seconda decade del Novecento introdusse infatti l'ipotesi di un "interesse dell'Io", caso di pulsione non libidica. In *Introduzione al narcisismo* presentò una classificazione, che prende le mosse dall'innocente carica narcisistica, che altro non è che il bisogno di

rassicurazione che il bambino attende dai genitori e l'adulto dalla società, per arrivare a situazioni di malattia. Sono questi falsi amori, come Narciso lento e inesorabile suicida, per un desiderio dall'oggetto sbagliato.

Le Scritture riprendono, nelle versioni greche dei Settanta e del Nuovo Testamento, un simile significato del termine "desiderio". Un primo esempio è la definizione del profeta Daniele come "uomo dei desideri o "di desideri" (Dn 10,19): così lo chiama l'angelo che gli appare durante una delle quattro visioni descritte nel libro biblico, a noi giunto in greco, aramaico ed ebraico. L'uomo vestito di lino, coi fianchi cinti d'oro, il corpo come di topazio, il volto splendente come la folgore rassicura il ragazzo ("non temere... le tue parole sono state ascoltate"), che è appena scampato alla fossa dei leoni dove Dario, re di Persia, lo aveva gettato per la sua fedeltà alle leggi dei Padri. L'autore del libro di Daniele (II secolo a.C.) ambienta durante la cattività babilonese le vicende e le visioni del protagonista, allo scopo di ottenere maggior credibilità nelle pagine apocalittiche. Torniamo a quell'epiteto, uomo dei desideri. Le ultime versioni italiane traducono "uomo prediletto"; il latino della Vulgata aveva *vir desideriorum*; la versione greca dei Settanta propone due possibilità, *anēr epithymiōn*, che è appunto l'uomo di o dei desideri, e *anthrōpos eleeinos*, ossia "uomo pieno di compassione", o di *pietas*, di amorevole partecipazione al dolore del mondo e di attenzione a chi merita rispetto e venerazione. Ma anche, per la meravigliosa polisemia della lingua greca, uomo degno di compassione o *pietas*, che quindi non deve temere perché è oggetto di amorevoli cure divine. Tutto questo è detto anche in relazione al desiderio, al saper desiderare: la visione angelica che ha gli occhi "come lampade accese" e il corpo "come un scintillio di bronzo lucente" (Dn 10, 6) mostra la benevolenza divina verso il giovane Daniele che è uomo che possiede desideri, quindi capace di ambire ad altro che ancora non è nelle sue mani.

Il secondo esempio è nel Vangelo di Luca, dove si legge che Gesù afferma, rivolto ai discepoli: "Ho ardentemente desiderato mangiare con voi questa Pasqua" (Lc 22,15), che in latino è stato tradotto *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar*. Il greco diceva *epithymia epethymesa*, un accusativo dell'oggetto interno. Questo testo è l'unico luogo in cui il Nuovo Testamento parla in modo positivo dell'*epithymia*, del desiderio, in altri contesti tradotto spesso con l'accezione negativa di "concupiscenza". La "passione" di Cristo, di cui l'Ultima Cena è il primo atto, si configura quindi come una tensione, una brama positiva, nonostante gli effetti devastanti sull'uomo-Gesù che con desiderio si offre all'annientamento della Croce.

Ci potrebbe aiutare forse ricordare che, per i seguaci di Lacan, il desiderio di desiderare è l'atto primario con cui un soggetto si costituisce in quanto tale. Da questo atto può nascere la relazione che si delinea proprio come il "desiderio del desiderio dell'altro", il desiderio di essere desiderato dall'altro, dall'altro in quanto soggetto, perché appunto desiderante. Tale desiderio costituirebbe l'altro come

soggetto. A differenza del bisogno, il desiderio non si nutre di oggetti, ma di segni. L'ultima cena sarebbe dunque il segno che costituisce la chiave di lettura della vita e della morte del Cristo. Così il lacaniano Massimo Recalcati: "Desiderare significa volersi sentire desiderati, voler essere riconosciuti dall'Altro, significa voler avere un valore per l'Altro. Cos'è la storia di un uomo se non l'insieme dei suoi desideri desiderati, la successione di quei desideri che ciascuno ha potuto desiderare? Il desiderio come desiderio dell'altro non è volontà di appropriazione, non è spinta avida al godimento, non è volontà di distruzione invidiosa dell'altro, ma è la ricerca di un segno del riconoscimento dell'altro, al quale viene attribuito un significato assai più gratificante della soddisfazione dei bisogni" (*Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano 2012, pp. 47-48). Utili digressioni contemporanee, rischiano però di deviare dal tempo in cui il *desiderium-epithymia* veniva inteso secondo la lettera evangelica.

Con Agostino di Ippona ci spingiamo sulla soglia del Medio Evo, quando i Vangeli e le Scritture tutte venivano lette nello zoppicante latino delle versioni precedenti la Vulgata, cui Gerolamo stava lavorando proprio negli stessi anni in cui Agostino predicava e scriveva. Nonostante la mancanza, per questione di tempo, del sussidio di Gerolamo, il termine *desiderium* viene correttamente utilizzato nelle opere agostiniane come traduzione dell'*epithymia* di cui si è detto sopra. Anche per Agostino quindi indica un tralasciare la contemplazione delle stelle (*sidera*, che pure, sotto forma di astrologia, lo aveva incantato in gioventù), per farsi invece prendere da una forza ambivalente: si possono desiderare sia il male che il bene, dipende da quale si accetta di essere attratti. Nella *Città di Dio*, nell'undicesimo libro, dopo aver descritto le passioni Agostino afferma che la dottrina cristiana "sottomette a Dio l'intelligenza, affinché ne sia guidata e aiutata, e alla mente le passioni, affinché ne siano moderate e contenute, e così rivolte al servizio della giustizia". Non v'è malvagità nelle passioni, ma nelle loro motivazioni e circostanze, "non si vuole sapere se, ma perché l'animo devoto si adiri; non se sia triste, ma per quale motivo; non se ha paura, ma di che cosa". È giusto infatti, prosegue Agostino, provare ira verso un peccatore per correggerlo, tristezza insieme a un afflitto per aiutarlo a risollevarsi, paura per qualcuno che è in pericolo e non si riesce a salvare. "Certo è consuetudine degli Stoici fare della pietà una colpa", ma "molto più nobile, più umana più conforme al sentire dei pii è la frase di Cicerone nell'elogio che fa di Cesare: 'Nessuna tra le tue virtù è più ammirevole e amabile della pietà'". Si deve riconoscere che "appartiene alle fragilità della vita presente anche il subire queste emozioni nel compimento di qualsiasi azione buona", infatti da una parte si dice per analogia degli angeli e di Dio che hanno compassione, si adirano, sono gelosi, mentre dall'altra noi dobbiamo ricordare la fondamentale distinzione del *De doctrina christiana* tra *uti* e *frui*, usare e godere. Godere di una cosa è infatti "aderirvi con amore senza altro motivo che la cosa stessa (*propter seipsam*)" e questo è da riservarsi

solo a Dio, mentre “dobbiamo servirci del mondo presente”, usarlo senza pretendere di goderlo, farne uno strumento per conoscere Dio e raggiungere la patria celeste.

Il desiderio della quiete, per esempio, è naturale ed è la tensione che ha portato Agostino stesso a cercare fin da ragazzo un luogo dello spirito dove trovare la serenità. La dichiarazione in apertura delle *Confessioni* (*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*) porta il lettore a seguire lo svolgersi dei tredici libri secondo un climax che finalmente si risolve nell'ultima pagina: “noi pure, compiute le nostre opere, buone assai per tua generosità, nel sabato della vita eterna riposeremo in te”, *requiescamus in te*. Sempre positivo è anche il *desiderium* della felicità, della vita beata, e poi del premio promesso per la vita eterna. Ma esiste anche un desiderio del male, del peccato, che addirittura può aumentare a causa della proibizione del peccato stesso. Il secondo libro delle *Confessioni* analizza con grande finezza psicologica il fascino della trasgressione attraverso il ricordo di un furtarello commesso da ragazzo senza necessità né desiderio della cosa rubata. “O putredine, o mostruosità di vita e profondità di morte! Poté davvero piacermi l'illecito per nient'altro se non perché illecito?”. Poté, conclude Agostino, se infine con quell'azione amavo non ciò per cui mi annientavo, ma l'annientamento stesso, attraverso il quale “simulavo una libertà monca”, “mi piacque andare contro la legge divina almeno con l'inganno, non potendolo con la forza”. Infatti il furto è condannato dalla legge di Dio e commetterlo senza necessità è segno di quell'amore per le cose che supera la giusta misura, diventa *immoderatus* e trascina verso un *appetitus* che trasforma l'amore misurato per i beni del creato in brama irragionevole: tale movimento ha le caratteristiche di una caduta vertiginosa causata dallo sbilanciamento del polo di attrazione.

Uno squilibrio che sposta dalla parte sbagliata il “peso” dell'anima, che nel linguaggio agostiniano richiama l'*amor*, secondo l'espressione, sempre dell'ultimo libro delle *Confessioni*, *pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*.

Nella versione latina della Sacra Scrittura il termine *pondus* ricorre più di cinquanta volte. Escludendo il mero significato di peso fisico di oggetti materiali, si possono enucleare due gruppi di significati. Il primo è riferito al peso psicologico della fatica di una battaglia, di un giorno di lavoro, della vita in schiavitù, della responsabilità del governante, o, ancora, lo sforzo per rispettare la legge divina e anche il peso del peccato commesso. Con la sola eccezione di un passo della seconda Lettera ai Corinzi (4,17), dove Paolo parla dell'*aeternum gloriae pondus*, questo primo gruppo di significati, di colorazione psicologica, è negativo, intende il *pondus* come anche noi oggi intendiamo il “peso” sulla coscienza, o il peso di una responsabilità o di un lavoro faticoso.

Il secondo gruppo di significati è invece quello in cui *pondus* indica il peso di un corpo, ma anche la misura del peso, la bilancia, e infine il luogo del riposo, che porta questo termine a significare anche abitazione e casa. Il passo fondamentale è Sapienza 11, 21 (*omnia mensura, numero, pondere disposuisti*), ma occorre ricordare

i testi paralleli dei libri di Isaia 40,12 e di Giobbe 28,25: in Agostino è addirittura più forte e maggiormente presente la seconda sfumatura di questo secondo gruppo, piuttosto che la prima, perché il *pondus* si rivelerà essere soprattutto il luogo del riposo, oltre che l'unità di misura del peso, quindi del valore delle cose.

Come per Aristotele nel *De coelo* (forse riassunto in qualche manuale), anche per Agostino è il *pondus* fonte del movimento che conduce l'oggetto al suo posto, ma per Agostino il posto giusto, o, più correttamente, il luogo naturale, è assegnato a ogni cosa dal principio dell'ordine, l'intelligenza che ordina ogni cosa al suo posto. E qui si ferma la possibile influenza di secondo grado di Aristotele su Agostino, che inserisce il *pondus* all'interno di un mondo ordinato da un Dio provvidente: Agostino non fa altro che condurre alle estreme conseguenze la nozione di *pondus*, aiutato dai significati scritturistici del termine. Si ha un peso materiale, quantitativo, che porta materialmente ciò che è materia al suo luogo materiale; c'è poi un peso che trascende la materia, una tensione interiore che trascina tutto ciò che è, materiale o spirituale, verso la sua pienezza di essere; e c'è infine il peso assoluto, l'unità di misura di ogni peso, il *pondus sine pondere*.

Il mondo antico conosce tre atteggiamenti nei confronti del desiderio d'amore: l'invito all'equilibrio tramite il governo della ragione (Platone, Aristotele), il netto rifiuto (Stoici, Epicurei), un deciso lasciarsi possedere.

Le tre modalità sono tutte presenti nel mondo medievale, se pur con sfumature particolari. Troviamo infatti gli inviti a una corretta educazione delle passioni di Agostino e Tommaso, accanto alla loro negazione in testi di spiritualità e ascetica, e infine una sublimazione del possesso amoroso in quel gioco di sentimenti e intelletto che fu l'amor cortese, di cui la vicenda di Paolo e Francesca nella *Divina Commedia* è paradossale culmine. Infatti il loro bacio (mai l'amante "gentile" dovrebbe giungere alla consumazione) è giustificato con famosi versi, che in senso spirituale mostrano il cuore di quell'amor, "ch'al cor gentil ratto s'apprende" e "ch'a nullo amato amar perdona".

Nei poeti della scuola siciliana, come nei trovatori provenzali e nei Minnesänger tedeschi, si fa incontro un genere di passione che è anche quella descritta dal *De amore* di Andrea Cappellano, così come dai romanzi del ciclo bretone: il desiderio amoroso non è malattia né peccato, anche se è folle possessione. È un sentire nobilitante e spirituale, motore di un processo di perfezionamento della vita intera dell'individuo. Obiettivo della passione non è dunque l'appagamento del desiderio erotico, ma la coltivazione e l'affinamento del desiderio stesso.

Lo Stil Novo perfezionerà questa tendenza, accentuando l'aspetto intellettualistico e filosofico dell'amore, e quale migliore via di una donna irraggiungibile per procrastinare il desiderio? Non solo perché già sposata o promessa, ma anche semplicemente perché morta. Ed ecco la *Vita Nuova* di Dante e il *Canzoniere* di Petrarca cantare lo struggimento per Beatrice e Laura, non più tra noi, per la gioia e la perfetta riuscita della purificazione dell'amante: se la donna non è un corpo

presente, non può essere nemmeno occasione di turbamento sensuale, e la passione d'amore diventa pura ascesi, esercizio di perfezione. “La donna mia, quand'ella altrui saluta”, si presenta “tanto gentile e tanto onesta” nel sonetto della *Vita nuova* (XXVI, 17) che meglio rende questo trapassare dall'attrazione sensuale alle più alte virtù: Ella si va, sentendosi laudare, / benignamente d'umiltà vestuta, / e par che sia una cosa venuta / da cielo in terra a miracol mostrare.

Qualche anno prima, nella *Summa Theologiae*, san Tommaso d'Aquino aveva scritto che le passioni sono atti o moti involontari, che l'uomo condivide con gli animali. In stretto confronto con le dottrine stoiche, Tommaso sostiene che è solo con l'intervento delle facoltà superiori che le passioni si trasformano da moti dell'appetito sensitivo in strumenti della volontà, e diventano quindi buone o cattive.

Tutto ciò che è terreno non è dunque malvagio, va utilizzato per il bene, così come le passioni vanno educate. In Tommaso, che segue Agostino ed è sempre in polemica con lo stoicismo, ma che ha soprattutto letto l'*Etica* di Aristotele nelle traduzioni di Ermanno Alemanno e Roberto Grossatesta, si trova una classificazione delle passioni incardinata sulla coppia piacere-dolore. I piaceri sono buoni o cattivi a seconda che permettano all'appetito di placarsi con oggetti consoni o contrari alla ragione. Si tratta quindi sempre di educazione di moti dell'appetito sensitivo (e non dell'anima, che ne è solo la sede). La classificazione è precisa come precise sono sempre le strutture costruite da Tommaso, dall'amore si arriva all'ira attraverso desiderio, gioia, odio, tristezza, speranza, disperazione, timore e audacia, in corrispondenza a beni e mali presenti o possibili, ardui da ottenere o da fuggire. L'amore è la prima passione, un moto della facoltà concupiscibile (l'altra è l'irascibile) dell'appetito sensitivo, una tensione verso un bene presente. Ogni appetito ha però un “principio del movimento che tende verso un fine amato” (*Summa Theologiae*, I, II, q. 26, 1), anche quello naturale – ed è il caso del centro dell'universo e dei corpi pesanti, ovvero la forza di gravità - così come l'appetito razionale o volontà. L'amore è una passione presente “in tutte le potenze dell'anima, e anche in tutte le parti del corpo, e in tutte le cose”. Se “la passione è l'effetto prodotto da qualcosa che agisce su qualcosa che patisce”, allora l'oggetto appetibile per prima cosa adatta l'appetito a se stesso, e “la prima modificazione dell'appetito da parte dell'appetibile si chiama amore” (*ibid.*, 2). Da questa compiacenza deriva il movimento verso l'appetibile (*desiderium*), infine la quiete e la gioia. Quindi: chi ama subisce una trasformazione – per questo è oggetto di *passio* – e poi è mosso dall'attrazione verso l'oggetto amato fino alla pace della conquista.

Tommaso poi, nella *Summa*, prosegue distinguendo quattro nomi per la passione d'amore: amore, dilezione, carità e amicizia. *Amor* è un termine generico, *dilectio* dipende da una scelta (come indica il termine stesso), *caritas* indica passione per un oggetto di gran valore. Amicizia è passione per qualcuno che *simpliciter et per se amatur*, che si ama per quello che è. Perché “era lui, perchè ero io”, come ne ha

scritto Montaigne. Niente a che vedere con l'amore di concupiscenza, che non ama in assoluto e per se stesso, ma "per qualcosa d'altro". Potere, sesso, sicurezza, denaro?

Tommaso d'Aquino non lo dice, anche se ribadisce che l'oggetto dell'amore è il bene, ovvero ciò che è connaturale e proporzionato a ciascuno. Ma tutti si agisce per amore: "ogni agente, qualunque esso sia, compie ogni atto in base a un qualche amore" (28, 6). Dall'amore derivano desiderio, tristezza, piacere, e di conseguenza tutte le passioni: "anche l'odio è provocato dall'amore", infatti noi odiamo "ciò che si oppone a quello che ci conviene e che amiamo" (29,2). Questo è il desiderio d'amore secondo Tommaso, un patire che è però origine di ogni agire, oltre che di ogni altro patire, un amore che muove tutto, anche il sole e l'altre stelle.

I secoli successivi loderanno amore con spirito forse più mondano e gaudente, come Machiavelli ne *La mandragola* (1520), fino al Seicento, secolo che tra razionalismo e Controriforma, tenderà soprattutto a un controllo delle passioni, attraverso la repressione o la sublimazione, perché la passione di per sé è un male che conduce alla rovina, come appare chiaramente nella *Fedra* di Racine (1677). Ma si deve interrompere questa passeggiata tra testi antichi e medievali e tra i dubbi del Settecento e la forza di ragione e volontà sostenuta dal domenicano, conviene concludere con una metafora marinara, forse meno alta ma certamente più utile nella vita vissuta di alcune pagine lontane.

Per dare a ciascuno il dovuto, lo spunto è nella *Geometria delle passioni* di Remo Bodei (1991), dove si propone il superamento di un'obsoleta identificazione delle passioni con l'incertezza, che smonta innanzitutto il pregiudizio di una ipotetica normale tranquillità dell'animo allo stato neutro, privo di passioni, dove queste arriverebbero non invitate ospiti a turbare la quiete, come al mare i venti scompigliano una "bonaccia". L'*apathia*, però, non è uno stato naturale, è frutto di faticoso lavoro ascetico, del filosofo stoico o del santo cristiano. Ulisse che riesce a comandare al suo cuore di "sopportare" (o "tacere", in altre traduzioni: l'originale è *tetlathi*, che darà poi il latino *tollere*, sopportare, reggere) è il primo esempio di vittoria su se stessi, di libertà da forze che sono dentro di noi. Così ritengono Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo* e Popper ne *L'io e il suo cervello*. Forse non è obbligatorio espungere dalla nostra cultura la passione, che è un vissuto che ci mette in rapporto con gli strati più profondi del nostro io. Anche la cosiddetta regina delle passioni, l'amore e il suo desiderio, che è una passione paradossale, perché presuppone simultaneamente identità e alterità. L'altro deve essere davvero altro, se mi somiglia troppo non potrà completarmi, e se è troppo diverso è lontano, un estraneo. L'altro deve essere un altro me stesso e un altro diverso da me. Una fatica, che può però rientrare in quella educazione delle passioni incoraggiata negli ultimi anni. Non un annientamento, e nemmeno l'esaltazione: il primo richiesto da una tradizione razionalista, la seconda proposta da movimenti di liberazione del secolo scorso e paradossalmente molto utile al marketing. Ecco, tra repressione e scioglimento di ogni vincolo, la proposta è, in termini nautici,

quell'andar di bolina, che usa del vento per andar nella direzione opposta, ovvero sapersi servire dell'energia delle passioni per procedere secondo la direzione individuata dall'intelligenza.

Il rischio è però anche quello di non sentire più versi come quelli rivolti nell'*Ode della gelosia* da Saffo a una sua amante (Fr. 31 Voigt, trad. S. Quasimodo), e poi ripresi da Catullo per Lesbia:

A me pare uguale agli dei / chi a te vicino così dolce / suono ascolta mentre tu parli / e ridi amorosamente. Subito a me / il cuore si agita nel petto / solo che appena ti veda, e la voce / si perde sulla lingua inerte. / Un fuoco sottile affiora rapido alla pelle, / e ho buio negli occhi e il rombo / del sangue alle orecchie. / E tutta in sudore e tremante / come erba patita scoloro: / e morte non pare lontana / a me rapita di mente.