

**RIFLESSIONI SUL PLATONISMO DI DANTE ED IL SUO  
INFLUSSO SULLA LETTERATURA DEL QUATTROCENTO  
ITALIANO**

**MARCO ERRANI**

**Università di Bologna**

Nel capitolo 11 di *Dante, La poetica della conversione* - un libro decisivo per dimostrare la dipendenza di Dante da Agostino, sia in numerosissimi *loci* sia sul piano strutturale complessivo della *Commedia*, un cammino di conversione che trova il suo archetipo principale nelle *Confessioni* -, il Freccero ricorda che Bruno Nardi, nell'introduzione ad una famosa raccolta di saggi dedicati alla cultura filosofica dantesca, trattando della *Commedia*, indicò una strada da percorrere che “non ha ancora trovato adeguata ed esaustiva applicazione nell'esegesi dell'opera del poeta fiorentino”<sup>[1]</sup>.

Ritengo che questa stessa considerazione vada estesa anche alla *Vita nuova*. Afferma, infatti, il Nardi: “nella poetica rappresentazione dell'ascesa dell'anima all'iperuranio, celebrata nel secondo discorso di Socrate [nel *Fedro*], come nella visione di Er alla fine della *Repubblica*, assai meglio che nelle povere visioni medioevali, accade di trovare davvero il germe fecondo della filosofia e della poesia della *Commedia*. A chi osservasse che il poeta fiorentino non ebbe alcuna conoscenza delle due opere del filosofo ateniese, è agevole rispondere che il pensiero platonico,

propagatosi per mille rivoli, informava di sé una vasta letteratura che almeno in parte era ben conosciuta a Dante”<sup>[2]</sup>.

Bruno Nardi, in questo saggio del 1949, pare scrivere più per intuizione mistica, per segreta certezza interiore, che per prove filologiche probanti. Ciò emerge da quanto egli sostiene nel seguito: “i grandi ingegni non hanno bisogno, per intendersi, dei mezzi consueti che si richiedono alle anime superficiali. Lo spirito si diffonde per vie occulte, sotterranee. E le menti avvezze a concentrarsi nella meditazione, tanto più facilmente comunicano tra loro, pur attraverso distanze di luogo e di tempo, quanto più s’immergono nella profondità della coscienza, là dove s’accende la luce del vero”<sup>[3]</sup>. Per chi conosca Platone, ma soprattutto lo ami (come nel mio caso), non si può non ravvisare un’identità di fondo tra la sua ricerca filosofica - una sorta di navigazione<sup>[4]</sup> che porta alla religione - e l’itinerario indubitabilmente cristiano di Dante.

Il poeta fiorentino, *vir philosophiae domesticus*, come dimostreremo in seguito, aveva letto ben poco di Platone, ma - come da tanti autorevoli studi evidenziato<sup>[5]</sup> - possedeva una notevole familiarità con la filosofia del XIII secolo, quella a lui cronologicamente più vicina: si tratta, senza dubbio, di un’ “età dell’oro” della metafisica ch’ebbe *inter alia* il privilegio di ereditare, direttamente o meno, il meglio del pensiero filosofico greco, nonché il merito di utilizzare a fondo questa eredità. Ma per capire le complesse sintesi che in quel tempo si verificarono, bisogna risalire a Platone, il cui “titanico” pensiero domina tutta questa vicenda, e permette di compiere talune semplificazioni storiche senza le quali ogni visione d’insieme sarebbe pressoché impossibile.

E’ ben noto che Platone, erede di un’esperienza filosofica già ricca, affrontò il dilemma che da una parte gli presentavano Parmenide e gli Eleati e dall’altra parte Eraclito e i suoi discepoli. “Riportati all’essenziale” - afferma Etienne Gilson<sup>[6]</sup> - “i dati del problema dell’essere si riducono ad un’antinomia tra i fatti di esperienza e le leggi del pensiero. Ciò che la conoscenza sensibile

ci permette di cogliere come esistente non concorda in alcun modo con ciò che il nostro pensiero considera come l'essere, ed anzi lo contraddice spesso puntualmente. Elevandosi di un grado ancora nell'astrazione storica, si potrebbe affermare, senza esagerazioni di sorta, che questo conflitto, nella conoscenza umana, di sensibilità ed intelletto costituisce il fulcro della vita filosofica. Al di qua si resta nella scienza, al di là si entra nella religione". Ecco la sintesi sublime formulata dal grande filosofo francese, e che stabilisce quella corrispondenza profonda tra Platone e Dante percepita misticamente dal Nardi in pagine tuttora fondamentali e che necessita, come sottolineato dal Freccero, di un'indagine filologica oggi sicuramente più approfondita rispetto all'epoca in cui Nardi pubblicò il suo libro, ma ancora tutt'altro che esaustiva ed appagante. D'altra parte, per affrontare questo tema è necessario entrare nell'arduo e per certi aspetti irrimediabilmente insolubile - se non accettando un alto grado di approssimazione... - problema dei rapporti tra Platone, il medioplatonismo ed Agostino.

E' risaputo che Agostino<sup>[7]</sup> (è lui stesso, nelle *Confessioni*, a descrivere diaristicamente la propria formazione culturale) si appassionò alla filosofia all'età di 19 anni, attraverso la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone<sup>[8]</sup>; quindi, durante gli anni trascorsi come uditore dei Manichei, continuò a leggere *multa philosophorum*, fino al trasferimento a Milano e all'incontro con Ambrogio, un episodio che segna la sua definitiva conversione, agevolata, come lui stesso ci dice, dalla lettura dei *Platonicorum libri*. E' a Milano che Agostino viene a conoscenza di alcuni libri di filosofi platonici tradotti dal greco in latino; il traduttore, come Agostino stesso afferma, è Mario Vittorino, un filosofo neoplatonico convertito al cristianesimo, maestro di retorica a Roma nel IV secolo sotto Costantino<sup>[9]</sup>. La controversia maggiore, e tuttora irrisolta, verte su quali siano stati gli autori dei *platonicorum libri* letti da Agostino. Secondo il Marrou<sup>[10]</sup>, Agostino conosceva il *Timeo*, il *Fedone*, i dialoghi filosofici di Cicerone, il *De Philosophia* di Varrone, elementi di Seneca ed

Apuleio, parte delle *Enneadi* di Plotino, lette queste ultime a Milano. La critica successiva a Marrou non conferma la lettura di Platone e Aristotele, mentre aggiunge Porfirio a Plotino. Ma, ammesso che Agostino non avesse letto nulla di Platone direttamente, lesse solo Plotino, solo Porfirio, Plotino e Porfirio insieme, Plotino prima, Porfirio più tardi<sup>[11]</sup>? Una cosa è certa: tali filosofi furono letti in una traduzione latina. Ma quante altre conoscenze può avere ricavato il vescovo di Ippona tra i manuali e le dossografie filosofiche circolanti nel IV secolo e oggi perdute? Il problema è ulteriormente complicato dal fatto che possediamo ben pochi elementi, e molto vaghi, per ricostruire le sue letture. Alcune ricerche provano che Agostino, mentre scrive, non legge direttamente i testi a cui s'ispira, e quando cita o anche solo rimanda ad altri autori innesta la citazione in un contesto totalmente personalizzato. Dotato di una memoria che ricorda tanto le idee quanto i termini, nel momento in cui scrive connette, contamina, rielabora fonti diverse senza peraltro mai rinviare direttamente ad una specifica, al punto che taluni autori parlano di reminiscenze piuttosto che di fonti agostiniane<sup>[12]</sup>.

Di fronte a siffatta caoticità, pare evidente che il filologo deve rassegnarsi all'idea di ritrovare citazioni precise, *loci similes* indubitabili. Una cosa, peraltro, è indubbia: *Agostino conobbe a fondo Platone e il platonismo*, e, come lui stesso ci dice nelle *Confessioni*, la sua conversione si deve in gran parte a quei libri, anche se in essi, certo, non si esaurisce<sup>[13]</sup>. Se dunque Agostino conosceva Platone e i platonici, bisognerà chiedersi quanto in profondità conoscesse il *Fedro* e, soprattutto, quel grande archetipo di tutti i trattati d'amore ch'è il *Simposio*, il testo in cui per la prima volta viene teorizzato ed attuato quell'itinerario ascensivo<sup>[14]</sup> che conduce, nel contesto dell'erotica platonica, alla conquista del Bello ideale, divino ed assoluto, posto al terzo e sommo grado della scala d'amore, attraverso il superamento della fase dell'amore fisico, punto di partenza, e della fase dell'amore spirituale, intermedio, e che, come vedremo, influenzerà in modo decisivo i mistici

medievali che dipendono da Agostino (Riccardo da S. Vittore e Bonaventura *in primis*), fino a condizionare completamente l'impianto della *Vita nuova* di Dante. E' proprio nel *Simposio* di Platone infatti che si realizza, per la prima volta, quella conciliazione fra amore umano e amor divino, bellezza umana e beltà divina che costituisce, *mutatis mutandis*, il significato più profondo e vero della *Vita nuova* di Dante.

Bisogna subito premettere che nessuna opera di Agostino ripropone un itinerario ascensivo triadico sistematico analogo a quello platonico del *Simposio*, ma che in numerosi *loci* concernenti il tema dell'ascesa dalla bellezza corporea alla bellezza intelligibile è possibile tracciare una linea di corrispondenze tra il *Simposio* e il *Fedro* di Platone, le *Enneadi* di Plotino (in particolare l'*Enneade* I, 6 sulla bellezza) e vari passi di Agostino. Anche se questo non è il luogo per un'analisi filologica puntuale, e tutti i *loci* seguenti meritano un'esegesi comparata più approfondita, tuttavia sono indubitabili certe corrispondenze tra Platone (*Simposio* 209 e-212 a; *Fedro* 249 b-256 d), Plotino (*Enneadi* I 6,1,1-6; II 9, 17, 22-25), Agostino (*De quantitate animae* 35,79; *De libero arbitrio* II 14,38; *Confessiones* X 6,8; *In Iohannis evangelium...* 3,21; *In Iohannis epistulam...* 4,5; 9,9)<sup>[15]</sup>. In certi passi le corrispondenze sono impressionanti<sup>[16]</sup>. In altri *loci* Agostino descrive l'ascesa dal sensibile all'intelligibile attraverso i gradi della bellezza della creazione, e in alcuni passi ricorre l'immagine dei gradini di una scala ascensiva: *Confessiones* II 5,10, X 34,51; *In Iohannis evangelium tractatus* 39,7; *Enarrationes in Psalmos* 4,7, 144,15; *Sermo* 241,2<sup>[17]</sup>. E' evidente che molti dei testi in cui ricorre il *topos* dell'ascesa per gradi sono attinti dalle *Enarrationes in Psalmos*. Il fatto, come sostiene Pépin<sup>[18]</sup>, non è casuale: "E' noto, in effetti, che taluni salmi sono canti di marcia, cantici di gradini<sup>[19]</sup>, con cui gli Ebrei scandivano le loro processioni; vi si tratta di ascensioni che, nell'intenzione del salmista, designano le strade che, da tutti i punti della Palestina, salivano a Gerusalemme. Agostino traspone questi spostamenti locali in movimenti spirituali;

tutti i versetti del salmo sono interpretati in questa prospettiva nuova e in qualche modo despaializzata. La scala delle ascensioni fisiche è sostituita da un'ascesa spirituale mediante la quale ci si approssima a Dio"[20]. In *Confessiones* XIII, 9, Agostino ricorre all'immagine dei gradini per indicare l'ascesa a Dio, ma attuata attraverso un amore che è *caritas* cristiana: *Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem*. Sicuramente Agostino ha in mente il *canticum graduum* della tradizione biblica, ma non è possibile che in questo passo rifluisca anche l'immagine utilizzata da Diotima in *Simposio* 211 c[21]? Tutto fa pensare, non dimenticando il particolare trattamento delle fonti da parte del vescovo di Ippona, che in questo punto Agostino abbia contaminato la tradizione platonica e quella biblica a favore di una ascesa a Dio attraverso la *caritas*.

Avendo menzionato il concetto di *caritas*, occorrerà ricordare che, se possiamo ammettere che i numerosi *loci* in cui si descrive l'ascesa dal sensibile all'intelligibile attraverso i gradi della bellezza rammentano *topoi* platonici, seppur filtrati attraverso la mediazione di manuali, dossografie, traduzioni di Plotino in latino, Agostino ricontestualizzava tutta questa tradizione all'interno di una cultura che conosceva un'altra e decisiva direzione d'amore, sconosciuta all'*eros* greco, sorta grazie alla rivelazione di Cristo ed espressa nella maniera più pregnante proprio nella *Prima lettera* di Giovanni[22]. E' qui che viene teorizzata, per la prima volta, l'identificazione dell'essenza di Dio con l'amore, che Giovanni, proprio per connotarlo in modo inequivocabilmente diverso da *eros* definisce *agape*. E questa conquista si pone, con tutta una serie di implicazioni filosofiche, al centro della rivoluzione del pensiero religioso operata dal Cristianesimo[23]. A differenza del concetto platonico di *eros*, che è bisogno, desiderio e tendenza ad acquisire ciò di cui si è mancanti (il bello e il bene), e che, pertanto, non può coincidere con l'essenza stessa di Dio, l'*agape* cristiana viene presentata come ricchezza e pienezza totale di Dio stesso, quale

*donazione*. L'*agape* è quindi l'amore di Dio Padre nei confronti degli uomini, l'amore per cui ha inviato il Suo Figlio unigenito a salvarli. Il suo fondamento è quindi un amore che ha una precisa direzione discensiva, Dio - Cristo - uomini. Poiché il padre ama il figlio e, mediante il figlio, ama gli uomini, gli uomini, amandosi fra loro, con la mediazione di Cristo amano Dio. Il fondamento dell'*agape* è quindi il dono concesso da Dio agli uomini per opera dello Spirito Santo. Agostino, nel *Commento alla Prima lettera* di Giovanni, ribadisce questo concetto più volte. E' evidente, anche se fino ad ora non lo si era sottolineato, che l'*agape* - questo Amore di carattere discensivo donato da Dio all'uomo e che ha la sua massima espressione nella rivelazione e nella morte di Cristo - è presente non solo nei pensatori cristiani dipendenti da Giovanni e Agostino, i mistici medievali "platonici" vicini a Dante (*in primis et ante omnes* Riccardo da S. Vittore, Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura da Bagnoregio [24]), ma altresì nei poeti, e in particolare - ovverosia, al massimo grado di elaborazione concettuale - negli Stilnovisti, quelli più vicini a Dante all'epoca della composizione della principale sua opera giovanile, la *Vita nuova*. Per questi ultimi, tuttavia, sarà importante ricordare che, a differenza che per i mistici citati sopra, l'amore di carattere discensivo non si manifesta attraverso Cristo, ma attraverso la donna.

Grazie a vari studi, fra cui resta fondamentale quello del Singleton[25], è un dato di fatto che la *Vita nuova* è sia un documento autobiografico, sia una trascrizione simbolica d'idee e sentimenti in cui si possono riconoscere, da un lato, episodi realmente accaduti nella vita di Dante (l'incontro con Beatrice, il saluto, lo sdegno provocato dai malparlieri, la negazione del saluto e successivamente la morte di Beatrice, etc.), dall'altro i significati simbolici e la trama segreta che stanno al di là di essi e che li ricompongono in una vicenda esemplare, valida universalmente e sottratta ai limiti dello spazio e del tempo. Deriva da qui il carattere "irrealistico" di questo libro magnifico e sconcertante, ove luoghi e

persone perdono la loro fisionomia concreta e sfumano in un'estrema indeterminatezza, in un'atmosfera in cui le vicende reali si fondono spesso con sogni e visioni, senza che si creino peraltro stridori o sfasature.

Penetrando sottilmente la trama di significati segreti ch'è dissimulata dietro la trama delle azioni, si può ricostruire una linea narrativa del libro suddivisa in tre parti. Nella prima si tratta degli effetti che l'amore produce sull'amante; nella seconda si tratta la lode della donna; nella terza, che coincide con la morte di Beatrice, e quindi con la poesia *post mortem* della "Gentilissima", si può già parlare di *trasumanazione* (termine che non a caso ricorre nel I canto del *Paradiso* come spia del significato complessivo di tutta l'opera) e di un amore che conferisce al poeta un'*intelligenza nova* che gli consente di contemplare l'Empireo attraverso Beatrice, e non Beatrice nell'Empireo, com'era avvenuto fino a quel momento nella poesia trobadorica e nella poesia, più vicina a Dante, dei Siciliani e degli Stilnovisti<sup>[26]</sup>. Con la *Vita nuova* giunge così a compimento un simbolico *itinerarium mentis in Deum*, compiuto da Dante sulle orme dei mistici medioevali, ma, a differenza di essi, attuato attraverso la donna e con la donna. Tre infatti sono gli stadi dell'amore, tre gli argomenti delle poesie.

Come afferma il Singleton<sup>[27]</sup>: "Una tradizione mistica medioevale, nutritasi su S. Agostino, aveva parlato dell'ascesa della mente e del cuore a Dio come di una ascesa per gradi. C'era anche un generale consentimento sul fatto che i gradi fossero tre. Questo itinerario della mente a Dio, secondo come lo aveva concepito S. Agostino, iniziava, al primo stadio, fuori dell'uomo. S'interiorizzava nel secondo grado. E nel terzo e ultimo, si levava al di sopra dell'uomo. Nel secolo di Dante, S. Bonaventura più o meno tracciava ancora lo stesso schema. Come già in S. Agostino, nel suo *Itinerarium mentis in Deum* i tre stadi portano i nomi di *extra nos, intra nos e supra nos*"<sup>[28]</sup>.

L'amore *extra nos* è, nel linguaggio platonico cristiano del



XII e XIII secolo, l'amore che nasce dalla contemplazione della bellezza sensibile, della bellezza del creato, l'amore del *Cantico delle creature* di San Francesco. Per comprendere a fondo la natura dell'amore *intra nos*, bisogna volgersi ad ascoltare proprio quel che dice Riccardo da San Vittore (m. 1173), nel cap. I del *Tractatus de gradibus charitatis* [29], circa i gradi di quell'amore che si chiama propriamente *caritas*: si tratta di un amore di carattere donativo, che si sviluppa tutto all'interno (*intus*), che all'interno trova il suo appagamento e poi si riverbera all'esterno. E' un amore che non aspira a ricompense o a premi contingenti sulla terra, ma che, trascendendo la materia, porta a Dio, il premio assoluto, attraverso il bene. Ed è Dante stesso, in un episodio famoso del *Purgatorio* ove spiega come la canzone "Donne ch'avete intelletto d'amore" segni una svolta determinante non solo nella sua poesia, ma in tutta la tradizione della poesia amorosa medioevale, a farci capire che l'amore del secondo stadio della *Vita nuova* va inteso in una dimensione totalmente interiore (*intus*) che coincide con il concetto di *caritas*

Nel canto XXIV del *Purgatorio* il rimatore guittoniano Bonagiunta Orbicciani da Lucca - autore del famoso sonetto "Voi ch'avete mutata la maniera" - chiede a Dante se sia colui che ha tratto fuori le nuove rime con la canzone "Donne ch'avete intelletto d'amore". Dante risponde (*Pg.* XXIV, 52-57):

Ed io a lui: i' mi son un che quando  
Amor mi spira noto, e a quel modo  
Ch'e ditta dentro vo significando...

Al che il poeta della vecchia generazione replica:

O frate, issa vegg'io, diss'elli, il nodo  
Che il Notaro e Guittone e me ritenne  
Di qua dal dolce stil novo ch'io odo

Risulta chiaro da queste parole che il nodo che tenne Bonagiunta e gli altri al di fuori del *dolce stile* non va inteso tanto nel senso di una diversità di soluzioni stilistico-formali, quanto nel senso dell'assenza di quella precisa direzione ascensivo-spirituale impressa da Dante alla poesia della *Vita nuova* a partire da questa canzone. Sembra evidente, inoltre, come l'amore per Beatrice non rechi più tracce di passione umana, ma nella sua nuova dimensione totalmente spirituale sia divenuto *caritas*, quell'amore di cui parlano Agostino, Bonaventura, e Riccardo da San Vittore, tutti mistici medioevali che Dante conosceva bene. E' facile notare, infatti, che Dante, nei versi del *Purgatorio* dianzi citati, traduce letteralmente Riccardo da San Vittore, e che non si può mettere in dubbio l'intenzionale analogia del secondo stadio dell'amore della *Vita nuova* con questo tipo di amore.

L'itinerario mistico di Dante si chiude nel capitolo XLI della *Vita nuova*, che contiene "Oltre la spera che più larga gira", il più importante sonetto in morte di Beatrice, ove il poeta tenta di descrivere l'ultima fase del suo viaggio mistico: il sospiro che esce dal cuore del poeta (a significare la difficoltà sovrumana di questa ascesi, che sorge dalla bellezza umana per raggiungere una contemplazione metafisica) consente allo spirito *peregrino* (fondamentale questo termine per sottolineare la dimensione totalmente religiosa del viaggio spirituale) di contemplare Dio attraverso la donna, e non già la donna attraverso Dio, come avveniva, per esempio, nella poesia amorosa di Jacopo da Lentini e di Guinizzelli. La contemplazione del miracolo che nelle rime della lode si svolgeva in terra, ora ha raggiunto nell'Empireo le sedi sue proprie. Risulta chiaro, a questo punto, che Dante ha superato i termini di quell'*amor cortese* che si trovava nei trovatori e nei loro seguaci italiani, nonché nelle sue prime prove poetiche. L'amore ha assunto un più alto significato: è un amore che si modella sull'amore mistico per Dio, secondo i canoni dei teologi medioevali; è un amore che trova il suo appagamento nella

contemplazione e nella lode della somma perfezione di Dio.

Ma è forse azzardato riconoscere nel discorso di Diotima in *Simposio* 210 a – 212 d il vero archetipo dell'*ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum* di Agostino, l'archetipo dei tre *gradus ascensionis in Deum* di San Bonaventura (*extra nos, intra nos, super nos*), nonché l'archetipo delle tre tappe dell'amore di Dante nella *Vita nuova* [30]? Non compie forse Dante - attraverso la fase del saluto, la fase della lode, e concludendo infine il suo percorso con l'ascesa all'Empireo - un itinerario ascensivo che concilia l'amore umano con il divino? Certamente Dante non conosceva direttamente Platone - come nessuno del resto in Occidente nel Medioevo, visto che quasi nessuno fra il Due e il Trecento era più in grado di leggere il greco -, ma, ponendosi sulle orme di quei mistici, compie un'operazione che trascende i mistici stessi, i quali non potevano ascendere a Dio partendo dalla bellezza sensibile femminile, che nel Medioevo era considerata sovente fonte di peccato e dannazione; il poeta della *Commedia* riesce così, come aveva fatto Platone in un universo che non conosceva il Cristianesimo, a purificare l'*eros* umano, trasformandolo in *caritas*, e a conciliarlo con il divino.

Ma, una volta riconosciuto nelle tematiche il *Simposio*, attraverso una linea Platone-Plotino-Agostino-mistici medievali, l'archetipo profondo di una direzione ascendente dell'amore, che conduceva in Platone dalla bellezza sensibile alla bellezza intelligibile, e in Dante dalla contemplazione della bellezza di Beatrice alla contemplazione della bellezza dell'Empireo, non si dovrà tuttavia dimenticare che l'autore della *Vita nuova* innesta il suo *itinerarium mentis in Deum* - come già era accaduto ad Agostino - in un contesto che conosceva l'altra e decisiva direzione d'amore sconosciuta all'*eros* greco, ovverosia quell'*agape* che, attraverso i mistici, era giunta anche ai poeti stilnovisti amici di Dante, per i quali - come già detto - l'amore di carattere discensivo non si manifesta mediante Cristo, bensì mediante la donna.

Invero, il Guinizzelli e il Cavalcanti, vergando poesie in lode della donna, non raramente avevano considerato le loro donne veri e propri miracoli del Cielo. Con un'iperbole che non desta sorpresa in un contesto tanto permeato di religione cristiana, "madonna" era esaltata come una creatura inviata dal Cielo in terra onde rivelare un poco dello splendore del Regno di Dio. Questa figura di donna angelicata implicava un'origine soprannaturale dell'amore, una via discendente dell'amore dal Cielo alla terra, schematizzabile in una direzione Dio-donna-poeta. Nella quinta stanza della celeberrima canzone "Al cor gentil rempaira sempre amore", Guinizzelli espone in termini concettuali ben precisi la direzione testé indicata. Il problema era che il cerchio d'amore non si chiudeva, e, nella direzione opposta, l'amore s'arrestava sempre alla donna, non riuscendo a giungere sino a Dio, come la sesta stanza della canzone del poeta bolognese testimonia.

Appare chiaro come, a questo punto, Dante nella *Vita nuova*, raggiungendo Dio attraverso la donna percorrendo le due direzioni d'amore - quella *discendente*, già presente, mutuata dalla trattatistica religiosa, nelle liriche medioevali stilnoviste grazie alla concettualizzazione operata dal Guinizzelli e ravvisabile in numerosi suoi componimenti, ma pure quella *ascendente*, riscontrabile in tutto il progetto della *Vita nuova* e mutuata da una lunga tradizione che affonda le sue radici in Platone - comprenda e trascenda tutti i poeti e i pensatori precedenti in una sintesi talmente esaustiva da chiudere per sempre la stagione dello stilnovismo. Dante "risignifica" l'erotica platonica conciliando l'umano col divino in un'ottica cristiana, completandola di una dimensione discensiva sconosciuta alla filosofia greca, umanizza i mistici medioevali includendo la donna in un itinerario ascensivo, sublima e purifica l'amore stilnovistico contemplando Dio attraverso la donna, e non la donna vicino a Dio.

Ma la straordinaria originalità dell'operazione dantesca, consistente nella conciliazione dell'erotica platonica (anche se filtrata attraverso i mistici medioevali e come tale non recepibile da

Dante stesso nel suo respiro più profondo) col Cristianesimo, non verrà recepita dal Medioevo, un'età che, a causa della fortissima immanenza del *contemptus mundi*, non poteva non guardare con sospetto un itinerario siffatto, capace di pervenire a Dio partendo da un amore che, nel suo primo stadio, è senz'altro accompagnato da tracce di sensualità e dall'aspirazione ad essere ricambiato. In verità, soltanto l'Umanesimo - e in particolare una cerchia di intellettuali che amarono e studiarono Platone quant'altri mai - comprenderà e apprezzerà appieno l'altissimo valore etico-spirituale e antropologico dell'operazione dantesca. Mi riferisco, *ça va sans dire*, a Cristoforo Landino, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Angelo Poliziano, ovvero a quell'irripetibile generazione di pensatori, filologi, letterati che, sotto l'impulso e la protezione di Lorenzo il Magnifico, fecero di Firenze il centro artistico e culturale più rilevante e rivoluzionario del Rinascimento europeo.

Nella seconda metà del Quattrocento, in un contesto che, grazie anche al contributo di opere capitali quali il *Decameron* del Boccaccio e il *Canzoniere* del Petrarca, restituiva importanza all'uomo come individuo, e quindi ristabiliva il primato della volontà sull'intelletto, della vita attiva su quella contemplativa, il ritorno ai classici sanciva una frattura rispetto all'esperienza medioevale. L'età di mezzo veniva accusata non tanto di non aver conosciuto e stimato quanto meritavano i classici greci e latini, bensì piuttosto di non averli compresi nella autenticità della loro situazione storica. In tale contesto, un posto d'assoluto rilievo spetta a Platone. Il platonismo non era certo scomparso nella cultura medioevale (basti pensare a quanto abbiamo rilevato rispetto ad Agostino e ai mistici), ma nel secondo Quattrocento vi fu un vero e proprio ritorno a Platone, un'autentica rinascita basata essenzialmente su una diversa e più profonda consapevolezza filologica.

Grazie all'insegnamento del greco dovuto alla presenza in Italia d'intellettuali bizantini in fuga da Costantinopoli, come

Gemistio Pletone o il dottissimo Manuele Crisolora, si ha una conoscenza diretta, e non più in traduzione o mediazione latina, dell'opera di Platone. Grazie anche a siffatto fervore di studi, nel 1484 Marsilio Ficino dà alle stampe la propria traduzione integrale dei *Dialoghi* di Platone. Tuttavia, sul piano strettamente dottrinale, l'Accademia ficiniana diffonde una versione del pensiero platonico già filtrata e rimeditata, in primo luogo da Plotino, il grande filosofo alessandrino di cui abbiamo già parlato, al quale si deve l'attuazione di una straordinaria sintesi culturale tra la speculazione platonica e altri motivi di provenienza prevalentemente orientale.

Marsilio Ficino si sforza inoltre di adattare l'insegnamento greco alle concezioni cristiane, e propone così una visione della realtà umana concepita come risultato di una progressiva rivelazione del Verbo divino. In tale concezione neoplatonica, ove il mondo è inteso come un tutto unitario ordinato gerarchicamente, Ficino (come del resto avevano già fatto Platone e Plotino) assegna all'anima dell'uomo la funzione di *copula mundi*, cioè di centro della natura e d'intermediario tra finito e infinito, fra terra e cielo. Di qui discende anche l'estrema importanza attribuita alla teoria dell'amore, che si configura come una rivisitazione in chiave cristiana dell'erotica platonica: l'amore è concepito come forza ascensiva che, attraverso la contemplazione della bellezza e dell'armonia del cosmo, riconduce a Dio. Un ritorno a Dio che non va inteso medievalmente come distacco dal mondo e disprezzo del medesimo (*contemptus mundi*), bensì quale *conversione* dell'intero universo, attraverso l'uomo, a Dio.

Leggiamo, a questo punto, il capitolo II, 2 de *El libro dell'Amore*, un'opera ficiniana straordinariamente fortunata ch'è in parte una traduzione, in parte un commento del *Simposio*, in parte un tentativo di adattamento delle tematiche cristiane a quelle platoniche; lo scritto fu pubblicato in latino nel 1474, mentre la versione in volgare, curata dallo stesso Ficino, fu data alle stampe da Cosimo Bartoli nel 1544, molti anni dopo la morte

## II, 2

### Come la bellezza di Dio partorisce l'amore

E questa spetie divina, cioè bellezza, in tutte le cose l'amore, cioè desiderio di sé, ha procreato. Imperò che se Idio ad sé rapisce el mondo e el mondo è rapito da lui, un certo continuo attramento è tra dio e el mondo, e da Dio comincia e nel mondo passa, e finalmente in Dio termina, al quale come per un certo cerchio donde si partì ritorna. Sì che un cerchio solo è quel medesimo da Dio nel mondo, e dal mondo in Dio, e in tre modi si chiama: in quanto e' comincia in Dio e allecta, bellezza; in quanto e' passa nel mondo e quello rapisce, amore; in quanto, mentre che e' ritorna nell'Auctore, a Llui congiugne l'opera sua, dilectatione. L'amore adunque cominciando dalla bellezza termina in dilectatione.

E non possiamo forse riconoscere, nel testo di Ficino, attraverso la bellezza, due direzioni d'amore tra uomo e Dio? Una è discensiva, l'*agape* di Giovanni, la *gratia* di Agostino, incarnata dalla Beatrice della *Commedia*; l'altra è ascensiva, la scala dell'amore di Platone, il *canticum graduum* di Agostino, l'amore *extra, intra e super nos* dei mistici, la *caritas* incarnata da Beatrice nella *Vita nuova*. Queste due direzioni, in perenne movimento, vengono a costituire un moto perpetuo ciclico, un cerchio d'amore, "sì che un cerchio solo è quel medesimo da Dio nel mondo, e dal mondo in Dio, e in tre modi si chiama". Non ripropone forse qui Ficino, attraverso una conoscenza di Platone più consapevole e finalmente fondata su solide basi linguistiche e filologiche, la stessa conciliazione tra bellezza umana e divina, tra *eros* umano ed *eros* divino compiuta da Dante nella *Vita nuova*? Ma quanto i letterati della cerchia medicea percepissero in Dante un intellettuale neoplatonico a loro affine è dimostrato dalle prime prove letterarie del giovane Lorenzo il Magnifico, quelle più profondamente influenzate dai principi dell'erotica platonica del suo maestro Marsilio. Nel *Comento sopra alcuni de' suoi sonetti* (opera iniziata

nel 1473, quando Lorenzo era alle sue prime prove poetiche, e rimasta poi incompiuta), Lorenzo narra la storia di un'anima che, inizialmente schiava di un amore *pandemio*, giunge, distaccandosene progressivamente, alla benefica fruizione del Sommo Bene e della Bellezza. Leggiamo uno dei sonetti più celebri del *Comento* dedicato da Lorenzo a Lucrezia Donati, che corrisponde, *variatis variandis*, alla Beatrice dantesca, e corredato di una breve pagina d'introduzione in prosa.

Questa mano tanto bella adunque entrò nel petto mio, il quale trovò aperto per la ferita che prima avevano fatta gli occhi, drieto alli quali subitamente entrò e ne trasse il mio cuore. Ebbono grazia gli occhi miei prima di conoscere la bellezza degli occhi suoi, e poi, come spesso avviene, o ballando o in altro simile onesto modo, fui fatto ancora degno di toccare la sua sinistra mano: perché sulla scala d'amore si monta di grado in grado. Ebbe tanta forza questa mano, così da me tòcca, che mi tolse di me lo intero dominio, e, come abbiamo detto, trasse il cuore del mio petto, il quale, preso da questa mano, fu di principio legato molto stretto, di poi reformato di nuovo e fatto gentile da quella mano, perché il formare è proprio officio delle mani. Ed essendo così reformato e fatto gentile, quella mano sciolse tutti i lacci e mise il mio cuore in libertà, perché, essendo fatto gentile, non poteva amare se non gentile cosa, né avere altro che gentilissimo obbietto, e nessuno più gentile ne poteva trovare che la donna mia, anzi la vera gentilezza; e però non bisognava dubitare che mai più si partisse da lei, perché già stava senza essere legato, né ancora si poteva dubitare che altra bellezza gli potessi piacere: perché, se quella cosa piace più, la quale è o pare più bella che l'altre, nessuna più bella se ne poteva trovare che la donna mia, della quale si può veramente dire, per essere gentile e bella, quello che dice Dante. Di costei si può dire: "Gentil è in donna ciò che in lei si truova, e bello è tanto quanto lei simiglia".

O mano mia suavissima e decora,

mia, perché Amor, quel giorno ch'ebbe a sdegno

mia libertà, mi dette te per pegno

delle promesse che mi fece allora;



dolcissima mia man, con quale indora

Amor li strali onde cresce il suo regno:

con questa tira l'arco, a cui è segno

ciaschedun cor gentil che s'innamora.

Candida e bella man, tu sani poi

quelle dolci ferite, come il telo

facea, com'alcun dice, di Pelide,

la vita e morte mia tenete voi

eburnee dita, e 'l gran disio ch'io celo,

qual mai occhio mortal vedrà né vide.

In questa pagina del *Comento*, si giustappongono prosa e poesia, secondo lo schema del prosimetro direttamente attinto dalla *Vita nuova* di Dante. E' evidente, nella prosa, la fusione d'influssi stilnovistici e materia erotica platonica: i temi tipici degli occhi, del cuore e della gentilezza sono giustapposti al motivo platonico della scala d'amore, su cui *si monta di grado in grado*. In questa commistione, il *cuor gentile* può, attraverso un cammino ascensionale, raggiungere il Sommo Bene e la Somma Bellezza: siamo di fronte ormai ad una *Weltanschauung* filosofica e religiosa ad un tempo. Non pare un caso che il poeta di riferimento sia Dante, che Marsilio, Lorenzo e Angelo Poliziano sentivano molto più vicino alla loro sensibilità di ogni altro poeta medievale, al punto da ritenerlo idealmente un poeta già umanistico, un poeta che prima di altri e più di altri aveva recepito, seppure in maniera indiretta ed in

parte inconsapevole, ideali squisitamente platonici.

Ciò è ulteriormente confermato - se ancor ce ne fosse bisogno - dai contenuti delle *Stanze per la giostra*, il più impegnativo componimento in volgare di Angelo Poliziano, l'altro grande poeta platonico della cerchia medicea, nonché intimo amico di Lorenzo e del "divino" Marsilio. L'opera, divisa in due libri (125 ottave il primo, 46 il secondo), fu iniziata nel 1475 in occasione della giostra vinta da Giuliano de' Medici. Nelle intenzioni dell'autore, il testo doveva essere un poemetto epico in onore di Giuliano, ma venne abbandonato dopo la morte di questi, vittima della congiura de' Pazzi (1478). Protagonista del poema incompiuto è Iulo, cioè Giuliano de' Medici, del quale si canta la storia d'amore per la bella Simonetta Cattaneo, una nobildonna genovese moglie di un nobile fiorentino, Marco Vespucci, morta, come Beatrice, in giovane età, amata da Giuliano ed ammirata da moltissimi. Di lei cantò le lodi, *inter alios*, Lorenzo il Magnifico; la sua bellezza colpì artisti come il Ghirlandaio, il Pollaiuolo e il Botticelli, che la ritrassero in dipinti mirabili.

Proprio le particolari circostanze di tale amore, che non avrebbe potuto essere altro che extraconiugale, visto e considerato che Simonetta era sposata, favoriscono lo svilupparsi della trattazione del tema amoroso secondo i dettami della filosofia ficiniana. L'Amore di Iulo per Simonetta trascende l'aspirazione *pandemia* e diventa la prima tappa di un percorso ascensionale che condurrà alla contemplazione della Bellezza e del Sommo Bene. Appare indubitabile che la fonte d'ispirazione prima è, ancora una volta, la *Vita nuova* di Dante, anche se, in misura maggiore che nei sonetti del Magnifico, il tema della sublimazione dell'amore è qui contaminato da tante e tali presenze mitologiche e da così fitti richiami alla letteratura greco-latina da proiettare il poemetto in una dimensione già pienamente rinascimentale, con elementi stilistici che prefigurano già esiti neoclassici e manieristici, inevitabili oramai in una tematica così trattata da risultare logora. Le parti più significative e belle del poema sono quelle relative all'incontro di

Iulo con Simonetta (*Stanze* I, 43-54)<sup>[32]</sup>. Prima d'incontrare la bella Simonetta, descritta in queste ottave, Iulo si era imbattuto in una candida cerva, da lui desiderata preda di caccia. E' l'animale stesso a condurre, inseguito, Iulo alla donna, per poi sparire e lasciare al cacciatore la mirabile visione della medesima. La cerva era candida come candida è la donna (*candida è ella e candida è la vesta*) ed è il tramite della trasformazione di Iulo. Se il desiderio del cacciatore è inizialmente soltanto terreno, esso si trasformerà successivamente in amore puramente contemplativo. La bellezza della donna permette al protagonista di elevare i suoi desideri e di passare dal fascino della bellezza corporea (simboleggiato dalla cerva) a quello della bellezza spirituale (simboleggiato dalla purezza di Simonetta). Le prime parole di Simonetta, in cui dichiara d'essere sposata, suggeriscono a Iulo la giusta direzione e natura del sentimento che dovrà coltivare nel suo animo. Non potrà mai aspirare ad un amore *pandemio*, di natura fisica, ma potrà nutrire il suo cuore di pura contemplazione, e giungere, attraverso la bellezza della donna, a concepire e contemplare l'idea della pura bellezza.

Dal punto di vista stilistico, si potrà notare come la contaminazione del Poliziano sia totale, nella fusione d'immagini topiche della cultura stilnovista, filtrate attraverso l'esperienza petrarchesca, con un linguaggio simbolico che rinvia alla tradizione neoplatonica. Ma un filologo attento non potrà non notare i fitti rimandi alla tradizione classica. L'elogio della bellezza di Simonetta, per esempio, è ispirato al *De raptu Proserpinae* del poeta tardolatino Claudiano, e le parole di Iulo a Simonetta ricordano quelle con cui Ulisse, nel canto VI dell'*Odissea*, rivolgendosi a Nausicaa, la giudica una delle dee che abitano l'Olimpo. E' il segno eloquente di un'età diversa e di una cultura nuova che, a differenza di quella medievale, sentiva l'esigenza di conferire pari dignità all'amore umano e all'amor divino, di una temperie etico-spirituale in cui tra *eros* uranio ed *eros* pandemio s'instaura un equilibrio instabile e inquieto.

---

[1] J. Freccero, *Dante, La poetica della conversione*, il Mulino, Bologna, 1986, p. 245.

[2] B. Nardi, *Al lettore*, in *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, p. IX

[3] *Ibidem*.

[4] Sulla metafora della *navigazione* per indicare il percorso che conduce alla scoperta della metafisica, spicca, tra i tanti studi, G. Reale (a cura di), Agostino, *Amore assoluto e "terza navigazione"*, Rusconi, Milano, 1994, pp. 49-53.

[5] Per i rapporti in generale fra Dante e la filosofia del XII e XIII secolo, cfr. E. Gilson, *Dante e la filosofia* (1953), Jaca Book, Milano 1987. Per i rapporti con la mistica medievale, è ancora fondamentale Ch. S. Singleton, *Saggio sulla Vita nuova*, il Mulino, Bologna, 1968.

[6] E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1952), La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 694.

[7] Sul problema delle fonti filosofiche e in generale culturali di Agostino si veda l'ottima indagine compiuta da M. Bettetini nella prima parte del suo libro *La misura delle cose*, Rusconi, Milano 1994, ed in particolare le pp. 27-48, da cui ho ricavato notevoli suggerimenti.

[8] *Confessiones* III, 4, 7.

[9] *Confessiones* VIII, 2, 3.

[10] H.-I. Marrou, *Sant' Agostino e la fine della cultura antica* (1938), Milano, Jaca Book, 1987, p. 150.

[11] Per la questione vedi M. Bettetini, op. cit. pag. 37.

[12] Vedi M. Bettetini, op. cit. pag. 31

[13] Cfr. *Confessiones* VII, 9, 13: "E in primo luogo volevi indicarmi come tu resisti ai superbi, ma doni agli umili la grazia, e l'accorato amore con cui hai indicato agli uomini la via dell'umiltà, poiché la tua parola si fece carne e dimorò fra gli uomini. Così, attraverso un uomo boriosissimo, mi procurasti

alcuni libri di platonici in versione latina: e in quei libri trovai scritto, non con queste parole ma in un senso identico e supportato da molte e varie argomentazioni, che in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio: esso era in principio presso Dio; tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto in lui è vita, e vita era la luce degli uomini; e la luce risplende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno compresa; e come l'anima dell'uomo, benché renda testimonianza del lume non è il lume stesso, ma Dio-Verbo è il lume vero che illumina ogni uomo venuto a questo mondo; e come era in questo mondo, e il mondo fu fatto per mezzo suo, e il mondo non lo conobbe. Ma che egli venne in casa sua, e i suoi non lo accolsero, e a tutti quelli che lo accolsero diede il potere di diventare figli di Dio, a loro che avevano creduto nel suo nome: questo non lo lessi in quei libri”.

[14] In un notissimo manuale di storia della filosofia, G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia, 1983 (ristampato in numerose edizioni), alle pp.111-112 Giovanni Reale sintetizza ottimamente con queste parole il percorso triadico dell'erotica platonica: “E’ possibile dunque per l'uomo raggiungere il divino partendo dal sensibile, a patto di distaccarsi gradualmente da ogni residuo di materia e sublimare costantemente il proprio amore. Le tappe di questa ascesa, come abbiamo letto, possono essere ricondotte a tre.

- A) Il più basso grado nella scala d'amore è l'amore fisico, che è desiderio di possedere un corpo bello al fine di generare il bello in un altro corpo: e già questo amore fisico è desiderio di immortalità e di eternità.
- B) Poi c'è il grado degli amanti fecondi non nei corpi ma nelle anime, che producono un parto nella dimensione dello spirito. E fra gli amanti nella dimensione dello spirito si trovano, via via sempre più in alto, gli amanti delle anime, gli amanti delle arti, gli amanti della giustizia e delle leggi, gli amanti delle scienze.
- C) E, infine, al sommo della scala d'amore, c'è la folgorante visione dell'Idea del Bello in sé, dell'Assoluto”.

Per ulteriori approfondimenti sull'erotica platonica vedi G. Reale,

*Per una nuova interpretazione di Platone*. Pubblicazioni della Università Cattolica del sacro Cuore, Milano, 1991, pp. 454-494.

[15] Per questi *loci* e per altri concernenti i temi dell'universo ordinato da un'intelligenza, dell'intelligenza come limite e della necessità della misura perché si diano bontà e bellezza, dell'Uno come fonte di bontà e bellezza, dei numeri e le proporzioni nell'universo, delle arti come gradini dell'ascesa al principio, si può utilmente consultare lo studio fondamentale di M. Bettetini dianzi citato (si vedano specialmente le pp. 43-44).

[16] Non è possibile confrontare passi di autori greci e latini attraverso la mediazione di una traduzione, ed è quindi oltremodo auspicabile un'esegesi comparativa seria, che parta da un'analisi dei passi nelle lingue originali. Tuttavia, anche attraverso una versione, è possibile percepire la straordinaria somiglianza tra la descrizione della bellezza del sommo bene di *Simposio* 210 e-211 a e quella della divina bellezza di *De vera religione* 3, 3.

*Simposio* 210 e-211 a

“Sforzati” - mi disse Diotima – “di fare attenzione alle mie parole quanto più ti è possibile. Guidato fino a questo punto sul cammino dell'amore, il nostro uomo contemplerà una dopo l'altra nel modo giusto le cose belle; raggiungerà il vertice supremo dell'amore e allora improvvisamente gli apparirà la Bellezza nella sua meravigliosa natura, quella stessa, Socrate, ch'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. La Bellezza non ha forme definite: non ha volto, non ha mani, non ha nulla delle immagini sensibili o delle parole. Non è un discorso o una scienza. 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”.

*De vera religione* 3, 3

“Posso tuttavia dire, con la massima sicurezza e con buona pace di tutti coloro che amano tenacemente i loro libri, che non si può dubitare, in questi tempi segnati dal Cristianesimo, quale sia la religione da preferire e costituisca la via per la verità e la felicità. Se infatti Platone vivesse e non disdegnasse le mie domande o,

piuttosto, se qualcuno dei suoi discepoli l'avesse interpellato quando era ancora in vita, egli lo avrebbe persuaso che la verità non si vede con gli occhi del corpo, ma con la mente pura; che qualunque anima, che ad essa si attenga, diviene felice e perfetta; ma che nulla le impedisce di coglierla più della vita dedita ai piaceri e delle false apparenze delle cose sensibili, che, impresse in noi da questo mondo sensibile mediante il corpo, sono fonte di opinioni diverse e di errori. E che, perciò, bisogna risanare l'animo perché possa fissare lo sguardo sull'immutabile forma delle cose e sulla bellezza che si conserva sempre uguale a se stessa in ogni aspetto, non divisa dallo spazio né plasmata dal tempo, identica in ogni sua parte: una bellezza nella cui esistenza gli uomini non credono, mentre esiste davvero e al massimo grado”.

[17] Per una silloge sui passi agostiniani concernenti la bellezza, vedi M. Bettetini, Aurelio Agostino, *Ordine, Musica, Bellezza*, Rusconi, Milano 1992, pp. 271-299.

[18] J. Pepin, *Sant'Agostino e la patristica occidentale*, in F. Chatelet (a cura di), *Storia della filosofia. La filosofia medievale (dal I al XV secolo)*, vol. II, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1976, p. 57.

[19] Cfr. Salmi 119-133.

[20] Cfr. *Enarrationes in Psalmos* 119, 1: “Il salmo che ora abbiamo sentito cantare e al quale abbiamo risposto è breve ma molto utile. Non dovrete quindi faticar molto per ascoltarlo e non sarà inutile lo sforzo che compirete per metterlo in pratica. Come è anticipato dal titolo, questo è un *Cantico dei gradini*, che in greco si dice *anabathmòn*. Ora, per quanto di per sé i gradini possano essere ad uso e di chi scende e di chi sale, nei nostri salmi, dal modo come sono disposti, designano gradini in ordine ascendente. Intendiamoli dunque come conviene a chi vuole salirvi, e non cerchiamo di salirvi con i piedi del corpo, ma, come sta scritto in un altro salmo: Dispose delle ascensioni nel cuore di lui, nella valle del pianto, verso il luogo che [Dio gli] ha stabilito. Ha menzionato delle ascensioni; ma dove? Eccolo: Nel cuore”.

[21] *Simposio* 211c: “Così, da soli o sotto la guida di un altro, la giusta maniera di procedere nelle cose dell'amore ha inizio con la bellezza sensibile ed ha per fine la contemplazione della Bellezza pura: l'uomo deve salire sempre, come procedendo per gradini, 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”.

[22] 1 Gv. 4, 16: “Dio è amore; chi sta nell’amore dimora in Dio e Dio dimora in lui (*o theos agape estin kai o menon en te agape en to theo menei kai o theos en auto menei*)”.

[23] Gli approfondimenti relativi ad *eros* ed *agape* sono frutto di una mia rielaborazione e meditazione del saggio iniziale di Giovanni Reale contenuto nel volume a cura del medesimo autore, *Agostino, Amore Assoluto e “terza navigazione”*, Rusconi, Milano, 1994.

[24] Sul platonismo di questi mistici francescani, filtrato attraverso la mediazione di Agostino vedi i capitoli sul XII e XIII secolo in E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1952), La Nuova Italia, Firenze 1997

[25] Vedi in particolare i capitoli III e IV di *Saggio sulla Vita nuova*, Il Mulino, Bologna 1968.

[26] Vedi il sonetto di Jacopo da Lentini “Io m’aggio posto in core a Dio servire” e la canzone di Guinizzelli “Al cor gentil repaira sempre amore”.

[27] Op. cit. p. 142

[28] Leggiamo il prologo dell’*Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura:

*Cap. I. De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*

1. *Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit. Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem...*

2. *Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia,*



*quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos trascendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis.*

[29] *Quomodo enim de amore loquetur homo qui non amat, qui vim non sentit amoris? De aliis nempe copiosa in libris occurrit materia; huius vero aut tota intus est aut nusquam est, quia non ab exterioribus ad interiora suavitatis suae secreta transponit, sed ab interioribus ad exteriora transmittit. Solus proinde de ea digne loquitur qui secundum quod cor dictat verba componit.*

Per bellissime definizioni dell'amore inteso come *caritas*, amore gratuito che non spera in alcun premio, cfr. Agostino in *Enarratio in Psalmum LIII* e Bernardo da Chiaravalle in *De diligendo deo, cap. VII*.

[30] Importantissima anche la prima parte del discorso di Diotima, in *Simposio* 203 b-204 c. Da questo brano emergono alcuni concetti fondamentali relativi ad *eros*: Amore è una forza intermedia tra umano e divino, non perfetta, che ricerca, brama e desidera acquisire ciò di cui è privo. Ma Eros è nato da Afrodite, e quindi ricerca la bellezza. Ma la bellezza è per Platone, così come per tutti i greci, l'idea che forse più si avvicina al divino, il Bene, perché per i greci il bene non è mai disgiunto dal bello. Fin dai poemi omerici l'eroe greco è *kaloskagathòs*, bello e buono, e la bellezza coincide con il bene. Ma un altro è il punto decisivo del discorso di Diotima. Eros non dev'essere identificato con l'amato, bensì con l'amante. L'amato è già perfetto, può al limite essere identificato con l'idea di bellezza assoluta, metempirica, immutabile. Ciò che si addice invece alla condizione umana è l'amore dell'amante. L'uomo, come l'amante, non possiede la

bellezza assoluta, e di conseguenza neppure il bene, ma vi aspira con tutte le sue forze, come desideroso di ricongiungersi a qualcosa da cui è stato separato e di cui prova un assoluto bisogno.

Ecco che *l'amante*, ovverosia colui che desidera raggiungere la bellezza e il bene, è *filosofo*, in quanto, come il filosofo, non possiede il sapere ma vi aspira, è sempre in cerca, e ciò che trova gli sfugge, e lo deve cercare oltre, appunto come fa l'autentico amante.

Ma, per collegarci al Medioevo, da cui eravamo partiti, non era l'amore della letteratura provenzale, l'amore dei trovatori, i letterati su cui si formano Jacopo da Lentini, Guinizzelli, Cavalcanti e lo stesso giovane Dante, *fin'amor*, e quindi amore come tensione, amore come desiderio perennemente inappagato? E non era forse questa perenne insoddisfazione la causa ultima dell'affinarsi e del sublimarsi di quell'*amor gentile* che costituisce la condizione elitaria di quell'irripetibile generazione di poeti? Non è forse l'amore della poesia medioevale fino alla prima parte della *Vita nuova* un amore visto quasi esclusivamente dal punto di vista dell'amante? E non è forse dunque il *Simposio* il grande archetipo, il grande codice di questa concezione d'amore?

[31] Assai interessanti anche il capitolo II, 7, ch'è in pratica una traduzione commentata del passo del *Simposio* (178 a-179 b) in cui Platone tratta delle due Veneri, nonché il IV, 6, in cui riconosciamo argomentazioni agostiniane e platoniche insieme: la superiorità dell'amore rispetto alla cognizione di Dio, e la sottolineatura relativa all'ascesa per gradi dell'uomo verso Dio. L'amore come fruizione del Sommo Bene è qui rappresentato mediante l'immagine del banchetto divino, al quale l'amante è invitato.

[32] Per il testo delle *Stanze* mi sono avvalso della seguente edizione: A. Poliziano, *Stanze. Orfeo. Rime*, a cura di D. Puccini, Garzanti, Milano 1992.

[indietro](#)