

## L'Eros alato ci salverà – Riflessioni sul *Fedro*

Prof. Apolloni Marco

Nel *Fedro* – così come già nella *Repubblica* – la facoltà del vedere ci permette di percepire la bellezza terrena, che è una sorta di ricordo di quella divina<sup>1</sup>. La centralità della vista – ben prima di Bataille<sup>2</sup> – è stata introdotta da Platone. È solo *vedendo* che possiamo *conoscere* secondo la filosofia platonica e, più in generale, secondo tutta la filosofia occidentale, visto che quest'ultima non è che una serie di glosse a Platone, parafrasando Whitehead. Di preciso: è scorgendo il miracolo della bellezza salvatrice che possiamo rimettere le ali – appassite dopo la nostra caduta<sup>3</sup> – e ritornare nella dimora iperuranica da cui proveniamo («Eros alato»<sup>4</sup>). Perciò l'escatologia finale del *Fedro* è direttamente riconducibile a quella enunciata nel decimo libro della *Repubblica* (mito di Er). Le anime di coloro che avranno vissuto filosoficamente godranno in eterno della contemplazione delle idee, di cui nel loro transito terreno hanno soltanto avuto un assaggio grazie alla reminiscenza. Questo non vuol dire che la bellezza *sensibile* è da buttare, perché ci calamita verso la bellezza *intelligibile*. Bellezza, questa, che si sublima nell'amore, ovvero quella forza primigenia che rappresenta il ponte teso fra l'umano e il divino. Si dà il caso, infatti, che Eros/amore venga concepito in occasione della festa per la nascita di Afrodite/bellezza. L'amore dunque è seguace della bellezza, senza la quale esso non avrebbe mai visto la luce; amore che è innanzitutto desiderio di colmare le proprie mancanze. È per questa ragione che Penia (Mancanza) giace nel sonno con Poros (Espediente), ubriaco di nettare, perché si accorge del proprio difetto costitutivo, che è quello di *essere mancante*; mancanza che solo in parte viene alleviata dall'unione amorosa; ne sanno qualcosa tutti gli amanti, i quali scorgono nei loro amati proprio quella lontana, chimerica esigenza d'integrità, come le due metà separate dell'androgino di cui ci parla il personaggio di Aristofane nel *Simposio*.

Se procreare nel bello, sia secondo il *corpo* sia secondo l'*anima*, è il fulcro tematico del *Simposio*, l'eterno possesso del bello è invece il tema dominante del *Fedro*. Per capire l'essenza stessa dell'amor

<sup>1</sup> Robin, L., *La teoria platonica dell'amore*, Milano, 1973. Si tratta di un testo imprescindibile per chiunque voglia confrontarsi con l'opera platonica, in generale, e l'amore platonico, in particolare. L'idea-portante che sta dietro all'impalcatura filosofica dello studioso francese è che il *Simposio* sia la naturale continuazione del *Liside*, mentre il *Fedro* sia il punto di arrivo per quel che concerne la tematica amorosa di Platone. Per provare ciò Robin adduce due motivazioni: una stilistica e un'altra invece contenutistica. Vuoi per lo stile e vuoi per i contenuti, infatti, il *Fedro* sembra proprio appartenere al *corpus* degli ultimi dialoghi platonici. Lo stile si avvale di un linguaggio poetico dalle tinte vivaci; il contenuto è tutto incentrato sul metodo dialettico e la disillusione di chi, avendo già scritto molto, rivaluta l'importanza dell'oralità. Tanto per intenderci, la collocazione che Robin dà al *Fedro* è la seguente: dopo il *Liside*, il *Simposio* e la *Repubblica*; e prima del *Timeo*, del *Teeteto* e delle *Leggi*. Proprio la sua collocazione mediana rende il *Fedro* un'opera tanto più cruciale in quanto riesce a mediare fra un Platone giovanile e un Platone più maturo.

<sup>2</sup> Si veda: Bataille, G., *Storia dell'occhio*, Milano, 1991.

<sup>3</sup> La caduta delle ali presentataci nel *Fedro* ci ricorda quella degli eoni della gnosi, ovvero: le *scintille* della Sophia originaria, la cui funzione è risvegliare la percezione del divino in chi ne è in possesso. Percezione, questa, dormiente in chi abita nel mondo delle copie, a causa dell'imperfezione che lo pervade.

<sup>4</sup> *Fedro*, 252 b.

platonico non bisogna prescindere da quella che è la natura demonica di Eros. Egli è per Platone un dèmone né uomo né dio, proprio per questo mediatore efficace fra due nature a lui estranee. La demonologia è un tema ricorrente nella sterminata produzione platonica; per ogni anima vi è un dèmone custode, il cui compito resta quello di vigilare sull'immobile fato assegnatole all'inizio di ogni vita da Atropo, la Moira del futuro. Creature demoniche – ci dice Robin ne *La teoria platonica dell'amore* – sono nel *Simposio* sia Diotima sia Socrate: l'una predice le sventure inviate dagli dèi e salva i propri simili, l'altro con il suo metodo maieutico ci fornisce testimonianza delle ricompense nell'*aldilà* per le anime dei giusti. Entrambe rivelano la consistenza della loro natura demonica: sintetica e intermediaria. È un essere demonico il filosofo, vale a dire l'amante della sapienza, il quale pur non possedendola del tutto la brama con tutto sé stesso. Una via di mezzo: questa parrebbe la *quintessenza* dell'amor platonico e della filosofia platonica in generale. Proprio in quanto figlio di Poros e Penia, Eros partecipa sia alla natura paterna sia a quella materna. La prima concerne un possesso, la seconda uno spossessamento. L'uno sarebbe impensabile senza l'altro. Cos'è del resto lo spossessamento se non un non possesso? Così come l'essere presuppone il non essere, il possesso rimanda al non possesso. Tale inevitabile schema duale – che potremmo estendere ad altre coppie concettuali, quali: luce e tenebra, caldo e freddo, corto e lungo, liscio e ruvido, eccetera – ci ricorda la dualità intrinseca di questo mondo e delle creature che vi dimorano. Dunque, l'amore platonico è una via mediana fra: possesso e non possesso, essere e non essere, conoscenza e ignoranza. È la cristallizzazione del divenire incessante nell'essere immutabile. Se per Aristotele l'intelligibile è un «motore immobile», per Platone invece esso partecipa del sensibile. Ergo: la bellezza dei corpi non è che lo schermo catarifrangente della bellezza delle anime, senza la prima non può esservi alcuna reminiscenza della seconda.

Plutarco compara il mito di Iside e Osiride<sup>5</sup> a quello del *Simposio* di Poros e Penia, dove nell'uno, Horos, e nell'altro, Eros, incarnano «l'Amore» che «è il mondo di quaggiù, figlio dell'Essere e del Divenire assoluto, del Bene e della Materia»<sup>6</sup>. Più complicata è l'interpretazione dataci da Plotino del mito sul concepimento di Eros<sup>7</sup>. Penia, la materia, sentendosi mancante di qualcosa ha avvertito il bisogno di unirsi con Poros, la ragione. Ciò testimonia di come la materia sia naturalmente portata al bene, identificabile con la ragione. Inoltre, la nascita di Eros/amore si lega strettamente a quella di Afrodite/anima, come se: dall'anima appena nata di Afrodite si fossero manifestate *in potenza* le ragioni che hanno poi portato alla *siziglia* (o congiungimento) fra l'inebriato Poros e l'incompleta Penia, la quale provando reminiscenza del Bene si è voluta unire col primo. Prodotto di tale unione è

<sup>5</sup> *Iside e Osiride*, 374 c, d, e.

<sup>6</sup> Robin, L., *La teoria platonica dell'amore*, Milano, 1973, p. 145.

<sup>7</sup> Si veda: *Enneadi*, III, 5.

Eros, il quale conserva il *gene* paterno della propensione alla ragione e alle cose eccellenzi, mentre della madre ha ereditato un'inadeguatezza di fondo che gli impedisce di raggiungere l'eccellenza. Quella di Plotino – pur con numerose licenze poetiche – è forse l'interpretazione più azzeccata in quanto ci consegna l'immagine di un Eros lacerato e, soprattutto, impossibilitato. Così come *lacerati* e *impossibilitati* siamo noi esseri umani, come Eros inadeguati, però spinti lo stesso da un'irrefrenabile forza sepolta in noi che ci induce a colmare le nostre lacune. Infatti: come Eros noi esseri umani non siamo *perfetti*, semmai *perfettibili*.

Nel mito dell'auriga (*Fedro*) delle anime degli uomini che partecipano al corteo degli dèi solo alcune sono arrivate a contemplare le idee perfette della cui memoria, una volta precipitate nel mondo delle copie, ne conservano giusto uno sbiadito ricordo. Nel mondo *di sotto* è la scintilla della bellezza che accende il ricordo permettendo la salvezza delle anime. È per tale motivo che molti credono che *la bellezza salverà il mondo*; bellezza intesa come pura manifestazione del Bene supremo e dell'Essere divino. L'amante cerca nell'amato quella bellezza terrena che gli dona la reminiscenza e gli fa rimettere le ali.

Secondo Robin la teoria dell'amore e la teoria dell'anima vanno di pari passo. Non a caso Eros è seguace di Afrodite; dunque, l'amore si consacra con dedizione all'anima e alla salvezza della stessa. Del resto, l'amore è la più palese dimostrazione dell'esistenza dell'anima, che scalpita dentro la nostra prigione corporea. Per dirlo con Robin: «[...] l'Amore è un démone e ciò significa che esso è l'atto proprio dell'Anima [...] nel suo stato presente, in quanto essa è una sintesi del mortale e dell'immortale e la sua vera natura è propriamente quella di essere immortale»<sup>8</sup>. A dirla tutta, l'amore è un atto oltre che dell'anima anche dell'intelletto. Il rapporto che s'instaura fra maestro e discepolo è più predisposto a un amore intellettuale, che è – per l'appunto – un'unione di due intelletti, che trova il proprio coronamento non tanto nella soddisfazione della passione carnale quanto in quella filosofica.

In definitiva, l'amore platonico equivale all'amore per la conoscenza dialettica. Incarnazione di quest'amore dialettico è Socrate, sul quale Robin così si esprime: «[...] lodare Socrate significa lodare l'Amore, poiché Socrate è l'Amore stesso e l'Amore è la Filosofia, e cioè il dominio dell'intelligenza sui sensi, in vista della Bellezza»<sup>9</sup>. L'amore dialettico ha come fine ultimo la bellezza, ovvero: il Sommo Bene.

Secondo una semplificazione – largamente adoperata – l'amor platonico altro non è che un amore spirituale, ossia un amore disincarnato, quindi, non consumato. Cedere ai morsi stringenti della carne

---

<sup>8</sup> Robin, L., *La teoria platonica dell'amore*, Milano, 1973, p. 191.

<sup>9</sup> Kelsen, H., *L'amor platonico*, Bologna, 1985, p. 221.

sarebbe come cedere all’imbizzarrito cavallo nero della nostra anima, che – dipendesse da lui solo – salterebbe addosso a ogni simulacro della bellezza terrena incurante della resistenza dal cavallo bianco, suo compagno di pariglia, decisamente più mansueto e meno istintivo. Plotino – fra i più importanti neoplatonici – affermava di vergognarsi di essere in un corpo<sup>10</sup>. Questo perché il corpo e – di riflesso – la materia sono per un *integralista* platonico come Plotino la prigione dell’anima.

A ogni buon conto, l’estremismo plotiniano non è del tutto giustificato. Anche perché altrimenti come si spiegherebbero certi passaggi del *Simposio* e del *Fedro*, nei quali la bellezza fisica, seppure considerata un gradino sotto a quella spirituale, non solo non viene screditata, ma rappresenta pure la chiave di accesso per raggiungere le proibitive vette della seconda. Dunque, rivedendo e correggendo gli estremismi plotiniani, si dovrebbe piuttosto riconoscere che la bellezza corporea è parte anch’essa di un preciso disegno platonico. Quale? Un *disegno* che permette di accedere a un livello di bellezza maggiore, *spirituale* appunto, ancorché legato al livello inferiore. D’altronde, senza la bellezza corporea non vi sarebbe alcuna reminiscenza della bellezza spirituale.

In ultima analisi, l’anima vive nel corpo da prigioniera, grazie però alla bellezza corporea può rimettere le ali e tramutarsi in «Eros alato»<sup>11</sup>, ritornando così alla dimora iperuranica. Finché ci sarà anche solo una sola minuscola particella di bellezza nei corpi, le anime non dovranno disperare. Finché c’è bellezza, c’è speranza. Quale? Speranza per ogni anima di riassaporare un giorno la propria condizione unitaria, di poter essere di nuovo *una con l’Uno*, ovvero: una con il tutto.

---

<sup>10</sup> Aneddoto raccontato da Porfirio proprio in apertura alla sua *Vita di Plotino*.

<sup>11</sup> *Fedro*, 252 b.