

ETICA E FORME DI VITA

a cura di
Antonio Da Re

V&P

Direzione scientifica: Francesco Botturi

Comitato scientifico:

L. Alici, F. Chiereghin, A. Fabris, S. Galvan, A. Ghisalberti
P.G. Grassi, A. Lattuada, M. Lenoci, M. Marassi
V. Melchiorre, M. Paolinelli, S. Petrosino
G. Riconda, S. Semplici, F. Totaro, C. Vigna, F. Viola

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di
Filosofia, Università di Padova (fondi di ricerca PRIN 2004-2006).

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del
15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto
dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.
Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o
commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere
effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di
Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org e sito web
www.aidro.org

© 2007 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-1512-5

DONATELLA PAGLIACCI*

Originarietà e tensione dell'amore Il contributo di Etienne Gilson

1. *Premessa*

«È vero che l'amore si conosce dai frutti che lo manifestano, ma la vita è più di un singolo frutto e più di tutti i frutti insieme che tu potessi contare in un momento. Il criterio ultimo, il più beato, assolutamente il più convincente dell'amore resta pertanto l'amore stesso che l'amore conosce in un altro. Il simile è conosciuto soltanto dal simile. Solo colui che permane nell'amore, può conoscere l'amore, così come il suo amore può essere conosciuto»¹. Le parole di Kierkegaard invitano a volgere lo sguardo oltre l'effimera apparenza di ciò che l'amore sembra poter essere per cogliere, nel dinamismo stesso dell'amare, ciò che l'amore è. Questa esortazione, che assumiamo come compito e che ritroviamo al fondo, quasi come un'ispirazione, delle analisi che andremo a svolgere, orienta la nostra riflessione, che in questa sede intende focalizzarsi in tre direzioni: la prima è rivolta innanzitutto a ricostruire la genesi e lo sviluppo della concezione cristiana dell'amore, così come viene espressa da Etienne Gilson in alcuni momenti cruciali del suo percorso riflessivo, soffermandoci in particolare su alcuni frangenti speculativamente più rilevanti della sua opera; in secondo luogo proveremo a mostrare quanto, accanto all'indiscusso riferimento alla tradizione di stampo tomista, il percorso condotto da Gilson sull'amore sia influenzato dall'altrettanto importante tradizione agostiniana, di cui ci pare che il filosofo francese recepisca in maniera significativa proprio la dimensione relazionale dell'amore; infine, vorremmo riprendere il modo in

* Dipartimento di Filosofia e Scienze umane, Università degli Studi di Macerata.

¹ S. Kierkegaard, *Atti dell'amore*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, p. 177.

cui Gilson, declinando la proposta speculativa di Tommaso d'Aquino, cerca di esplicitare le ragioni fondanti da cui scaturisce la dinamica dell'amore e, riconoscendone l'essenza intima, di orientare la riflessione nella corretta declinazione del suo senso. Attraverso la lezione del grande Maestro, Gilson focalizza il nesso inscindibile tra amore e bene, mostrando come l'amore, costitutivamente proteso al bene, giunga sempre a promuovere ed alimentare il bene proprio e dell'altro.

Queste precisazioni ci pare rivestano un interesse non solo di natura storiografica, ma soprattutto teoretica. Infatti, se da un lato è possibile riscontrare nel pensiero di Gilson un'evoluzione nell'accentuare il profilo relazionale dell'essere, dall'altro proprio questo approccio antropologico consente di cogliere il nucleo originario dell'amore cristiano, nella sua capacità di motivare e qualificare in modo determinante l'esperienza intersoggettiva.

2. *Schola caritatis*

Nella seconda serie de *Lo Spirito della filosofia medievale* (1932), Etienne Gilson dedica il quarto dei suoi dieci studi al tema dell'amore e del suo oggetto. Punto di partenza della riflessione è una constatazione: mentre i filosofi del medioevo, per «concepire un intelletto, che sa di avere un oggetto naturale, ma non se ne conosce altri», dovevano attingere al pensiero greco, gli uomini del medioevo, «per concepire un amore che sappia di avere un oggetto, ma che non sa se conosca altri»², non dovevano fare altro che rivolgersi a se stessi.

Dunque la ricerca intorno all'amore e al suo oggetto possiede in prima istanza un riferimento ineludibile alla dimensione antropologica. Gilson si serve, in prima battuta, delle riflessioni condotte sull'amore da San Bernardo e da Guglielmo di Saint Thierry, i quali muovono da un semplice dato d'esperienza, da cui il filosofo francese ricava almeno due elementi di un certo ri-

² E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1969, p. 332.

lievo: innanzitutto il carattere eminentemente egoistico che è proprio dell'amore umano; in secondo luogo, proprio in forza di questo assunto, il tema dell'insaziabilità del desiderio, con cui tutta la concezione cristiana dell'amore cerca continuamente di misurarsi.

Proviamo ora a ripercorrere alcuni motivi della nozione cristiana di amore, così come vengono esposti da Gilson nel testo dedicato allo studio di Bernardo di Chiaravalle, scritto a pochi anni di distanza dal precedente: *La teologia mistica in san Bernardo*³. In questa sede, infatti, Gilson spiega come debba essere inteso il rapporto tra amore egoistico e amore per Dio. La posizione del santo può sembrare, per certi versi, provocatoria, dal momento che egli difende l'ipotesi di un primato dell'amore carnale su quello divino. Tuttavia, se vogliamo adeguatamente comprendere come Bernardo pensi all'antioriorità dell'amore carnale su quello divino, occorre precisare che «l'amore di Dio è primo di diritto, l'amore carnale è primo di fatto; il problema consiste nel come ritornare da questo stato di fatto a quello di diritto che dovrebbe esistere»⁴. Tutto ciò, perché non si può prescindere dalla costituzione dell'essere umano, il quale è composto di corpo e anima, da cui deriva l'antioriorità carnale rispetto a quella spirituale, nel senso che «l'uomo si trova inizialmente obbligato a provvedere ai bisogni del proprio corpo»⁵.

³ E. Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, trad. it. di S. Mascheroni, Jaca Book, Milano 1987. Questo lavoro di Gilson su Bernardo appare particolarmente interessante, dal momento che questi è stato il primo ad avere realmente posto l'accento sulla portata della proposta del santo di Chiaravalle. Con Leclercq, infatti, occorre sottolineare che «prima di Gilson san Bernardo era ammirato, ma non veniva considerato seriamente dai teologi, lo si riteneva un "autore devoto", nulla di più (...) Nelle prime righe della sua prefazione, Gilson afferma chiaramente quale era stato il suo progetto: studiare la "sitematica" della "dottrina" di san Bernardo su un punto preciso: la "teologia su cui si fonda la sua mistica". Punto centrale, è vero, a partire dal quale avremo assistito allo sviluppo di tutto il resto. Ci riaccorse allora che c'è, in san Bernardo, una autentica dogmatica» (J. Leclercq, *Introduzione*, in Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, pp. XIV-XV).

⁴ *Ibi*, p. 41. Questa idea poggia su un'antropologia ben precisa dal momento che per Bernardo ciò che è animale viene prima di ciò che è spirituale «in un duplice senso: quello di una necessità naturale, però pesantemente aggravata dal peccato, e quello di una inclinazione morbosa, per nulla naturale, che di conseguenza si aggiunge a questa necessità naturale» (*ibi*, p. 42).

⁵ *Ibidem*.

Questo riconoscimento, tuttavia, non porta mai san Bernardo, sulla scia di Agostino, a sottomettere la dimensione spirituale a quella carnale, né tanto meno ad anteporre la predilezione per il corporeo a quella per il divino. L'ambiguità del lessico bernardiano impone un chiarimento che Gilson pensa di introdurre, ricorrendo alla chiarezza della lezione tomista. Da qui arriva a concludere che, per Bernardo, è «*naturale* amare Dio sopra ogni cosa, ma *psicologicamente necessario* iniziare con l'amare se stessi e, per una natura decaduta, senza la grazia è *moralmente necessario* che essa, si preferisca a Dio»⁶.

Dopo aver colto la rilevanza e la centralità dell'amore nella riflessione di san Bernardo, Gilson si preoccupa di mettere a fuoco come e perché egli lo assuma come modello e regola di comportamento, non solo a livello intrapersonale, ma anche interpersonale e, in particolare, comunitario. Bernardo, infatti, si preoccupa di mostrare come al centro della vita spirituale non vi sia altro che la carità. Ma, per fare questo, egli non segue un procedimento dialettico-speculativo, ma psicologico, nel senso che invita ciascun essere a conoscere innanzitutto se stesso e a riconoscere, mediante questa conoscenza interiore, «da dove veniamo, dove siamo, dove andiamo» che «significa sapere ciò che eravamo, ciò che siamo, ciò che saremo»⁷.

San Bernardo non si accontenta di delineare il percorso personale che consente di vincere sul proprio egoismo ed instaurare un corretto rapporto d'amore con il proprio Creatore; si preoccupa anche di considerare in che modo la condotta individuale condizioni e orienti la dimensione comunitaria. In questa direzione emerge una forte tensione, sociale che trova nell'espressione «amore carnale *sociale*» il momento culminante, mediante il quale viene anche rideclinato il senso dell'amore del prossimo⁸.

⁶ *Ibi*, n. 14, p. 47.

⁷ *Ibi*, p. 77. «Imponendo quindi all'uomo che si volge a Dio il dovere di conoscere anzitutto se stesso, san Bernardo è l'erede di una lunga tradizione che si era formata presso i Greci, ma il cui corso era stato modificato dai Padri della Chiesa. Per quanto ci è possibile giudicare, le fonti dalle quali egli stesso ha attinto questa idea sono sant'Agostino e colui che sant'Agostino aveva ascoltato a Milano: sant'Ambrogio» (*ibi*).

⁸ «Dio ci comanda di amare il nostro prossimo e di amarlo come noi stessi, ma per amore Suo; infatti non si può amare il proprio prossimo come se stessi senza sacrificare il proprio superfluo per rientrare nei limiti della necessità; ma in tal modo, oltre che ristabilire se stessi nella giustizia personale, si ristabilisce la giustizia sociale. Chi

La consapevolezza della situazione reale dell'essere umano non deve trarci in inganno rispetto alle effettive intenzioni di san Bernardo; egli intende mettere in risalto una gradualità dell'amare, che attesta un'ascesa progressiva, dall'assoluto ed egoistico amore di sé fino ad un amore che non rinuncia completamente a se stesso, ma proietta tutto in vista di Dio. Va rilevato, infatti, che per san Bernardo, l'uomo non potrà mai raggiungere, nella vita presente, una forma di amore puro per Dio, dal momento che non può mai liberarsi completamente dal peso della propria fragilità⁹. Da qui, Gilson passa ad esplicitare proprio le condizioni e le tappe progressivamente raggiunte da colui che, decidendo di intraprendere la vita monastica benedettina, si avvia a vivere nel segno dell'assimilazione progressiva alla vita stessa della trinità¹⁰. Ma quest'itinerario così esclusivo e ardente è decisamente troppo selettivo e non può che essere riservato a poche anime, capaci di incamminarsi sulla via della beatitudine, che le condurrà progressivamente all'unione mistica¹¹.

Questa è la sola condizione nella quale svanisce, definitivamente, l'antinomia tra amore di sé e amore di Dio, perché il cammino di purificazione interiore ha contribuito e restaurare la somiglianza con il Creatore che la fallibilità umana aveva deturpato: «Ora, somigliare a Dio significa amare Dio per Dio, poiché Dio è questo stesso amore. Non si potrebbe quindi chiedere a san Bernardo di definire il grado supremo dell'amore diversamente da come lo definisce: amare se stessi solo per Dio. È impossibile eliminare l'amore di sé, non solo perché con esso sparirebbe l'essere creato dal quale è inseparabile, ma anche perché Dio ci ama, e cesseremmo di essergli simili, se cessassimo di amarci»¹².

vuole che ogni creatura di Dio abbia il proprio necessario, sacrificando il proprio superfluo ottiene più che la liberazione della propria anima da un fardello pericoloso: conoscendo la propria miseria conosce quella del proprio prossimo e se si priva dei beni inutili, perché ad altri non manchi ciò che per esperienza sa essere necessario, rifiuta di pretendere come propri dei beni che Dio ha voluto comuni. Il Cistercense che si priva non dona, restituisce; ristabilire la giustizia sociale, significa per lui unirsi nella volontà alla volontà divina di giustizia; ama veramente il proprio prossimo come se stesso per amore di Dio. È l'amore carnale *sociale*» (*ibi*, p. 84).

⁹ Cfr. *ibi*, pp. 95-96.

¹⁰ Cfr. *ibi*, pp. 104-105.

¹¹ Cfr. *ibi*, p. 117.

¹² *Ibi*, p. 121.

A ben vedere, a differenza della morale stoica ed epicurea, l'ascetismo morale cristiano è anche in grado di svelare il motivo per cui il desiderio non è mai pago: si tratta di risalire alla radice ontologica del desiderio umano, ammettendo che al fondo della voracità del desiderio vi è un bene infinito, ontologicamente anteriore e fondante, che lo attira. Per svolgere questo argomento, come noto, Gilson si serve della lezione di Tommaso d'Aquino, che rappresenta un riferimento ineludibile di tutta la sua riflessione. Così, per riprendere le analisi condotte nel già citato *Lo spirito della filosofia medievale*, egli avverte che il punto cruciale del percorso cristiano sull'amore riposa nel prendere in seria considerazione, accanto alla tensione del desiderio, la questione della conoscenza. In termini più precisi, afferma: «Il problema dell'amore, quale si pone in una filosofia cristiana, è esattamente parallelo al problema della conoscenza»¹³. In questa sede¹⁴ le risposte al problema vengono individuate nelle nozioni di creazione e partecipazione, che dunque si profilano come i motivi fondanti dell'amore umano, per cui, da un lato, Gilson usa le parole di San Tommaso per dire che «Dio è la causa dell'amore, in quanto genera l'amore in sé e lo causa negli altri esseri come un'immagine e una somiglianza di sé»¹⁵ e, dall'altro, si serve di Agostino per ribadire che «amare Dio è averlo in sé»¹⁶.

Si profilano così i problemi relativi alla dimensione metafisica e morale dell'amore. La riflessione cristiana sull'amore non ha difficoltà a definire quale sia l'oggetto da amare, ma questo riconoscimento non serve ad eliminare completamente l'angoscia relativa all'accertamento dell'effettiva possibilità e determinazione dell'amare. Una volta che il cristiano abbia riconosciuto il fondamento ultimo dell'amore, ha di fronte a sé la strada, tutta in salita, di *come* realizzare nella propria vita quello che appare il comandamento supremo. Con ragione, quindi, Gilson può afferma-

¹³ Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, p. 335.

¹⁴ È interessante notare, infatti, come Gilson non utilizzi affatto, per definire il rapporto tra amore e conoscenza, la lezione agostiniana che solo diversi anni più tardi, invece, approfondirà in maniera feconda e ricca di implicazioni (Cfr. E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1983).

¹⁵ Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, p. 337.

¹⁶ *Ibi*, p. 339.

re che il problema di *come* il cristiano debba intendere l'amore può essere definito in questi termini: «Una partecipazione essenzialmente interessata a un amore essenzialmente disinteressato, che deve divenire disinteressata per realizzare la propria essenza, e non può tentare di completarla senza distruggerla»¹⁷.

A questo punto intercettiamo un'interessante precisazione terminologica, mediante la quale Gilson distingue l'amore dal puro e semplice desiderio¹⁸. Questa puntualizzazione rivela l'esigenza, del resto già manifestata da Agostino, di chiarire, all'interno della tensione espressa dal desiderio, ciò che rappresenta un semplice *appetitus* e ciò che invece merita di essere qualificato come amore, e potremmo aggiungere con Agostino, *dilectio, caritas*¹⁹.

In generale, osserva Gilson, l'amore tende al godimento dell'oggetto desiderato solo per se stesso ed è, allo stesso tempo, sempre disinteressato e ricompensato. Introducendo un motivo che troverà ampia risonanza nel pensiero contemporaneo, (penso ad esempio alla tematizzazione jankélévitchiana dell'amore puro), Gilson afferma anche che «chi cerca nell'amore altra cosa che l'amore, perde insieme l'amore e la gioia che dà»²⁰. Quest'affermazione, se per un verso vuol sottolineare il carattere disinteressato dell'amore, dall'altro ci invita a riflettere tanto sull'essen-

¹⁷ *Ibi*, p. 341.

¹⁸ «Ciò che ci vela il senso autentico della parola amore, è che noi lo confondiamo sempre, più o meno, col desiderio puro e semplice» (*ibi*, p. 342).

¹⁹ Agostino infatti, tanto nel *De libero arbitrio* quanto nel *De diversis quaestionibus 83*, si preoccupa di definire in che modo dobbiamo intendere l'amore per gli oggetti comuni e l'amore per Dio. In particolare osserva: «Chiamo carità (*caritatem voco*) l'amore delle cose che non sono spregevoli agli occhi di chi le ama. Esse sono l'eternità e colui che può amare la stessa eternità. L'amore fra Dio e l'animo, si chiama giustamente carità purissima e perfetta, (*Deus igitur et animus cum amantur, caritas proprie dicitur*) se non si ama nient'altro; ci piace chiamarla anche dilezione (*hanc dilectionem dici placet*)» (*De div. quaest.* 36,1; NBA VI/2, 70-71). La centralità del brano consiste, come osserva anche Holte, nel rilevare che «Agostino utilizza spesso i termini *amor, dilectio* e *caritas* come sinonimi; se ne deve pertanto concludere che egli sia totalmente insensibile alle loro differenti sfumature. *Amor* è indubbiamente quello al quale attribuisce il significato più generale, più neutro; lo impiega in particolare nelle sue considerazioni psicologiche sull'amore. Si può già notare la tendenza a dare lo stesso senso generale a *dilectio* e *caritas* nella sua produzione anteriore al 400; a partire dalla *quaestio 35* la denominazione *caritas* o *dilectio* è al contrario riservata all'amore buono, di carattere morale» (R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962, p. 262).

²⁰ Gilson, *Lo spirito della filosofia*, p. 342.

zialità dell'amore, quanto sulla scala onto-assiologica che lo sottintende. Confluiscono su questo punto infatti, le due scuole a cui si è riferito tutto il discorso fin qui condotto: quella cistercense, che riconosce che prima di tutto l'uomo è mosso dal proprio egoismo e solo successivamente è in grado elevarsi all'amore di Dio, e quella tomista, che spiega la ragion d'essere dell'amore umano riferendosi all'originarietà dell'amore divino e dunque alla nozione di partecipazione.

Il punto nodale di tutta la riflessione consiste nell'ammettere che vi è, tuttavia, ancora un motivo che dev'essere adeguatamente approfondito e che forse né l'interpretazione mistica, né quella ontologica riescono a declinare in modo appropriato; tale è la questione relativa alla radice antropologica dell'amore umano per Dio. Gilson, infatti, ammette: «Il solo problema che dobbiamo ancora risolvere, è sapere *perché* l'uomo sia naturalmente capace di amare Dio sopra tutte le cose»²¹. La risposta che viene cercata in questa sede si articola ancora *solo* secondo la linea tomista, ovvero attraverso l'approfondimento della nozione di analogia, ma, a ben guardare, non si tratterebbe dell'unica risposta possibile. Gilson, difatti, a diversi anni di distanza (1947) sembra disposto a percorrere una via parzialmente diversa e più sbilanciata nella direzione della relazionalità costitutiva dell'essere divino e della conseguente costituzione relazionale dell'essere umano.

3. *Nomen misericordiae*

È propriamente questa riflessione più matura di Gilson ad offrirci validi ed interessanti spunti di riflessione. Nella conferenza *Saint Augustin: Philosophie et Incarnation*, che risale al 1947, l'Autore, attraverso la rilettura dell'interpretazione agostiniana di *Esodo* 3,14, tende a mettere in primo piano il primato della relazione sulla sostanzialità dell'essere divino e l'anelito della mutevolezza verso l'immutabile e del divenire verso l'essere, costantemente presente nella riflessione dell'Ipponate.

²¹ *Ibi*, p. 344.

Per soffermarci soltanto sul primo dei due oggetti di analisi, è possibile notare come l'esegesi agostiniana sia fortemente orientata nella prospettiva della relazione. Infatti, Agostino intende sottolineare come Dio abbia voluto rivelare ai sapienti la propria essenza: *Io sono colui che sono (nomen substantiae)*, ma soprattutto come abbia voluto comunicare a tutti gli uomini la propria misericordia: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe (Es 3, 14-15) (nomen misericordiae)*²². In modo particolare, questa seconda parte della formula starebbe a significare la costante tensione verso l'essere umano che, proprio a partire dall'apertura della trascendenza divina, si scopre originariamente inscritto in una relazione che lo fonda, lo costituisce e lo proietta verso infinite possibilità relazionali²³.

L'originarietà del rapporto tra Dio e uomo, e dell'uomo con se stesso e con gli altri, viene costantemente ribadita da Gilson, che, tra l'altro sulla scia di Agostino, afferma: «Andiamo verso il Dio in sé attraverso il Dio con noi ed è perché noi fossimo un giorno con lui, che egli ha voluto prima essere con noi. Diciamo di più, o la stessa cosa sotto una forma più metafisica: è perché egli ha voluto che noi fossimo un giorno con lui che lui ha voluto che noi 'fossimo'; perché tale è, nel senso metafisicamente pieno della formula, la nostra sola 'ragion d'essere'»²⁴.

La prospettiva agostiniana, avverte Gilson, ha ampiamente oltrepassato il pensiero greco, che non era in grado di esplicitare la natura del legame tra creato e Creatore. Agostino, invece, insiste nel rilevare l'originaria disposizione della creatura verso il Creatore; il nostro essere *viatores* in questa esistenza temporale è la conferma più efficace dell'intenzionalità divina nei confronti dell'intero genere umano²⁵. Questa precisazione ci pare possa com-

²² «Il y a donc comme deux aspects du Dieu de saint Augustin, celui qu'il a pour lui-même ou en lui-même, et celui qu'il tourne miséricordieusement vers nous. La dialectique des Confessions se meut pour ainsi dire sans cesse de l'un à l'autre » (E. Gilson, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation*, Editions Ad Solem, Genève 1999, p. 21).

²³ «Ne désespère pas, fragilité humaine. Je suis, dit-il, le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. Tu as entendu ce que je suis en moi-même, écoute maintenant ce que je suis aussi pour toi» (*ibi*, p. 31).

²⁴ *Ibi*, p. 33.

²⁵ «Pourquoi Dieu veut-il que l'homme le loue? Parce que Dieu nous a créés en marche vers lui et que notre cœur n'aura pas de repos, qu'il ne repose en lui (...) Mais

pletare la questione già posta ne *Lo spirito della filosofia medioevale*, circa il *perché* l'uomo sia capace di amare Dio. Infatti, insistendo sul tema della relazionalità costitutiva tra essere del creatore ed essere della creatura, Gilson scopre la ragion d'essere del con-essere intra- e inter-personale, e sembra approdare, per così dire, alla delineazione di una *terza via* che si inserisce tra la mistica cistercense e l'ontologia tomista, la via dell'antropologia agostiniana. Questa, d'altra parte, trova proprio nella relazionalità costitutiva, ripensata a partire dall'interiore apertura alla trascendenza, il proprio senso e il proprio fondamento.

4. *Amor testimonium boni*

I primi due elementi, sottesi all'analisi della *genesì dell'amore* secondo la prospettiva tomista, sono, come abbiamo in parte già anticipato, la *creazione* e la *somiglianza*. Ciò perché per Tommaso la causa dell'amore è l'amore di Dio che si manifesta con la *creazione* e secondariamente la *somiglianza* tra Creatore e creatura. Usando le parole di Tommaso, Gilson ci ricorda, infatti, che «Dio è la causa dell'amore, in quanto genera l'amore in sé e lo causa negli altri esseri come un'immagine e una somiglianza di sé»²⁶. Attraverso il tema della creazione siamo anche portati a riflettere su un altro aspetto essenziale dell'amare, la *gratuità*, da cui deriva anche un approfondimento del tema della *gratitudine*²⁷; attraverso il tema della somiglianza, giungiamo quindi a riflettere su due diversi generi di amori, quello che sorge dalla *somiglianza potenziale* che è l'*amor concupiscentiae*, e quello invece derivante dalla *somiglianza attuale*, che è l'*amor amicitiae*.

l'histoire de chaque homme, si dramatique soit-elle pour lui, n'est qu'un moment particulier d'une histoire universelle, qui est celle du genre humain tout entier» (*Ibi*, pp. 34-35).

²⁶ Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, p. 337.

²⁷ Si parla di gratitudine nel momento in cui si riflette sul carattere di dono dell'amore non solo rileggendo l'esperienza dell'amore dalla parte di chi è amato, ma a partire dalla stessa dinamica dell'amare. In particolare osserva Pieper: «L'elemento di gratitudine, presente già nel primissimo impulso dell'amore, può esser compreso ad un livello più profondo: è la gratitudine per il fatto che noi realmente otteniamo ciò che per natura desideriamo ed amiamo: poter di tutto cuore dire 'buono' di qualcosa» (J. Pieper, *Sull'amore*, trad. it. di G. Poletti, Morcelliana, Brescia 1974, p. 128).

Non potendo entrare nello specifico di una trattazione tanto vasta e ricca, ci interessa a questo punto del nostro percorso far risaltare alcuni elementi particolarmente interessanti sottesi all'indagine tomista dell'amore e secondariamente coglierne, attraverso la rilettura di Gilson, la possibile attualità. A tal fine vorremmo osservare come nel discorso condotto da Tommaso sulla differenza tra *amor concupiscentiae* e *amor amicitiae* sia comunque possibile riconoscere una *tensione* da parte del soggetto nei confronti dell'oggetto desiderato, ma non solo, occorre anche che tale oggetto venga percepito come portatore di valore e dunque meritevole di essere amato. In tale direzione si assiste ad una duplice tensionalità del soggetto nei confronti dell'oggetto, ma anche dell'oggetto verso il soggetto che si preoccupa di manifestare la propria amabilità ovvero il suo «manifestarsi come bene»²⁸. Da qui si può anche ammettere, nel caso dell'amore personale, che il fatto di amare una persona, che è comunque altra rispetto a noi, «è una dimostrazione che in essa c'è del bene, poiché soltanto il bene è amabile»²⁹. In tal senso, avverte Tommaso: «Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore»³⁰.

Tale affermazione aiuta a prendere atto di quanto l'*amor* riesca a rendere testimonianza del bene che l'altro rappresenta e conferma anche il fatto che se uno viene amato significa che in lui v'è del bene³¹, o, per dirla con Pieper, «amare qualcuno o qualcosa significa: chiamare e definire 'buono' questo qualcuno o questo qualcosa e affermare nei suoi confronti: è bene che tu sia al mondo!»³².

A partire da questo apprezzamento circa la capacità dell'amore di riconoscere il bene dell'essere dell'altro diventa essenziale,

²⁸ G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 48.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Summa Theologica*, I-II, 27 a.1.

³¹ Cfr. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, p. 48.

³² Pieper, *Sull'amore*, p. 36.

quando pensiamo alla complessa gamma di rapporti interpersonali, ove spesso si registra la drammatica difficoltà a riconoscere il valore dell'altro, specie quando questi veste i panni del diverso o dell'emarginato. In certe circostanze, infatti, possiamo anche arrivare ad ammettere che l'altro sia meritevole di amore e tuttavia abbiamo difficoltà a riconoscergli la stessa dignità che avvertiamo per noi stessi. Spingendosi ancora più oltre sulla via tracciata da Tommaso, è possibile arrivare a riconoscere che ogni essere vivente in quanto tale, cioè in quanto portatore di quel bene che egli ha ricevuto e per mezzo del quale è anche simile a colui che lo ha voluto al mondo, è degno non solo di esistenza, ma anche di rispetto, in una parola è amabile. Quello che si può discutere, ma si comprende bene che si situa ad un altro livello, è il fatto che concerne le qualità personali di ciascuno o, detto in altri termini, 'l'esser-così' di ogni essere umano che, proprio a causa delle sue qualità, può accattivarsi più o meno la *simpatia* dei suoi interlocutori. Con ciò si riafferma l'eccedenza propria dell'amore, che ama senza motivi³³, senza ragioni; per dirla con Jankélévitch, le ragioni semmai vengono dopo³⁴.

L'amore, dunque, seguendo l'orientamento teleologico delineato dall'impianto tomista, guarda il valore rappresentato dall'altro e riconosce l'altro come un bene in sé e come un bene per noi, perché è attraverso l'altro che anche noi possiamo realizzare il nostro desiderio e dunque anche il nostro bene. Dichiara, infatti, Tommaso: «Ogni agente agisce per un fine. Ma il fine non è che il bene da ciascuno amato e desiderato. Perciò è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore»³⁵.

Il bene, dunque, si nutre della possibilità della relazione e si rinnova nell'incontro con l'altro, termine significativo di ogni esperienza personale. Ma Tommaso compie anche un passo ulteriore, in quanto ammette che l'amore per l'altro deve sempre es-

³³ Cfr. *ibi*, pp. 97-98.

³⁴ V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, 2, *Traité des vertus*, II [Bordas, 1970], Flammarion, Paris 1986, p. 217, trad. it., *Trattato delle virtù*, scelta a cura di F. Alberoni, con una Introduzione di R. Maggiori, Garzanti, Milano 1996, p. 187 (si tratta di una scelta di testi che traduce di questo secondo tomo solo due capitoli).

³⁵ *Summa Theologica*, I-II, q. 28, a. 6.

sere alimentato da un corretto amore verso se stessi. Questo opportuno bilanciamento serve anche a riequilibrare, come è stato osservato, l'eccessivo peso svolto dalla dimensione intellettuale nell'impianto dell'Aquinata e, d'altra parte, apre il varco ad un più decisivo ripensamento della natura dell'amore di sé.

Infatti, con Tommaso possiamo riscoprire e ripensare come nell'amore si realizzi quella sincera e naturale apertura dell'essere verso se stesso e verso l'altro che sola, con linguaggio odierno, è in grado di opporre una resistenza, tanto all'individualismo quanto al narcisismo contemporanei. Infatti, è possibile anche riconoscere come la formula che scaturisce dall'amore: «È bene che tu esista», non possa che essere pensata innanzitutto per se stessi. Lo si evince dalle stesse parole di Tommaso che, nel caso dell'amicizia, afferma: «L'amico è amato come colui per il quale si desidera qualcosa; e in questo medesimo modo l'uomo ama anche se stesso»³⁶. In tale direzione, come avverte anche Pieper, si potrebbe anche intendere «questa analogia come se, in essa, l'amore di sé fosse descritto come una specie di copia dell'amicizia: si ama se stessi nello stesso modo in cui si ama un amico. Ma è esattamente il contrario; l'amicizia è la copia, il prototipo è l'amore di sé: si ama l'amico nello stesso modo in cui si ama se stessi»³⁷. Tutto ciò per un motivo che Tommaso ci presenta come un semplice dato oggettivo di partenza: «Ognuno ama se stesso più dell'altro»³⁸.

Questa dichiarazione, che del resto riprende e conferma, amplificandolo, un tema già espresso da Agostino (si vedano infatti il discorso 368, in cui Agostino afferma: «Se non sai amare te stesso, non puoi neppure amare veramente») può essere di un certo interesse, come è stato osservato, anche per salvaguardare l'amore filantropico «da un'anarchica autorinuncia e da un assurdo sacrificio di sé in onore di idoli entusiasticamente venerati; la vera donazione d'amore presuppone sempre la certezza che l'io e la sua dignità non siano minacciati»³⁹.

In maniera ancora più esplicita, infatti, nell'impostazione to-

³⁶ *Summa Theologica*, I-II, q. 2, a. 7.

³⁷ Pieper, *Sull'amore*, p. 142.

³⁸ *Summa Theologica*, I-II, q. 27, a. 3.

³⁹ Pieper, *Sull'amore*, p. 144.

mista è possibile rinvenire l'essenziale e *vitale energia* dell'amore, specie dell'*amor amicitiae*, che è capace di gettare una nuova luce sul fascio delle esperienze intra- e inter-personali. È, infatti, grazie a questo genere di amore, secondo gli interpreti, che l'uomo vince la propria solitudine ontologico-esistenziale, arricchisce «il suo mondo interiore partecipandolo intersoggettivamente e attingendo alla comunione interpersonale»⁴⁰. Tutto questo perché, afferma Tommaso, «ciò che si ama di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro»⁴¹.

5. *Il premio dell'amore*

Le affermazioni precedenti ci pongono dinanzi ad una questione alquanto controversa. L'amore, che abbiamo detto essere essenzialmente gratuito e rivolto al bene, si mostra, tuttavia, a ben guardare, sempre interessato. Un modo per uscire da questa apparente contraddizione ci viene offerto da una suggestiva frase di Bernardo di Chiaravalle, di cui, come abbiamo già visto, Gilson apprezza il modo di procedere, e che ci è di un certo aiuto in questa sede per introdurre ulteriori questioni, sulle quali vorremmo riflettere. Bernardo, infatti, afferma: «Ogni vero amore è senza calcolo e, ciononostante, ha ugualmente la sua ricompensa; esso, addirittura, può ricevere la sua ricompensa solo se è senza calcolo... Colui che nell'amore ricerca come ricompensa solo la gioia dell'amore, riceve la gioia dell'amore... Colui invece che ricerca nell'amore qualcosa di diverso dall'amore, perde l'amore e, al tempo stesso la gioia dell'amore»⁴².

Questo testo punta l'attenzione su un tema caro a Tommaso e ripreso con originalità da Gilson, che indichiamo sinteticamente come la questione degli *Effetti dell'amore*. Ciò che in verità qui intendiamo esplicitare non è tanto l'argomentazione tomista mirabilmente esposta nella *quaestio* 28 della sua *Summa theologica*,

⁴⁰ Samek Lodovici, *La felicità del bene*, p. 103.

⁴¹ *Summa Theologica*, I-II, 26, a. 4.

⁴² Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo a Deo*, a cura di W. Williams, Cambridge 1926, pp. 32 ss.

quanto piuttosto l'indagine su alcune conseguenze che derivano dalla tensione dell'amore, come la conquista della saggezza pratica e la pace, temi che vengono esplicitati nel breve testo *Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas*, di poco posteriore all'opera su Agostino, di cui abbiamo riferito in precedenza⁴³.

Gilson, in questo ambito, si dichiara fundamentalmente convinto che la scelta filosofica del tomismo non sia una scelta fra le tante, ovvero che quella di Tommaso non sia una proposta filosofica fra molte altre, ma che egli sia il solo filosofo ad aver tracciato, con efficacia speculativa ed esistenziale, la linea che disegna la possibile coincidenza tra ricerca della sapienza e amore del bene. Con Tommaso, infatti, Gilson è persuaso che se l'uomo ricerca, attraverso la conoscenza di una qualche scienza, la beatitudine si accorge, cammin facendo, che questa è una meta alla quale si può tendere solo mediante l'amore.

Vero tomista, arriva a dire Gilson, è colui che realizza compiutamente la propria conoscenza solo perché ama⁴⁴. Con questa audace dichiarazione il filosofo francese intende polarizzare la sua rilettura verso la fondamentale asserzione tomista della complementarità tra agire dell'intelletto e della volontà. Si deve, infatti, considerare, avverte Gilson, che per il grande Maestro, seppure le virtù speculative rappresentino le virtù più elevate per l'essere umano esse non sono tuttavia «meritevoli per se stesse»⁴⁵. Il che non fa altro che confermare che, mentre «la volontà da sola non conosce, l'intelletto, da solo non desidera»⁴⁶. Si tratta per Gilson di una puntualizzazione di enorme efficacia e rilevanza per l'intera vita morale dell'uomo. Ciascun essere, infatti, nel desiderare di conoscere la verità è come portato ad accogliere ed accettare le condizioni necessarie per compiere questo cammino in vista del fine. In tal modo il desiderio vivifica la vita intellettuale, che poi dispiega naturalmente la propria attività, consistente fundamentalmente nel comprendere.

⁴³ E. Gilson, *Wisdom and love in Saint Thomas Aquinas*, Marquette University Press, Milwaukee 1951.

⁴⁴ «A true Thomist, then, is a man who knows because he is a man who loves» (*ibi*, p. 5).

⁴⁵ Cfr. *ibi*, pp. 9-10.

⁴⁶ «The will alone does not know, the intellect alone does not desire» (*ibi*, p. 13).

Tommaso si offre, in tal modo, quale modello del vero filosofo il cui amore per la sapienza, che egli amava per se stessa e non per altro, rappresenta la genesi come pure il criterio di orientamento teleologico per l'intero volume delle operazioni intellettuali che mirano al raggiungimento della verità. Così Gilson sintetizza la stima per il Maestro: «È l'esempio di un'implacabile volontà di sapere accompagnata ad un assoluto rispetto della verità. Certamente la sua dottrina insegna il primato della contemplazione sull'azione, ma il prodigioso lavoro della sua vita ci induce a pensare che Tommaso sia stato Marta non meno di Maria»⁴⁷.

Il motivo più interessante di tutto il testo ci pare, tuttavia, possa essere rintracciato proprio nella definizione delle possibili conseguenze di un tale amore della verità, ovvero di come l'amore riesca a dirigere non solo la speculazione, ma anche la condotta morale di colui che cerca e, nello stesso tempo, di quanto contribuisca a creare un clima di fiducia interpersonale che può sfociare in quella dimensione che Gilson, forse un po' troppo sbrigativamente, definisce come pace⁴⁸.

Attraverso la ricerca incessante, infatti, il filosofo può praticare e insegnare il non accanimento nei confronti di un'idea; rispetto alle confutazioni, Gilson predilige lo sforzo morale della volontà, che serve a mettere al riparo l'intelletto da tutte quelle interferenze che potrebbero condizionare la completa comprensione dei problemi. Il vero filosofo, dunque, mentre si confronta con le idee, che possono venire accolte o rifiutate, salvaguarda sempre la dignità degli uomini che le sostengono; così accade che, mentre le idee possono essere discusse e criticate, gli uomini che le difendono non sono mai rifiutati, nemmeno quando le loro teorie sono tra le più lontane dalla verità⁴⁹.

L'amore, nella sua essenziale tensione al bene, crea, in tal senso, anche un possibile spazio per la condivisione pacifica delle idee. Ed è questo un motivo ulteriore che serve ad introdurre un'altra questione di un certo interesse, concernente la possibilità di prevenire, mediante l'amore, il narcisismo di certi filosofi

⁴⁷ *Ibi*, pp. 26-27.

⁴⁸ Cfr. *ibi*, p. 31.

⁴⁹ Cfr. *ibi*, pp. 33-34.

che pretendono di poter controllare tutto con il puro esercizio della propria ragione. Contro questi «presuntuosi» che finiscono per prendersi un po' troppo sul serio⁵⁰, ci ricorda Gilson, valga ancora oggi la lezione del grande Maestro, il quale ricorda che anche la più certa tra le nostre umane certezze è necessariamente connessa all'attuale condizione umana. Dunque tanto l'attività conoscitiva, quanto l'intera condotta morale sono processi della vita umana in movimento verso il loro fine ultimo; pretendere di conoscere tutta la verità o di raggiungere la totalità del bene significa confondere il cammino con la meta.

Concludendo questo suo breve scritto su *Sapienza e amore in Tommaso*, il filosofo francese ci lascia con un pensiero che si trasforma in un compito. Se vogliamo comprendere pienamente la lezione dei grandi maestri del passato, non dobbiamo fare altro che realizzarla con la nostra vita, ovvero dobbiamo imparare a mettere in pratica ciò che questi hanno scritto, compreso e vissuto⁵¹. In una parola, attualizzando la lezione agostiniana sul primato della dimensione relazionale e facendo fecondare la totalità dell'insegnamento di Tommaso, possiamo, attraverso la rilettura di Gilson, prendere consapevolezza che la pienezza della vita si realizza solo nell'amare.

⁵⁰ Cfr. *ibi*, p. 36.

⁵¹ Cfr. *ibi*, p. 39.