

4. Filosofia, antropologia e religione

Fiona Ellis

Abstract – After addressing some introductory questions – how are we to comprehend Plato's conception of desire? What is its relation to reason? And is the position defensible? – the Author responds to some familiar objections to Plato's view, and argues that there are good reasons for taking his idea – that desire is a mode of cognition – seriously. In the second part of the essay, she draws out some implications for an understanding of the «ladder of love» and the nature of the envisaged spiritual ascent.

1. Premessa

Per molti filosofi il modo in cui Platone affronta il tema del desiderio, e più in generale il modo in cui affronta le questioni filosofiche, è fonte di profondo disagio. È troppo «oltremondano» per essere preso sul serio ed è insensato sostenere che il desiderio apra una via verso un altro mondo dove dimorerebbe il bene più alto. Bisogna riportare il desiderio con i piedi per terra e metterlo in riga se vogliamo che torni a essere un tema filosofico rispettabile. Come ha scritto Thomas Hobbes nella lettera dedicatoria premessa al *De corpore*, non c'è più spazio per «la frode e la sporcizia» della filosofia greca¹, o almeno non ce n'è per quelle correnti che postulano l'esistenza di un sommo bene e considerano proprio dovere cercare di raggiungere un'unione – un'unione spirituale – con esso.

Questo atteggiamento sprezzante è condiviso da tutti coloro che accettano la verità del naturalismo scientifico e molti filosofi analitici sono naturalisti in questo senso. Per costoro la scienza detiene in maniera esclusiva la misura della realtà o, per citare una frase celebre di Wilfrid

Pubblichiamo qui in traduzione italiana il testo della conferenza tenuta da Fiona Ellis a Trento, presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler, il 6 marzo 2019.

Traduzione di Paolo Costa.

¹ Cfr. T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, Torino, UTET, 1972, p. 64.

Sellars, «la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, e di ciò che non è in quanto non è»². Sebbene appaia di giorno in giorno sempre più evidente che è solo in virtù di un pregiudizio che restringiamo la realtà in questa maniera, non si può ancora dire che Platone l'abbia fatta franca.

Non l'ha fatta franca, perché anche se ammettiamo che nella realtà vi sia più di quanto uno scienziato sia in grado di spiegare, restano comunque da fugare i timori circa la dimensione «oltremondana» della sua posizione. In particolare va risolta la questione di come quest'altro dominio – il dominio delle forme – si colleghi al qui e ora. Questa seconda preoccupazione si lega a un'ulteriore difficoltà, cioè al fatto che la via platonica verso il sommo bene, se dobbiamo affidarci all'immagine della scala dell'amore proposta nel *Simposio*, conterrebbe un'incoerenza. Com'è possibile? Ebbene, l'ascesi spirituale prefigurata da Platone implica il passaggio da un certo stato mentale (l'amore appassionato per un individuo umano) a un altro stato mentale (una risposta razionale e spassionata alla Bontà) con cui non ha nulla in comune. Questa obiezione è stata riproposta di recente da Roger Scruton nel suo libro *Death-Devoted Heart* e la si può associare a un'obiezione più generale e familiare secondo la quale l'ascesi spirituale platonica culminerebbe in una forma di nichilismo³. Questo sarebbe il suo esito naturale perché praticarla significherebbe barattare questo mondo e il desiderio che caratterizza la nostra umanità per qualcosa di disincarnato e illusorio. La «volontà del nulla» (*Wille zum Nichts*), come la chiama Nietzsche.

Quanto ho detto sul naturalismo scientifico – sul fatto cioè che esso faccia leva su un pregiudizio – dovrebbe contribuire a fugare la preoccupazione circa la dimensione «oltremondana» della posizione platonica, dato che ammettere una dimensione del genere potrebbe essere semplicemente un modo come un altro per negare che i limiti del mondo debbano essere stabiliti dalla scienza. Da questo punto di vista, «oltremondano» significa semplicemente «al di là del modo in cui il mondo è compreso dalla scienza». Ne consegue che chiunque neghi che gli scienziati abbiano il monopolio sulla realtà dovrebbe sentirsi in dovere di assumere una posizione «oltremondana» in questa accezione generale. Qualcuno potrebbe obiettarmi che questa è una concezione troppo benevola del-

² W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it., in «Iride», 4, 1990, 5, pp. 159-222, qui p. 201.

³ R. Scruton, *Death-Devoted Heart: Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

l'«oltremondano» e molto lontana dai presunti eccessi del platonismo. Arrivo così alla mia seconda tesi, cioè che dovremmo essere molto cauti nello sposare interpretazioni letteraliste della metafisica platonica, quasi che – per tornare al mio modo di esprimermi volutamente caricaturale – esistesse davvero un «luogo» dove dimora il sommo bene, lontanissimo da qualsiasi cosa che abbia a che fare con l'esistenza umana e con il qui e ora. Un posto del genere non esiste – i critici hanno ragione su questo punto – ma dovremmo pensarci due volte prima di interpretare Platone in termini così negativi. Una risposta analoga si potrebbe dare a quanti rifiutano il teismo con argomenti simili.

Ma che dire, invece, del timore che l'ascesi spirituale prefigurata da Platone comporti il rifiuto del desiderio a tutto vantaggio della ragione passionata? Ora, dal quel poco che ci viene detto riguardo alle persone che riescono a completare il viaggio prefigurato è evidente che, tenuto conto del contesto, più appassionata di così la ragione non potrebbe proprio essere. Altrimenti non si spiegherebbero le parole che Diotima pronuncia nel suo discorso: «Quanto grande potrà mai essere la felicità dell'uomo che vede la bellezza assoluta nella sua essenza?». A ciò aggiungerei poi che l'ascesi non ha nulla a che fare con il rifiuto di una persona umana a vantaggio di una forma impersonale – quasi che gli esseri umani fossero solo un mezzo verso un fine ulteriore a sé stante e quasi che le nostre relazioni amorose con loro non potessero essere una parte di ciò che significa trovarsi in comunione con il Bene. Come ha scritto Iris Murdoch ne *Il fuoco e il sole*: «[Platone] è interessato all'Eros nella sua totalità, e non solo a un suo distillato privo di passione»⁴. Potremmo inoltre osservare che è completamente fuorviante supporre che il modello della comprensione della Bontà sia la comprensione di un'entità. Un'idea del genere si oppone a tutto ciò che Platone intende effettivamente dire, e a tutto ciò che potrebbe essere detto riguardo al significato dell'ascesi platonica. Tornerò su questo punto più avanti, verso la fine del saggio.

Alcune obiezioni classiche a Platone possono essere ridimensionate ricorrendo ad argomenti di questo tenore. Rimangono però aperte altre questioni difficili e importanti circa il modo corretto di intendere i dettagli del nuovo quadro interpretativo. Che cosa significa essere ragionevolmente appassionati nel senso qui richiesto? Qual è la relazione tra ragione e desiderio? E come dobbiamo comprendere l'ascesi

⁴ I. Murdoch, *Il fuoco e il sole. Perché Platone condannò gli artisti*, trad. it., Milano, SugarCo, 1981, p. 50.

spirituale da lui prefigurata se non nei termini della transizione da uno stato mentale a un altro, incommensurabilmente diverso dal primo? Nella restante parte del saggio, vorrei almeno suggerire come si potrebbero affrontare questioni del genere, esplicitando gli assunti da cui scaturiscono le relative difficoltà e facendo leva su alcune delle mosse escogitate da coloro che – come Murdoch – hanno cercato di difendere una variante di platonismo.

Un elemento cruciale della posizione platonista è l'idea che il desiderio sia una forma di cognizione che implica un'attrazione per il Bene e che, da questo punto di vista, ragione e desiderio siano intrecciati in maniera significativa. Da qui scaturisce l'aspettativa che sia possibile aggirare un corno del dilemma derivante dall'asceti spirituale prefigurata da Platone, giacché se il desiderio reca già le tracce del suo successore razionale, allora i relativi stati mentali non sarebbero più incommensurabili. Resta comunque da capire come possano essere distinti tali stati e quali conseguenze vi siano per la natura e il valore dell'asceti spirituale platonica. È in tale contesto, quando affronterò cioè questo nodo finale, che tornerò a occuparmi dello *status* delle nostre relazioni d'amore con gli altri.

2. Ragione e desiderio: la confutazione di un falso dualismo

Una tradizione filosofica dominante – che fa capo a Hobbes e a Hume – sostiene che tra conoscenza e desiderio vi sia un dualismo insanabile. Questa immagine è motivata dal timore, cui facevo cenno in precedenza, che nella natura delle cose non esista alcuna Bontà verso la quale, secondo «la frode e la sporcizia» della filosofia greca, saremmo attratti in quanto creature desideranti e che, anzi, solleciterebbe il desiderio in prima istanza: x è desiderato perché x è considerato desiderabile. Secondo questa posizione platonista il desiderio sarebbe uno stato intrinsecamente normativo che comporta una forma di responsività verso qualcosa che si dà nella realtà esterna. Da questo punto di vista il desiderio sarebbe anche una forma di conoscenza. I neo-humani respingono questa concezione del desiderio. La loro idea è che la cognizione non possa avere nulla a che fare con l'attrazione verso le cose, in quanto la conoscenza concerne solo fatti non valutativi, non essendoci nulla nel mondo che sia intrinsecamente desiderabile (com'è invece la Bontà nella prospettiva platonista). L'attrazione si produce a livello del desiderio (su questo c'è accordo tra le due posizioni), ma il desiderio, a differenza della cognizione, non ha alcuna relazione diretta con la realtà esterna. Si tratta, piuttosto, di una tendenza o disposizione mentale in virtù della

quale siamo attratti da qualsiasi cosa prometta di soddisfare il relativo desiderio. Sono queste le cose che chiamiamo «buone» (o «cattive» se non producono l'effetto sperato) e qualsiasi supposizione che la bontà (o malvagità) appartenga alle cose stesse è un'illusione fenomenologica⁵. Questa posizione è ben esemplificata dalle seguenti parole di Hobbes:

«qualunque sia l'oggetto dell'appetito o desiderio di una persona, per sua parte lo chiama *buono* e chiama *cattivo* l'oggetto del suo odio e della sua avversione, e *vile* e *insignificante* l'oggetto del suo disprezzo. Infatti i termini buono, cattivo e disprezzabile vengono sempre usati con riferimento alla persona che se ne serve, dato che non esiste nulla di simile in senso singolare e assoluto, e nessuna regola generale rispetto a ciò che è buono e cattivo che sia ricavata dalla natura degli oggetti stessi»⁶.

Questa cornice teorica è contestabile e ho già segnalato sopra alcune obiezioni pertinenti, la più significativa delle quali mostra come essa presupponga una concezione della realtà per la quale non sussiste un argomento indipendente (cioè che nel mondo non esista valore). L'idea che la ragione e il desiderio si trovino in una condizione di opposizione dualistica è all'origine di una concezione problematica dell'essere umano, quasi che noi fossimo il prodotto di una mera giustapposizione di ragione impersonale e volontà personale anziché essere, per citare Iris Murdoch, «un essere unitario che vede, e che desidera in base a quello che vede»⁷. Possiamo notare, infine, che l'immagine contestata è implicita nell'obiezione di Scruton secondo cui l'ascesi spirituale platonica comporta una transizione impossibile dal desiderio (appassionato) alla ragione (spassionata), dato che l'assunto qui è che i due stati mentali siano incommensurabili e la transizione dall'uno all'altro impossibile.

3. Un passo oltre

Secondo la prospettiva platonista, il desiderio è una dimensione della nostra capacità razionale di vedere: noi desideriamo sulla base di ciò che vediamo. Tutto questo parlare di vista e visione suonerà irrimediabilmente strano alle orecchie di chi nega la capacità umana di rispondere a un dominio esterno di valore, quasi che farlo significasse percepire strane

⁵ Il relativo argomento è stato ben formulato e criticato in maniera convincente da Akeel Bilgrami nel suo eccellente saggio *The Wider Significance of Naturalism: A Genealogical Essay*, in M. De Caro - D. Macarthur (edd), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 23-54.

⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, Roma - Bari, Laterza, 2006, p. 43.

⁷ Cfr. I. Murdoch, *L'idea di perfezione*, trad. it., in I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, Milano, il Saggiatore, 2006, p. 331.

entità assiologiche in aggiunta alle cose con cui interagiamo normalmente. Una simile lamentela, tuttavia, è solo un corollario dell'assunto scientifico secondo cui aggiungere valore al mondo potrebbe tutt'al più consistere nell'innestare qualcosa di assolutamente bizzarro sul mondo così com'è compreso dalla scienza. Al contrario, una volta respinto tale assunto, diventa possibile ammettere che parlare di visione in questo contesto sia soltanto un modo come un altro per designare la nostra capacità di giungere a un'intuizione o a una verità morale – qualcosa che facciamo seguendo lo stesso metodo con cui perveniamo a qualsiasi altra verità, cioè mediante l'attenzione, la percezione e la riflessione⁸. Il che non significa negare che tale ricerca possa rivelarsi talvolta molto difficile.

Quanto detto ci aiuta a comprendere meglio la nostra capacità razionale di vedere e, dato che ci siamo lasciati alle spalle la cornice interpretativa secondo la quale la ragione e il desiderio devono essere contrapposti dualisticamente, resta da chiedersi se sia veramente utile continuare a descrivere la relativa attrazione come una forma di desiderio. Dopo tutto, respingere questo inaccettabile dualismo ha senso solo se ci permette di riconoscere che la percezione del valore di per sé già comporta una dimensione conativa. Da un certo punto di vista, la questione terminologica non ha importanza: il dualismo è stato confutato ed è sensato descrivere il relativo stato mentale come una forma di desiderio, posto che sia chiaro che si tratta anche di una forma di cognizione.

Se il desiderio fosse la sola modalità autentica di conoscenza, ci sarebbe un buon motivo per non rinunciare al lessico del desiderio. Un possibile argomento in tal senso è stato offerto da Emmanuel Levinas che descrive il desiderio come «più cognitivo della cognizione stessa». L'idea qui è che la conoscenza ordinaria parli di noi più che di qualsiasi cosa si trovi fuori di noi, mentre il desiderio, e solo il desiderio, ci pone in relazione con una «realtà esterna». Levinas distingue il desiderio, inteso in questa accezione, da quei desideri egocentrici che, al pari delle conoscenze ordinarie, hanno una rilevanza puramente soggettiva. Rilevanti in questo contesto sono i desideri appetitivi che sono all'opera quando agogniamo cibo, bevande, sesso, e che egli preferisce descrivere come

⁸ Mark Platts ha difeso questa idea nel contesto di una critica dell'«argument from queerness» (argomento della stranezza) di John Mackie in *Moral Reality and the End of Desire*, in M. Platts (ed), *Reference, Truth, and Reality*, London, Routledge, 1980, p. 72. Il famoso argomento di Mackie contro il realismo morale appare in *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, trad. it., Torino, Giappichelli, 2001.

«bisogni»⁹. Questi ultimi desideri cercano appagamento e i loro oggetti sono assimilati prima ancora di essere apprezzati. Da questo punto di vista essi si integrano alla perfezione con una prospettiva hobbesiana. Levinas tiene a precisare che il desiderio in quanto modalità di conoscenza segue una traiettoria completamente diversa. È cioè orientato verso la Bontà e, in questo senso, la sua dimensione cognitiva è operativa solo al livello delle nostre relazioni morali con gli altri. È questo che significa essere attratti dal bene.

L'attrazione per il bene comporta un distacco dal sé e vi sono buoni motivi per descrivere tale presa di distanza come una forma di desiderio se il suo senso risiede nell'allontanarsi dalla cognizione intesa in un'accezione angustamente teorica (come quando, per esempio, cerchiamo di comprendere un aspetto della realtà). Non c'è bisogno di insistere sul fatto che la teoria abbia un effetto irrimediabilmente distorsivo e più avanti suggerirò un modo per conciliare la dimensione riflessiva con la nostra comprensione del valore. L'aspetto che vale la pena sottolineare a questo punto della discussione è che la comprensione della Bontà richiede un approccio completamente diverso da quello che adottiamo quando, per esempio, stiamo facendo della scienza. Tutto ciò risulta ancora più evidente se accettiamo l'idea platonista secondo cui la cognizione valutativa si orienta verso la trascendenza.

Alla luce di questi argomenti, potrebbe anche essere corretto descrivere la cognizione valutativa come una forma di desiderio. Ma che dire di quei casi in cui uno sa quello che dovrebbe fare senza sentire alcuna inclinazione ad agire nel modo appropriato? O quando uno sente di essere attratto da qualcosa senza avere ben chiaro in testa se la propria attrazione sia giustificata oppure no? O delle occasioni in cui, peggio ancora, uno è pienamente consapevole che l'azione è inappropriata o immorale? Non è forse irresistibile la pressione che questi esempi esercitano contro l'idea che ragione e desiderio siano intrecciati anziché opposti e a favore dell'opinione contraria secondo cui può esistere cognizione senza desiderio, e desiderio senza cognizione? Un elemento che si può sicuramente desumere da questi controesempi è che nell'ambito di cui ci stiamo occupando vanno rispettate alcune distinzioni importanti e che è troppo semplicistico insistere su un'identificazione immediata tra ragione e desiderio. Comprendiamo, in particolare, che il desiderio può precedere la cognizione, può avere una direzione inappropriata, e a volte può fare totalmente difetto. Nulla di tutto ciò, tuttavia, ci obbliga

⁹ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 117.

a contrapporre dualisticamente ragione e desiderio e non è nemmeno chiaro se un'immagine dualistica possa anche solo dare avvio all'opera di comprensione dei relativi scenari e delle relative distinzioni. Dopo tutto, dobbiamo poter conferire senso all'idea che il desiderio sia modificabile e correggibile, e che possa darsi un'influenza attraverso e tra i relativi stati mentali. A questo scopo è sicuramente necessario che avvenga un'apprensione della realtà che costituisca una sorta di punto d'incontro tra ragione e desiderio. Questa idea è davvero fondamentale per la prospettiva platonista che stiamo discutendo in queste pagine.

Talbot Brewer ha offerto dei contributi importanti in questo ambito, partendo dall'idea che il desiderio in quanto attrazione motivante operi entro lo spazio del ragionamento valutativo. Così intesa, l'apprensione del bene appare come una dimensione della nostra capacità razionale, mediante la quale siamo posti di fronte a un «senso incoato di come e perché conterebbe come buono agire come [i relativi desideri] ci inclinano ad agire»¹⁰. Più specificamente, i desideri sono «apparenze vivide e/o persistenti di beni o ragioni»¹¹. Questo non significa che qualsiasi apparenza siffatta costituisca un desiderio, dato che qualcosa può sembrarci buono e può sembrare che abbiamo ragioni per fare qualcosa anche in assenza del relativo desiderio¹². I desideri, al contrario, sono

«apparenze rispetto alle quali siamo passivi in una qualche misura significativa. La loro occorrenza, cioè, non dipende esclusivamente dai nostri sforzi attivi di portare alla superficie le apparenze di bontà in cui essi consistono»¹³.

Tali sforzi implicano un giudizio pratico e i desideri possono entrare in conflitto con il giudizio come quando, per esempio, vediamo beni o ragioni sebbene il nostro giudizio ci dica che non ce ne sono, e di conseguenza trattiamo i relativi desideri come fuorvianti o sciocchi¹⁴. In questo caso le apparenze si rivelano ingannevoli. Le apparenze di Bontà non sono necessariamente ingannevoli e, in questi casi, il desiderio serve a informarci e persino a rafforzare i nostri giudizi. Da quanto detto dovrebbe risultare chiaro che esiste un vettore d'influenza uguale e contrario dal giudizio al desiderio, anche se con ciò non intendo dire

¹⁰ T. Brewer, *The Retrieval of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 32. Altre versioni di questa posizione si possono trovare in T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998, pp. 33-55, e D.W. Stampe, *The Authority of Desire*, in «Philosophical Review», 96, 2, 1987, pp. 335-381.

¹² Brewer fa l'esempio di una persona depressa.

¹³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

che non esistano questioni difficili e talvolta ingestibili che riguardano i modi migliori per conciliare tali differenti livelli di risposta¹⁵.

4. Scale dell'amore

Detto ciò, che ne è dell'ascesi spirituale che sta tanto a cuore a Platone? Nella concezione platonica dell'ascesi è essenziale che essa implichi un movimento progressivo e dinamico e abbiamo già discusso in precedenza un'interpretazione familiare, ma problematica, della relativa transizione, il fatto cioè che essa preveda un passaggio dal desiderio alla ragione, dove il desiderio e la ragione sono considerati stati mentali incommensurabili che spaziano su ambiti oggettuali incommensurabili (il desiderio appassionato di un essere umano; la contemplazione spassionata della Bontà).

Abbiamo già criticato l'assunto secondo cui desiderio e ragione dovrebbero essere contrapposti dualisticamente e ammesso la possibilità che la ragione stessa possa implicare il desiderio o il desiderio la ragione. A un certo livello, la nostra descrizione non è più molto rilevante: la cosa essenziale è ammettere che tali stati mentali siano compatibili. Sappiamo anche, tuttavia, che occorre fare delle distinzioni importanti entro la sfera del ragionamento valutativo e che il desiderio stesso si differenzia sulla base di categorizzazioni significative (desiderio appetitivo, desiderio del buono e desiderio di altri esseri umani – anche se non abbiamo ancora detto nulla riguardo a questi ultimi desideri). A questo stadio il punto cruciale è che possediamo una cornice interpretativa che rende plausibile l'idea che i relativi stati mentali possano essere messi in relazione. Come? Beh, sulla base del fatto che operano tutti entro un unico spazio.

Ora, per Platone, e più in generale per la tradizione platonista, è di vitale importanza che questo spazio unitario sia orientato verso la Bontà e guidato dalla forza attrattiva della sua luce (il «centro magnetico», per usare l'immagine preferita di Murdoch). Per esprimersi nei termini che ho già impiegato in precedenza, abbiamo qui a che fare con una forma di ricettività che implica l'incontro tra desiderio e ragione e che ci orienta verso la Bontà. Ho rilevato anche che la Bontà si colloca ai limiti indeterminati della nostra capacità di concettualizzare e che uno degli obiettivi dell'ascesi spirituale prefigurata da Platone è proprio quello di fornire un senso progressivamente sempre più chiaro di che

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

cosa potrebbe significare la Bontà e di come potremmo entrare meglio in relazione con essa. A tale scopo la prassi – sapere come agire e come essere – è fondamentale ed è profondamente sbagliato suggerire, come fa Scruton, che tale dimensione conativa – in virtù della quale siamo inclinati nella giusta direzione – venga alla fine accantonata da Platone. Come se potesse veramente arrivare un momento in cui il desiderio – il desiderio amoroso – esce di scena perché abbiamo finalmente ottenuto ciò che abbiamo sempre voluto. Una simile concezione del desiderio implica una sua comprensione nei termini di uno stato orientato alla sua stessa estinzione – come quei desideri che entrano in gioco quando ci appaghiamo assimilando i loro oggetti (si pensi ancora ai desideri appetitivi che riguardano unicamente l'attrazione verso cose che possiamo possedere o consumare anziché cose che possiamo apprezzare o «approssimare»).

Questa immagine di un oggetto del desiderio che viene apprezzato e «approssimato» è fondamentale per la concezione platonista del desiderio perché restituisce efficacemente l'idea di un viaggio spirituale verso la Bontà che ci allontana dal pensiero che la meta finale sia il possesso, come se la Bontà potesse essere «posseduta», e che tale possesso comporti l'estinzione del desiderio. Per esprimersi in termini meno pittoreschi, si tratta di accettare il fatto che il compito della vita umana possa consistere nel conseguimento di un senso progressivamente sempre più chiaro di come essere e di come relazionarsi agli altri o, se vogliamo, di come amare. Bisogna riconoscere, infine, che questo compito potrebbe anche essere infinito.

Detto ciò, che ne è dei nostri desideri erotici rivolti ad altri esseri umani? Platone pensa davvero che debbano essere trascesi (presumibilmente perché sono egoistici)? Questo è esattamente quello che Anders Nygren vorrebbe farci credere quando descrive nei seguenti termini la traiettoria dell'*eros*:

«Tutto ruota attorno all'io individuale e al suo destino. Tutto ciò che conta dall'inizio alla fine è l'anima che arde di *Eros* ... Il fatto stesso che *Eros* sia un amore acquisitivo basta per mostrare il suo carattere egocentrico: giacché ogni desiderio, o appetito, e brama è più o meno egocentrico»¹⁶.

¹⁶ A. Nygren, *Agape and Eros*, in A. Soble (ed), *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, New York, Paragon House, 1989, pp. 85-95, qui p. 91.

Facciamo un confronto, invece, con l'interpretazione di Murdoch:

«'Innamorarsi', un processo violento che più di una volta Platone descrive vividamente (l'amore è abnegazione, abiezione, schiavitù), per molte persone è l'esperienza più straordinaria e rivelatrice della loro vita, grazie alla quale il centro della significatività è improvvisamente strappato al sé e l'io sognante è indotto traumaticamente a prendere coscienza di uno spazio totalmente separato»¹⁷.

Le obiezioni di Nygren all'*eros* fanno parte di un rifiuto più generale della prospettiva platonista, che egli contrappone dualisticamente all'amore disinteressato tipico dell'*agape*. Questo dualismo tra *eros* e *agape* risulta non meno problematico di quello tra desiderio e ragione e procedendo di pari passo con una concezione profondamente pessimistica dell'essere umano e, per quanto può valere, con una concezione ugualmente problematica di Dio. Platone stesso è cristallino nel sostenere che il desiderio erotico possa essere un esercizio egoistico e la sua (occasionale) insistenza sul fatto che i nostri desideri verso gli altri esseri umani sono male indirizzati è interpretabile in quest'ottica. I desideri sono tali quando il soggetto non è adeguatamente unito al Bene che veramente vuole. Effettivamente si può avere l'impressione che l'amore erotico venga messo completamente al bando, ma Platone suggerisce anche l'idea di una concezione allargata dell'*eros*, che includa una dimensione più «donativa». La transizione prefigurata è chiarita molto efficacemente nel *Simposio* dove si passa da una concezione acquisitiva dell'*eros* come desiderio mai soddisfatto (figlio di Povertà ed Espediente) a una che implica il desiderio per un oggetto nella misura in cui esso è buono. Il desiderio in questa seconda accezione è descritto come creativo più che possessivo (un tipo di generosità anziché un tipo di bisogno, per citare Ruth Markus)¹⁸. Come ha notato A.H. Armstrong:

«quando l'amante è unito al bene a cui aspira, il suo *eros* non svanisce ma si trasforma nel desiderio di produrre una buona prole, cioè di procreare nella bellezza»¹⁹.

Se le cose stanno così, Platone ha allora le risorse per superare qualsiasi dualismo tra *eros* e *agape*. Ma questo cosa comporta per lo *status* dei nostri desideri erotici? E per gli altri esseri umani? Gli altri esseri umani sono cruciali nella concezione levinasiana del movimento verso la Bontà,

¹⁷ I. Murdoch, *Il fuoco e il sole*, p. 56 (trad. modificata).

¹⁸ Cfr. R.A. Markus, *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*, in «Downside Review», 73, 233, 1955, pp. 219-230.

¹⁹ Cfr. G.H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, in «Downside Review», 79, 255, 1961, pp. 105-121, qui p. 108.

il cui asse è dato dalle relazioni d'amore con altri che, e questo è un caposaldo del suo pensiero, devono essere agite se vogliamo costruire una relazione autentica con Dio. L'amore in questo contesto è *agape* (Levinas associa l'eros con l'egoismo) e, come ha chiarito bene Paul Fiddes, esso comporta la «partecipazione al trascendente» piuttosto che la sua «osservazione e reificazione»²⁰. Per Fiddes ciò significa che Dio «non è l'oggetto del desiderio ma colui in cui desideriamo il bene». Ritornero tra breve su questo contrasto di enorme rilevanza.

Platone non parla di Dio – almeno non esplicitamente – ma l'ascesi spirituale di cui ci siamo occupati in questo saggio deve chiaramente implicare una partecipazione alla Bontà, cioè all'essere buono, al fare il bene ecc., in caso contrario sarebbe impossibile comprendere la sua rilevanza spirituale e morale. Riflettiamo ancora un istante sul passaggio dal desiderio possessivo a un desiderio che implica un darsi della bontà verso cui esso si orienta (la Bontà è effusiva!). Davvero tale transizione deve comportare un allontanamento dal desiderio erotico? Le cose starebbero così solo se dessimo per scontato che il desiderio erotico sia irrimediabilmente egoistico e che non vi sia alcuna possibile ragione per accettarlo. Con ciò non intendo dire, ovviamente, che non vi sia una distinzione tra *eros* e *agape*, e alcune delle differenze sono piuttosto ovvie.

Che ne è dunque della contemplazione del bene? Può davvero ridursi solo alla sua «osservazione e reificazione», per riallacciarsi al vocabolario deliberatamente dispregiativo di Fiddes? Oppure c'è spazio anche per un'interpretazione meno problematica? Una delle intuizioni che si nasconde tra le pieghe di tutto questo discorrere di osservazione e reificazione è quella che illumina la tendenza umana a voler controllare e mercificare le cose. Sicuramente Platone ha messo il dito sulla piaga

²⁰ P. Fiddes, *The Quest for a Place which is «Not-a-Place»: The Hiddenness of God and the Presence of God*, in O. Davies - D. Turner (edd), *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 47. Vale la pena osservare che Levinas, per parte sua, rifiuta esplicitamente la nozione di partecipazione in questo contesto, sostenendo che «la partecipazione è negazione del divino» (E. Levinas, *Totalità e infinito* [trad. modificata]). Levinas sembra convinto che qualsiasi concessione all'idea di partecipazione sia destinata a compromettere la realtà di Dio e la nostra relazione con Lui. Questo giudizio drastico dipende però solo dagli assunti contestabili che condizionano la sua comprensione del significato del termine, quasi che la reificazione di Dio e la scomparsa dell'uomo fossero conseguenze inevitabili del suo uso. A mio avviso, entra qui in gioco quello che Levinas ha in mente (qualsiasi cosa esso sia) quando parla del nostro dare espressione all'infinito. Per approfondire questo punto e alcune importanti critiche della posizione di Levinas, cfr. J. Milbank, *Plato versus Levinas: Gift, Relation, and Participation*, in A. Lipszyc (ed), *Emmanuel Levinas: Philosophy, Theology, Politics*, Warsaw, Adam Mickiewicz Institute, 2006, pp. 130-144.

qui, e lo stesso vale per chi si preoccupa della possibilità del peccato originale. Il nesso è esplicitato da Mark Johnston nel suo libro *Saving God*, in cui offre la seguente interpretazione della disobbedienza di Eva nel Giardino dell'Eden. Eva è

«guidata dalla speranza ansiosa che la 'sapienza', una concezione corretta del bene e del male, e quindi la conoscenza di come vivere, possa essere colta da un albero, o da uno scaffale, per così dire – quasi fosse qualcosa di fisso e completo come una merce ideale, qualcosa che può essere posseduto dagli esseri umani»²¹.

Da ciò non consegue che la sapienza sia irraggiungibile per gli esseri umani. Il punto è che dobbiamo approcciarla (e il verbo «approcciare» vorrebbe proprio evocare l'immagine dell'«avvicinarsi» all'oggetto anziché assimilarlo o possederlo) in un modo molto diverso, accettando cioè l'idea che la sapienza non può essere posseduta alla maniera di una merce. La avviciniamo invece intraprendendo il tipo di viaggio spirituale che è così centrale nella tradizione platonista. Il che non significa che viaggiamo alla cieca – la riflessione e il giudizio sono infatti fondamentali nel senso segnalato sopra. Significa soltanto che la nostra conoscenza ha dei limiti, non da ultimo perché ci stiamo dirigendo verso qualcosa che si trova ai confini indeterminati della nostra capacità di comprendere. Se i pensatori verso cui ho un debito intellettuale hanno ragione, ci troviamo già profondamente coinvolti in questo non so che di misterioso, e lo siamo proprio in virtù della nostra capacità di desiderare con amore.

²¹ Cfr. M. Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2009, p. 168.