

MASSIMO CACCIARI

Eros tragico e filosofia

Non posso accostarmi a questo lavoro senza un'ondata di commozione, direttamente filtrata dall'inverno del 1962, quando ho convinto alcuni compagni di scuola alla temeraria impresa di recitare (in greco!) l'Alceste, che leggevamo in terza liceo: Massimo Cacciari era il corifeo e la voce-guida del Coro. Credo che nessuno possieda più la registrazione di quello spettacolo: io non ne ho bisogno, perché risento come fosse ora Massimo con la sua erre solenne e soprattutto con la sua infinita passione intellettuale, declamare il grande stasimo sull'ananke: quella che ci ha concesso di pensare e studiare fino a ottant'anni (senza pregiudizio del futuro, s'intende): siamo grati, vecio.

G.P.

Di che Eros si tratta nel *drama*? È una forma dell'Eros presente o assente nella "fenomenologia" che la coeva riflessione filosofica sviluppa intorno al *pròblema* che esso presenta? Se ne può trovare ancora traccia nella sintesi che il *Simposio* platonico intende elaborare? Che la *facies* tragica di Eros non possa caratterizzarsi in una chiave patetico-sentimentale è di per sé evidente – ma ha ancora un rapporto con la sua idea originaria, cosmogonica, esiodea? oppure già si volge verso quella propriamente *filo-sofica*, ovvero l'idea di una energia immanente nella *psyche* che spinge a oltrepassare la finitezza del nostro esserci nel momento stesso che la testimonia? Come si colloca l'Eros del *drama* rispetto a questi poli apparentemente opposti?

Oscuro, "arcaico", l'*etymon* stesso del nome – viene dal fondo non indoeuropeo? dal nome accadico, *eresu*, indicante il desiderio? Oscura, d'altra parte, l'origine di quello della stessa *Afrodite*, certamente anellenico (e la dea dell'Olimpo non si mostra forse fieramente ostile agli Elleni nella "grande guerra"?).

Ben "prima" di spezzare le membra, essere λυσίμελής perché consuma e rovina, Eros spezza le "unità" ancora semplici, im-

mediate, in-differenziate, che erano scaturite *all'inizio* da Chaos, lo Spazio Aperto, Vuoto, ciò che dà luogo, senza esserlo, a Terra e Tartaro. Con Eros si origina la *genesis* – che non può essere, in quanto prima, se non auto-genesi. Ma è soltanto poi, attraverso il *gamos*, la gioia e il tormento dell'amplesso, che potrà avvenire la generazione, così degli dèi come di tutti gli essenti. E Gaia stessa, ingenerata, si unirà al figlio, Urano stellato. Eros compare già qui come energia immanente alla φύσις, energia incatturabile, senza volto, che è origine di ogni generazione: vita eterna dell'esistente nella sua totalità.

Certamente a questo Eros si riferisce il δαίμων di Parmenide, posto nel mezzo tra il puro Fuoco e la Notte, δαίμων «che tutto governa», spingendo la femmina all'unione col maschio e viceversa, e presiedendo al «doloroso parto» (28 B 12 D.-K.). Ancora più potente questo Principio appare nell'Afrodite di Empedocle. Anche qui esso è energia che unisce, che produce la μίξις, non che discioglie o lacera, ma energia che compone le stesse membra, la nostra stessa *pupilla*. È l'Afrodite *armonizzante*. Né Zeus, né Crono, né Poseidone erano all'origine, ma soltanto Kypris βασίλεια. Empedocle la chiama semplicemente ὁ θεός.

Tuttavia, questo sommo Principio è per lui inseparabile dalla *contesa*. Le dimensioni che esso unisce permangono nella loro distinzione. Perché una unione sussista occorre presupporre la *differenza*. Maschio e femmina si pongono, e porsi significa di necessità *op-porsi*. Qui Eros non li genera, ma li accoppia. Impossibile pensare che una tale unione sia *originaria*, sostanziale. Non sarà forse perciò sempre in pericolo? Che cosa può “salvarla”? La μίξις rimanda a una Armonia più forte, di cui quella che in essa si manifesta è soltanto una effimera manifestazione. Armonia nascosta, tanto più forte di quella che appare nelle varie relazioni tra gli essenti. E comunque, nel suo manifestarsi, essa dovrà apparire anche contesa. La contesa è *necessaria* nell'idea stessa di Armonia. Armonia è πόλεμος. Il pensiero tragico lo comprende perfettamente – ma non si ferma qui e prosegue nell'interrogazione: può il timbro del πόλεμος assumere forza tale da distruggere dall'interno quello di Armonia? Se ciò acca-

de, ecco apparire l'aspetto *tremendo*, δεινός, di Eros, ecco l'Eros δεινότατος θεός di Saffo, l'invincibile belva (fr. 130, 2 Neri ἀμάχανον ὄρπετον). Allora Eros non è più λυσιμελής nel senso esiodeo – nel senso cioè del Principio che distingue e nella distinzione anche può unire –, bensì in quello che esso *sbrana* le nostre stesse membra. Non ha più nulla della potenza empedoclea che produce la φιλότης, l'appartenenza comune, il co-appartenersi dei distinti, ma, all'opposto, irrompe, esondando da ogni limite, come il Principio del νεῖκος, della inimicizia. Per il pensiero filosofico il nesso non può spezzarsi; un'infrangibile catena lega insieme secondo necessità gli opposti. Il pensiero tragico non è affatto "prima" della συμπλοκή che di essi tenta la filosofia, ma pur conoscendola, pur essendone in tutti i sensi consanguinea, vi reagisce. Qui, intorno al significato di Eros, i due assi fondamentali del pensiero europeo, tragedia e filosofia-scienza, danno vita all'ἄγών forse più intenso e più arduo da risolvere.

La filosofia afferma di essere ἐπιστήμη dell'Armonia che abbraccia gli opposti, superandone l'apparente, immediato contraddirsi. Nel compatto dello Sfero di Empedocle, nella sua *beata unicità*, ogni elemento è compreso da sempre e per sempre. Soltanto lo Sfero propriamente è, Armonia non visibile, tanto più potente di quella che possiamo sensibilmente osservare e rappresentare nel nostro discorso. Qui il siracusano ricorda in forma esplicita i versi parmenidei: pieno di tutti gli essenti l'È, senza inizio e senza fine, perfettamente compiuto, simile alla massa *di ben rotonda sfera* (εὐκύκλου σφαίρης, 28 B 8, 43 D.-K.). Potremmo dire che per questa filosofia Φιλότης e Νεῖκος, come fiamma del Giorno e Notte, sono *nomi*, nel senso di Parmenide, con i quali noi mortali dobbiamo rappresentare le cose secondo l'ordine del tempo, attraverso il nostro *dis-correre*. Nomi che dobbiamo apprendere (la Dea li insegna!), ma che non devono mai occultare la *realtà* dell'unità dell'È ingenerato e indistruttibile.

Nella tragedia Eros è invece τύραννος (e nulla è peggio del tiranno, poiché elimina l'ἴσον, tratta il prossimo come una *preda* e rende perciò impossibile ogni κοινωμία tra gli essenti – esattamente così Teseo definisce la natura della tirannide nelle *Supplici*).

Eros *secede* da Φιλότης, si “astrae” nella dimensione della pura *contesa* – nessuna Sfera può sussistere dove esso permanga abbracciato a Νεῖκος, in una superiore unità. Certo, Eros rimane un grande, invincibile dio, *ma mai in pace*, sempre in sé stesso in battaglia e suscitatore di lotte. T tormenta uomini e dèi – ma soprattutto sulle *donne* infierisce; *a caccia* delle donne anche gli dèi amano andare. *Ibridi animali*, che emergono dal fondo più arcaico, e nella cui figura sembra affondare ogni *forma*, quella stessa del Signore dell'Olimpo, trasformato in Toro smanioso. L'irrompere della figura di Io nel *Prometeo* eschileo è l'immagine somma dell'assillo e tormento che questo Eros produce, del tutto ἄλογος e senza alcun *metro*. Davvero esso fa delle donne, come dice Medea, la specie più disgraziata – congenita, αὐτογενής, è perciò in loro la *fuga dal maschio*, dalla prepotenza dei maschi, dalla ὕβρις ἀνέρων (Eschilo nelle *Supplici* ha dato di questa ὕβρις la rappresentazione più cruda). Presso quale altare invocheranno Dike se lo stesso Apollo le violenta, se gli dèi stessi sono stupratori? (Euripide, *Ione* 253-4). Eppure, anche le dee braccano i propri “eletti” e si vendicano atrocemente di chi non si sottometta alla loro τιμή e al loro desiderio. Un πάθος indomabile scatena questo Eros, che nulla sembra, in cambio, insegnarci – contraddizione, dunque, insuperabile rispetto al *grande principio* eschileo: πάθει μάθος? Afrodite è qui mero segno, come afferma l'Ecuba euripidea, dell'assenza di φρόνησις, di misura, di giudizio: pura ἀ-φροσύνη?

Amor ferus (Ovidio), opposto al πόλεμος eracliteo, intollerante di ogni limite e di ogni forma compiuta, così si manifesta l'Eros tragico. E dunque esso è sì potenza in ogni senso *stra-ordinaria*, aspetto tremendamente potente del divino, *ma mai* potrà esser detto *il theos* per eccellenza. Del divino esso è *un* volto soltanto; Afrodite detiene la propria τιμή, come Artemide – tuttavia il suo ruolo è appunto quello di scatenare una passione che fa *eccedere* una figura dai suoi limiti, che la *de-forma*. Altre *timai* divine possono esprimersi compiutamente e trovare tuttavia una composizione tra loro. Il tragico di questo Eros sembra consistere nella sua *intrattabilità*. Ogni soluzione, nel conflitto che scatena, è fragile, momentanea; *oltre* ogni apparente conciliazione, il suo

fuoco continua a bruciare, e la sua azione si ripete, *necessaria* in quanto mai cede. Chi mi venera lo onoro, chi è con me tracotante, chi immagina che non sia δεινὰ, lo abbatto senza pietà.

Questo Eros esige resa incondizionata: solo chi a me si arrende io lo salvo. Φίλη, amica, Afrodite, come vedremo, non lo è mai. Il figlio di Tyche che è colpito dall'amore di questa dea deve piegarsi a riamare. Afrodite, attraverso Fedra, vuole per sé Ippolito. Il rifiuto chiama vendetta, non importa se questa conduce alla rovina comune.

Questa è l'Afrodite che genera con Ares φόβος e δεινόν. Mentre l'Afrodite filosofica si armonizza ad Ares, questa invece sembra sua "complice" nel condannare i mortali alla μάχη. Così anche nel grande coro dell'*Antigone*, dove pure viene esaltato con accenti cosmogonico-empedoclei (invincibile è il suo Gioco, né dei né mortali effimeri, né gli armenti possono sfuggire alla sua rete), Eros esprime la potenza che fa *de-lirare*, una μανία che non solo devasta, ma giunge a trascinare alla ἀδικία anche la mente dei giusti. Solo l'*eccesso* sembra essere la sua paradossale dimensione, Nomos senza misura. E Teseo stremato così può allora concludere: «me misero, quante volte, quanto a lungo Cipride mi ricorderò dei tuoi mali» (*Ippolito* 1464). Potrebbe immaginarsi contrasto più radicale con la divina μανία del *Fedro*?

Eppure proprio il contesto, il δῶμα da cui erompe questo stasimo dell'*Antigone* e l'immagine stessa della straordinaria potenza con cui il divino di Afrodite domina la scena tragica spingono a percorrere anche altre strade, a scorgere altre possibili relazioni tra pensiero tragico e pensiero filosofico.

Nel coro dell'*Antigone* che abbiamo citato la *basileia* di Eros sembra rimandare a una idea di *necessità* – tuttavia, non lo si potrebbe concepire *radicitus* in tale senso, dal momento che esclude da sé qualsiasi relazione essenziale sia con la mente che con Dike. Eros può essere perciò pensato soltanto come una delle manifestazioni della Necessità, ovvero di Ananke. Ananke è il vero dio della tragedia; il Principio che il termine esprime detiene il κράτος supremo. È Ananke la dea che non ha altari né statue presso cui si possa pregare; è lei che non dà ascolto a

sacrifici né riti. Nessuna lacrima piega il suo volere. Ritornano nel coro dell'*Alceste* accenti analoghi a quelli con cui si invocava pietà da Eros: non colpirmi con più violenza ancora che in passato! Χοῆμα, possesso di Ananke è ogni cosa – e dunque non solo Νεῖκος e Φιλότης insieme, ma l'esistere stesso. Al fondo, anche Chaos è per Necessità. È *Necessità* infatti che Chaos si apra per dar luogo al gioco di vita e di morte cui anche i figli degli dèi restano incatenati (*Alceste* 989-90).

Il termine è già in Omero: κρατερὴ ἀνάγκη (*Il.* 6.458; *Od.* 10.273) – è questa somma dea senza volto che costringe alla guerra Achei e Troiani; è lei che fa Andromaca esule e schiava. Esiodo non la nomina nella *Teogonia*, e la ragione la si è vista: il suo κράτος deve precedere non solo quello degli dèi, ma dello stesso Chaos. Nella tragedia tale incontrastato dominio viene pienamente riconosciuto: Ananke tiene l'essere nel suo limite inviolabile, fa che esso sia e non possa non essere, in tutta l'infinita molteplicità dei suoi casi. L'essere è *ancorato* a sé stesso dalla immemorabile potenza della somma Dea.

Ananke inviolabile si esprime nella molteplicità dei casi. Eros ne è potente manifestazione. Conosciamo Ananke soltanto nella misura in cui la sua potenza si esprime. Il suo "fondo" è irraggiungibile, ma la sua potenza *cade*, ci *accade* e ci atterra accadendoci. Colpisce in modi diversi e imprevedibili.

L'esistenza mortale non è fissa, inchiodata ad Ananke, immobile in essa. Da Ananke si genera l'incessante divenire dei casi; i mortali sono incatenati alla sua ἀρχή attraverso i casi e gli eventi da cui sono colpiti. Anche quelli che sembrano prodotti del nostro volere sono generati alla fine da Ananke, poiché *necessario*, non frutto della nostra volontà, è il demone-carattere che ci costringe ad agire. Dunque, la signoria di Ananke comporta le manifestazioni della stessa Tyche. Come Eros accompagna Afrodite, se chiamiamo Afrodite *il* dio, così Tyche accompagna Ananke. Tyche è il manifestarsi di Ananke, il volto a noi rivolto di Ananke. Che può essere tremendo come l'Eros *tiranno*. Necessità e caso non vanno confusi, ma non si contraddicono affatto, e proprio la loro inseparabilità costituisce il proprio del pensiero tragico.

Sarà questa Ananke *la* dea anche della filosofia? L'eros della filosofia non ha di mira appunto la determinazione dell'assolutamente necessario? Così pare – ma l'impresa sembra possibile soltanto nell'ambito degli incontrovertibili principi della scienza “pura”; solo il logos in cui si esprimono cessa di essere λογός, intrinsecamente equivoco. Ma nel mondo delle forme di vita? Ciò è concepibile solo a un prezzo: sussumendo Tyche in Ananke, riducendo Tyche al mero contingente, e cioè a ciò che accidentalmente, occasionalmente si accompagna alla sostanza, che è e non può non essere, dell'ente. Si tratta di un'operazione “logica” impraticabile per il pensiero tragico. Qui Tyche, infatti, non è traducibile in contingenza, ciò che capita e potrebbe non capitare – un quasi non-essere, dirà Aristotele. Nella tragedia Tyche è il manifestarsi stesso del Necessario. E cioè è Ananke, in quanto tale, a rivelarsi nell'infinità dei casi e degli eventi. Il Necessario, ai mortali, non si *disvela* mai, non dà ragione di sé, resta ἀφανές, ma i suoi *casi*, la Tyche, sono destini concreti, eventi reali e ben noti. Di fronte al loro irrompere, che accade κατὰ τὸ χρεών, e cioè secondo Ananke, e che quindi non potrebbe non essere, è in nostro potere soltanto “allenarsi” (ἄσκησις!) per essere pronti a sostenerne il colpo.

L'analogia che si potrebbe perciò azzardare tra l'Eros-Afroditè principio cosmogonico e l'eros tragico, da una parte, e quella Ananke-Tyche, dall'altra, non rappresenta tuttavia il punto essenziale del rapporto che, intorno alla potenza di Eros, è possibile stabilire tra pensiero tragico e filosofia. Questo punto si esprime con la massima chiarezza nel celeberrimo coro dell'Antigone, πολλὰ τὰ δεινά... È qui che emerge, nel timbro proprio della tragedia, quella universale dimensione della μανία ἐρωτική che sarà propria della filosofia-scienza. Δεινά, abbiamo visto, è l'Afroditè tragica – ma chi è l'essente più tremendo? Questo coro va letto insieme all'altro esaltante la forza di Eros. Allora soltanto ne intendiamo appieno il significato. Tremendo è l'uomo poiché tutto vuole in suo potere, tutto catturare e *comprendere*; mai si arresta nel suo procedere, ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται (Sofocle, *Antigone* 360). Stessi segni della signoria di Eros. Un Eros insa-

ziabile e infaticabile porta l'uomo a tormentare la dea infaticabile per eccellenza, Gaia. Non è certo l'Eros dell'*Ippolito* – e tuttavia ne è l'altra faccia, inseparabile. Eros indomabile in entrambi i casi, quest'ultimo però ancora più sostanziale nell'esserci umano, poiché è quello che lo spinge a *sapere e a potere* su tutti gli altri enti. L'Afrodite dell'*Ippolito* porta a rovina, tuttavia anche questa forza, che tutto a sé aggioga col «vento del pensiero», che sa inventare rimedi a mali incurabili (più forte di Ananke?!), ha natura erotica e può condurre a esiti esiziali. Non basta a evitarlo che l'intelligenza disponga di τέχναι superiori a ogni speranza perché essa non inclini al male. È necessario, oltre ogni tecnica e ogni sapere intorno a τὰ φυσικά, che essa riconosca il primato della πόλις e delle sue leggi, e che esse siano architettate a immagine della Dike divina. L'eros del sapere, la volontà di conoscere ci perdono, alla fine, come l'eros dell'*Ippolito*, se non sappiamo radicarli nell'*ethos*.

È una sola la linfa che conduce al bene della polis così come a un sapere prepotente fino alla *hybris*. Il pensiero, di cui solo il nostro esserci è capace, manifesta il δῶμα tra queste opposte tensioni. Un movimento, una *azione* instancabile, che esprime contraddittoriamente la uguale potenza di Eros. La filosofia afferma di poterne domare le componenti che la riducono a una *passione* e di riuscire a far vincere quelle che la costituiscono invece come un *agire* consapevolmente rivolto al bene comune. La tragedia, dal suo canto, mostra, con le *azioni* che rappresenta, come questa della filosofia non possa restare che una *buona speranza*, come l'immortalità dell'anima o il Giudizio ultimo di Dike nel *Fedone*. Certamente, la possibilità che *conatus* e *cupiditas* (per dirla con Spinoza) risultino governabili dalla ragione non può essere esclusa – in nessun modo, però, essa risulta fondabile razionalmente, attraverso un qualsiasi λογισμός, così da rendere certa la speranza che essa alimenta. L'uomo è l'essente che tutto interroga, che di fronte a nessun ostacolo si arresta, che esiste oltrepassando. L'Eros che lo muove è volontà di sapere che si mescola necessariamente a volontà di possedere. Indice di πενία, certo, poiché si desidera ciò che non si ha – ma povertà che non

si rassegna davanti a nessun Muro, che si rafforza, anzi, grazie a ogni ostacolo, che si arma di ogni mezzo per superarsi sempre. In questo suo carattere doppio sarà sempre in agguato il pericolo di cadere nella ὕβρις che rovina.

Qui si manifesta la vera potenza di Eros, potenza che *per forza di Ananke* sta alla radice del nostro esserci. Potenza che è per noi *necessità*. Ananke vuole che il nostro agire sia δεινόν, una tremenda meraviglia. Come sciogliere il nodo che sembra legare questo agire alla possibilità che esso si volga a un prepotente, impositivo potere? La filosofia crede di disporre della risposta: il nostro pensiero, la μῆτις che ci è data, è in grado di prevedere la rovina cui la prepotenza conduce; il male sta essenzialmente nell'ignoranza. La tragedia non è pessimismo, e tuttavia dubita *radicitus* di tale risposta. La sofferenza può insegnare, ma mai il sapere la eliminerà. Per quanto possiamo conoscere ciò che è male, non possiamo impedire che faccia continuamente ritorno. L'errore-erranza si ripete; si continua a ricadere in ciò che sappiamo può condurre a rovina. Non perciò la tragedia conduce a rassegnazione – il suo timbro non ha nulla di schopenhaueriano! L'eroe vuole conoscere il proprio δαίμων e il suo legame ad Ananke, *agisce* il proprio destino – e tuttavia il suo pensiero non giunge a concepire il superamento di questo stato dei mortali e l'affermazione di una Dike sovrana se non escatologicamente, nella forma di una errante speranza (la πολύπλαγκτος ἐλπίς dell'*Antigone*, o l'insaziabile brama della *Ifigenia in Tauride*). Vera salvezza da tale stato si trova, come Aletheia, *nell'abisso*: questa, alla fine, la sola risposta.

Così i due grandi cori dell'*Antigone* si spiegano a vicenda. Ma su entrambe le forme dell'Eros è Ananke che domina. Né la domanda tragica potrebbe davvero essere messa a tacere dalla filosofia. Anche per quest'ultima, infatti, *ek-statica* è la natura del nostro esserci. Non ci destina essa forse all'ἄγα-, al "troppo", a ciò che eccede le misure non solo della *doxa*, ma anche la connessione razionale delle idee, il piano della συμπλοκή platonica, per giungere a interrogarsi sul fondamento stesso di una tale Armonia? La filosofia, in quanto μανία ἐρωτική che tende all'Agathon,

oltre ogni determinazione di essenza, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, e dunque anche oltre ogni *ethos* o *sedes* delle tradizioni e delle consuetudini, incita a una navigazione che ha immanente in sé il rischio del naufragio.

Il pensiero tragico obbliga la filosofia a ricordarsene: come pretendi di perseguire la tua via, garantendo che il sapere di cui affermi di disporre è assolutamente capace di salvare dalla rovina? Che la tua μέθοδος è del tutto sicura? *Osare* occorre. Osare di dire che cosa sia scienza, e *tutto* tentare per riuscirvi (*Teeteto*). Le navigazioni di Socrate non sono “assicurate” che al coraggio di intraprenderle. E dire che cosa sia scienza significa osare affermare di sapere non solo la costituzione della natura “fuori” di noi, ma anche di quell’essente che noi siamo. Osare conoscere sé stessi, penetrare in noi stessi fino al nostro *vero nome*. Come potrebbe la filosofia, allora, dimenticare la figura di Edipo? I pericoli connessi alla *mania* di Eros, in qualunque forma si manifesti, e che nel δῶμα si esprimono, non possono essere eliminati dalla filosofia, se essa deve saper tutto osare.

Come pensa il pensiero filosofico di poter tenere sempre dritta la barra in questa navigazione? di non finire catturato nelle reti delle antinomie tragiche? Ascoltarle, sì, è per lui necessario, ma ben legati all’albero maestro dei propri innegabili principi – e navigare oltre, al Fine che è lo stesso Inizio. Come, lo si è visto, la filosofia cercava di ridurre Tyche a mera contingenza, così ora tenta di sussumere Eros in Philia. La sua navigazione procede sì all’ἀγα-, ma la potenza che la muove solo per convenzione è ancora possibile chiamarla *erotikè*. Essa non conserva più nulla di quell’eccesso che poteva disfare le membra, distruggere corpo e mente. Anche nel *Simposio* colui che è colpito da Eros ha lo straordinario aspetto dell’esule, del fuggiasco, appare ἄοικος, non “addomesticabile”. Tuttavia, egli rimane bene orientato verso il proprio Fine, nient’affatto in balia di potenze che avverta estranee a sé. E di tale Fine, σοφία, egli infatti si dichiara φίλος. Non Afrodite, dunque, ma Philia lo anima e guida. Dai pericoli dell’Eros drammatico egli, con la sua navigazione, intende precisamente allontanarsi. Ma è possibile *radicitus* separarsene?

Suonano “sinistramente” affini a quelle della filosofia le parole con cui la nutrice, rovinosa voce di Eros, induce Fedra, luminosa figlia del Sole, a cedere alla potenza di Afrodite e degli dèi notturni: τόλμα δ’ ἐρῶσα (Euripide, *Ippolito* 476), *osa* amare, sottrarti ti è impossibile, non puoi che giocarti nell’arrischio supremo, poiché *ontologicamente* vivi nella rete della Cipride. Osa sapere – dice al filosofo il proprio *daimon*. Neppure lui potrebbe sottrarsi a questo richiamo. E come Fedra deve procedere all’*eccesso*, all’ἀγα–, così il filosofo all’*Aga-thon*. Impossibile contenere Eros, afferma la nutrice. Impossibile frenare la volontà di sapere, fa quasi eco il δαίμων del filosofo. Analogia e differenza, analogia che serve a definire la stessa distanza. Il δαίμων del filosofo *non* è vero dio. Afrodite sì, potentissimo. Osa amare dell’amore che è eros, impone quest’ultima. Ama dell’amore che è φιλία, insegna Diotima. Μανία l’uno e l’altro – ma il filosofo chiama dono del dio solo l’eros di Diotima, che *non* è l’Eros-dio, che è soltanto δαίμων, che è divino soltanto perché anela al divino.

Può la φιλία che muove la filosofia convincere a sé l’eros tragico? Una conciliazione che rispetti la τιμή di entrambi appare impossibile. Come σωφρονεῖν, come restare padroni del proprio intelletto se sulla vita mortale continuamente irrompono immortali potenze a sconvolgerla dalle fondamenta, obbligandoci a decidere anche là dove giudicare si rivela un combattimento disperato? δύσμαχα δ’ ἐστὶ κρῖναι (Eschilo, *Agamennone* 1561) – questo grido erompe da tutte le fibre del pensiero tragico – eppure decidere è necessario. Anche quella filosofica è κρίσις – ma una decisione che vuole risolvere la contraddizione, e può risolverla soltanto occultando Tyche in contingenza, Ananke in incontrovertibilità logica, Eros in Philia – e cioè trasformando quei principi che nel δῶμα si esprimevano nella loro tremenda realtà in “contenuti” della mente stessa, così da poterne “fingere” il superamento. Il problema del rapporto-πόλεμος tra Eros e Philia è, ovviamente, problema di civiltà – né semplicemente letterario, né filosofico. È certo tuttavia che esso si dà pienamente a pensare soltanto nella relazione tra tragedia e nascita della filosofia.

Non che la tragedia ignori l'idea e il pathos della Philia, o la tratti in termini psicologico-sentimentali. Anch'essa ha ontologiche radici come Eros, anch'essa è φαινόμενον di Ananke. Ma il suo significato viene radicalmente *de-ciso* da quello di Eros. Philia vige anche, come Eros, tra chi *si appartiene* κατὰ τὸ χρεών, secondo necessità e al di fuori di ogni mera contingenza, e può accadere tra uomo e donna come tra persone dello stesso genere, tuttavia il rapporto che in essa si stabilisce esclude il conflitto rovinoso. Tra maschio e femmina si darà perciò φιλία nel legame del matrimonio allorché esso sia sentito e vissuto come *ne-cessario*. Allora i due si diranno φίλοι e la loro dea sarà Hestia, non Afrodite. La φιλία è destinata a spezzarsi se uno dei due diventa preda dell'impulso sfrenato al γαμος – ed è il maschio soprattutto a esserne schiavo; perché la donna vi cada è necessario intervenga una Afrodite addirittura furiosa, quale quella che ha costretto Elena al tradimento (Elena, forse, ha tradito, ma non Fedra).

Inutile aggiungere che la vetta *sublime* di questa immagine di Philia, *sancta* poiché *sancita* nel rapporto coniugale, *rite*, così da risultare inviolabile, è rappresenta dall'*Alcesti* – ed essa spiega l'enigma su cui ha magistralmente parlato Carlo Diano. Alcesti è figura integralmente viva e avverte il pungolo di Eros, ama il letto di Admeto. Eros è essenzialmente volontà di generare, volontà di vita. Ma oltre tale volontà sta, per lei, Philia – e l'essere φίλη la *libera* dal mero patire, rende *sua* anche la morte. Le grandi donne della tragedia sono le sole figure davvero capaci di questo – capaci anche di perdonare, come dice Andromaca in Omero, i tradimenti del loro uomo, quando egli, come Ettore, sia φίλος per loro. L'ἀρετή di queste donne si mostra in vari modi – in Polissena (è lei alla fine a tenere in pugno la sorte dei Greci) in Ifigenia (che sa ordire l'inganno con astuzia superiore a un Ulisse) – ma solo in Alcesti rivela il suo vero significato: avere *areté* significa saper essere φίλος al *grado ultimo*, e cioè fino a saper morire per dare vita, a saper morire per la vita di un altro. Questa soltanto è la "bella morte". Chi ne è capace oltre la donna, oltre ad Alcesti? Sì, certo, anche Oreste e Pilade sarebbero amici da morti ancor più che da vivi (*Ifigenia in Tauride* 718), ma la loro

philotes si fonda sulla comune condizione di maschi di alto rango. La *φιλία* della donna oltrepassa la condizione inferiore che ella occupa nella gerarchia dell'*οἶκος* e supera straordinariamente la misura cui quella virile può assurgere.

Simone Weil avrebbe dovuto sostare a lungo *in* questa tragedia nelle sue riflessioni intorno alle “intuizioni pre-cristiane” per lei presenti nella civiltà greca classica. E tuttavia anche in questo caso, forse, non avrebbe colto ciò che rende tali “intuizioni” assai fragili. La *Philia* di *Alceste* tiene ontologicamente alla dimensione dell'*ethos* e dell'*oikos*. Ella spinge, come per altro verso *Antigone*, queste dimensioni al loro limite estremo, al loro senso ultimo. E agisce, “filosoficamente”, superando in esse il dominio di *Eros*. Tuttavia, gli dei dell'*ethos* e dell'*oikos* sono tutti dei *generati*. Non lo è *Eros* – qui è *ἡ ἄρχή* senza volto, qui è il Suono che spezza i legami e le articolazioni del nostro *logos*, qui è l'in-conscio che accompagna ogni giudizio e ogni misura e al loro interno si nasconde. Qui palpita la *Physis* che è *phile* al proprio stesso nascondersi, tutt'uno col celarsi del proprio stesso Principio. Riconoscere la *necessità* della sua *ἄρχή* è il solo modo dato ai mortali per conoscerne e affrontarne le manifestazioni, τὰ φαινόμενα, anche quando, δεινά, queste ne sconvolgono la vita. Due permangono, distinti inseparabili, filosofia e tragedia, e insieme rappresentano, nel loro πόλεμος, il δεινόν del nostro stesso esserci.

MASSIMO CACCIARI
Accademia dei Lincei
aricacci@libero.it

ENGLISH TITLE

Tragic Eros and Philosophy

ABSTRACT

What kind of *Eros* is at work in Greek tragedy? It seems very different from that of contemporary philosophy. It does not look like the *daimon* that “rules everything” in *Parmenides'* poem (in its second part), nor like *Kypris basileia*, whom *Empedocles* simply calls *ho theos*. *Eros* in

Greek tragedy functions more like a *deinotatos theos*, the insatiable beast invoked and feared by Sappho. Here Eros is portrayed as a *tyrannos*, and therefore his idea is quite distant from that of philosophical *philotes*. Nevertheless, the great choral songs of *Antigone* strongly evoke the idea of Tyche-Ananke, on the one hand, and of the overwhelming human desire to know and discover, on the other. The desire for infinity that drives philosophical research is somehow reflected in the events (Tyche) that arise from the power of Eros. Both must dare everything.

KEYWORDS

Eros — Philosophy — Tragedy — Sophocles — Euripides