



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

## Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in  
Filologia Moderna  
Classe LM-14

Tesi di Laurea

# *La filosofia platonica dell'Eros in Torquato Tasso sul tema della gelosia*

Relatore  
Prof. Franco Tomasi

Laureando  
Yanqing Wang  
n°matr. 2009376 / LMFIM

Anno Accademico 2022 / 2023



## ESTRATTO

Il tema della gelosia è fortemente “moderno”, dato che si diffonde soprattutto a partire dai primi decenni del XVI secolo, attraverso un recupero degli elegiaci latini e anche con l’esperienza maturata nel mondo partenopeo. Ebbe una grande fortuna nel Cinquecento, tanto da essere spesso trattata nella discussione teorica sulle passioni. Ci furono due principali interpretazioni della gelosia: la prima vedeva nella gelosia un sentimento opposto all’amore. Secondo l’altra, al contrario, la gelosia fa parte dell’esperienza amorosa. Questo tema crebbe esponenzialmente nella seconda metà del secolo, diventò uno dei temi più amati, in particolare da Torquato Tasso, una delle voci più significative del Cinquecento italiano. La gelosia torna infatti molto spesso nella produzione letteraria tassiana, sia nei trattati che nelle liriche, sia nei poemi che nel teatro. Tasso adottò principalmente la seconda interpretazione tra quelle precedentemente illustrate. All’interno della sua produzione, si può notare come la filosofia dell’Eros platonica influenzi profondamente il pensiero di Tasso su questo tema. Il platonismo perse il suo vigore dopo che Giustiniano chiuse l’Accademia neoplatonica di Atene nel 529 d.C. Il Medioevo europeo fu caratterizzato da una prevalenza dell’aristotelismo nel campo del pensiero filosofico, fino al primo Rinascimento, quando i filosofi italiani rappresentati da Marsilio Ficino iniziarono a riscoprire, tradurre ed esporre il testo originale di Platone, e il pensiero filosofico di Platone ebbe una rinascita. Tasso studiò in modo approfondito Platone e ne ammirò molto la filosofia.

Questa tesi, sulla base della lettura dei testi relativi e di un’analisi testuale specifica, analizza il rapporto tra il concetto della gelosia di Tasso e la filosofia platonica di Eros. La tesi si divide in quattro capitoli. Il primo capitolo introduce la situazione generale riguardo il tema della gelosia nel Cinquecento e il modo in cui questo sentimento viene trattato nella letteratura prima del Cinquecento. Su questa base, il secondo capitolo confronta dapprima le diverse voci riguardanti la gelosia, e poi analizza specificamente i testi teorici di Tasso, includendo un discorso e un dialogo. Il contenuto del terzo capitolo è quello di presentare la storia della riscoperta di Platone nel Rinascimento e la filosofia platonica attraverso l’analisi dei testi di due sue opere: *Simposio* e *Fedro*. Poi, in conclusione, la tesi analizza le componenti filosofiche platoniche nella filosofia di Tasso sul tema della gelosia.

Parole chiave: Gelosia; Eros; Torquato Tasso; Platone

## INDICE

ESTRATTO.....	1
INDICE .....	2
1.Introduzione al tema della gelosia .....	3
1.1 Tema della gelosia nel Cinquecento .....	3
1.2 Figure letterarie della gelosia nelle opere prima del Cinquecento.....	5
2 Dibattito della gelosia nel Cinquecento .....	12
2.1 Testi teorici prima di Torquato Tasso .....	12
2.2 Teoria di Torquato Tasso sulla gelosia .....	34
3. Filosofia platonica dell'Eros .....	51
3.1 Platone nel Rinascimento.....	51
3.2 Eros in <i>Simposio</i> e <i>Fedro</i> .....	57
4. Filosofia platonica dell'Eros in Torquato Tasso .....	73
CONCLUSIONI.....	96
BIBLIOGRAFIA.....	98
SITOGRAFIA.....	100
RINGRAZIAMENTI .....	101

# 1.Introduzione al tema della gelosia

## 1.1 Tema della gelosia nel Cinquecento

Per noi persone moderne, la gelosia è molto familiare, ma prima della nascita della disciplina della psicologia moderna, comprendere questo sentimento era molto più complicato. I greci antichi coniarono la parola "zelotypia", ma non ne spiegarono i tratti psicologici. In latino nemmeno esisteva una parola per gelosia, venne quindi preso in prestito il termine greco "zelotypia", la sua traduzione "obtrectatio", o i sinonimi come 'timore' e 'invidia'.<sup>1</sup>

Il sentimento che chiamiamo gelosia prese questo nome nel periodo moderno. Per capire da dove venga questa parola, dobbiamo studiarne l'etimologia. Uno studio di Margot Grzywacz dimostra che la parola 'gelosia' deriva da zelotus, si incontra spesso nella bibbia con il significato "persona con zelo", ma anche "persona che aspetta l'amore esclusivo".<sup>2</sup> Nella letteratura italiana, il tema della gelosia è un tema in qualche modo moderno, in quanto nella tradizione letteraria latina, la gelosia non trovò molto spazio. La svolta avvenne nel Cinquecento, in cui la gelosia trovò un grande spazio, specialmente nelle liriche amorose. In questo periodo, Petrarca era ancora l'autorità per comporre le poesie, soprattutto con la sua opera, *Rerum vulgarium fregmenta* (di seguito citato come RVF). Ma, nei RVF Petrarca non diede grande spazio alla gelosia (la parola 'gelosia' ricorre totalmente cinque volte), tanto che si può affermare che questa passione sia stata poco centrale.<sup>3</sup> Il tema della gelosia prende piede sul finire del

---

<sup>1</sup> Erika Milburn ha ripreso la definizione che offre Benetto Varchi nella sua *lezione su un sonetto della gelosia di dalla Casa* nel 1545, in cui si sottolinea come vi sia la mancanza di un termine latino preciso corrisponde a 'gelosia'. Si veda la n. 15 nel suo articolo: "D'Invidia e d'Amor Figlia Sì Ria': Jealousy and the Italian Renaissance Lyric." *The Modern Language Review*, vol. 97, no. 3, 2002, p. 580. I testi originali del Varchi: «E da sapere primieramente, che questo vocabolo greco ζηλοτυπία composto di due voci, onde e derivato nella nostra lingua gelosia, non significa altro, che una emulazione, o vero invidia di forma, o vero bellezza; del quale nome pare che manchino i Latini veramente. Marco Tullio la tradusse 'obtrectatio', e la diffinì una passione che alcuno ha, perché un altro gode e possiede quello che vorrebbe possedere e godere egli solo». (Lezione, p. 571)

<sup>2</sup> P. Cherchi, A Dossier for the Study of Jealousy, *Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, Ottawa, Dovehouse Ed., 1992, pp. 123-4.

<sup>3</sup> E. Milburn, "D'Invidia e d'Amor figlia sì ria," p. 577.

Quattrocento e, soprattutto, nei primi decenni del XVI secolo, attraverso un recupero degli elegiaci latini che avviene nei lirici partenopei, come Iacopo Sannazzaro, che costruì un sonetto in forma di invettiva contro la gelosia, poi pubblicato nei suoi *Sonetti e canzoni* nel 1530.<sup>4</sup> Nel contesto del petrarchismo emersero ancora un gran numero di nuovi temi, e tra questi ebbe particolare importanza la gelosia, che fece spesso la sua apparizione nei versi rinascimentali. La maggior parte delle prime poesie sul tema della gelosia furono poi edite nelle antologie liriche, una forma di libro tipica del medio Cinquecento, che prevedeva la raccolta di poesie di tanti diversi autori. Solo nelle poesie di Torquato Tasso e di Giambattista Marino, la gelosia diventò una parte indiscutibilmente importante delle liriche.<sup>5</sup> Questo nuovo argomento finì per generare un enorme dibattito, diventando una tematica molto popolare. La filosofia rinascimentale dell'amore ebbe posizioni contrapposte sul tema della gelosia.<sup>6</sup> Ci furono due interpretazioni: la prima è che la gelosia è un sentimento opposto all'amore. L'altra, al contrario, la gelosia fa parte dell'esperienza amorosa, non è un'antitesi all'amore, anzi è positiva per aumentarne l'intensità amorosa e garantirne la durata. Quasi tutte le liriche amorose del Cinquecento attinsero al primo di questi due punti di vista, le presentazioni positive della gelosia rimasero rare.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ivi, p. 578.

<sup>6</sup> Ivi, p. 577.

<sup>7</sup> Ivi, p. 579.

## 1.2 Figure letterarie della gelosia nelle opere prima del Cinquecento

La gelosia ha un ruolo importante nella letteratura italiana. Già prima del Cinquecento si possono riscontrare molte descrizioni della gelosia nella letteratura, ma generalmente presentano una descrizione negativa di questa emozione. Tra queste opere letterarie, il *Filocolo* di Boccaccio e le *Selve* di Lorenzo de' Medici hanno avuto una profonda influenza sulla creazione letteraria della lirica rinascimentale e sull'opera di Tasso.

La prima rappresentazione dettagliata della gelosia nella letteratura vernacolare italiana appare nel *Filocolo* di Boccaccio nel 1336.<sup>8</sup>In *Filocolo* III. 24, Diana entra nella casa della Gelosia.

Diana...cercò le case della fredda Gelosia, le quali nascose in una delle altissime rocce d'Appennino, entro a una oscurissima grotta, trovò intorniate tutte di neve; né v'era presso albero o pianta viva fuori che o pruni o ortiche o simili erbe; né vi si sentia voce alcuna di gaio uccello: il cuculo e 'l gufo aveano nidi sopra la dolente casa. Alla quale venuta la santa dea, quella trovò serrata con fortissima porta, né alcuna finestra vi vide aperta. Fu dalla immortale mano con soave tocco toccato l'antica porta, la quale non prima fu toccata, che dentro cominciarono a latrare due grandissimi cani, secondo che le voci li facea manifesti; dopo il quale latrare una vecchia con superbissima voce, ponendo l'occhio a uno piccolo spiraglio, mirò di fuori.<sup>9</sup>

Qui Boccaccio antropomorfizza la Gelosia, descritta come un'anziana donna che vive da sola. Vivendo da sola in una grotta fredda, senza che nessuno la visitasse, vivendo in compagnia solo di due grossi cani, sembrava dimenticata. Boccaccio usa l'aggettivo fredda per descrivere la casa della Gelosia. L'idea del freddo viene resa

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> G. Boccaccio, *Filocolo*, a cura di E. Quaglio, in *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. I, Mondadori, Milano, 1967, pp. 242-3.

tramite il tempo nevososo e l'ambiente cupo della grotta in maniera oggettiva, ma ci sono anche fattori soggettivi come il fatto che non ci sia nessuno che le faccia compagnia, ritrovandosi isolata e solitaria. Boccaccio descrive in ogni dettaglio questa vecchia. La sua voce è superbissima, il suo viso è scolorito e la faccia è vizza, i suoi occhi sono biechi e rossi, continuamente lagrimando. Indossa molti vestiti, tutti neri. La sua casa, esattamente come lei stessa, non aveva anima. Boccaccio continua descrivendo dettagliatamente la sua casa. Si tratta di una casa vecchissima e ammuffita, tanto da sembrare che stesse piangendo, e senza alcun fuoco a riscaldare l'ambiente eternamente freddo.<sup>10</sup>

In *Filocolo* III, 27, Boccaccio discute in modo specifico il rapporto tra l'amore e la gelosia. In questo capitolo, Boccaccio, come sempre, sottolinea le sue opinioni negative sulla gelosia, e fa una serie di distinzioni e confronti tra l'amore e la gelosia. In questo passaggio Boccaccio elogia l'amore, usando la seconda persona e chiamandolo Nobilissimo Signore, sminuendo la gelosia. Usa due metafore per descrivere il rapporto tra l'amore e la gelosia. La prima metafora è che l'amore è una passione dolcissima, come la radice dolce di un albero, e la gelosia è come il frutto amaro prodotto dalla radice dolce dell'amore. Quindi, l'amore diventa la causa della gelosia, senza l'amore che è la radice, non c'è la gelosia che è il frutto. Inoltre, il rapporto tra l'amore e la gelosia è come quello tra l'edera e l'olmo, perché la gelosia è feroce come l'edera, usando la sua potenza per cingere l'olmo cioè l'amore. Quindi, è impossibile sentire l'amore senza la gelosia, ogni persona che provi amore prova anche gelosia. Secondo Boccaccio, le fiamme ardenti dell'amore sono nell'altissimo e chiaro monte Citera. Mentre la gelosia si trova nelle oscure grotte sopra i freddi colli dell'Appennino. L'amore eleva gli animi, e la gelosia li distrugge. L'amore porta felicità, mentre la gelosia sostituisce la felicità con la malinconia. La gelosia è l'oscurità, mentre l'amore opera nella luce. Vengono usati molti esempi da Boccaccio per contrapporre l'amore e la gelosia: la radice dolce - il frutto amaro, la lotta tra l'edera e l'olmo, le fiamme ardenti - i colli freddi, altissimo e chiaro monte - oscure grotte,

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 243-4.

elevare – distruggere, altissimo – vile, l'allegrezza – la malinconia, e oscuro – luminoso. Dopodiché, Boccaccio ripete nuovamente la metafora della vecchia. Infine, arriva a una conclusione: la gelosia è contro la vostra natura, è nata con l'amore ma guasta tutti i beni dell'amore<sup>11</sup>, è un sentimento opposto ai termini dell'amore, inoltre, le persone gelose sono delle persone misere.

Lorenzo de' Medici sviluppò ulteriormente il concetto della gelosia, partendo dalle basi poste da Boccaccio, nelle sue *Selve*, una serie di ottave. Lorenzo cominciò a comporre le ottave dal 1483, per concludere il lavoro verso il 1487.<sup>12</sup> La *Selva I* è l'insieme di un gruppo di ottave. Si tratta di una produzione spicciolata, probabilmente dovuta alla ricca vena di improvvisatore. In base ai contenuti e agli argomenti, la *Selva I* è divisibile in vari riquadri.<sup>13</sup> Tra questi, le Ottave 39-66 sono la descrizione della gelosia. L'idea di Lorenzo nei confronti della gelosia era in sostanza la stessa di Boccaccio, cioè, la gelosia accompagna sempre l'amore, ma lo danneggia. Lorenzo utilizza un mito per spiegare l'origine della gelosia.

*Selva I, 39*

Solo una vecchia in uno oscuro canto,  
pallida, il sol fuggendo, si sedea,  
tacita sospirando, et uno amanto  
d'uno incerto color cangiante avea;  
cento occhi ha in testa, e tutti versan pianto,  
e cento orecchi la maligna dea;  
quel che è quel che non è trista ode e vede;  
mai dorme, e ostinata a sésol crede.

*Selva I, 40*

Nel primo tempo che Chas antico  
partoril figlio suo diletto Amore,  
nacque questa maligna dea ch'io dico:

---

<sup>11</sup> I testi originali del Boccaccio: «Ella con teco quasi d'un principio nata, di tutti i tuoi beni è guastatrice.»

<sup>12</sup> Lorenzo de' Medici, *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, G. Einaudi, 1992, p. 24.

<sup>13</sup> Ivi, p. 437.

nel medesimo parto venne fòre.  
Giove, padre benigno, al mondo amico,  
la relegòtra l'ombre inferiore  
con Pluton, con le Furie; e stie' con loro  
mentre regnò Saturno e l'età d'oro.

Inizialmente, Lorenzo continua con la metafora di Boccaccio: Gelosia è una vecchia pallida che abita in uno oscuro canto. Gelosia è una dea maligna che ha cento occhi piangenti in testa e cento occhi per fare la guardia. Questa dea non dorme mai, porta dolore alle persone, fa sì che gli innamorati vedano solo gli aspetti negativi dell'amore. Nell'ottava 40, l'origine di Gelosia viene raccontato, è la figlia di Caos, gemella di Amore. Questo punto era già stato affrontato da Boccaccio, l'amore e la gelosia sono nati insieme, uno rappresenta il bene, l'altra rappresenta il male. Nell'età d'oro, governata da Saturno, Giove dona questo essere maligno all'inferno. Qui, vive con Plutone e le Furie, dio dei morti e le tre dee della discordia. E viene nutrita da Plutone e del latte delle Furie.<sup>14</sup> Ma siccome gli dei sono sempre turbati da Amore, che causa dolore agli dei con le sue saette, si lamentano con Giove, sperando che tolga i dolori d'amore dai loro cuori. Giove teme di perdere il diritto a governare, ed emana un decreto divino per riportare Gelosia dall'inferno e placare l'amore. Secondo l'ordine di Giove, di fronte alla palude stigia, ovvero l'acqua del fiume infernale Stige, Gelosia avrebbe giurato di seguire sempre Amore, come l'ombra che segue il corpo.<sup>15</sup> Ma Giove si pente di questa decisione, diventa triste, perché prima senza la gelosia, Amore è sicuro, lieto e beato. L'esistenza di Gelosia porta più tormento a tutti.<sup>16</sup>

Nel testo che segue, Lorenzo fornisce una descrizione più dettagliata dell'immagine negativa della Gelosia.

*Selva I, 45*

Di Chaòs nata e da Pluton, nutrita  
del latte delle Furie (o tristo nume!),

---

<sup>14</sup> *Selva I, 45, v. 1-2*: «Di Chaòs nata e da Pluton, nutrita | del latte delle Furie (o tristo nume!)».

<sup>15</sup> *Selva I, 41-43*.

<sup>16</sup> *Selva I, 44*.

fa sentire a' mortali, ancora in vita,  
le pene del gran regno senza lume;  
non sana mai la sua immortal ferita;  
porta una spada tinta nelle schiume  
di Cerbero laggiùnel basso seggio;  
del ben fa male e sempre crede il peggio.

*Selva I, 46*

D'ombre vane e pensier' tristi si pasce;  
rode un cor sempre la infelice bocca  
e, come èconsumato, allor rinasce  
(o miser quello a cui tal sorte tocca,  
nelle prime sue cune e nelle fasce!);  
nel petto tristo invidia, odio trabocca;  
fugge sempre ove il mio bel Sole arriva,  
nési parte peròla morte viva.

È una dea triste, non èimmortale come le altre divinità. Deve inoltre sopportare delle pene per l'eternità, le sue ferite non guariranno mai. Porta una spada tinta nelle schiume di Cerbero. Cerbero èuna creatura della mitologia greca, uno dei mostri a guardia dell'ingresso degli Inferi. È un mostruoso cane mastino gigantesco e sanguinario dotato di tre teste. Anziché di pelo, il suo corpo è ricoperto di serpenti velenosi che si rizzano facendo sibilare le proprie orrende lingue ad ogni suo latrato il quale non corrisponde a quello di un cane normale ma ad un rombo di tuono. Quindi, la spada di Gelosia èvelenosa e laggiùnel basso seggio. Lorenzo lo chiama velenoso mostro.<sup>17</sup>Fa male al bene e crede sempre il peggio. Mangia i pensieri tristi e rode sempre un cuore triste. Quando il cuore èconsumato da Gelosia, nel petto nascono l'invidia e l'odio. Gelosia è nemica di Amore e di Fede, la sua vita si svolge

---

<sup>17</sup> *Selva I, 48, v. 1*: «O venenoso mostro al ciel dispetto».

completamente nell'oscurità, fugge ogni volta che si avvicina Sole. Fugge per allontanarsi da Sole.<sup>18</sup>

Dopo questa serie di descrizioni, l'io lirico inizia a denunciare e maledire la gelosia:

*Selva I, 48*

O velenoso mostro al ciel dispetto,  
o vivo fonte d'ogni uman tormento,  
d'Amor mortal nimico e di diletto,  
di Speranza, di Fé d'ogni contento,  
tu incendi di furore il tristo petto.  
Rompi, o Giove, lo ingiusto giuramento,  
rimetti la infelice al foco eterno:  
ma non l'accetterà forse l' inferno!

Gelosia è un velenoso mostro, disprezzato dagli dei, che porta tormento agli umani. L'io invoca Giove di rompere il giuramento di prima, e rimettere Gelosia nel fuoco eterno nell'inferno, che potrebbe anche non accettarla. In questo punto, notiamo che il sentimento negativo nei confronti della gelosia ha raggiunto il suo apice. La descrizione che Lorenzo dà della gelosia è ancora peggiore di quella data da Boccaccio, al punto che persino l'inferno potrebbe rifiutarla.

Nonostante le sofferenze causate da Gelosia, Giove non la riporta all'inferno, non rimuove la tristezza causata da lei. Perché il divino non vuole mai correggersi. Quindi la legge rimane, Gelosia seguirà Amore ovunque.<sup>19</sup>

Nella parte finale delle ottave, Lorenzo introduce anche Speranza, un sentimento che è nel cuore di tutti i gelosi, e Lorenzo procede a descrivere la relazione tra Amore, Gelosia e Speranza. Secondo l'io geloso e triste, Speranza è cieca, e allo stesso tempo dolce, in quanto addolcisce le preoccupazioni dei gelosi. Ma la consolazione è futile, in

---

<sup>18</sup> *Selva I, 47.*

<sup>19</sup> *Selva I, 50.*

quanto Amore e Gelosia rimangono. Quando Speranza entra nei pensieri, tutto va bene, ma quando il dolce inganno se ne va, resta soltanto Gelosia con Amore.<sup>20</sup>

*Selva I, 55*

Amor, che prende ogni mio male in gioco,  
sanza pietàsi ride dello inganno;  
Speranza, se si mostra ancora un poco,  
drieto allei tutti e van' pensier' ne vanno;  
néperòmanca l'amoroso foco,  
ma questi inganni assai maggior lo fanno;  
con feroci occhi Gelosia mi mira,  
e 'l cor n'ha doglia e nel dolor s'adira.

Speranza non può rimuovere il dolore portato da Gelosia, è solo un sentimento breve, ma Gelosia è sempre lì, fissando l'io con occhi feroci, e porta dolore e doglie al cuore. Gelosia è molto più forte di Speranza, Gelosia divora lentamente Speranza, e quando Speranza non c'è più, come ricordato da Lorenzi nella *selva*, I, 46, quando Gelosia ha consumato il cuore, l'invidia rinasce nel petto triste e l'odio trabocca.

Rispetto a Boccaccio, la descrizione della gelosia data da Lorenzo è molto più negativa. Oltre a spiegare questo mito, Lorenzo introduce le altre due emozioni, la speranza e l'invidia, e la loro relazione con l'amore e la gelosia. In seguito ad un'analisi approfondita del testo, notiamo che la gelosia è associata a molte cose negative: vecchia, freddezza, oscurità pianto, inferno, pene, morte, ferita, spada velenosa di serpente, mostro e ecc....<sup>21</sup> I entrambi autori concordano sul fatto che la gelosia sia per natura malvagia, e che la gelosia segue sempre l'amore dall'inizio, e che sia distruttiva per l'amore. L'idea della gelosia di Boccaccio e di Lorenzo sono entrambi modelli molto importanti per Torquato Tasso.

---

<sup>20</sup> *Selva I, 53-4.*

<sup>21</sup> Per lo sviluppo delle diverse immagini della gelosia nelle liriche amorose, si veda E. Milburn, " *D'Invidia e d'Amor figlia sì ria,*" pp. 580-9.

## 2 Dibattito della gelosia nel Cinquecento

### 2.1 Testi teorici prima di Torquato Tasso

Nel Cinquecento, la maggior parte dei letterati vivevano attraverso la pratica del lavoro cortigiano e spesso frequentavano le Accademie, luoghi in cui potevano discutere di piùvari argomenti filosofici e letterari . Nel Cinquecento, con l'avvento della stampa e del conseguente boom dell'editoria, vennero pubblicati un gran numero di trattati sull'amore, di largo successo, e ciòvale in particolare anche per la gelosia, inteso come il più controverso argomento riguardo l'amore. Diversamente dalle epoche precedenti, quando la gelosia come sentimento tipico degli innamorati compariva quasi esclusivamente nelle creazioni letterarie, nel Cinquecento comparvero trattati teorici dedicati alla gelosia. Molti dei loro punti di vista erano "soggettivi", quindi non c'èun vero vincitore in questo dibattito, e la gelosia non trovòuna definizione perentoria. Ma tutti cercarono comunque di spiegare questa passione ambigua al pubblico attraverso un sistema di pensiero, cercando di definire la gelosia. In questo dibattito, Tasso, come difensore della gelosia, scrisse un trattato: *Discorso sulla gelosia* nel 1577, e un dialogo *Il Forestiero napoletano ovvero de la Gelosia* nel 1579. Spesso la gelosia, prima di questi interventi di Tasso, era intesa in modo negativo da quasi tutti i testi teorici, eccezion fatta per l'importante lezione di Benedetto Varchi su di un sonetto di Giovanni Della Casa [saràopportuno citare in modo piùampio la lezione: dove, quando, quando viene pubblicata, ecc.].

Mario Equicola, un umanista mantovano, pubblica nel 1526 *Libro di natura d'amore*: nel quarto libro vi èun capitolo dedicato alla gelosia. In questo capitolo, Mario Equicola non dàuna definizione propria della gelosia, ma ricorre alla definizione di Crisippo.

Cerca l'anima nostra covenientia, concordia, pace, unione e mutuo amore, e indi e non altronde, solida volupta si sente. Per la qual cosa se l'amata donna in altrui amore

occupata et involtra sospettamo, in ardente zelo da gelata paura offeso l'amante se crucia; per essere in forsi, altri non posseda over habbia a possedere, quel che solo egli, ne con altri il vorrebbe commune; essendo certo che l'anima rationale con pari benivolentia non puo essere intenta a due obietti d'amore. Perchio che in cose amorse non se estende nostro disiderio, de non a quel che reputamo ottimo, e a quel che voluptuosissimo credemo, e nel suo essere perfetto. Giochesi col suo Grecinio Ovidio che in uno instante amasse due, non se ha invidia ad altri di quelle cose, le quali istimamo men perfette che le nostre; Sapemo che diviso disio non ha la solita vehementia et Aristotele vuole l'amicitia sia tra pochi, non possendo essere amore grande se non ad uno. De qui nasce quel timore, invidia e odio che Chrisippo diffinisce, per perturbatione da Greci detta Zelotipia, da M. Tulio obtrettatione.<sup>22</sup>

Spiega in pratica che il motivo per cui noi proviamo gelosia è che la nostra anima cerca convenienza, pace, unione, mutuo amore e solida voluttà e quelli che si trovano nell'amore perfetto. La gelosia è un tipo di paura che offende l'amante, non importa che possa possedere o meno la donna perfetta. Cita, inoltre, Ovidio e Aristotele per sostenere la sua opinione. Ovidio disse che se non proviamo invidia per gli altri che amano la nostra stessa donna, significa che non consideriamo quella donna perfetta per noi e neanche quell'amore. E poi, Equicola si rifà ad Aristotele, che sostiene che il vero amore sia tale solo quando è riservato tra due persone. Dopodiché riporta la definizione di Crisippo, un filosofo greco antico: la gelosia genera timore, invidia e odio. La gelosia per i greci, la detta Zelotipia indica una perturbazione; successivamente in latino è stata traslitterata da Cicerone in "obtrettatione". Ma possiamo notare che nonostante Crisippo fosse un grande filosofo greco antico, molto autorevole, questa definizione è troppo breve, non esaustiva e imperfetta. Inoltre, Equicola non espresse esplicitamente il suo atteggiamento nei confronti della gelosia, ma in testi successivi citò un altro filosofo greco antico, ovvero Plutarco, sul tema della gelosia.

---

<sup>22</sup> M. Equicola, *Libro di natura d'amore di Mario Equicola nouamente stampato et con somma diligentia corretto*, Stampato in Vinegia: per Gioannantonio & fratelli de Sabbio, Venezia, 1526, p.138.

Questo havemo referito che si conosca il legislatore divino haver conosciuto quanta forza ha in li animi nostri la gelosia: Plutarcho vuole che la gelosia verso il ben operare, sia efficace laude, se viene in luogo della invidia: perche ne ponge et infiamma di disio, ad honeste imprese, et l'amore senza questa essere otioso e lento. <sup>23</sup>

Plutarco sostiene che la gelosia non sia del tutto negativa, tuttavia l'invidia è completamente negativa. La gelosia opera come complementare dell'amore, senza di essa, l'amore è inattivo e lento. Questa gelosia fa bene all'amore. Successivamente nello stesso testo, Equicola cita nuovamente i concetti espressi da Ovidio e Plutarco:

Di Ovidio et Plutarcho è precetto, deversi patire gelosia e dissimularla, che così se vince tal timore; Se speranza havemo di superare: il rivale, ne fa verso l'amata diligenti, solleciti, ad ogni suo servitio presti, in osseguirli parati, in gratificarli studiosi, et più chel solito liberali; Se altrimenti succede, quel sospetto et paura genera sdegni, da sdegni viene ira, ira disia vendetta, da disio de vendetta procedono ingiurie, da ingiurie nimicitie, cosa totalmente contraria ad amore. <sup>24</sup>

Equicola non considera la gelosia totalmente contraria all'amore, tuttavia dobbiamo dissimularla. Se non siamo in grado di controllare la nostra gelosia, dai nostri sospetti e paure nascono degno, da sdegno viene ira, ira genera vendetta, vendetta produce ingiurie nemiche e alla fine amore diventa odio, la cosa totalmente contraria all'amore. Questa idea corrisponde alla definizione di Crisippo, dalla gelosia nascono timore, invidia e odio, sentimenti che possono danneggiare l'amore. Rispetto ad altre opere del Cinquecento, questo tratto di Equicola non è molto maturo, non esprime opinione proprie, è principalmente un a trascrizione dei testi classici, tra cui Ovidio che è più volte citato, Plutarco, le lettere sacre e Crisippo.

Nel 1544, Giuseppe Betussi, un umanista e letterato, compose un dialogo sull'amore. Il nome del libro è *Il Raverta, dialogo di messer Giuseppe Betussi, nel quale*

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 139.

<sup>24</sup> Ivi, p. 140.

*si ragiona d'amore, et de gli effetti suoi.* In questo dialogo, la gelosia è vista come totalmente negativa. Così come il libro di Equicola, in questa opera incentrata sull'amore, la gelosia viene discussa come una passione amorosa e non occupa tanto spazio nelle scritture.

Nella discussione che riguarda la gelosia, è Baffa il primo a sollevare la questione: può l'amore esistere senza gelosia? Raverta risponde alla domanda: sì, l'amore può esistere senza la gelosia. Dopodiché fornisce una spiegazione: la gelosia nasce dalla viltà d'animo, perché la gelosia è il dubbio di essere inferiore agli altri. E la gelosia, nonostante sia associata con l'amore, è una forma d'odio, perché la gelosia nasce dal dubbio della costanza e della fede nella propria donna o nel proprio uomo: si tratta di una peste fatale.<sup>25</sup> Tuttavia questa risposta non soddisfa Baffa, secondo lui, Raverta non ha fatto altro che fornire la sua personale spiegazione sul perché la gelosia sia negativa, ma non ha risposto alla domanda se l'amore può essere senza la gelosia. Nella disamina di Baffa, Raverta porta l'esempio di uomo senza gelosia. Quest'uomo sa di non essere inferiore a nessun altro, in quanto è stato scelto dalla sua donna; quindi, egli vive senza questo tipo di problemi.<sup>26</sup>

Raverta sostiene che la gelosia sia un sentimento negativo, l'amore può esistere senza la gelosia, ma l'amore non può esistere senza il timore. Sostiene che la gelosia e il timore sono due cose diverse, e utilizza l'amore di Petrarca per Laura per sostenere la sua idea. La gelosia è una infermità simile alla peste, è mortale. Ma il timore è una specie d'ardore, generato dall'amore. Inoltre Petrarca prova il timore, ma non la gelosia. Raverta afferma nuovamente: si può amare senza gelosia, ma non senza timore, perché il timore causa la riverenza, e la riverenza rende perfetto l'amore, è necessario. Inoltre Petrarca per Laura prova proprio questo tipo di timore e riverenza. Al contrario, l'amore con la gelosia è l'amore sfrenato. La gelosia rende meno nobili gli spiriti degli innamorati. Al contrario, il timore è un sentimento degno di lode, in quanto accompagnato dalla riverenza.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1912, p.100.

<sup>26</sup> Ivi, p. 101.

<sup>27</sup> Ivi, p. 102.

Anche nel testo di Betussi la gelosia non ha una definizione precisa, come invece accade nel testo di Equicola, viene semplicemente considerata come totalmente negativa. Betussi non cita testi classici per sostenere la sua idea, ma usa l'esempio di Petrarca per dare autorità alla sua teoria.

L'idea della gelosia come opposto dell'amore si trova anche in un dialogo di Bartolomeo Gottifredi del 1547, lo *Specchio d'amore, dialogo di messer Bartolomeo Gottifredi nel quale alle giovani s'insegna innamorarsi*. Il dialogo si svolge tra Coppina e Maddalena. Quando Maddalena sfoga i suoi dolori amorosi con Coppina, Coppina le suggerisce di togliere il manto della gelosia, poi le spiega il suo punto di vista, che è essenzialmente lo stesso punto di vista di Betussi, ma non c'è una differenza evidente tra il timore e la gelosia. Sostiene anche che l'amore con la gelosia è sfrenato, è smisurato. Non ci può essere gelosia all'interno dell'amore, perché questa è in tutto contraria al vero amore. Come Betussi, anche qui la gelosia è paragonata alla peste.<sup>28</sup>

Oltre al genere letterario del dialogo, sono state pubblicate anche alcune lezioni accademiche dedicate alla gelosia. A differenza di quanto accadeva precedentemente, quando la gelosia veniva trattata solo come appendice dell'amore, queste lezioni accademiche, più specificatamente incentrate sul tema della gelosia, erano più lunghe e iniziarono a cercare di definire la gelosia, portando questo dibattito ad un livello superiore.

Nel 1550, una lezione di Michelangelo Serafini su un sonetto della gelosia di m. Giovanbattista Strozzi, tenuta presso l'Accademia fiorentina, venne pubblicata appresso Lorenzo Torrentino a Firenze. La "forma" della lezione venne adottata dalle varie Accademie, nelle quali diversi letterati interpretarono testi lirici disquisendo sulla teoria, iniziando da quella degli Infiammati e poi in quella Fiorentina.<sup>29</sup> All'interno della lezione, si ricorda che la prima opinione sulla gelosia è stata espressa da Lorenzo De Medici.

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 297-8.

<sup>29</sup> F. Tomasi, "Teoria delle passioni ed esegesi lirica: le lezioni sulla gelosia di Benedetto Varchi (Della Casa, Petrarca)." *ANNALI SCUOLA NORMALE SUPERIORE-CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA*, 2019, p. 493.

..., ma per quello del vostro affezionatissimo M. Lorenzo che per la cortesia non meno, la quale è da credere che tenga tra le altre virtù vostre innumerabili, se non il primo, almeno il secondo luogo, ne vi spaventi nella prima giunta il mio ragionare della Gelosia, essendo questa un' male e un' vizio biasimevole, e da fuggirsi continuamente, percióche si come dicano i nostri Medici, che trattano de veleni non per usargli, ma per conoscerli, e fuggirli, cosí ancora non ho ragionato della Gelosia, per insegnare a nessuno essere geloso, ma perche ciascheduno si possa guardare più agevolmente da lei, come da cosa vi è più rea e insaziabile che la morte, conoscendo per quell' ch'io n'hò detto, le cagioni donde ella nasce, l'escha di che ella si nutrisce, e il danno ch'ella arrecha col suo venire agl'innamorati.<sup>30</sup>

Serafini assume nei confronti della gelosia la stessa posizione di Lorenzo De Medici: la considera un male e un vizio biasimevole, da fuggirsi continuamente. La dea della Gelosia porta sempre i veleni, cioè il male. Essa è più rea e insaziabile della morte.

La lezione di Serafini è molto ben argomentata e ruota principalmente attorno a tre domande, articolando quindi il discorso in tre parti. Nella prima parte, l'argomento principale è che cosa è la gelosia, da dove nasce e a cosa porta. La seconda sezione spiega specificamente il luogo dove viene la gelosia, e quali sono i suoi effetti. Nella terza e ultima parte ragiona sullo stato avventuroso e felice nel quale si ritrovano gli amanti che vivono la gelosia.<sup>31</sup>

Nella prima parte, ovvero cosa è la gelosia, nel proemio, Serafini stabilisce la natura della gelosia: la gelosia è una specie dell'invidia.<sup>32</sup> In seguito, sulla base dell'analisi della prima quartina del sonetto di Giovanbattista Strozzi, Serafini racconta nel dettaglio la sua idea:

---

<sup>30</sup> M. Serafini, *Michelagnolo Serafini academico fiorentino Sopra vn' sonetto della gelosia di m. Giouanbatista Strozzi*, In Firenze: appresso Lorenzo Torrentino, 1550, pp. 5-6.

<sup>31</sup> Ivi, p. 23.

<sup>32</sup> I testi originali di Serafini: «...», ma questa tale invidia con altro nome è chiamata Gelosia che è una delle sue spezia, ...», in ivi, p.20.

... così di questa prima parte si può cavare una breve descrizione della Gelosia, dicendo ch'ella è una fiera cagione di pianto, che le dolcezze d'Amore amaramente conturba. [...] Ma essendo la Gelosia spezie dell'invidia, e ambe due spezie del dolore, e per questo dai Poeti chiamate sorelle, e dal Petrarca diffinite quasi in una maniera medesima, l'invidia che si rattristi e piangha del' bene altrui, e la Gelosia che si dolgha del' bene altrui, come suo male, e essendo l'un' e l'altra male e vizio, i quali sono avidenti naturali....<sup>33</sup>

Tra i sentimenti discussi insieme alla gelosia, oltre a il timore e la speranza, c'è anche l'invidia, un sentimento molto simile alla gelosia. In questo contesto, Serafini considera la gelosia come una specie dell'invidia, ed entrambe due sono specie del dolore. Per questo, sono sorelle. Dopodiché cita il punto di vista di Petrarca, che le considerava entrambe negative, ma comunque vedeva l'invidia come peggiore della gelosia, più grave, perché l'invidia si basa sull'essere tristi del bene altrui, mentre i gelosi si dolgono del bene altrui. In conclusione, fa notare come entrambe siano negative, ma siano tuttavia sentimenti naturali.

Nelle lingue europee “gelosia” e “invidia” vengono usati come sinonimi, scambiando il vero significato di queste due parole. Nella mitologia greca, era già presente la figura di *Phthonos*, chiamato anche *Zelus*, che era la personificazione della gelosia e dell'invidia. Essendo un essere troppo infimo per essere deificato, era identificato con un demone. Egli ebbe tantissime mogli, ma uccise ciascuna di esse perché troppo geloso. Phthonos viene ricordato principalmente perché quando Zeus ebbe una relazione con la sua sacerdotessa Semele, egli andò a raccontare tutto quanto alla moglie di Zeus, Era, e la aiutò a compiere la sua vendetta contro Semele.<sup>34</sup> La gelosia è parte dell'invidia, ma non viceversa. Quindi, la gelosia viene considerata come meno grave dell'invidia. Tramite le due definizioni nel *Dizionario della lingua italiana* di Tullio De Mauro, possiamo notare che la definizione della gelosia che ci viene data è Sentimento doloroso che nasce da un desiderio di possesso esclusivo nei confronti

---

<sup>33</sup> Ivi, p.28.

<sup>34</sup> B. Sergio, *La gelosia*, Bologna, Il mulino, 2011, pp. 8-9.

della persona amata e dal timore, dal sospetto o dalla certezza della sua infedeltà<sup>35</sup> Al contrario, la definizione dell'invidia è Sentimento di astio, ostilità e rammarico per la felicità il benessere, la fortuna altrui.<sup>36</sup>

Secondo la tradizione cristiana, l'invidia è un peccato capitale, ma la gelosia non rientra in questa lista. Quindi, se si è gelosi, si avrà una vita d'inferno, mentre se si è invidiosi ci si andrà all'inferno.<sup>37</sup>

Nel cristianesimo, l'invidia è uno dei peccati capitali, il primo omicidio è addirittura commesso da Caino perché invidioso di Abele, mentre la gelosia no, anzi, Dio stesso è geloso, ma mai invidioso. Quando Mosè incontra Dio, la Bibbia stessa riporta:

Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile: non avrai altri dei di fronte a me. [...] Non ti protesterai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano.<sup>38</sup>

Che sia nelle sacre scritture, nei moderni dizionari di italiano o nella concezione delle persone moderne, possiamo notare che l'invidia e la gelosia hanno delle grandi differenze di significato: l'invidia è un sentimento assolutamente negativo che accompagna l'astio e l'ostilità invece la gelosia è un sentimento che porta dolore ma quasi neutra. In realtà il concetto della gelosia varia a seconda dei differenti periodi storici e delle differenti correnti filosofiche: nel Cinquecento la differenza tra gelosia e invidia era quasi quasi impercettibile.

Dopo aver affermato che la gelosia è una specie dell'invidia, secondo la teoria filosofica della definizione dell'ira nel primo dell'anima di Aristotele, Serafini ha cercato di dimostrare ulteriormente che cosa è la gelosia e le sue cagioni:

---

<sup>35</sup> <https://dizionario.internazionale.it/parola/gelosia>.

<sup>36</sup> <https://dizionario.internazionale.it/parola/invidia>.

<sup>37</sup> «E 'l buon maestro: "Questo cinghio sferza | la colpa de la invidia, e però sono | tratte d'amor le corde de la ferza.», Dante Alighieri, *Purgatorio*, XIII, 37-39.

<sup>38</sup> *Esodo*, 20, 1-5.

Aristotele ricercando la vera definizione dell'ira nell' primo dell'anima, ritrovare una definizione naturale della Gelosia, e per tutte le sue cagioni, le quali [...] sono quattro materiale, formale, efficiente, e finale, la cagione adunque materiale della gelosia diciamo che è il cuore, perche che questo è albergo di tutte le passioni, la efficiente, il gelo che ella dentro vi pone, mediante la sua temenza, la finale è la sicurezza, che altri cerca di avere che la cosa amata non porti più amore ad alcun altro, ora congiungendo tutte queste cagioni insieme diciamo che la Gelosia è una freddezza nel cuore per sicurezza della cosa amata, [...] ma la forma stessa della gelosia, la quale comincia a nascere dalla tepidezza, che l'Amante in qualche modo scorga nell'animo della cosa amata, o accorgendosi che ella sia più liberale ad alcun' altro de suoi sguardi.<sup>39</sup>

Sulla base della teoria filosofica della definizione dell'ira di Aristotele, Serafini individua quattro diverse cause per la gelosia. La ragione materiale è il cuore, in quanto albergo di tutte le passioni. La cagione efficiente è il timore che causa propria e diretta la gelosia, cioè è causata direttamente dal timore.<sup>40</sup> Quella finale è la sicurezza,<sup>41</sup> ovvero la volontà da parte del geloso che la cosa amata non porti amore ad altre persone. Questo modo di pensare è ciò che crea la gelosia. La causa formale è la tepidezza,<sup>42</sup> ovvero quando l'amante si accorge, che la cosa amata accetta le attenzioni altrui.

Serafini fornisce infine la sua definizione della gelosia: la Gelosia è una specie dell'invidia, è una freddezza nel cuore per sicurezza della cosa amata, nasce dalla della cosa amata. Sostiene costantemente che sia una passione opposta all'amore, perché distrugge la speranza che è un nutrimento e un mantenimento dell'amore.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> La lezione di M. Serafini, p. 29.

<sup>40</sup> È una terminologia filosofica, la causa in senso più proprio, in quanto direttamente e attivamente produttiva del suo effetto, <https://www.treccani.it/vocabolario/efficiente/>.

<sup>41</sup> *Causa finale*, il fine in quanto si presenta come causa di ciò che, orientandosi irresistibilmente verso di esso, è da esso praticamente determinato nel suo divenire, <https://www.treccani.it/vocabolario/causa/>.

<sup>42</sup> *Causa formale*, è ciò per cui una cosa è quella che è, ciò che porta all'atto la potenzialità della materia ed è il principio delle proprietà di ciascun essere; anche l'esemplare, il modello, l'essere ideale di una cosa, <https://www.treccani.it/vocabolario/formale1/>.

<sup>43</sup> «...», quelli adunque che Amore essere senza Gelosia disendano, dicano che tutte le cose sono inimiche e distruggitrici d'Amore, che apportano danno alla speranza, perche questa è un' mantenimento d' Amore, «...», ivi, p.32.

Serafini riprende l'affermazione di Ovidio nel primo libro delle *Metamorfosi*; spiega successivamente la definizione della gelosia di Ovidio e il modo in cui la gelosia distrugge la speranza.

..., come afferma Ovidio nel primo libro delle trasformazioni, onde essendo la Gelosia un' timore che i meriti e la virtù d'altri non ne tolgano quella possessione dell'animo della cosa amata, laquale desidera di ottenere l'Amante per ultimo fine, segue che la speranza, che prima s'haveva di conseguire mediante i debiti mezzi la sua grazia, si rivolge in sospetto ch'altri non le sia piu aggrado, o che tale grazia prima non conseguisca, e che quella non si sdegni d'essere amata da quest'altro, il quale timore poi che vede riuscire compiutamente il suo avviso, si converte in sdegno o in disperazione, o vero in odio, e così la Gelosia distrugge la speranza, ...<sup>44</sup>

Ovidio ritiene che la gelosia sia il timore che i meriti e la virtù d'altri possa portare via ciò che amiamo. Quindi i gelosi avranno un forte desiderio di possedere la cosa amata che porta i gelosi a sviluppare una grande speranza. Dopodiché nasce il sospetto che ciò che noi amiamo, non si senta più soddisfatto dal nostro amore. In circostanze simili, il timore, cioè la gelosia, si converte in sdegno o in disperazione, o in odio vero e proprio, sentimenti assolutamente negativi. E così la gelosia distrugge la speranza. Tuttavia, qui, nel testo di Serafini, non si può dire con assoluta certezza quale atteggiamento assuma Ovidio nei confronti della gelosia, poiché Ovidio non esprime esplicitamente la sua opinione. Ma la sua spiegazione, la gelosia può distruggere la speranza dell'amore, viene utilizzata da Serafini per ribadire che la gelosia è una passione negativa, un vizio. Tuttavia, riguardo la domanda se l'amore può essere esistere insieme alla gelosia, la risposta di Serafini è diversa rispetto a quella di altri che pensano la gelosia è negativa

Prima di presentare le sue opinioni, introduce e discute i due diversi punti di vista su questa quesito. Il primo autore citato è in pratica Ovidio, secondo il quale la gelosia distrugge la speranza dell'amore, e ciò significa che in questa situazione l'amore non

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 32-3.

esiste più<sup>45</sup> L'altra opinione, più popolare, ritiene che l'amore possa esistere con la gelosia: perché la gelosia nasce da uno zelo ardente degli uomini verso le donne.<sup>46</sup> Se una persona non prova gelosia, significa che non ama con tutto il suo cuore, perché ci sarà sempre un motivo per essere gelosi.<sup>47</sup> Secondo Serafini, la risposta a questa domanda è difficile, tanto che non riesce a scegliere tra queste due opinioni, ma sta in mezzo di loro.

..., diciamo, che Amore per diversi rispetti puote essere con Gelosia, e senza, percioche io ritruovo che la Gelosia puoessere di due maniere, una r ia e dannosa, che chiamare si puote vittoria della paura e morte della speranza, dai Poeti spesso detta Rabbia, hora Frenesia, alcuna volta mostro infernale, tal hora veleno, e ancora nominata con voci assai piu spaventose, lequale sa diffidare di se medesimo, e donare al concorrente la spema, di che è virtu l'essere avaro, e ghustata da un' solo degli Amanti, ambedue attossica e avelena: l'altra maniera della Gelosia, come che dir' non si possa propriamente Gelosia, ma dal Filosofo nel II. Della Rhetorica chiamata emulazione, èbuona e lodevole, percioche ella èuno sprone e uno incitamento che muove altri a volere avanzare le virtu di alcuno per qualche fine, onde tale Gelosia è una certa imitazione della virtù d'altri, per rendere a lui simile o più virtuoso.<sup>48</sup>

Per avere specialmente distinto la gelosia dall'invidia, Serafini si differenzia dai suoi predecessori, tanto che divide la gelosia in due spezie: una dannosa, che rappresenta la vittoria della paura e la morte della speranza, e spesso accompagnata dalla rabbia o la frenesia. E l'altra specie della gelosia è l'emulazione, che èbuona e lodevole, una interpretazione che si basa sulla filosofia aristotelica, in particolare

---

<sup>45</sup> «...», l'Amore e la Gelosia, se questa è distruggitrice di quello, onde egli si nutrice e vive [...] concludano che quello che è ragioni di distruggere la speranza, in nessun' modo con l'Amore si possa ritrovare, ...», ivi, p.33.

<sup>46</sup> «Ma quegli che l'altra openione piu famosa e piu comune seguitano, laquale è Amore essere con Gelosia, ...», ibidem.

<sup>47</sup> «...», Non puo essere che qualunche ami di tutto cuore, non sia gelosia, conciosia che ogni piccola cosa dia cagione allora d'ingelosirsi.», ivi, p.34.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 35-6.

riprendendo il secondo libro della *Retorica*. La Gelosia è quindi un'imitazione della virtù d'altri, diventare più virtuosi. Similmente, esistono anche due tipi d'amore, uno perfetto e l'altro imperfetto.<sup>49</sup> Quindi, su questa base, l'opinione di Serafini è che l'amore per diversi rispetti può esistere con la gelosia, e può anche esistere senza. Prima di tutto, anche se la gelosia emulativa è buona e lodevole ed è un segno dell'amore, rimane comunque un vizio e un male, in un amore perfetto non può esistere.<sup>50</sup> Secondo Serafini in un amore perfetto esiste un certo timore che porta la riverenza.<sup>51</sup> Questo punto di vista è lo stesso di Betussi nella *Raverta*. Inoltre, esattamente come Betussi, Serafini riprende l'esempio di Petrarca. Nel Cinquecento Petrarca era un modello di imitazione per comporre le poesie amorose, il suo amore nei confronti di Laura era visto come un amore perfetto, coloro che ritenevano la gelosia come un detrimento dell'amore ovviamente vedevano l'amore tra Petrarca e Laura come privo di gelosia. Inoltre, Laura è una donna bellissima e irraggiungibile per Petrarca, quindi, Petrarca mostra molta riverenza nei suoi confronti, considerandola quasi inattuabile. La gelosia, invece, intesa come un vizio può esistere soltanto nel l'amore imperfetto: un amante geloso è quindi imperfetto, perché il suo amore è debole.<sup>52</sup> Insomma, Serafini interpreta la gelosia come una passione negativa, perché un amore in cui vi è gelosia non è un amore perfetto.

Possiamo però notare una apparente contraddizione nel pensiero di Serafini, specie in questa sua opinione: il fatto che la gelosia sia un sentimento negativo contraddice la filosofia di Aristotele, quando questi afferma che la gelosia emulativa è buona e lodevole. Quindi, per sostenere il suo punto di vista, Serafini si vede costretto a introdurre una discussione specifica sull'emulazione della gelosia in Aristotele:

---

<sup>49</sup> «Ritrovo similmente che Amore può essere di due sorte l'una detta perfetto, e l'altra imperfetto.», ivi, p.36.

<sup>50</sup> «Nell'Amore perfetto [...] non pare che caggia alcuna sorte di Gelosia perché questa è un vizio e un male così fatto che dico la tuttavia imperfettione, e quantunque ella sia segno d'Amore, come dicevano quegli che la seconda opinione difendevano, ...», ibidem.

<sup>51</sup> «Così abbiamo veduto che nell'Amore perfetto non cade Gelosia ma un certo timore che riverenza chiamare si può, della quale intendeva forse il Petrarca nel sonetto CL.», ivi, p.38.

<sup>52</sup> «Resta adunque che la Gelosia caggia nell'amore imperfetto [...] perciò che quello Amante, dalla parte del quale nasce l'imperfezione d'Amore, perché egli ama poco e debilmente, per ogni piccola cosa ch'egli veggia o senta che gli dispiaccia, ...», ibidem.

E così può essere nello Amante quella spezie della Gelosia detta dal Filosofo Emulazione, può esservi quell'altra sorta ancora chiamata dai Poeti mostro infernale, quando egli non ha speranza nessuna di superare il rivale, o quando vede altri essere più pregiato dalla cosa amata, conoscendo chiaramente, tanto se essere di quel' pregio più degno, quanto di gran' lunga il suo amore e la sua virtute avanza quella del rivale. Quindi avviene che ogni modo e via si cerca mediante laquale di possa in qualche maniera privare il concorrente della cosa amata [...] Alcuna volta è di tal' sorte questa Gelosia, ch'ella muove il geloso ad ira nel' riscontrare il rivale, come si vede in Memmio Romano, che trovando Largio di tanto sdegno s'accese, che non si possente contenere di non l'offendere coi denti nel braccio...<sup>53</sup>

La gelosia emulativa può evolvere secondo Aristotele mutare in un mostro infernale, quando il geloso si rende conto di non poter competere con il rivale o quando vede che l'amore della sua amata è riservato ad altre persone, nonostante sia consapevole di essere più degno dell'amore e della virtù dell'amata. Il risultato di questa demonizzazione può essere estremamente negativo, portando il geloso a perdere la ragione. Serafini quindi nega la teoria di Aristotele quando questi sostiene che l'emulazione è buona, per confermare la sua lettura di una gelosia quale passione esclusivamente negativa.

Nella seconda parte della lezione, sulla base di due versi del sonetto di Strozzi: «All'angoscioso tuo Cocito avaro | Giu'n quei torn'antri horribili profondo», Serafini fornisce una descrizione più specifica sulla posizione della gelosia nell'inferno. La descrizione del luogo dove risiede la gelosia in questa sezione riprende quanto scritto da Lorenzo de' Medici, che sosteneva che la Gelosia fosse una dea maligna e velenosa che vive nell'inferno, più precisamente intorno al fiume Cocito.<sup>54</sup> Dobbiamo infatti

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 39-40

<sup>54</sup> «...», pone che la Gelosia habbia il suo luogo nell'inferno, e determinatamente intorno al fiume Cocito, percioche la sua acqua freddissima hà corrispondenza col suo veleno, e il nome, che è interpretato pianto, hà pproporzione co' suoi effetti.», ivi, p.47.

ricordare che ci sono cinque fiumi nell'inferno: Cocito è il quarto fiume e nasce dalle acque fredde dello Stige.<sup>55</sup> Nel mito narrato di Lorenzo, lo Stige è quel fiume di fronte a cui Giove fece giurare a Gelosia di seguire sempre Amore. La particolarità dell'acqua di Cocito è di essere freddissima come il veleno di Gelosia. La freddezza che contraddistingue la gelosia era già stata descritta nel *Filocolo* di Boccaccio. Il nome di Cocito è interpretato come "pianto", e per questo motivo gli effetti della gelosia sono il pianto e l'angoscia.<sup>56</sup> La natura di questo fiume è l'avarizia, infatti Cocito è desideroso di attirare a sé qualunque anima, che custodisce diligentemente in modo che non possano fuggire o essere portate via.<sup>57</sup> Anche Strozzi, come Lorenzo, riprende la descrizione offerta da Boccaccio: Gelosia abita in un antro oscuro, freddo, orribile e profondo. Nel sonetto di Strozzi, l'antro si trova intorno al fiume Cocito nell'inferno.<sup>58</sup>

Alla fine del tratto, Serafini ribadisce e riassume la sua idea:

..., ma io non veggio, se la Gelosia è una spezie d'invidia com'egli affermano, e io ancora tengo, in che modo l'uomo possa esser' Geloso con misura, e com'ei dicano, quanto quando, dove et come si conviene, le quali sono condizioni che Aristotile nell'*Ethica* le da alla mediocritia, e alle virtuti, e non alli estremi, che son vizii, come io vi dimostrerò essere la Gelosia per essere spezie dell'invidia, onde dico, l'invidia è vizio. Adunque la Gelosia è vizio, poi soggiungo, il vizio è sempre male e biasimevole, adunque la Gelosia è sempre vizio biasimevole. Che l'invidia sia vizio, è chiaro per Aristotile nel II. del *Ethica*, il quale vuole che l'invidia sia un'estreme intorno al dolore e al piacere di quelle cose che ad altri accaggiano, e gl'estremi sono vizii, come egli mostra nel medesimo luogo, adunque se l'invidia è vizio, l'invidia è male, che la Gelosia sia vizio, ...<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 44.

<sup>56</sup> «Torna al tuo Cocito, là dove è il tuo albergo ANGOSCIOSO conciosia che egli empia l'anime d'angoscia e pianto, ...», ivi, p.47.

<sup>57</sup> Per spiegare che cos'è l'avarizia, Serafini ha citato la definizione di Aristotele nel quarto libro dell'*Etica*: «l'avarizia essere al dare scarsissima, e al ricevere prontissima, anzi che sempre d'accumulare s'ingegna, et di sminuire non mai fa pensieri», ibidem.

<sup>58</sup> «Determina che il luogo della Gelosia è uno di quelli antri horribili e profondi, che sono GIV, cioè nell'inferno intorno al fiume Cocito, per essere questi luoghi freddissimi.», ibidem.

<sup>59</sup> Ivi, p.58.

Nella concezione di Serafini la gelosia non è lodevole e buona, perché in realtà è sempre biasimevole e cattiva.<sup>60</sup> Per produrre la sua tesi, ha ricordato la definizione dell'invidia data da Aristotele nell'*Etica* in cui l'invidia è indicata come un vizio, dopodiché per via della relazione tra la gelosia e l'invidia, ha spiegato come anche la gelosia sia un vizio. Nonostante ciò secondo Serafini l'uomo può essere in grado di misurare la sua gelosia, questo tipo di gelosia è quella che Aristotele considera come la gelosia dell'emulazione. Le persone devono controllare la loro gelosia, per mantenerla nella media. Se la gelosia arriva agli estremi, rischia di trasformarsi in invidia.

Quando compariamo Serafini con Equicola e Betussi, rispetto alla definizione di questa passione, possiamo osservare che Equicola cita la definizione di Crisippo, e Betussi non dà una vera e propria definizione alla gelosia, mentre Serafini ha sentito il bisogno di dare una definizione completa alla gelosia, basandosi soprattutto sulla teoria filosofica di Aristotele. Riguardo la loro posizione sulla gelosia, Equicola appare come più moderato, non esprime chiaramente il suo punto di vista, si limita a citare le parole di filosofi che lo hanno preceduto, ma in modo molto generico, tanto che sembra quasi un osservatore esterno. Betussi è sicuramente più critico nei confronti della gelosia, si oppone totalmente a questo sentimento, inteso con viltà d'animo: esiste con l'odio, è considerata una malattia, tanto che l'amore può esistere senza la gelosia. Serafini, nonostante si opponga alla gelosia, è meno estremista di Betussi. Sia nel *Libro de natura d'Amore* di Equicola o nella *Lezione* di Serafini possiamo notare che si propone una chiara distinzione tra gelosia e invidia. Entrambi condividono l'idea che l'invidia sia, senza ombra di dubbio, negativa. Equicola cita Plutarco: l'invidia è un risultato negativo della gelosia, ma allo stesso tempo esiste un tipo di gelosia che è positivo per l'amore, e fa sì che l'amore non sia inattivo e lento. Quindi la gelosia non è totalmente contraria all'amore, ma dobbiamo dissimularla per evitare che si sviluppi in invidia e

---

<sup>60</sup> «Così adunque non porta mai la Gelosia essere lodevole, o buona, se l'invidia, che è il suo genere, sia biasimevole e cattiva, e che sia biasimevole l'invidia...», ivi, pp. 59-60.

odio. Questo punto di vista è uguale a quello di Serafini: la gelosia che si basa sull'emulazione è buona, ma se noi non siamo in grado di controllarla, si trasforma in invidia. Betussi è in disaccordo, non fornisce una definizione chiara della gelosia, e non nomina mai l'invidia, tanto che giunge a negare completamente la gelosia, quasi come se questa fosse uguale all'invidia.

Come la relazione tra la gelosia e l'invidia, anche la relazione tra la gelosia e il timore è molto stretta. Il punto di vista e la teoria dei tre autori differiscono sensibilmente. Nel testo di Equicola viene presentata la definizione della gelosia di Crisippo: la gelosia è la generatrice di timore, invidia e odio. Anche Serafini presenta il punto di vista di Ovidio sulla relazione tra questi due sentimenti: Ovidio afferma nel primo libro delle *Metamorfosi* che la gelosia è un timore che altre persone possano portarci via la cosa amata. La gelosia è quindi un tipo di timore, e la definizione timore è più ampia tanto da includere la gelosia. L'idea di Serafini nei confronti della relazione tra il timore e la gelosia è diversa da quella espressa da Ovidio e da Equicola; secondo Serafini la gelosia e il timore sono due sentimenti diversi, non hanno alcuna relazione tra loro, inoltre, il timore precede la gelosia. Nella discussione della teoria filosofica di Aristotele per cercare una definizione naturale della gelosia, Serafini considera il timore come la causa efficiente della gelosia, perché il timore attiva la gelosia. Serafini e Betussi nei confronti della gelosia e del timore arrivano a conclusioni quasi identiche, ovvero considerano il timore un sentimento buono o neutro che porta la riverenza nell'amore; anzi, questo timore e la riverenza sono essenziali per ottenere l'amore perfetto. Tuttavia, mentre Betussi è arrivato alla conclusione che la gelosia e il timore sono due emozioni completamente distinte, e loda il timore, Serafini sottolinea che questo timore deve essere misurato cautamente, rimanendo un timore che porta alla riverenza, perché altrimenti può sfociare nella gelosia, che a sua volta, raggiunto un certo grado, si trasforma in invidia. Insomma, l'invidia è un sentimento negativo per l'amore e su questo non vi sono dubbi, e anche per il timore è la stessa cosa, non vi sono dubbi: tutti considerano il timore come non dannoso per l'amore, anzi a volte egli porta una riverenza che rende l'amore perfetto. Tuttavia la gelosia, essendo un

argomento più “moderno”, presenta molte opinioni divergenti: per questa ragione i diversi teorici hanno opinioni diverse su quale sia il rapporto con il timore e l’invidia.

La lezione di Serafini, pubblicata nel 1550, si ispira chiaramente alla famosa lezione di Benedetto Varchi sopra un sonetto della gelosia di Della Casa che fu pubblicata nel 1545. È fatta in una tornata dell’Accademia degli Infiammati databile fra gli ultimi mesi del 1540 e i primi del 1541.<sup>61</sup> In questo periodo, tra il settembre del 1540 e l’estate del 1541, Varchi si concentra spesso sull’interpretazione delle liriche: tiene delle letture su sonetti di Pietro Bembo (*A questa fredda tema, a questo ardente; Se la più dura quercia, che l’Alpe aggia*) e di Giovanni Della Casa (*Cura, che di timor ti nutri e cresci*), su testi del Canzoniere di Petrarca (*Spirto gentil, che quelle membra reggi; Verdi panni sanguigni, oscuri e persi; Non da l’Hispano Hiberno a l’indo Ydaspe; Amor, che ’ncende il cor d’ardente zelo*), e su testi della tradizione classica (*Inno a Pallade; Orazio, O fons Bandusiae; Tibullo, Est qui te Cherinte; Teocrito, Sirinx*, idillio pseudo teocriteo sulla morte di Adone).<sup>62</sup> Varchi analizza i testi in chiave medico-fisiologica per capirne le ragioni scientifiche e filosofiche, in modo da dare un senso più profondo a un aspetto fondamentale del petrarchismo.<sup>63</sup> Varchi è il primo studioso ad usare la forma del trattato per spiegare la gelosia: la lezione sul sonetto dellacasiano ‘*Cura, che di timor ti nutri e cresci*’ ebbe grande fortuna, tanto da essere stampata varie volte. Fu presto imitata nella forma dal nostro Serafini e da Levantio da Guidacciolo, che scrisse il trattato *Antidoto della gelosia estratto da Ariosto*, fu pubblicato nel 1565.<sup>64</sup> La lezione varchiana fu persino tradotta in inglese da Robert Tofte col titolo *The Blazon of Jealousie* nel 1599.<sup>65</sup> In questa lezione, egli difende la gelosia, un punto di vista unico in un contesto in cui la maggior parte delle opere letterarie riguardanti l’amore sostiene che la gelosia è un detrimento per l’amore vero. La gelosia non è interpretata da Varchi come una patologia dell’amore contraria ad esso, ma piuttosto

---

<sup>61</sup> P. Cherchi, Due lezioni di B. Varchi ispirate da JL Vives, *Lettere italiane*, vol. 40, no. 3, Firenze, Leo S. Olschki, 1988, p. 387.

<sup>62</sup> F. Tomasi, *Teoria delle passioni ed esegesi lirica*, p. 494.

<sup>63</sup> Ivi, p.496

<sup>64</sup> Levanzio da Guidacciolo, *Antidoto della gelosia, distinto in doi libri, estratto dall’Ariosto, per Leuantio da Guidacciolo Mantouano. Con le sue nouelle, e la tauola, sì de’ capitoli, come delle principali materie*, a Venezia : appresso Francesco Rampazetto, 1565.

<sup>65</sup> P. Cherchi, *Due lezioni di B. Varchi*, p. 387.

come un affetto di mezzo, che è parte connaturata dell'esperienza; anzi, secondo Varchi all'amore vero è necessaria la gelosia, purché l'uomo saggio la sappia controllare. Questa interpretazione varchiana trovò una serie di oppositori nell'Accademia degli Infiammati, ma influenzò anche il giovane Torquato Tasso, che sviluppò il pensiero varchiano diventando uno strenuo difensore della gelosia.

Varchi premette la sua lezione dicendo che la gelosia come affetto dell'amore non era stata discussa da nessun poeta né greco né latino. Vede due grandi modelli nel suo secolo, uno è Ariosto, l'altra grande figura è proprio Della Casa, che ha scritto una poesia su questo tema.<sup>66</sup> Allo stesso tempo, Varchi non è soddisfatto delle definizioni della gelosia date dai suoi contemporanei<sup>67</sup>, e secondo lui la poesia ha un certo valore di insegnare e dichiarare; quindi, le fondamenta della poesia devono essere la verità e la filosofia. Pertanto, le persone devono avere un'idea e una comprensione chiara di cosa sia la gelosia, da dove nasce, quali sono le cause, quanto sia dannosa, e gli effetti che causa la gelosia.<sup>68</sup> La prima e più nota spiegazione della gelosia proposta da Varchi è quella di Aristotele nel primo libro dell'*Anima*: la gelosia è un mostro sozzo e furia infernale, perturba gli amanti con il suo veleno tristissimo, rendendo tutte le allegrezze amorose in amaro, e la gelosia porta tormenti e turbe sempre maggiori.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> «... chiamata gelosia, la quale insieme con Amore [...] niuno poeta, nè Greco, nè Latino (siami lecito dir liberamente quello ch'intendo) scrisse giamai, ch'io vedessi, nè tanto, nè sì dottamente, quanto duo rari, e quasi divini ingegni del nostro secolo; l'uno dè quali, e'l più vecchio fu il molto dotto, e giudicioso M. Lodovico Ariosto Ferarese, l'altro è'l molto Raverendo M. Giovanni dalla Casa fiorentino.», B. Varchi, *Lettura di m. Benedetto Varchi, sopra vn sonetto della gelosia di mons. Dalla Casa. Fatta nella celebratissima Accademia de gl'Infiammati a Padoua*, Mantova, Venturino Ruffinelli, 1545, p4.

<sup>67</sup> «Altri dissero la Gelosia essere una sospitione, laquale hà l'Amante, cerca la cosa amata, ch'ella non s'innamori d'un altro. Altri, la Gelosia essere un pauroso sospetto dell'amante, che la cosa amata, laquale egli non vorebbe haver commune con niuno, non faccia coppia di se ad un altro; li quali tutte significano in effetto una cosa medesima, mà solo particolari e non universali, come vorriano essere le vere, e perfette diffinitioni.», ivi, p. 6.

<sup>68</sup> «Pare a me, che sia di volere insegnare, e dichiarare, non meno secondo il vero, e d'è Filosofo, che poeticamente, che cosa è Gelosia, onde nasce, e si nutrice, e quanto sia rea, et dannosa, et ci d'è dimostra per gli'effetti, e accidenti suoi.», ivi, p. 5.

<sup>69</sup> «... , i quali, essendo più noti a noi, e manifesti, che le cagioni, e le sostanze, giovano in gran parte, come

testimonia Arist. nel primo dell'*Anima*, à conoscere la natura di che sia, e però finge, o pure che cos'è nel vero fusse, di dare licenze, e scacciare da sé questo sozzo Mostro, e infernale furia, la quale co'l suo tristissimo veleno gli'aveva perturbate in un soggetto, e volte in amaro tutte l'allegrezze sue amorose, n

Varchi sostiene che l'attuale comprensione della gelosia da parte delle persone non sia sufficiente, e la sua immagine nella letteratura è unica e fissa. Considera la gelosia come un effetto importantissimo nell'esperienza amorosa, ma non appare quasi mai nelle liriche amorose. Quindi, dopo molte riflessioni, prova a dare una sua personale definizione della gelosia:

..., e però diremo, che la gelosia è una paura, o sospetto, ch'alcuno, il quale noi non vorremo, non goda una bellezza, e questo per due cagioni, o per goderla noi soli, o perché la goda sol quello, cui noi volemo. Hora non è dubbio niuno, che la gelosia è una specie d'invidia; e se bene non seguita necessariamente, che dovunque è Invidia, sia Gelosia, seguita bene di necessità, che dovunque è Gelosia, sia Invidia; ...<sup>70</sup>

Secondo Varchi la gelosia è una paura o un sospetto di una persona che vuole godere in modo esclusivo una bellezza; sottolinea poi come la gelosia sia una specie dell'invidia. Quando esiste l'invidia, sicuramente vi è anche la gelosia, tuttavia la gelosia non necessariamente causa l'invidia. Possiamo notare che l'affermazione di Serafini che la gelosia è parte dell'invidia e la discussione sul rapporto tra i due sentimenti nella sua lezione è esattamente lo stesso descritto qui da Varchi. Nonostante ciò, l'atteggiamento dei due nei confronti della gelosia è completamente opposto: Varchi considera la gelosia come naturale, non c'è bisogno di criticarla, mentre per Serafini, come per la maggior parte degli altri pensatori, la gelosia è una passione negativa. Possiamo ritrovare questa differenza tra i punti di vista dei due studiosi anche nella specifica definizione di la gelosia: per Varchi la gelosia è una paura o un sospetto, ma secondo Serafini la gelosia è causata dal timore, è peggiore del timore, che esiste nell'amore perfetto. Secondo quanto discusso da Varchi nella sua lezione, nella prima stanza dell'*Orlando Furioso* dell'Ariosto ci sono cinque sentimenti peggiori l'uno

---

è rifinava, come se questo fusse stato puoco di perturbargliene ogn'hora più, diventando sempre maggiore.», ibidem.

<sup>70</sup> Ivi, p. 6.

dell'altro, che sono sospetto, timore, martiro, frenesia e rabbia,<sup>71</sup> il timore è un effetto più grave e peggiore del sospetto. Varchi sostiene che la gelosia è un sospetto, rendendo la sua definizione di gelosia più simile alla nostra concezione moderna della stessa.

Successivamente, Varchi analizza da dove viene la gelosia, e a differenza degli altri teorici che basano la loro teoria sul mito narrato da Lorenzo de' Medici, cioè che è una dea che nasce con Amore ma abita nell'inferno, Varchi spiega diversamente questo problema da un punto di vista psicologico, iniziando ad analizzare in modo specifico le attività psicologiche dei gelosi :

Et nasce questa gelosia dalla cupidigna nostra propria, la quale è di quattro maniere, di piacere, di passione, di pietà e di honore. Per cagione di piacere da gelosia, quando noi stimiamo tanto 'l piacere, che si cava dalla cosa amata, che noi la ci volemo godere tutti soli, e pensiamo, che dovesse scemare, e farsi minore, le si comunicasse con altrui. [...] Di passion'è, quando noi non desideriamo di possedere per noi la cosa amata, e tememo di non perderne la possessione, se diventasse amica d'un' altro, [...] Di proprietà, quando possedemo la cosa amata, e la vorremo tutta per noi, senza che niun'altro n'havesse parte per nessuna, [...] D'honore è poi nella quarta, e ultima maniera secondo la natura sua, e costumi o suoi, o della patria et ragion sua, però c'anco in questo sno cari i giudici de gli'huomini, e l'usanza de paesi; ...<sup>72</sup>

Dal punto di vista di Varchi, la gelosia nasce dalla cupidigia propria in quattro maniere: di piacere, di passione, di proprietà e di onore. Quando le persone godono del piacere portato dall'amore, vorrebbero che questo piacere non si riducesse mai, così nasce un forte desiderio di possedere la cosa amata. E quando possediamo la cosa amata, la vorremmo tutta per noi, senza che nessun altro possa averla. L'amore alla nascita è

---

<sup>71</sup> «...», il che fece anchora l'Ariosto nella prima stanza, il qual nanzi che le dicesse il nome proprio, là dinotò con cinque vocaboli piggiori l'uno de l'altro, che furono questi, Sospetto, Timore, Martiro, Frenesia, Rabbia; «...», ibidem.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 7-8.

piacere, ma a causa della cupidigia interiore delle persone, che ci porta a volere questo piacere, nasce la gelosia.

Per quanto riguarda la domanda controversa se l'amore può essere senza la gelosia, egli inizia presentando due punti di vista differenti:

E primieramente si dubita, se l'Amore, intendendo dell'Amore, ch'è disio di bellezza, può essere senza Gelosia, come par che tenga Petrarca, in quel tante volte allegato Sonetto della Gelosia, dove mostra d'Amare Madonna Laura senza Gelosia, e rende la ragione, perche ciò gli'avenne quando disse, L'altra non già ch'el mio bel fuoco è tale. À che si risponde brevemente, ch'amare veramente non si può senza Gelosia: e la ragion'è, perche come disse Aristoti. Nell'ottavo dell'Etica. L'Amor'è di un solo, e l'amicitia di puochi, ...<sup>73</sup>

L'amore di Petrarca per Laura sembra essere l'esempio più lampante che porta molte persone a credere che l'amore possa esistere senza gelosia. Per quanto riguarda quelle persone che credono che l'amore non possa esistere senza gelosia, la loro argomentazione principale è quella espressa da Aristotele nell'*Etica*: l'amicizia è di pochi, cioè l'amore è esclusivo, una persona non può amarne due contemporaneamente, questa esclusività viene quindi interpretata come la fonte fondamentale della gelosia. Varchi ha poi espresso la sua opinione:

Et conchiudendo adunque diciamo, che dovunque è vero amore, quivi necessariamente è Gelosia, e dove non è Gelosia, quivi di necessitanon è amore; e di questa sentenza fu'l Petrar. come si vede nel principio di quel Sonetto; se ben nel fine per essaltar M. Laura, disse come Poeta, ch'in lui non era Gelosia, la qual confessa essere in tutti gli'altri amanti sempre; ...<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 16.

<sup>74</sup> Ivi, p. 17.

Dal punto di vista di Varchi l'amore vero esiste sempre con la gelosia, anche se riconosce che Petrarca non prova gelosia per Laura, ma Petrarca confessa che la gelosia esiste sempre in tutti gli altri amanti. Inoltre, Varchi sostiene che la gelosia non debba sempre essere oggetto di critiche, in quanto è naturale. Ma, diversamente da coloro che sostengono che la gelosia nonostante naturale sia comunque negativa<sup>75</sup>, Varchi si basa sulla teoria filosofica di Aristotele che afferma che nessuna cosa naturale deve essere né lodata né biasimata: considera quindi la gelosia come naturale e allo stesso tempo come un sentimento neutro, che quindi non deve essere né lodata né biasimata. Tuttavia la gelosia, portata all'eccesso, deve essere biasimata, come il troppo mangiare e bere. Entrambe le cose sono naturali ma non devono scadere nell'eccesso.<sup>76</sup>

Alla fine della lezione, Varchi riassume le sue opinioni, e trova un supporto teorico indiscutibile per le sue opinioni, cioè Dio. Perché Dio è Amore, anzi è il nostro primo amore, da cui nascono tutti gli altri; e anche lui, come noi, prova gelosia. Siamo creati da Dio a sua immagine, anche il nostro Dio è geloso, quindi non dovremmo additare la gelosia come una cosa contro natura, ma comunque dobbiamo evitare che la gelosia cresca troppo.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> «Dubbitasi anchora, se la Gelosia è naturale à gli Amanti, o nò; e molti affermano di sì, dicendo essere anchora in tutti gli'animali brutti, ...», ibidem.

<sup>76</sup> «...», se la gelosia, è cosa naturale, perche dunque tanto si biasima, conciosia cosa per la regola di Aristoti. nessuno deve essere nè lodato, nè biasimato, per quelle cose che sono da natura, si risponde, che non si biasima la Gelosia, mà lo eccesso, e il troppo, come non si biasima 'l mangiar, e il bere, e altri desideri naturali, mà il troppo mangiare, e bere.», ibidem.

<sup>77</sup> «Sono bene da riprendere agramente coloro i quali conoscendo che in Dio è Amore, anzi è esso primo amore, e cagion di tutti gli'amori, credono che in lui sia Gelosia, come in noi, non sapendo, che tutte le cose, chensonno, o s'attribuiscono à DIO, sono in lui in diversissimo modo dal nostro; percioche l'Amore in DIO non presupone mancamento, com'è l'humano; Mà troppo è alta questa materia al basse, e poco sapere mio, e però ringratiando lui, che tutto sa, e tutto può, farò bene.», ivi, p.18.

## 2.2 Teoria di Torquato Tasso sulla gelosia

Torquato Tasso è uno dei poeti di maggiore visibilità nel panorama letterario italiano. Si è occupato a più riprese del tema della gelosia. Nel Cinquecento, molto frequentemente, i poeti produssero insieme teoria e prassi per presentare al meglio le loro idee al pubblico. Per poter esprimere al meglio le sue idee sulla gelosia, quando componeva le sue molte liriche riguardanti la gelosia, Tasso scrisse un discorso e un dialogo, *il discorso della Gelosia e Il forestiero Napolitano overo de la gelosia*. Comprendere le idee di Tasso sulla gelosia e quale sia la fonte di queste idee ci può aiutare a comprendere meglio e apprezzare le sue poesie. In questo dibattito, l'interpretazione di Tasso della gelosia è simile a quella di Varchi: la gelosia è importante e necessaria nell'esperienza amorosa, ma l'uomo saggio deve saperla controllare, non deve perdere la ragione a causa di un'eccessiva gelosia. Tasso ha quindi sviluppato il suo punto di vista sulle basi del pensiero di Varchi.

Tasso tenne *il discorso della Gelosia* il 27 febbraio 1577, quando era ancora giovane; tuttavia, questo discorso non venne pubblicato immediatamente, ma vide la luce nel 1585. Fu stampato nell'*Aggiunta alle Rime e Prose del signor Torquato Tasso*<sup>78</sup>, a Venezia presso Aldo.<sup>79</sup>

In questo discorso, il primo elemento che puntualizza Tasso è il rapporto tra la gelosia e l'amore, l'amore e la gelosia sono visti come fratelli dello stesso padre, cioè la bellezza. Secondo Tasso, la bellezza è la ragione per cui l'amore esiste, ma allo stesso tempo è la ragione per cui esiste la gelosia. La sua definizione dell'amore, fortemente connessa al neoplatonismo ficiniano, è desiderio di bellezza; quando i nostri occhi ammirano e contemplano la bellezza, nasce una fiamma di desiderio nel cuore che vuole possedere la bellezza.<sup>80</sup> Inoltre, secondo Tasso, la nostra anima si muove in due

---

<sup>78</sup> *Aggiunta alle Rime, et Prose del Sig. Torquato Tasso*, Venezia, Aldo Manuzio, 1585.

<sup>79</sup> *Discorso sulla gelosia*, in T. T., *Le prose diverse di Torquato Tasso nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1875, 2 voll., II, p. 169.

<sup>80</sup> «l'anima, a guisa di severo giudice, sottilmente la rimira e la contempla, e se bella la giudica, se ne compiace, e compiacendosi, a quella guisa che 'l fuoco s'avventa verso le cose aride, nasce in lei una fiamma di desiderio, che verso quella tal bellezza s'avventa, e cerca di possederla: e questa fiamma non

direzioni: da una parte cerca di avvicinarsi a quelle cose che le sembrano belle e buone; dall'altra cerca di allontanarsi da quelle cose che giudica dannose.<sup>81</sup> Avvicinarci alla bellezza appartiene quindi alla nostra natura, è una tensione che nasce dalla nostra anima, ma nel corso del processo di avvicinamento alla bellezza la cosa che ci rende più difficile raggiungere la felicità è la concorrenza rivale che la nostra anima vuole evitare, ed è questa è l'origine della gelosia.

La bellezza, dunque, genera l'amore; ed è poi anche causa produttiva della gelosia, benché in diversa maniera; perché genera l'amore con inclinazione e con appetito al bene, e produce la gelosia con il ritiramento e con la fuga del male: in questa guisa nati d'un medesimo padre, ma con modo e con nascimento assai diverso, sono l'amore e la gelosia fratelli tra loro.<sup>82</sup>

Quindi, è la bellezza a generare l'amore, che è anche causa della gelosia. L'amore è l'inclinazione alla bellezza, allo stesso tempo, la gelosia è la fuga dal male.

Tasso spiega il suo punto di vista, ovvero che Amore e Gelosia sono fratelli gemelli deriva da Platone,<sup>83</sup> una fonte molto autorevole. È un mito che ha origine esiodo-platonica e che si trova anche nelle *Selve* di Lorenzo de' Medici.

Il fatto di aver menzionato due elementi tipicamente neoplatonici quali l'anima e la bellezza, ci aiutano a comprendere le differenze tra Tasso e Varchi. Tasso enfatizza l'importanza della bellezza, il che porta il suo punto di vista ad essere diverso da chi considera l'amore come il padre della gelosia e che la gelosia nasce dall'eccesso

---

è altro ch'amore, che formalmente è desiderio di bellezza.», ivi, p. 172.

<sup>81</sup> «L'anima nostra con due maniere di movimenti per se stessa naturalmente si muove: con uno de' quali cerca d'appressarsi ed unirsi a quelli oggetti che belli e buoni le paiono; con l'altro fugge ed ischiva quelle cose che giudica dannose e dispiacevoli.», ivi, p. 171.

<sup>82</sup> Ivi, p. 172.

<sup>83</sup> Ibidem, «La qual'opinione ho trovato io gentilmente espressa in un sonetto platonico, che senza nome mi venne novamente a le mani:

O di tema e del bel figlia infelice,  
Dopo amor nata d'un medesimo padre  
E inanzi a l'odio dell'istessa madre,  
Della disperazion madre e nutrice.»

dell'amore<sup>84</sup>. Inoltre, sul piano fisico, Tasso menziona che la causa materiale della gelosia è un raffreddamento del sangue intorno al cuore, luogo in cui nascono tutti gli affetti;<sup>85</sup> la gelosia sembra quasi abbia un'esistenza fisica, in modo simile a quanto accade nella psicologia moderna; questa interpretazione è diversa rispetto a quelle emerse nel precedente dibattito sulla gelosia. Nonostante Tasso non sia la prima persona ad avanzare questo punto di vista (questa descrizione che la gelosia può raffreddare il sangue nel cuore era già proposta nella lezione di Varchi)<sup>86</sup>, egli si dimostra estremamente legato a questa spiegazione. Nei suoi lavori successivi, Tasso analizza e ricorda puntualmente il *Filocolo* di Boccaccio:

Si finge che le sue case siano sopra i monti fra le nevi, per dinotare la freddezza della sua natura; perchè essendo ella timore, conviene che sia tale, essendo ogni timor freddo [...] La fingono di sesso femminile, non tanto avendo riguardo a la voce, quanto a la proprietà delle donne; le quali essendo di temperatura di corpo fredde, e di spiriti più sottili, perciò più sottoposte al timore, e conseguentemente a la gelosia.<sup>87</sup>

Secondo la descrizione di Boccaccio, la gelosia vive su una delle alte cime dell'Appennino, in una grotta oscura circondata dalla neve e battuta dal vento. E questo luogo freddo non sarebbe altro che il cuore freddo in cui alberga la gelosia. Questa freddezza fisica causata dalla gelosia riflette anche il sesso della gelosia; secondo Tasso, Boccaccio considera la gelosia una donna anziana, in quanto la temperatura corporea delle donne è più bassa di quella degli uomini e i loro spiriti sono più fragili, portandole ad essere più facilmente preda della gelosia rispetto agli uomini.

---

<sup>84</sup> «Alcuni altri poi hanno creduto diversamente; cioè amore essere non fratello, ma padre e cagione della gelosia [...] che la gelosia nasca da l'intensione e da l'eccesso dell'amore.», ivi, pp. 171-2.

<sup>85</sup> «...; perchè causa materiale della gelosia è quel raffreddamento di sangue che si fa intorno al cuore.», ivi, p. 173.

<sup>86</sup> «Et che'l geloso si mette per la paura [...] là cagione, perche chi teme diventa pallido, e freddo, et perche la paura contrabe, et debilita il cuore.», *lezione di Benedetto Varchi*, p. 11.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

Dopo aver spiegato che il padre della gelosia è la bellezza, Tasso inizia una ricerca su chi sia la madre della gelosia. Esattamente come Serafini, che seguì la teoria aristotelica nell'*Anima*, Tasso considera che la causa efficiente della gelosia è il desiderio della bellezza,<sup>88</sup> e la causa materiale di ciò è data dal raffreddamento del sangue che si forma intorno al cuore<sup>89</sup>, mentre la causa formale è il timore.<sup>90</sup> Quindi, questo timore è la madre della gelosia.<sup>91</sup> Partendo da queste basi, Tasso fornisce la sua definizione della gelosia: un timore che altri possieda la cosa amata.<sup>92</sup> Racconta ulteriormente che il timore è un o dei due modi in cui si mostra la gelosia, ovvero il fatto che ci si aspetta che si stia per abbattere qualcosa di grave; l'altra modalità è legata al fatto che i gelosi sono certi che altri fruiscono e possiedono la cosa da loro amata e desiderata.

Ma potrebbe alcun peravventura in questa maniera dubitare, che se 'l timore non è altro che aspettazione d'alcun grave male futuro sovrastante, essendo la gelosia timore, ne seguita ch'ella non sia ne non de'mali futuri: ma egli non par vero che la gelosia sempre risguardi il futuro, udendo molti, che sono gelosi non per timore alcuno, ma più tosto essendo certi ch'altri fruisca e posseda le cose amate e desiderate da loro: la qual gelosia, essendo di cose presenti e certi, non può essere aspettazione di male. E

---

<sup>88</sup> «Se per madre vogliamo intendere la cagione efficiente (userò questi termini, non ne avendo la nostra lingua di migliori), ciò parimente è falso, avendo già detto, che questa tal cagione è la bellezza desiderata, co'l desiderio della bellezza.», *ivi*, p. 173.

<sup>89</sup> «...; perchè causa materiale della gelosia è quel raffreddamento di sangue che si fa intorno al cuore.», *ibidem*.

<sup>90</sup> «...», se per madre vogliamo intendere la forma e l'essenza d'essa, che in effetto la gelosia altro non è che timore.», *ibidem*.

<sup>91</sup> Tasso formula questa teoria partendo dai sonetti di Platone e Tansillo. Nel sonetto di Platone la gelosia e l'amore sono presentati come fratelli, mentre l'altra idea, cioè l'amore è il padre della gelosia, viene illustrata dal Tansillo che ha scritto un sonetto che dice: ' O di tema e d'amore figlia sì ria, | Che i dilette del padre volgi in pene, | Desto Argo al male, e viva talpe al bene, | Ministra di tormenti, gelosia.' Nonostante in questi due sonetti il rapporto tra la gelosia e l'amore sia rappresentato in maniera differente, la madre della gelosia in entrambi i casi è la tema, ovvero il timore. Quindi, Tasso dice: «Questi due poeti nondimeno, che in questa prima parte sono tra loro discordi, si conformano nell'arte, cioè nell'affermare che la temenza sia madre della gelosia.», *ivi*, pp. 172-3.

<sup>92</sup> «...; cioè che la gelosia sia timore ch'altri posseda la cosa amata.», *ivi*, p. 175.

di queste due maniere di gelosia, cioè di quella ch'è timore, e di quella che è credenza ...<sup>93</sup>

Sulla base delle teorie precedenti, Tasso riesce a fare un'analisi dettagliata della gelosia, e ciò si riflette principalmente nella sua discussione specifica del rapporto tra la gelosia e altre emozioni simili nell'esperienza amorosa che, oltre al rapporto tra la gelosia e il timore, includono anche il rapporto tra la gelosia e l'invidia, e il rapporto tra la gelosia e la disperazione, presentato proprio da Tasso per la prima volta. Per quanto riguarda il rapporto tra la gelosia e l'invidia, prima di tutto, Tasso sottolinea in modo molto chiaro che la gelosia come il timore ha tanta somiglianza con l'invidia, ma sono due cose assolutamente diverse.<sup>94</sup> Questo suo punto di vista è totalmente diverso da quello di Varchi e di Serafini, secondo i quali la gelosia è una specie dell'invidia; l'invidia è un prodotto della gelosia portata all'estremo, se c'è l'invidia allora sicuramente è presente anche la gelosia ma se c'è l'invidia allora non è detto che vi sia la gelosia. Vi è inoltre, su questo punto, un'altra interpretazione, quella di chi considera che l'invidia e la gelosia abbiano lo stesso effetto. A questo proposito, Tasso ritiene che chi sostiene questi due punti di vista non conosca bene le diversità tra la gelosia e l'invidia. A partire da questa considerazione, inizia a discutere delle diversità tra la gelosia e l'invidia.

Prima di tutto, secondo lui la loro natura è diversa a causa del fatto che i loro nutrimenti sono diversi, esattamente come gli animali in natura si differenziano in base a ciò che mangiano.<sup>95</sup> Secondo i primi due versi del sonetto molto famoso dell'acasiano: 'Cura, che di timor ti nutri e cresci, | E più temendo, maggior forza acquisti', il nutrimento della gelosia è il nostro timore. Tuttavia l'invidia è diversa dalla gelosia: secondo Tasso il suo nutrimento è il dolore, generato quando un invidioso viene a

---

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> «... ma benchè l'invidia e la gelosia siamo di faccia e di maniere somiglianti, e vestino d'abiti conformi; chi non meno avrà sottile risguardo a la natura loro, vi conosceran poca diversità.», ivi, pp. 174-5.

<sup>95</sup> «Perchè la cosa che si nutrice, è sempre di natura diversa da quella da cui si nutrice; si come è la natura dell'animale differente da quella del cibo ch'egli prende in nutrimento, inanzi ch'ei l'abbia, alterandolo, trasmutato.», ivi, p. 174.

conoscenza del fatto che la cosa amata è posseduta dagli altri . Basa questa teoria sulle parole di Aristotele:

È l'invidia, se creder dobbiamo ad Aristotele, quel dolore che l'uomo sente del ben d'altri più tosto per odio di quel tale ch'è del ben possessore, che per alcun'altra particolar cagione; di maniera che l'invidioso si dorrà delle felicità altrui, ancora che egli alcun danno non se senta: ma il geloso a l'incontro s'affliggere ch'altri la cosa desiderata posseda, non per altra cagione, se non perchè essendo posseduta, egli o ne resta privo in tutto, o non l'ha liberamente in sua balia, come sarebbe sua volontà.<sup>96</sup>

Quando la cosa amata desiderata da un invidioso è posseduta da qualcun altro, egli sente un grande dolore per la felicità dell'altro, e nello stesso tempo prova odio, sebbene non gli sia stato recato nessun danno. In questo caso un geloso si affligge, non sente di non aver nulla da perdere, non reca danno agli altri. Sono dunque in questo differenti l'invidia e la gelosia: l'invidia spera nel male altrui come suo fine principale, la gelosia non ambisce al danno altrui se non come conseguenza.<sup>97</sup> Inoltre, secondo Tasso, quando la donna amata è posseduta da suo marito , ciò che noi proviamo non è gelosia, ma l'invidia, perché la gelosia è timore che qualcun altro possieda le cose amate.<sup>98</sup> Quando sappiamo che la donna che amiamo è di qualcun altro, non proviamo più gelosia, ma disperazione.<sup>99</sup>

Forse ispirato dalla descrizione di Lorenzo de' Medici del rapporto tra l'amore, la speranza e la gelosia, Tasso è il primo a includere nella discussione la gelosia e la disperazione, nonostante il suo punto di vista e quello di Lorenzo siano generalmente divergenti. Nella descrizione data da Lorenzo la speranza è dolce e può alleviare la gelosia causata dai pensieri tristi e dolorosi, ma la speranza ha vita breve, e non riesce

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 175.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> «... onde avenga, se la gelosia è timore ch'altri non posseda le cose amate, non siamo però gelosi de' mariti che sono possessori delle donne amate da noi; perchè, se si sente qualch'affetto, è più tosto invidia che gelosia.», ivi, p. 177.

<sup>99</sup> «... è per questo disperato: ma solamente all'ora si dispera, quando non solo è certo che altri gli occupi il suo bene, ma tiene anco per fermo che gli debbia essere per l'avenire occupato.», ivi, pp. 177-8.

a portare una definitiva liberazione da questi dolori. Quando la speranza scompare, e subentra la disperazione, restano solo l'amore e la gelosia.

Nella descrizione di Tasso dapprima fornisce una spiegazione sul rapporto tra la gelosia e la disperazione: entrambi nascono dall'amore,

Parimente nasce la gelosia da l'amore, nasce parimente da l'amore la disperazione; ma in quel modo che suole la vipera partorire gli figlioli, che in quel punto medesimo ch'ella gli produce, more; e così come la candela si estingue al mancar di quel licore in cui ella si mantiene; così l'amore al mancar della speranza, ch'è suo cibo e suo nutrimento, parimente ne rimane estinto; ed all'ora della morte d'amore, quasi serpe d'alcun putrefatto cadavere, nasce la disperazione, la qual è in tanto da la gelosia differente, in quanti la febre da la morte è diversa. È la gelosia febre d'amore e della speranza; e la disperazione è morte dell'uno e dell'altra: la gelosia così va disponendo l'animo a la disperazione, come la febre va disponendo il corpo a la morte...<sup>100</sup>

la speranza è il cibo e il nutrimento dell'amore, quindi, quando la speranza sparisce, l'amore muore, e poi la disperazione nasce dall'amore morto. Ma la gelosia è molto diversa dalla disperazione, è come una febbre, una malattia che indebolisce l'amore e la speranza; la disperazione è invece come la morte dell'amore e della speranza. Tasso quindi conclude: la gelosia è un misto tra timore e speranza, mentre la disperazione è la certezza che la speranza è morta; in pratica, mentre la gelosia è sempre legata all'amore, la disperazione ne è totalmente separata.<sup>101</sup> Nella descrizione di Lorenzo, l'amore e la gelosia sono sempre esistite insieme, sia che ci sia speranza o disperazione, ma Tasso crede che quando la speranza scompare, non vi è più amore, e naturalmente non ci sarà più gelosia, perché la gelosia è legata alla speranza che accompagna sempre l'amore, l'amante dopo aver provato disperazione prova soltanto l'invidia simile alla

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 177.

<sup>101</sup> «... e per concludere, la gelosia è timore misto di qualche speranza, la disperazione è certezza di quel male privo d'ogni speranza buona; cioè, la gelosia è sempre congiunta con amore, l'altra sempre separata.», ibidem.

gelosia. Inoltre, secondo il punto di vista di Lorenzo, la gelosia accompagna sempre l'amore, e anche quando l'amante sta nella fase di disperazione, la gelosia continuerà a seguire l'amante, fino al punto in cui nascono l'invidia e l'odio.

Dopo aver fatto queste distinzioni tra la gelosia e l'invidia e tra la gelosia e la disperazione, Tasso ricorre al racconto di un mito per spiegare dov'è la gelosia. Questo mito è quello che ci viene presentato da Lorenzo de' Medici nelle sue *Selve*, in cui Gelosia è una vecchia dea maligna che risiede all'inferno e la cui testa ha cento occhi e cento orecchie. Questo modello di Lorenzo torna molto spesso nelle amoroze sulla gelosia di Tasso. Il mito viene presentato in un linguaggio semplice da capire:

Finsero essi, che sentiansi Giove e gli altri Dei con diverse maniere d'oltraggi d'amore offesi ed ingiuriati: dubitando che la sua arroganza tant'oltra non si stendesse, che tentasse d'usurparsi le folgori con le quali Giove casriga i mortali, e lo scetro onde regge e governa l'universo, ragunati a consiglio, varie sentenzie sovra questo caso dissero. Sentirono alcuni che là giù nel Tartaro, fra' giganti e fra gli altri spergiuri, dovesse essere relegato: altri altramente giudicarono; e finalmente si concluse, che si dovesse creare alcuno che, mai da lui non si scompagnando, spiasse diligentemente tutti gli andari e i disegni suoi, e quelli riferire, acciò che da' suoi consigli, quando fossero perniciosi, guardar si potessero: e perchè fosse di tale officio esecutrice migliore, le diedero mill'occhi e mille orecchie; ...<sup>102</sup>

Tuttavia la versione del mito presentata da Tasso non è esattamente identica a quella di Lorenzo. Secondo Tasso, Gelosia non nasce con Amore da Chaos, ma viene invece creata da Giove in quanto temeva di perdere il suo dominio. Quindi, Gelosia viene creata da Giove e dagli altri Dei, con lo scopo di seguire sempre Amore ovunque egli andasse senza mai perderlo di vista, per questo Gelosia ha mille occhi e mille orecchie. Questo spiega perché la vigilanza è una natura di Gelosia. Nel testo di Lorenzo, la maligna dea Gelosia ha soltanto cento occhi e cento orecchi in testa,<sup>103</sup> ma

---

<sup>102</sup> Ivi, pp. 178-9.

<sup>103</sup> «cento occhi ha in testa, e tutti versan pianto, | e cento orecchi la maligna dea;», *Selva I*, 39.

Tasso ha aumentato il numero per enfatizzare questa natura di Gelosia. Secondo Tasso, questo aspetto della gelosia viene presentato anche nel *Filocolo* di Boccaccio. Tramite l'analisi del testo di Boccaccio, Tasso presenta diversi caratteri della gelosia, prima di tutto, la sua freddezza è causata dal timore, di questo punto eravamo già conoscenza grazie alla descrizione precedente.

Dice egli, che l'albergo della gelosia [...] a la guardia della quale stanno sempre vigilanti due grandissimi cani; ch'ella va vestita a bruno; che di sesso è femina, di età vecchia, di color livida, di disposizione del corpo magra; che si scaldava ad un fuoco dove rilucevano due quasi estinti tizzi [...] È figurata la grotta dov'ella abita oscura, per dimostrar la mestizia di quei petti ov'ella alberga: i cani, che sono in guardia della casa, e il dormir fra questi duoi animali, ch'ella fa sul liminale, ci danno a dividere la vigilanza sua; perchè come i cani sono vigili per natura, cos' i gelosi sono vigilantissimi, e desti sempre a spiare tutti i pensieri e l'azioni a l'amato. Dice che si scalda al fuoco quasi estinto; perchè la gelosia, quando è in colmo, camminando verso la disperazione, va estinguendo il fuoco amoroso. [...] vecchia la fanno, perchè questa età per la esperienza degli inganni del mondo, e per lo raffreddamento del sangue e delli spiriti, rende le persone più sospettose : di color livida vien detta, e di corpo magra, perchè la gelosia produce questi affanni in quei sogget ti dove si ritrova: va vestita a bruno, perchè quest'abito molto si conviene a gli addolorati.<sup>104</sup>

Secondo Tasso, la grotta oscura il cui alberga la gelosia nel testo di Boccaccio i cuori delle persone che provano tristezza. I due cani da guardia alla casa rappresentano la natura vigilante della gelosia. Il fatto che si scaldi di fronte a un fuoco quasi spento indica la vicinanza della gelosia alla disperazione, in quanto il fuoco dell'amore si sta estinguendo. La gelosia è di età vecchia perchè questa età ormai ha già visto quanto il mondo sia un posto pieno di inganni, e il nostro spirito ormai è freddo rendendoci più sospettosi. Ha un colorito livido ed è molto magra in quanto sono gli effetti che produce

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 184.

nei soggetti che la sperimentano. È vestita di nero in quanto questo è il colore della tristezza.

Riguardo alla domanda se l'amore possa esistere senza la gelosia, domanda che non può essere ignorata in questo dibattito, Tasso ha lo stesso punto di vista di Varchi: la gelosia esiste sempre con l'amore, è investigatrice di tutte le azioni e di tutti i pensieri degli innamorati, non può esserci amore senza gelosia.<sup>105</sup> Se l'amore esiste sempre con la gelosia significa che ogni amante è geloso. Per giustificare questo punto di vista, Tasso cita le parole di Platone nel *Fedro*:<sup>106</sup>

Il medesimo pare che sentisse Platone nel Dialogo del bello; ove volendo persuadere che meglio sia amar colui che non ama, che l'amante, usa per mezzo termine questo: che ogni amante sia geloso.<sup>107</sup>

Tasso ne spiega ulteriormente la ragione:

Ciascuno ch'è innamorato, giudica la cosa amata bella; e giudicandola bella, conosce conseguentemente ch'è per se stessa amabile e desiderabile; perchè tale è di sua natura il bello, che alletta a sé il desiderio e l'amore di ciascuno; e conoscendola per se stessa amabile e desiderabile, crede che o ciascuno o molti l'animo e la desiderino; e credendo che da molti dia desiderata ed amata, crede in conseguenza che molti si sforzino di conseguir la grazia sua, e d'usurparsi il dominio delle sue bellezze...<sup>108</sup>

La ragione per cui tutti gli amanti sono gelosi è che la natura dell'animo è quella di perseguire costantemente la bellezza, che è il fulcro della filosofia di Platone riguardo

---

<sup>105</sup> «... da poi che l'amore è cresciuto e fatto grande e potente, è sempre accompagnato da la gelosia; la quale è solecita investigatrice di tutte l'azioni e di tutti i pensieri suoi; e che, in somma, non possa esser l'amore senza gelosia.», ivi, p. 179.

<sup>106</sup> Il dialogo si svolge tra Scrate e Fedro nell'opera di Platone *Fedro*, in cui Fedro presenta a Platone un discorso di Lisia. Lisia cerca di dimostrare come sia meglio concedersi a chi non ci ama piuttosto che ad un innamorato, la ragione di ciò è che l'innamorato isola l'amato dagli altri perché è geloso.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> Ibidem.

l'amore. La bellezza dell'amata non viene notata soltanto dall'innamorato, e i gelosi temono che la bellezza della donna amata, venendo notata da altri, faccia sì che chi la vede si sforzi di conseguire le grazie, e portare via all'innamorato la sua amata. Questo è anche il punto di partenza del discorso di Tasso sulla spiegazione del motivo per cui la bellezza originale genera gelosia.

Ma, nonostante ciò Tasso non vuole affermare semplicemente che ogni amante è geloso. Secondo lui vi sono due tipi di persone che non provano la gelosia nemmeno nell'amore: i primi sono le persone che non sono realmente innamorate, i secondi sono quelle persone che sono veramente innamorate, ma non provano gelosia perché i suoi affetti sono ricoperti da quelli dell'emulazione,<sup>109</sup> questo è lo stesso punto di vista che troviamo nella lezione di Serafini, nella quale spiega che la gelosia buona è quella dell'emulazione, idea desunta da Aristotele. Circa questo punto, Tasso porta l'esempio di Petrarca, esattamente come avevano fatto anche Betussi, Serafini e Varchi. Petrarca non provava gelosia in quanto Laura era troppo nobile e eccellente.<sup>110</sup> Petrarca amava Laura talmente tanto che era come una divinità in terra per lui. È un tipo di amore socratico che persegue una bellezza pura, astratta e divina e in cui non vi è desiderio di possesso.<sup>111</sup> Tasso non ripudia l'esistenza di un amore senza gelosia, pianto, sospiri e vari affetti., tuttavia allo stesso tempo sottolinea nuovamente che la nostra natura umana spinge a perseguire i nostri desideri, di amare la bellezza sia fisica che spirituale, sia reale o ultraterrena, e quindi non possiamo provare amore senza provare gelosia.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> «Nè credo d'altra qualità siano gli amori degli altri; e se alcuno pure altramente ne ragiona, o non sente mai spirito in se stesso d'amore, o ricopre con astuta simulazione quel vero effetto ch'egli ne prova.», ivi, p. 180.

<sup>110</sup> «Che se l'eccellenza e la nobiltà, ch'altri conosce nella persona amata, fosse atta a difender l'amante da la gelosia, non vi sarebbe alcuno di generoso cuore, che ne'suoi amori fosse geloso.», ivi, pp. 180-1.

<sup>111</sup> «... alcun socratico amante mi si mostri, il cui valore queste bellezze astratte abbia per oggetto, non negherò io a questo tale, ch'egli ami senza gelosia ...», ivi, p. 182. L'amore socratico indica l'amore gnoseologico descritto da Platone nell'opera di dialogo Fedro, in cui l'animo degli uomini cerca sempre la bellezza pura e divina. Questa tesi, nella parte successiva, spiega la filosofia di Platone nei confronti dell'amore.

<sup>112</sup> «Ma noi uomini, che quali siamo, tali amiamo, cioè è umanamente, ed oggetto proporzionato a la natura nostra per fine de' nostri desiderii, amando alcuna bellezza sia d'animo o sia di corpo, non astratta o separata da questa materia terrena, ma inchiusa e raccolta in qualche particolar oggetto, non possiamo aver amore senza mescolamento di quelli affetti che porta seco l'umanità nostra, ed in particolar della gelosia.», ivi, pp. 182-3.

Insomma, secondo Tasso la gelosia è totalmente naturale, la nostra natura ci impone di provare gelosia ogniqualvolta proviamo amore, e il motivo per cui molte persone faticano a comprendere la gelosia è perché non conoscono appieno la loro natura .<sup>113</sup>

In questo discorso, Tasso fornisce le sue interpretazioni sulla gelosia nel quadro della filosofia platonica. In generale, nonostante continui a rimarcare che la gelosia è totalmente naturale, continua comunque a considerarla un sentimento negativo, considerandola una febbre d'amore, dimostrando di aver subito un'influenza delle opere sulla gelosia di Lorenzo e di Boccaccio. Questo è proprio il significato che vuole esprimere nelle rime sulla gelosia da lui composte in questo periodo. L'interesse di Tasso nei confronti della gelosia non si è mai spento e non ha mai smesso di riflettere sull'argomento. Due anni dopo il *Discorso*, nel 1579, durante la prigionia a Sant'Anna, Tasso scrisse un breve dialogo riguardante la gelosia, *il forestiero Napolitano overo de la gelosia*, la cui prima pubblicazione avvenne nel 1586.<sup>114</sup> La forma del dialogo è la forma privilegiata del primo Cinquecento. Una parte significativa della produzione teorica della produzione rinascimentale ricorre infatti proprio al genere del dialogo. La scrittura dei dialoghi molto frequentemente avviene nel passaggio di modalità discorsive. Cambia la partitura del dialogo stesso e quindi l'andamento discorsivo. Da un lato c'è la dialogistica, di cui Tasso è lettore e partecipe di questo genere, che è uno dei prediletti nel Cinquecento. C'è una riflessione di carattere teorico che nel secondo Cinquecento si viene a sviluppare sul genere dialogo in nome della quale si intende il dialogo come è una contrapposizione e rappresentazione della pluralità delle opinioni . In questo dialogo, ci sono due interlocutori: l'eponimo Forestiero Napolitano, maschera di Tasso, e Camille Coccapani, lettore di Umanità a Modena.<sup>115</sup> In questa opera Tasso, partendo dal *Discorso*, sviluppa in modo più articolato le sue idee sulla gelosia, in particolare in merito alla gelosia all'interno del sistema aristotelico, arrivando persino a ribaltare alcuni punti di vista esposti nel *Discorso*.

---

<sup>113</sup> «... perch'egli suole avvenire, che quando l'uomo è più gravemente d'alcuno male oppresso, tanto meno la sua natura conosce.», ivi, p. 171.

<sup>114</sup> G. Vagni, «Debbiam noi credere quel ch'egli dice?». Una lettura del dialogo di Torquato Tasso sulla gelosia, *Le forme del comico*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2019, p. 1106.

<sup>115</sup> Ivi, p. 1107.

La prima questione affrontata è che cosa sia la gelosia. Coccapani inizia a raccontare la sua idea. Egli dà della gelosia una definizione: «ella è dolore dell'altrui bene», «è un simil affanno per la bellezza che si ritrovi nella persona amata, de la quale temiamo ch'altri sia possessore. E perciò è irragionevole cosa forse e brutta ... meritevole di biasimo.»<sup>116</sup> Il punto di partenza del Coccapani, nella formulazione della sua teoria sulla gelosia, è quello presentato nel *Discorso* che attinge alla filosofia platonica: l'origine della gelosia è la bellezza della persona amata. Aggiunge che la gelosia è come un vizio, ma quando avviene per emulazione è al contrario una cosa giusta e una passione che porta benefici. Il suo fine sono i beni onorevoli.<sup>117</sup> Tuttavia queste argomentazioni sono respinte nel *Forestiero*, cioè da Tasso stesso, perché secondo lui la gelosia e l'emulazione sono producono effetti simili, per nulla opposti, semplicemente vengono chiamate con due nomi differenti, ma in realtà entrambe sono positive e premi della virtù.<sup>118</sup> Tasso, in contrapposizione con la sua idea precedente, inizia a lodare la gelosia.

Infatti, il riferimento per la teoria di Coccapani è la teoria che si trova nella *Retorica* di Aristotele: «l'emulazione è un sentimento onesto e proprio di uomini onesti, l'invidia un sentimento spregevole e proprio di uomini spregevoli». Egli vedeva un'opposizione tra invidia (*phthónos*) ed emulazione (*zēlos*), che si differenziano per il fatto che la prima riguarda beni che il soggetto non possiede e non può possedere, la seconda i beni che non possiede, ma può possedere. Nella tradizione filosofica che va da Cicerone a San Tommaso, si può notare che viene analizzato anche un sentimento gemello: la gelosia, che riguarda beni che il soggetto possiede (o ritiene di possedere) e potrebbe non possedere (più).<sup>119</sup> Il giudizio negativo di Coccapani non è quindi rivolto all'invidia, come fa Aristotele, ma direttamente alla gelosia, sostituendo la

---

<sup>116</sup> *Il Forestiero Napolitano ovvero de la gelosia*, in T. T., *Dialoghi*, edizione critica a cura di Ezio Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958, 3 voll, p. 136.

<sup>117</sup> *Ivi*, p.137.

<sup>118</sup> «...laonde l'emulazione, ch'è de' beni degni d'onore, e la gelosia, ch'è di degni d'amore, saranno uno istesso affetto, tutto ch'i nomi siano differenti: e chi gli chiamò con l'istesso nome o pur con quel di zelo, che tanto gli s'assomiglia, assai a dentro conobbe la sua natura.», *ivi*, pp. 138-9.

<sup>119</sup> G. Vagni, «*Debbiam noi credere quel ch'egli dice?*», p. 1106.

contrapposizione tra *phthónos* e *zēlos* con quella fra gelosia ed emulazione.<sup>120</sup> Proprio come Tasso nel *Discorso* distingueva sostanzialmente tra la gelosia e l'invidia, Tasso qui (ovvero il Forestiero) considera la gelosia come appartenente alla categoria dello *zelus* come l'emulazione.

Coccapani viene rappresentato come non totalmente convinto, e continua a sottolineare come la natura della gelosia sia malvagia, e la base della sua idea è la prima ottava del canto XXXI del *Furioso* di Ariosto.<sup>121</sup> Come disse Varchi, è un grande modello moderno che descrive la gelosia in forma poetica. Il Forestiero prima sostiene di essere un poeta famoso che critica la gelosia nelle sue poesie, ma poi cambia argomento, mettendo in discussione il fatto che l'autorità letteraria potesse rappresentare la verità, dicendo: «ma debbiam noi credere a quel ch'egli dice?». <sup>122</sup> A questo punto, il Forestiero prende la parola, esprimendo la propria tesi riguardante la gelosia. Esattamente come nel *Discorso*, la definizione della gelosia nel *Dialogo* è che quest'ultima sia un timore. Inoltre, Tasso respinge il punto di vista del Coccapani, secondo cui la gelosia è dolore e timore insieme, in quanto i due si contraddicono: «il timore sarà aspettazione di futuro male, e 'l dolore è del mal presente», cioè amante prova dolore quando l'amata è posseduta dal rivale nel presente, e prova timore del fatto che nel futuro possa smettere di possederla.<sup>123</sup> Secondo il *Discorso*, Tasso spiega che il timore è che l'amante non possa continuare a possedere la cosa amata, riguarda cioè un male futuro. Ma, quando l'amata è già posseduta dal rivale, non sarà geloso, ma disperato, e quindi proverà dolore.<sup>124</sup> E il nutrimento della gelosia è il timore, ma quello dell'invidia è il dolore. Quindi, la gelosia è un timore senza dolore. La base di questa teoria del Forestiero sono le parole di Aristotele che vengono citate dal Coccapani poco prima:

E se può l'uomo godere insieme e aspettare meglio, può dolersi e temere: perché così

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 1108.

<sup>121</sup> T. Tasso, *Dialoghi*, p. 140.

<sup>122</sup> Ibidem.

<sup>123</sup> G. Vagni, «Debbiam noi credere quel ch'egli dice?», pp. 1108-9.

<sup>124</sup> T. Tasso, *le prose diverse*, p. 176.

il godere è contrario al dolersi come l'espertazione del bene a quella del male: *timidus dolet*, dice Aristotele.<sup>125</sup>

In somma, Tasso, seguendo la filosofia aristotelica, per cui la gelosia è simile all'emulazione, considera che questa non sia dannosa, è semplicemente il timore di non possedere più la persona amata che già si possiede. Allo stesso tempo, l'emulazione è il desiderio di avere qualcosa quando ancora non la si possiede.<sup>126</sup>

Coccapani solleva poi un nuovo dubbio: afferma che non importa che la gelosia sia timore o dolore, perché in fin dei conti si tratta di «una passione degli animi nostri, perturbatrice de' nostri riposi e contaminatrice de' nostri dilette». Il Forestiero non confuta direttamente quanto afferma Coccapani, ma sostiene che ogni uomo ha la ragione; se gli uomini possono moderare la gelosia in modo corretto per portarla a «una posizione lodevole» si tratta quindi di «una nobile e graziosa virtù», in quanto il timore di perdere «la grazia della sua donna», porta l'amante a migliorarsi.<sup>127</sup>

Confrontando i giudizi espressi da Tasso in periodi diversi nel *Discorso* e nel *Dialogo* si nota qualche differenza. Nel *Discorso*, fa riferimento alle due autorità letterarie, Lorenzo e Boccaccio, e la natura malvagia della gelosia espressa da Tasso è molto basata su queste opere letterarie. Tuttavia nel *Dialogo* Tasso mette in discussione queste autorità. Quando Coccapani cita il poema di Ariosto, nel quale la gelosia viene rappresentata negativamente, Tasso respinge questo punto di vista: «ma debbiam noi credere a quel ch'egli dice?». Anzi alla fine del dialogo il Forestiero dedica una parte specificatamente a questo tema: la *dóxa* creata da queste autorità letterarie corrisponde alla verità?<sup>128</sup> L'atteggiamento di Tasso nei confronti della gelosia ha subito un cambiamento radicale. Nel *Discorso*, arriva a pensare che la gelosia sia totalmente naturale, ma che sia comunque una passione negativa che può portare allo spegnimento della fiamma dell'amore, portando l'amante ad una situazione di disperazione. La gelosia ha vestiti di colore turchese, in quanto nel processo in cui la

---

<sup>125</sup> T. Tasso, *Dialoghi*, p. 141.

<sup>126</sup> G. Vagni, «*Debbiam noi credere quel ch'egli dice?*», p. 1109.

<sup>127</sup> T. Tasso, *Dialoghi*, p. 144.

<sup>128</sup> Ivi, pp. 146-7.

speranza è diventata disperazione si è attraversata una fase di gelosia. La speranza è verde, ma quando il colore si è sbiadito viene la disperazione, quindi la gelosia ha un colore turchese nel mezzo.<sup>129</sup> Tuttavia, all'interno del *Dialogo*, Tasso nega la tesi di Coccapani secondo cui la gelosia ha una natura negativa,<sup>130</sup> e successivamente esprime chiaramente che la gelosia moderata è una virtù morale negli uomini,<sup>131</sup> perché è simile alla quella emulazione aristotelica con cui l'amante può migliorarsi.

Nonostante la posizione espressa da Tasso nel *Dialogo* si avvicini a quella di Varchi, ovvero entrambi vedono la gelosia come un sentimento naturale, e che la gelosia accompagna sempre l'amore e le persone devono sapere controllare gli eccessi di gelosia, tuttavia Varchi vede nella gelosia un qualcosa di totalmente neutro, come mangiare e bere. Tasso invece considera la gelosia moderata dalla persona come una virtù e quindi lodevole. Tasso elabora questo pensiero partendo dalla teoria di Aristotele contenuta nella *Retorica*, così come anche Serafini aveva fatto, quando nella sua lezione aveva citato lo stesso passaggio di Aristotele: I due arrivano tuttavia a produrre conclusioni diverse. Serafini considera la gelosia dell'emulazione come una forma della gelosia, ma la gelosia possiede ancora un'altra forma più forte e che è decisamente dannosa. Confessa l'esistenza di questo tipo di emulazione esposto da Aristotele come buona e lodevole, ma nella sua teoria definitiva spiega che la gelosia è una passione negativa e non ha enfatizzato questo tipo di emulazione, ma ha sottolineato che questa emulazione può trasformarsi in un mostro se non è ben controllata. Molto probabilmente credeva non che la maggior parte delle persone comuni possa controllare la propria passione in modo che sia solo al livello di emulazione, quindi considerava la gelosia come peggiore. Tasso, al contrario, afferma il valore dell'"essere umano" e considera che la ragione umana ha la capacità di controllare e correttamente questa passione. Tasso è l'unico tra gli studiosi di cui abbiamo discusso che ha descritto la gelosia come una sorta di passione positiva, una sorta di virtù morale. Naturalmente, la

---

<sup>129</sup> «Si come da la speranza a la disperazione si passa per mezzo della gelosia, così dal verde, ch'è colore attribuito a la speranza [...] dunque, per questo attribuire il turchino a la gelosia, poichè il turchino è così trapasso dal verde a lo sbiavo, come la gelosia da la speranza a la disperazione.», ivi, p. 185.

<sup>130</sup> T. Tasso, *Dialoghi*, p. 135.

<sup>131</sup> Ivi, p. 146.

premesse è che la gelosia venga moderata dalla ragione umana. Nella sua epoca, per quanto riguarda questo dibattito, è senza dubbio il pensatore più singolare. E il cardine della sua riflessione nella filosofia riguardante la gelosia non è solo la filosofia di Aristotele, ma anche quella della filosofia platonica.

In questo dibattito non ci sono ovviamente vincitori né vinti. Il dibattito non si limitava soltanto alla natura della gelosia, ma includeva anche la domanda se l'amore possa esistere senza gelosia, e quale sia il rapporto tra la gelosia e altri sentimenti simili. Anche se due letterati e pensatori potevano concordare su uno dei punti, avevano poi risposte diverse alle altre domande, il che rende questo dibattito sulla gelosia nel Cinquecento molto interessante ed estremamente vivace.

### 3. Filosofia platonica dell'Eros

#### 3.1 Platone nel Rinascimento

Il termine “filosofia rinascimentale” è spesso usato dagli storici della filosofia per riferirsi al pensiero filosofico in Europa dal 1355 al 1650 circa, ma la filosofia rinascimentale, che si sviluppa in un periodo compreso tra il Medioevo e la Storia Moderna, è stata talvolta trascurata. Come disse James Hankins, storico nel Rinascimento italiano, il Rinascimento era per i filosofi una valle tra due montagne. Sul monte davanti sedevano i grandi scolastici — Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto, William of Ockham — grandi costruttori di sistemi ed analisti del linguaggio, della logica e della metafisica. Sull'altro monte siedono i grandi costruttori di sistemi del diciassettesimo secolo, René Descartes, Thomas Hobbes, Gottfried Wilhelm Leibniz e Baruch Spinoza, che possono essere definiti i padri del pensiero moderno. E la valle intermedia sembra abitata solo da seguaci dei grandi scolastici, moralisti didattici, letterati, linguisti e codificatori, e filosofi naturali, attivi nella diffusione di nuove idee ma impotenti nella loro difesa.<sup>132</sup> Il Rinascimento, essendo una fase di transizione tra la disintegrazione del vecchio ordine e la formazione di nuove idee, ha visto i filosofi rinascimentali accogliere completamente l'eredità della filosofia classica, e allo stesso tempo gettare le basi della filosofia moderna. Tra le varie rinascite filosofiche di questo periodo storico, la rinascita del platonismo è la più eclatante.

Nelle città dell'Italia centrale nei secoli XIV e XV si era molto sviluppata l'economia mercantile e una forma di capitalismo era nata nelle città dell'Italia centrale e settentrionale. Dal punto di vista culturale, le rivendicazioni e le voci della borghesia emergente si fanno sempre più forti: queste voci chiedono di liberarsi dalle catene dell'ideologia feudale e di spezzare la teologia come base dell'autorità imposta dalla Chiesa. In questo contesto sociale, il rinascimento apparve per la prima volta a Firenze,

---

<sup>132</sup> J. Hankins, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 339.

in Italia, caratterizzato dall'adorazione del "classicismo", per poi espandersi a Roma, Venezia e in alcune altre città-stato, per poi diffondersi nel resto dell'Europa occidentale nei secoli XIV e XVI. Spinti dall'Umanesimo, gli studiosi riscoprono la storia antica, la letteratura, i costumi, ecc. da antichi manoscritti, nel tentativo di rivelare il vero volto della cultura antica. Questa ricerca della cultura classica cambiò la direzione dello sviluppo dell'intera cultura europea. Le persone iniziarono a guardare sempre di più alla saggezza del mondo antico. Nel 1453, dopo che l'Impero Bizantino fu conquistato dai turchi, un gran numero di profughi greco-ortodossi iniziò a rifugiarsi nell'Europa occidentale. Gli studiosi umanisti si rivolsero sempre più allo studio del neoplatonismo e dell'ermetismo, sperando di colmare il divario tra le chiese greca e romana, e anche la differenza tra il mondo cristiano e quello non cristiano. Questi studiosi portarono con sé una grande quantità di preziosi manoscritti in greco che includevano copie di Platone e di Aristotele, e in breve tempo questi studiosi si concentrarono nei maggiori centri d'Italia e nelle università dove furono attivi nella traduzione dei testi e nelle lezioni di filosofia al pubblico.<sup>133</sup> Agli inizi del Cinquecento, la nuova invenzione della stampa promosse la pubblicazione, la traduzione e l'annotazione dei libri e, grazie all'impegno di alcuni editori e tipografi umanisti, un gran numero di testi classici fu pubblicato e ampiamente diffuso. La ricerca e il rinascimento della cultura classica fecero brillare studiosi appena apparsi sulla scena e per lungo tempo imprigionati dal pensiero teologico. Si fece strada un modo di considerare il mondo secolare civilizzato anche senza Chiesa e teocrazia. Queste filosofie, letterature, arti e scienze classiche furono efficaci armi ideologiche nella lotta contro la Chiesa. La riscoperta di antichi manoscritti portò anche a una comprensione più profonda e accurata delle antiche correnti di filosofia.

Insieme a una rinascita degli studi culturali classici e un rifiuto generale della filosofia scolastica medievale basata principalmente su Aristotele, durante il Rinascimento italiano crebbe l'interesse per le opere di Platone e dei suoi seguaci, e la letteratura originale in questo periodo venne notevolmente ampliata. Il platonismo

---

<sup>133</sup> A. Grafton, *Defenders of the Text: The traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, 1991, pp. 23-46.

perse il suo vigore dopo che l'imperatore Giustiniano chiuse l'Accademia neoplatonica ad Atene nel 529 d.C. Anche gli scolastici medievali generalmente ammiravano Platone, sebbene avessero poca conoscenza diretta delle sue opere. Gli scritti di Platone erano rari nel Medioevo ed erano in lingua greca; la conoscenza del greco nel Medioevo era tuttavia quasi inesistente, e solo un numero molto ristretto di persone che conoscevano il greco poteva leggere le opere di Platone. La filosofia platonica era conosciuta grazie alle opere di Plotino, Agostino e Boezio. Petrarca raccolse alcune fonti greche di Platone, e tentò di impararne la lingua, purtroppo senza successo. In seguito alla rinascita della conoscenza greca avvenuta a Firenze e in altre città italiane dopo il 1400 d.C., gli studiosi iniziarono a leggere i testi originali di Platone e di altri filosofi greci. Sebbene in termini di quantità il numero di manoscritti che registrano le ricerche di Aristotele superi di gran lunga quello di Platone, non dobbiamo superficialmente pensare che il Medioevo sia stato l'età di Aristotele e il Rinascimento l'età di Platone. In effetti, anche nel XIII secolo, l'apice dell'aristotelismo, il linguaggio filosofico e i principi metafisici del neoplatonismo si trovano nel sistema di pensiero filosofico di Tommaso d'Aquino. Tuttavia, ciò non significa che il Rinascimento, in particolare il primo Rinascimento, non sia stato un periodo importante nella storia della tradizione platonica. Infatti, il periodo da Petrarca al Ficino fu un periodo importante in cui la filosofia di Platone fu apprezzata e studiata più che in qualsiasi altro momento da quando Giustiniano chiuse l'Accademia di Atene.

Durante il XV secolo, la diffusione e lo studio del *corpus* platonico nell'Occidente latino fece passi da gigante. Delle opere di Platone tradotte in latino che conosciamo dall'antichità al medioevo ci sono solo due parziali interpretazioni: *Timaeus* di Cicerone e Calcidius, e una serie di testimonianze più brevi negli scritti filosofici di Cicerone, Sant'Agostino e in altre opere di filosofia latina. A questo patrimonio si aggiunsero lungo il Medioevo solo tre traduzioni latine di dialoghi: la versione del *Fedone* e del *Menone* tradotte da Enrico Aristippo nel corso del XII secolo, e una versione parziale del *Parmenide*, con il commento di Proclo, tradotta da Guglielmo di Moerbeke nel tardo XIII secolo. Tuttavia, nel corso del XV secolo, gli umanisti italiani fecero grandi sforzi

per mettere a disposizione dei lettori latini una maggiore quantità di scritti di Platone. Leonardo Bruni, Uberto Decembrio e Cencio de' Rustici tradussero dieci dialoghi platonici, tra cui *Gorgia*, *Critone*, *Apologia*, *Fedone* e *Repubblica*, tra cui *Repubblica* fu tradotta nuovamente da Pier Candido Decembrio e una terza volta da Antonio Cassarino. Rinuccio Aretino tradusse *Assioco*, *Critone*, e *Eutifrone*. E Francesco Filelfo tradusse *Eutifrone* e tre *Lettere*. Circa a metà del secolo, Gorgio di Trebisonda tradusse *Leggi* and *Parmenide*. Poeta Lorenzo Lippi tradusse *Ione*, e Angelo Poliziano tradusse *Carmide*. Le traduzioni umanistiche di Platone raggiunsero l'apice con il filosofo Marsilio Ficino, che pubblicò la prima edizione latina completa di Platone, *Platonis opera omnia*, nel 1484 e una serie di annotazioni e commenti sui dialoghi maggiori nel 1486. In seguito, pubblicò *l'Opera di Plotino* e alcune delle opere dei filosofi bizantini platonici in latino. Alla fine del XV secolo, grazie agli sforzi di questi studiosi, tutti i 36 dialoghi di Platone potevano essere fruiti dal mondo latino. Nel 1601, Dardi Bembo pubblicò anche *Delle opere di Platone tradotte in lingua volgare*.<sup>134</sup>

Per quanto riguarda la ricezione di Platone nel primo Rinascimento, può essere suddivisa in due fasi, e ciascuna fase riflette la realtà politica dell'epoca. Nelle prime fasi (all'incirca da Petrarca al Bruni), la società era ancora relativamente aperta. I ricercatori di Platone di questo periodo tendevano ad adottare un'interpretazione di Platone che si concentra sul carattere critico e aperto dei dialoghi platonici. Nella seconda fase, dal Concilio di Firenze nel 1438 fino alla fine del secolo, lo studio sul platonismo si svolse principalmente nell'Accademia neoplatonica di Firenze.<sup>135</sup>

In Italia, dove per la prima volta si sviluppa un sistema economico di stampo "capitalista", anche le attività culturali nelle sue città più importanti, come Firenze, Milano e Venezia, diventano sempre più attive. Firenze, la capitale della cultura, è stata una città industriale e commerciale economicamente sviluppata fin dai suoi primi giorni. La facilità nei trasporti e l'espansione commerciale ne fecero la città più ricca nel XIV secolo dopo Venezia. Molti studiosi ritengono che sia il luogo di nascita del Rinascimento, tanto che venne chiamata l'Atene medievale. Nel 1434, la famiglia

---

<sup>134</sup> J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Leiden, 1994, pp. 3-6.

<sup>135</sup> Ivi, p. 15.

Medici, che prese il potere nella Repubblica di Firenze, fece del suo meglio per attrarre umanisti: vennero fatti importanti investimenti culturali per mantenere il proprio dominio autocratico, nel tentativo di controllare l'élite culturale di Firenze. L'economia sviluppata e l'assistenza dei mecenati favorirono un grande sviluppo della letteratura, dell'arte e della religione.

Durante il Concilio ferrarese-fiorentino del 1438, in un fallito tentativo di colmare lo scisma tra la Chiesa ortodossa orientale e quella cattolica occidentale, Cosimo de' Medici e gli studiosi della sua cerchia intellettuale incontrarono il filosofo neoplatonico bizantino Giorgio Gemisto Pletone; questi, e il suo discorso sul misticismo alessandrino, affascinò gli studiosi fiorentini e ispirò un rinnovato interesse per Platone tra gli umanisti, tanto che fu creata da parte di Cosimo Medici l'Accademia platonica a Firenze. Quest'Accademia platonica fiorentina venne fondata a Villa le Fontanelle, per poi espandersi alla Villa medicea di Careggi.

La popolarità di Platone è in gran parte legata a Marsilio Ficino, figura di spicco del movimento noto come platonismo fiorentino. Quando Cosimo decise di ricostruire l'Accademia di Platone a Firenze, scelse Ficino come suo capo. Ficino nacque in Valdarno, un piccolo paese di Firenze, nel 1433. Suo padre, Dietifeci Fecino, era un medico al servizio di Cosimo. Quando era ancora giovane, Cosimo riconobbe il suo potenziale e gli fornì mezzi e le opportunità per imparare, sperando che un giorno sarebbe diventato un leader del platonismo italiano.<sup>136</sup> Nel settembre 1462 Cosimo fornì Ficino un manoscritto contenente tutti i dialoghi di Platone in greco, e pochi giorni dopo ricevette da Amerigo Benci un secondo codice di dialoghi platonici in greco. Nel 1463 inizia la traduzione latina dei dialoghi platonici, che si conclude circa nel 1468 o 1469 con la traduzione dei tutti 36 dialoghi. L'edizione princeps di *Platonis opera omnia* venne pubblicata nel 1483. E poi nel 1484 iniziò la traduzione delle *Enneadi* del filosofo neoplatonico Plotino.<sup>137</sup> A suo avviso, la filosofia non era più "l'ancella della teologia". Cercò di conciliare il cristianesimo e la filosofia di Platone e di inserirlo nel pensiero umanistico per formare un nuovo sistema filosofico e una

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 269.

<sup>137</sup> Ivi, pp. 300-1.

nuova cosmologia. Per lui, la filosofia di Platone rappresentava la più alta conquista dello spirito umano, sosteneva la combinazione di religione e filosofia di Platone, e spiegava l'idealismo di Platone con la teologia, scuotendo le fondamenta dominanti della filosofia scolastica che vedevano in Aristotele l'autorità suprema, e proponendo in maniera oggettiva lo sviluppo del movimento umanista.

Nella Villa medicea di Careggi, in questo periodo di tempo, gli artisti, i letterati e alcuni dignitari interessati al platonismo e patrocinati dalla famiglia Medici tradussero in latino Platone, Plotino e varie altre opere neoplatoniche. Attraverso una serie di attività come seminari, conferenze, discussioni di filosofia e letteratura e scambi accademici con altri studiosi, questa Accademia di Platone incentrata sul Ficino divenne il centro culturale dell'Italia e promosse lo studio del Platonismo a un livello superiore.

### 3.2 Eros in *Simposio* e *Fedro*

Platone è stato un grande filosofo dell'antica Grecia e alcune questioni sollevate nella sua filosofia hanno suscitato ampie discussioni tra le successive generazioni di filosofi. Il suo pensiero filosofico ha un'influenza di vasta portata sulla filosofia occidentale e persino sulla cultura occidentale. Una caratteristica notevole della filosofia di Platone è la separazione di Eros<sup>138</sup> come oggetto della sua ricerca filosofica, che è un tema molto importante del pensiero filosofico di Platone. Quando Platone stava creando il suo stato dell'idea, sotto un'attenta progettazione, Eros divenne per la prima volta un concetto importante in filosofia. Perché secondo Platone Eros non era solo legato all'educazione morale dei cittadini a tutti i livelli nella vita dello stato greco in quel momento. Questa connessione è senza dubbio molto importante. Ciò che è più importante è che Eros è strettamente correlato alla bellezza, alla sapienza e alla contemplazione della verità che sono tutte legate all'anima.

Si può dire che il *Simposio* è un dialogo che esprime compiutamente la filosofia dell'amore di Platone. Riguardo al tema di Eros, tutti i presenti al *Simposio*<sup>139</sup> pronunciano il loro elogio a Eros, dalla semplice lode di Eros alla discussione del suo significato; e infine Socrate ricorre a questo concetto per indicare una idea e un percorso che abbiano un effettivo significato nel mondo. L'elogio a Eros da parte dei primi cinque oratori esprimeva il ruolo illuminante di Eros nella vita della città-stato greca: questi cinque diversi oratori rappresentavano la saggezza delle diverse classi della società greca dell'epoca, rivelando diversi aspetti di Eros. Ma secondo Socrate, i loro elogi di

---

<sup>138</sup> Eros, in greco antico: Ἔρως, Érōs, significa amore e desiderio. È Dio dell'amore, usato anche come nome per indicare sempre il desiderio e l'istinto sessuale. Il Dio greco Eros è diventato Cupido nella religione romana, e anche il suo aspetto esteriore ha subito modifiche nel tempo. Secondo la descrizione di Esiodo nella *Teogonia* 116-122, Eros fu il quarto dio ad essere creato, dopo il Caos, Gaia e il Tartaro. Successivamente, l'immagine di Eros si è gradualmente concretizzata e gradualmente si è evoluta, venendo descritto come il figlio della dea della bellezza Afrodite e del dio della guerra Ares. Nelle successive opere letterarie e artistiche, è stato descritto un bel ragazzo con le ali, scherzoso e persino un bambino.

<sup>139</sup> Simposio (dal lat. Symposium), la seconda parte del banchetto presso gli antichi Greci e Romani, nella quale i commensali bevevano secondo la prescrizione del simposiarca, cantavano carmi conviviali (σ κ ό λ ι α), recitavano poesie, assistevano a trattenimenti vari e conversavano, <https://www.treccani.it/vocabolario/simposio/>.

Eros non rivelavano completamente la natura di Eros, ma sottolineavano solo un certo aspetto di Eros, ovvero descrivevano Eros come il desiderio di bellezza e bontà oppure come il legame tra educazione e virtù nei giovani, senza coglierne la vera essenza. Socrate commenta quindi l'elogio dei primi cinque:

Capii allora di essere stato ridicolo accettando di tessere assieme a voi l'elogio di Amore e dicendo di essere esperto nelle faccende d'amore, benché io proprio non sappia come vada la questione se si deve far lode di una qualunque cosa. Per la mia pochezza, poi, pensavo si dovesse dire la verità su ogni cosa che si va a elogiare e che questo bastasse, nel senso che, scegliendo tra esse le più belle, si dovessero poi ordinare nel modo migliore. E me ne stavo piuttosto rinfrancato al pensiero di parlare bene poiché conoscevo la verità di qualunque cosa si doveva lodare. Ma, pare, non era questo il modo di congegnare una bella lode o una cosa qualsiasi, ma all'argomento del caso si dovevano pur assegnare le doti più grandi e più belle, posto che le avesse o no.<sup>140</sup>

Da come si può vedere, Socrate riteneva che i cinque oratori non avessero compreso la vera natura di Eros. Secondo quanto espresso nell'elogio di Fedro,<sup>141</sup> egli riteneva che ci fosse una connessione nel rapporto tra amante e amato e la ricerca della bontà, come testimoniato da Alcesti e Achille.<sup>142</sup> Tuttavia, la domanda di fondo è: un rapporto amoroso in che modo può favorire l'apprezzamento della bellezza e la ricerca

---

<sup>140</sup> Platone, *Simposio*, a cura di Patrizio Sanasi, Edizione Acrobat, pp. 11-2.

<sup>141</sup> Ivi, pp. 4-5.

<sup>142</sup> Achille, figlio di Teti, e Patroclo si conoscevano molto bene e si amavano. In una guerra tra Troia e la Grecia, Patroclo fu ucciso da Ettore. In seguito, Achille era determinato a vendicare il suo compagno e amico, anche se seppe da sua madre che una volta ucciso Ettore, sarebbe morto anche lui, e se non avesse ucciso Ettore, sarebbe tornato a casa sano e salvo, ma scelse comunque di vendicarlo; quindi, non solo osò morire per il suo amante, ma osò addirittura seguire l'amante morto. Tale è il potere di Eros che può far compiere ad Achille un atto virtuoso di sacrificio di sé. Quanto ad Alkestis, la figlia di Belias, suo marito Admeto fu destinato a morire giovane... Apollo inebriò il Dio del destino e lo convinse a risparmiare ad Admeto una morte prematura. Il Dio del destino pose una condizione, dovrà esserci qualcuno disposto a pagare per la sua vita. Sebbene i suoi genitori fossero anziani, non erano disposti a morire per lui, solo sua moglie si dimostrò disposta a morire per lui. Gli Dei si commossero molto dopo aver visto ciò, così la riportarono in vita. Questo è anche il potere di Eros, che ha fatto compiere ad Alkestis un'impresa così commovente.

della bontà piuttosto che solo il caos o il disordine? E in che modo l'apprezzamento della bellezza porta una persona a compiere azioni nobili piuttosto che semplici impulsi biologici di desiderio? Quindi, poi, il secondo oratore, Pausania, ha proposto nel suo elogio che è necessario distinguere Eros, e quale tipo di Eros si stia lodando, perché Eros è diviso in Eros volgare e Eros nobile. Solo Eros nobile si preoccupa di come trovare la saggezza e la virtù nella dimensione erotica, poiché questa è l'unica costante che non cambia.<sup>143</sup> Il terzo relatore, Erissimaco, concordava con Pausania sul fatto che il rapporto tra amante e amato dovrebbe essere tale che il primo possa produrre saggezza e virtù nell'anima di quest'ultimo, ma fa anche notare che per coltivare una virtù una saggezza negli uomini, nelle relazioni erotiche c'è bisogno che l'amante abbia conoscenze specialistiche, come nel caso della medicina, della cura del corpo e della musica. Ed Eros possiede sicuramente la conoscenza della temperanza e della giustizia, che esalta il nostro rapporto armonioso con gli dèi e il mondo.<sup>144</sup> Tuttavia, che cos'è questa armonia? Questa domanda non è chiara, quindi il quarto relatore, Aristofane, ritiene che per rispondere al motivo per cui Eros ha questa funzione curativa e armoniosa, dobbiamo prima comprendere la natura degli esseri umani e le loro esigenze. Secondo il mito che ha raccontato, in origine l'uomo era un gigante, potente e perfetto, che rappresentava una minaccia per gli dèi, quindi fu separato a metà da Zeus. Quindi la nostra felicità sta nel trovare l'altra metà e diventare tutt'uno con essa.<sup>145</sup> Ma cosa significa essere interi? Anche Aristofane non può rispondere alla domanda posta da Efesto, il Dio delle fucine: "Cos'è dunque, uomini, che volete che vi succeda l'uno dall'altro?"<sup>146</sup> Se ciò che gli uomini desiderano è un'unità che non può essere separata, allora Efesto è colui che sicuramente può soddisfare questo desiderio, forgiandoli insieme per sempre.<sup>147</sup> Questo desiderio di completa unità è basato su una mancanza che sentiamo presente, quindi l'uomo ha bisogno di una conoscenza o saggezza che possa distinguere qual è la nostra vera mancanza. Il quinto relatore, Agatone, ha criticato i

---

<sup>143</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>145</sup> Ivi, p. 8.

<sup>146</sup> Ivi, p. 9.

<sup>147</sup> Ibidem.

primi quattro relatori per non aver rivelato la natura di Eros, ritenendo che il motivo per cui Eros produce costanti benefici positivi debba essere il desiderio di bellezza e di cose buone.<sup>148</sup> Tuttavia, nemmeno lui ha risposto perché Eros di cui la natura è il desiderio di bellezza porta alla creazione di cose buone invece che al possesso?

Socrate si sente insoddisfatto dell'elogio di Eros fatto dai primi cinque, e il motivo non risiede nel fatto che l'elogio non era corretto, quanto più nel fatto che secondo questo elogio tutte le cose positive create dall'uomo venivano attribuite ad Eros. Nel *Simposio*, Socrate propone la sua idea di cosa sia l'Amore. Poiché una persona ama una cosa, ma ancora non la possiede, la desidera, e spera di averla, ora o in futuro.<sup>149</sup> In secondo luogo, Socrate propone che Eros sia l'amore di ciò che ci manca, è l'amore per la bellezza.<sup>150</sup> Attraverso il racconto di Diotima, una donna di Mantinea, Socrate conclude poi che Eros non è un Dio perché gli mancano le cose positive che contraddistinguono un Dio: Eros è un grande spirito, tra dei e mortali. Socrate prosegue raccontando il mito della nascita di Eros raccontatogli da Diotima:

Quando venne al mondo Afrodite gli dè si radunarono a banchetto e fra gli altri vi era anche Poro, figlio di Metide. Dopo che ebbero banchettato, siccome c'era stato un grande pranzo, venne Penia a mendicare e se ne stava sulla porta. Poro, ebbro di nettare - il vino non c'era ancora - se ne andò nel giardino di Zeus, e appesantito dal cibo, si addormentò Penia dunque, tramando per la sua indigenza di concepire un figlio da Poro, si stese accanto a lui e rimase incinta di Amore. Anche per questo è seguace e servitore di Afrodite essendo stato concepito nel genetliaco di essa e poiché per natura è amante del bello, e Afrodite è bella, Amore dunque perché è figlio di Poro e di Penia è stato posto in tale sorte. Per prima cosa è sempre povero, e manca molto che sia delicato e bello, quale molti lo reputano: è duro, sudicio, scalzo, senza casa, sempre nudo per terra, e dorme sotto il cielo presso le porte o per le strade, e poiché ha la natura della madre si trova a convivere sempre con l'indigenza. Secondo

---

<sup>148</sup> Ivi, pp. 10-1.

<sup>149</sup> Ivi, p. 12.

<sup>150</sup> Ivi, p. 13.

l'indole del padre invece sempre insidia chi è bello e chi è buono; è coraggioso, protervo, caparbio, cacciatore terribile, sempre dietro a macchinare qualche insidia, desideroso di capire, scaltro, inteso a speculare tutta la vita, imbrogliatore terribile, maliardo e sofista. Per natura non è immortale né mortale e talora nello stesso giorno fiorisce e vive, quando prospera, ma talvolta muore e resuscita ancora, proprio per la natura del padre; e quel che accumula sempre si dilegua, tanto che Amore non si trova mai né in povertà né in ricchezza, e si trova sempre in mezzo a sapienza e ignoranza <sup>151</sup>

Il mito di Platone rivela così l'essenza di Eros: Eros non è bello né buono, ma ciò non significa che sia brutto e cattivo. Eros è un "intermediario" tra dei e umani, con la capacità di comunicare con entrambi, come il grande elfo nell'antica mitologia greca. In quanto figlio di Penia, la Dea della povertà e Poros, il Dio dell'abbondanza, Eros non è povero né ricco. Egli è sempre alla ricerca della saggezza, ma non la ottiene. Eros è in tutto e per tutto un filosofo: non è onnisciente di filosofia, ma non è nemmeno ignorante. Le persone ignoranti non conoscono la loro ignoranza, figuriamoci perseguire la filosofia; quindi, Eros si trova a metà tra conoscenza e ignoranza ed è quindi un filosofo che ama la saggezza.<sup>152</sup>

L'orientamento naturale di Eros è il desiderio del bene e del bello. «In sostanza ogni desiderio di bene e di felicità è per tutti il potentissimo e orditore di tranelli Amore.»<sup>153</sup> Ma allora, qual è il motivo del desiderio di bontà e bellezza? Diotima rispose a Socrate: «Per la generazione e per il parto nel bello».<sup>154</sup> Secondo Diotima, Eros desidera essere "concepito nella bellezza", per lui questa è la felicità. Perché la procreazione è l'immortalità poiché nei mortali è la procreazione ciò che più raggiunge l'eterno, l'immortalità. Pertanto, la ricerca della bellezza da parte di Eros determina le azioni e gli obiettivi di quest'ultimo. Ciò che perseguiamo non sono solo cose buone, ma anche cose immortali. Ciò che l'amore spera avere sono cose buone per sempre, quindi anche l'amore tende verso l'immortalità

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 14.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ivi, p. 15.

<sup>154</sup> Ibidem.

La procreazione, qui, è ancora una metafora sulla filosofia, la gestazione del corpo è simbolo della gestazione dell'anima, la gestazione del corpo è partorire figli come noi, e la gestazione dell'anima è partorire belle poesie, leggi eque per la città-stato, conoscenze in vari ambiti. Questo ovviamente presenta una sorta di ascesa ininterrotta. "L'amore è concepito nella bellezza", cioè emerge silenziosamente dalla limitazione della nascita fisica al campo più ampio della cultura, dell'arte e dello spirito, per poi seguire la strada verso la vera bellezza razionale. Pertanto Eros è amore per la bellezza, ma è una fase di transizione per realizzare lo scopo del concepimento. E solo poche persone hanno la capacità di realizzare questo tipo di costruzione razionale della conoscenza. Questo tipo di nascita è una metafora poetica, e Platone considera anche la nascita spirituale come un livello superiore di attività simili o equivalenti. Poiché per Platone la riproduzione naturale non è altro che la riproduzione delle stesse forme e idee eterne, corrisponde quindi anche all'immortalità delle stesse forme e idee eterne. Il motivo per cui le persone hanno questo desiderio di riprodursi è perché la vita di un mortale non è immutabile come quella di un Dio. Che sia il suo corpo, la sua mente, o il suo spirito, essi sono sempre in continua mutazione. Per questo, per rendersi immortali, si vuole creare qualcosa di nuovo che vada a sostituire le cose vecchie. Per questo sia gli animali che l'uomo hanno l'istinto di proteggere la loro progenie, perché la loro vita è la continuazione della propria vita, e solo così si può raggiungere l'immortalità<sup>155</sup>

A questa stessa stregua si salva anche tutto ciò che è mortale, ma non perché si mantenga completamente identico come ciò che è divino, ma per il fatto che lascia, invece di quel che dilegua e che è vecchio, un'altra entità nuova tale e quale era l'altra. Con questa risorsa, o Socrate, continuò quel che è mortale partecipa dell'immortalità per quel che riguarda il corpo e gli altri aspetti, quel che è immortale invece, per altro percorso. Non meravigliarti dunque se ogni cosa, per natura, considera a tal punto il proprio germoglio: perché in ciascuna infatti una tale cura ed amore fanno seguito alla

---

<sup>155</sup> Ivi, pp. 15-6.

causa della immortalità.<sup>156</sup>

In questo punto, Diotima sostituisce l'immortalità del corpo con l'immortalità dello spirito, per dimostrare che ciò che Eros persegue è l'esistenza eterna dell'idea di bellezza. Solo attraverso la guida di Eros l'anima può finalmente vedere la bellezza. Diotima procede poi a descrivere la "bellezza" in profondità descrivendo la bellezza stessa con queste parole:

Chi dunque venga guidato fino a questo livello nelle vicende d'amore vedendo l'un dopo l'altro e direttamente gli aspetti del bello, andando ormai al termine delle conoscenze d'amore, all'improvviso scorderà una bellezza, stupenda per la qualità quella appunto, Socrate, a causa della quale avvennero tutte le fatiche di prima; innanzitutto bellezza che sempre esiste, che non nasce e non muore, che non cresce e non declina, poi che non è bella in parte e in parte brutta, né ora sì, ora no, né bella da una lato e brutta dall'altro, né bella qua e brutta là come se fosse bella per alcuni e per altri brutta. Né a lui si potrà rappresentare questa bellezza come un volto, mani, o alcun altro membro del corpo, né un discorso, né una conoscenza, né come un qualcosa che sia in un altro differente da lei, quale in un essere vivente, in terra o in cielo, o in qualche altro luogo, ma come essa è in sé per sé con sé essendo sempre in un solo aspetto, mentre tutte le altre bellezze hanno parte di lei, in modo tale, ad esempio, che mentre le altre sorgono e si dileguano, in nulla essa diviene né più grande né più piccola, e nulla subisce. Sì che, quando una di queste nostre vicende salendo attraverso il giusto amore per i giovanetti, comincia a scorgere questa bellezza, comincia ormai a toccare il proprio fine. Questo è il giusto procedere sulle cose d'amore o esservi guidati da un altro, cominciando dalle bellezze che si trovano qua, e in nome della bellezza in sé salire, come ci si servisse di gradini, da uno a due, e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli ai bei modi di comportamento, e dai modi di comportamento ai begli apprendimenti, e dagli apprendimenti giungere a

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 16.

quell'apprendimento estremo, che altro non è se non l'apprendimento di quella bellezza, e concludere conoscendo cosa è quella bellezza in sé <sup>157</sup>

Si può vedere da questo passaggio che è proprio grazie all'esistenza della bellezza stessa che i talenti possono raggiungere la purificazione e la sublimazione dell'anima e ottenere nuova vita. Seguendo questa linea di pensiero, Diotima ha proposto il concetto della scala ascendente dell'amore. In questa scala metafisica, l'intero processo parte dalla sensibilità per arrivare alla razionalità dalle singole cose ai concetti generali, dalla parte al tutto. L'amante della bellezza, in virtù del suo istinto naturale - l'eros - si trova di fronte a un percorso sempre più difficile man mano che sale. Nella prima fase, gli amanti della bellezza ameranno la bellezza di un certo corpo, presteranno maggiore attenzione al corpo piacevole e al piacere che porta, e allo stesso tempo presteranno attenzione all'amicizia sincera e al suo affetto corrispondente; entrando nel secondo stadio, l'oggetto dell'amore è la bellezza di due corpi, e l'amante della bellezza scopre una certa omologia tra la bellezza dei due corpi; salendo alla terza tappa, l'amante della bellezza vede la bellezza di tutti i corpi, che amplia la portata del piacere per gli occhi, scoprendo quindi la comunanza di tutte le forme di bellezza e riesce a capire la bellezza in tutte le sue forme; al quarto stadio, gli amanti della bellezza iniziano ad apprezzare non più il corpo umano, ma la bellezza dell'anima, e gli amanti della bellezza danno più valore alla bellezza dell'anima che alla bellezza del corpo. La bellezza dell'anima si concentra sulla coltivazione e la formazione del mondo interiore; al quinto livello, la bellezza, diventa il rispetto della legge e l'etichetta legale. Quindi la bellezza essenzialmente equivale a giustizia o buon governo, e permette quindi costruzione di una città-stato rispettosa della legge, equa e ordinata; segue poi il sesto stadio, in cui viene realizzata la bellezza della conoscenza. Questo è detto "l'oceano della bellezza", e comprende tutti i tipi di conoscenza e scienza. Arrivati a contemplare questo stadio, si è in grado di apprezzare le varie teorie filosofiche, permettendo di accumulare una grande ricchezza filosofica e saggezza. Chi arriva a questo stadio, persegue una vita

---

<sup>157</sup> Ivi, pp. 16-7.

contemplativa basata sulla ragione e alla ricerca della perfezione in ogni dove; infine, l'amante della bellezza che è salito in cima alla scala, riscopre "la bellezza stessa" (l'essenza della bellezza), apprezza l'eternità completezza, assolutezza, purezza e altre caratteristiche della bellezza stessa, e arriva a capire che la vera ragione della bellezza è condividere l'aura della bellezza stessa. La bontà non è una conoscenza specialistica, ma un'ispirazione, il bene supremo ci viene portato attraverso la mania, e ci è assegnato da un dono divino. Da ciò si può notare come la scala dell'eros è piena di bontà e bellezza, è una sorta di guida alla vita, una sorta di mania sacra che migliora lo stato dell'anima.

Platone ci mostra vividamente questa ascesa attraverso la metafora della biga alata dell'anima in *Fedro*. In questo dialogo, Platone si riconnette al pensiero filosofico esposto nel *Simposio* e spiega in modo più dettagliato il suo pensiero sull'eros e sulla ricerca filosofica.

Socrate e Fedro si incontrano fuori città Fedro porta con sé un testo di Lisia, celebre oratore, che ammirava con entusiasmo. In questo articolo, Lisia cerca di dimostrare come sia meglio concedersi a chi non ci ama piuttosto che ad un innamorato. Lisia parte dal presupposto che l'amore sia una "follia". Concedersi a chi ama è stupido. Perché chi è innamorato, una volta che l'amore scompare, non si cura più dell'amato. Mentre chi non è pazzo d'amore, tratterà il rapporto come un'amicizia, sarà più stabile, e potrà darci massimi vantaggi. L'innamorato ha paura che gli altri che sono più ricchi o più intelligenti possano essere gli preferiti da lui. Chi non è innamorato invece non sarà geloso di altri. Per Lisia l'amore fondato su un forte sentimento sessuale è una malattia, cioè l'amante ha un desiderio insano, il desiderio sessuale, ciò deve essere evitato. Chi non ama invece è padrone di sé non cerca il piacere sessuale, ma il bene complessivo.<sup>158</sup>

Fedro ammirò costantamente questo passaggio che lo lesse a Socrate. Dopo che Socrate ascoltò l'intero articolo, lo criticò per la sua retorica, non solo la sua logica non era

---

<sup>158</sup> Platone, *Fedro*, Edizione Acrobat a cura di Patrizio Sanasi, pp. 3-4.

fluida, ma anche il suo contenuto era confuso. Su richiesta di Fedro, anche Socrate tenne un discorso sullo stesso argomento.

Socrate iniziò la sua spiegazione : se si vuole discutere di un problema, si deve prima chiarire qual è la definizione di amore. Agli occhi di tutti è ovvio che l'amore è una specie di desiderio, ma il concetto di "desiderio" contiene anche altre cose. Questo perché quando «il desiderio irrazionale che ha il sopravvento sull'opinione incline a ciò che è retto, una volta che, tratto verso il piacere della bellezza e corroborato vigorosamente dai desideri a esso congiunti della bellezza fisica, ha prevalso nel suo trasporto prendendo nome dal suo stesso vigore, è chiamato eros .»<sup>159</sup> Pertanto, si può dire che l'amore è uno dei desideri più forti che possono essere provati.

Dopo aver chiarito la definizione di amore, Socrate formula il suo discorso, usando gli stessi argomenti. Il Protagonista è un giovane fanciullo che ha attorno tanti innamorati. Uno tra questi innamorati convince il giovane a concedersi a un uomo che non l'ama. Cerca di convincerlo che è meglio concedersi a uno che non ama piuttosto che a un innamorato. Socrate discute il problema del perché la maggior parte delle persone che hanno un amore appassionato sono profondamente innamorate, ovvero sono «schiavo del piacere». La maggior parte di queste persone si abbandona alla lussuria, non produce nulla di buono, prova forte gelosia e danneggia gli altri e se stessi. «L'amicizia di un amante non nasce assieme alla benevolenza come i lupi amano gli agnelli», accettare le attenzioni di qualcuno che è profondamente innamorato può facilmente portare a «un danno per le proprie ricchezze, è dannoso per la costituzione fisica, ma è dannoso nel modo più assoluto per l'educazione dell'anima », quindi è preferibile accettare una persona razionale senza amore piuttosto che una persona senza ragione ma amore.<sup>160</sup>

In questo discorso più fermo, Socrate rompe facilmente il cieco fanatismo di Fedro. Riporta il tutto a uno stato di solennità e speculazione. Descrive vividamente le cose immorali che spesso si verificano in nome dell'amore, il che stuzzicò l'interesse di

---

<sup>159</sup> Ivi, p. 6.

<sup>160</sup> Ivi, p. 7.

Fedro. Pertanto, dopo la fine del discorso di Socrate, Fedro continua a trattenerlo, chiedendogli di finire "l'altra metà".

Così Socrate pronuncia allora un secondo discorso: si tratta di una ritrattazione di quanto detto in precedenza. È ovvio che chi ama si trova in uno stato di mania e che chi non ama è invece assennato. Ma secondo Socrate, questa mania amorosa è una mania divina, è un dono divino.<sup>161</sup> In questo discorso Socrate discute dettagliatamente questa mania amorosa e spiega la relazione tra amore e anima. Usa la metafora di "due cavalli e auriga" per spiegare perché l'amore è in realtà una sorta di follia. Le persone devono lavorare sodo per frenare e guidare i loro desideri al fine di ottenere la vera felicità. Questa è la famosa metafora della biga alata dell'anima di Socrate. La discussione di Platone qui è un'estensione e un supplemento alla sua nozione che l'amore richiede moderazione nell'elogio di Erissimaco a Eros in *Simposio*.

Socrate paragona l'anima umana a una biga, che è composta da un cavallo buono e uno cattivo e un auriga; guidare la biga dell'anima è quindi un processo difficile. Socrate descrive anche specificamente i problemi dei due cavalli dell'anima. Quello a destra è amante dell'onore, modesto e controllato, e ha bisogno solo di istruzioni per essere maneggiato; l'altro è testardo e arrogante e non ascolterà l'auriga. Quando l'anima vede l'oggetto del suo amore, l'intera anima è piena di emozione e desiderio. Il cavallo addomesticato non agisce in modo avventato, ma il cavallo cattivo corre e salta solo per indurre le persone a perseguire la felicità. Soltanto quando l'auriga ricorda la natura della bellezza, può autocontrollarsi, frenare il cavallo cattivo e amare l'amante con riverenza. Tutte le anime vengono originariamente dal cielo, perché la piuma stessa ha la proprietà di volare in alto con le cose, ed è sacra e piena di belle qualità per sua natura. Pertanto, se le ali di una biga dell'anima sono piene di penne e si libra verso l'alto, raggiungerà il luogo iperuranico e permetterà all'anima di avere la felicità. Socrate descrive successivamente la vita degli Dèi :

---

<sup>161</sup> Ivi, pp. 8-9.

... il luogo iperuranio... l'essere che realmente è, senza colore, senza forma e invisibile, che può essere contemplato solo dall'intelletto timoniere dell'anima e intorno al quale verte il genere della vera conoscenza, occupa questo luogo. Poiché dunque la mente di un dio è nutrita da un intelletto e da una scienza pura, anche quella di ogni anima cui preme di ricevere ciò che conviene si appaga di vedere dopo un certo tempo l'essere, e contemplando il vero se ne nutre e ne gode, finché la rotazione ciclica del cielo non l'abbia riportata allo stesso punto. Nel giro che essa compie vede la giustizia stessa, vede la temperanza, vede la scienza, non quella cui è connesso il divenire, e neppure quella che in certo modo è altra perché si fonda su altre cose da quelle che ora noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che si fonda su ciò che è realmente essere; e dopo che ha contemplato allo stesso modo gli altri esseri che realmente sono e se ne è saziata, si immerge nuovamente all'interno del cielo e fa ritorno alla sua dimora. Una volta arrivata l'auriga, condotti i cavalli alla mangiatoia, mette innanzi a loro ambrosia e in più dà loro da bere del nettare. Questa è la vita degli dè. <sup>162</sup>

L'anima, prima di unirsi ad un corpo, vive in un mondo iperuranio, cioè un mondo di idee. I cavalli degli dè sono tutti buoni, mentre quelli degli uomini sono uno buono e l'altro cattivo. A causa dei vincoli dei cavalli cattivi, a volte l'auriga non può controllare la biga, il che farà alzare e abbassare l'intera biga dell'anima, in alto e in basso, e a causa del carico pesante, le piume saranno danneggiate, e quindi cadranno finché non arriva a trasformarsi in un corpo ordinario, diventando un essere umano o un'altra creatura "mortale".

A causa della natura buona delle ali stesse, quando incontrano attributi positivi come bellezza, intelligenza e gentilezza, le ali saranno nutrite, ma se incontrano cose sporche o spregevoli, appassiranno e cadranno. E quando l'auriga dell'anima vede un bel giovane e vede la bellezza e la santità di quel giovane, improvvisamente ricorda la bellezza e la perfezione del cielo e vuole volare via immediatamente. Ma non ha ali

---

<sup>162</sup> Ivi, pp. 9-10.

complete, quindi può solo guardare dall'alto in basso, aspettando con impazienza di tornare in cielo, lasciando fuori di sé tutto il mondo. Questo stato è chiamato mania.

E quando un corpo o un volto simile a un Dio appare davanti all'anima, essa subisce uno *shock* attraverso gli occhi, generando calore nel suo corpo, e l'intera anima sente le piume perforare la pelle e crescere. Quando può contemplare la bellezza di quel giovane, sente il suo corpo liscio, come se stesse camminando sulle nuvole; una volta lasciato quel giovane, l'anima si seccerà di nuovo, le piume nuove appassiranno, e ricordando la bellezza di quel giovane, dalla tristezza passerà alla gioia. L'anima soffre in un tale vortice di dolore e gioia. E questo tipo di esperienza che l'anima sperimenta in questo mondo si chiama eros. Pertanto, l'anima non rinuncerà mai all'amore. Ogni volta che vede l'oggetto dell'amore, emerge improvvisamente eros pruriginoso e doloroso. In quel momento, il cavallo buono saprà essere umile, ma il cavallo cattivo non potrà trattenerlo, e salterà e si dibatterà verso il ragazzo bello, volendo essere confortato dalla lussuria. In questo momento, se il conducente dell'anima può ricordare la divinità e la solennità della bellezza, può impedire al cavallo cattivo di precipitarsi verso il bel ragazzo con tutta la biga frustandolo e rimproverandolo. Se l'auriga è incapace o lascia che il povero cavallo salti e nitrisca per il corteggiamento, l'intera anima perderà il controllo e sarà occupata dalla lussuria, cadrà in essa, desidererà solo la lussuria del momento e dimenticherà la vera essenza della bellezza, e non tornerà mai più nel cielo.

Pertanto, solo l'auriga dell'anima può controllare fermamente i due cavalli e avvicinarsi all'amato con solennità e soggezione. L'amante deve servire l'amato con sincerità anche l'amato deve fare così. Amandosi profondamente, i due possono vivere insieme una vita d'amore filosofico e sobria. Le ondate di lussuria tra di loro si agiteranno a vicenda tra i loro occhi e i loro cuori, portando nuovo potere alle loro anime, e allo stesso tempo lasceranno che le piume delle due anime si nutrano. In questo modo, alla fine della loro vita terrena, potranno tutti e due lasciare il loro corpo mortale,

far crescere le ali alle loro anime, e gradualmente avere la capacità di librarsi verso l'alto e tornare in cielo.<sup>163</sup>

Pertanto, questa è la benedizione di Eros per coloro che sono in grado di amare. Per ottenere il ritorno dell'anima, non solo bisogna trattare l'amore con riverenza e solennità ma anche frenare l'impulso di eros nella propria anima. Platone sviluppò qui la teoria dell'anima: da un lato, l'anima stessa non è spinta da nulla. Quindi è eternamente in movimento da sola; dall'altro, paragona l'anima a una biga, significa che è il contraddittorio il rapporto tra passione e ragione, ma allo stesso tempo partecipano insieme in una stessa lotta.

Nel *Simposio* e nel *Fedro*, Platone, per bocca di Socrate, mostra alle persone l'immagine di un saggio filosofo, indicando un percorso che inizia con un bel corpo e sotto la guida di Eros l'anima avvicina passo dopo passo la "bellezza stessa". Questo percorso è un processo filosofico del vero bene che l'anima sceglie.

In tutto il sistema filosofico di Platone, il concetto di "idea" appare come la base teorica e il vocabolario fondamentale, riferito a ciò che l'anima vede. Il vedere con gli occhi si riferisce a cose individuali specifiche, relative, e queste cose individuali percepibili in perpetuo cambiamento. E per noi, questo tipo di bellezza vista ad occhio nudo: «è la più acuta delle sensazioni che riceviamo attraverso il corpo, ma essa non ci permette di vedere la saggezza (poiché susciterebbe terribili amori, se gli ungendo alla nostra vista le offrisse un'immagine di sé così splendente) e le altre realtà degne d'amore.»<sup>164</sup> Ma la razionalità dell'anima può vedere direttamente la saggezza e la realtà, perché i suoi oggetti conoscitivi sono astratti, è e idee, proprio come viene descritto nel *Simposio*, e sono quindi eterne. Inoltre, non ha inizio né fine, né nascita né morte, né aumento né diminuzione. Quindi, sebbene tutti possano vedere e sentire singole cose belle, questo non è reale, la sua conoscenza può essere solo un'opinione, e solo un filosofo può raggiungere l'apice della bellezza, vedere la bellezza suprema, e solo

---

<sup>163</sup> Ivi, pp. 10-3.

<sup>164</sup> Ivi, p. 11.

questa bellezza stessa, cioè l'idea di bellezza è il vero oggetto della conoscenza e l'unica realtà

Il processo che va da ciò che sentiamo o vediamo fino alle nostre idee, questo è un processo di crescita cognitiva in una vita filosofica, un processo di ascensione dell'anima e una strada di amore e desiderio per i filosofi confinati nel corpo e il mondo mortale. I filosofi si sforzano di salire sulla scala dell'amore, salendo verso quell'idea suprema, e l'obiettivo finale è toccare e intravedere la idea di bellezza e raggiungere la beatitudine. In questo caso, l'anima diventa un mezzo di comunicazione e un mediatore tra il mondo delle idee e il mondo sensibile. A causa di questo principio dell'immortalità dell'anima, il mondo delle idee è anche unificato in senso metafisico con l'intero sistema di pensiero di Platone. Tutti i concetti e le teorie sull'anima occupano una posizione molto importante in tutto il pensiero di Platone. La teoria dell'anima non è solo il fondamento dell'esistenza delle idee, ma anche la premessa della reminiscenza. L'osservazione dell'anima non è solo una parte della vita filosofica di Platone, è anche la ricerca ultima nell'intera vita di questo mondo.

Nella filosofia erotica di Platone non c'è solo l'amore spirituale, ma anche l'erotismo fisico. Nei concetti espressi nelle opere di Platone, l'esistenza della lussuria è un fatto perfettamente naturale. È un prodotto inevitabile causato dalle componenti naturali della biga dell'anima quando l'anima possiede il corpo e vive nella vita reale. È anche il dono e l'aiuto di Eros agli esseri umani.

I pensieri filosofici di Platone su Eros sono profondi e interconnessi:

Nel *Simposio*, Platone usò le parole degli invitati al simposio per descrivere in profondità tale scala d'amore: dai benefici di Eros, a come riconoscere l'amore dell'anima e l'amore del corpo, e come agiscono ragione e lussuria, e racconta la ricerca della ragione dalle radici dell'anima e del corpo, e usa le parole di Diotima per raccontare la verità: Eros è il desiderio della bellezza, indicando così una vera scala ascendente dell'amore. Ci guida come salire dal mondo fisico all'ideale attraverso un corretto inseguimento dell'amore nel mondo.

E nel *Fedro*, Platone, partendo dal significato della vita terrena, descrive i benefici del torrente dell'amore per l'umanità permettendo alle anime cadute di crescere piume e tornare in paradiso. Pertanto, indica come trattare correttamente la passione causata dall'innamoramento: frenare il cavallo cattivo della biga dell'anima, avvicinarsi all'oggetto dell'amore con riverenza e vivere una vita all'insegna della filosofia con la ricerca della verità

In poche parole, secondo l'espressione del pensiero filosofico di Platone, l'essenza dell'amore non è solo una specie di amore spirituale, ma contiene anche il l'amore fisico, che rappresenta l'unità dell'amore fisico e dell'amore spirituale, e la realizzazione di essa bellezza. Il significato della visione platonica di Eros non è il trascendere del tempo e dello spazio, né una semplice incontro tra due anime e ciò che succede tra queste ultime, ma risiede nell'ammirazione della temperanza, nella ricerca della verità della bontà e della bellezza, e nel desiderio del mondo delle idee. Il vero amore platonico è un amore contenuto che esiste tra persone razionali e mira alla bellezza e alla bontà.

#### 4. Filosofia platonica dell'Eros in Torquato Tasso

Torquato Tasso scrisse molte rime sul tema della gelosia, e nei versi si ritrovano facilmente elementi della filosofia dell'amore di Platone. Nel *Discorso* e nel *Dialogo*, per presentare al pubblico la sua idea per la gelosia, Tasso esprime più chiaramente e dettagliatamente la sua ispirazione filosofica, derivata da Platone e da Aristotele, i grandi filosofi greci. Tra i due, la filosofia amorosa di Platone sembra essere la più un'importante fonte di ispirazione per Tasso, e nei suoi due testi teorici riguardanti la gelosia, è facile vedere l'influenza di Platone.

All'inizio del *Discorso* della gelosia, per discutere la gelosia in quanto passione amorosa, il punto di partenza scelto da Tasso è l'anima che è l'elemento fondamentale della filosofia platonica dell'eros. Per quanto riguarda l'anima, Tasso spiega:

L'anima nostra con due maniere di movimenti per sé stessa naturalmente si muove: con uno de'quali cerca d'appressarsi ed unirsi a quelli oggetti che belli e buoni le paiono; con l'altro fugge ed ischiva quelle cose che giudica dannose e dispiacevoli.<sup>165</sup>

Quanto riportato da Tasso, ovvero che la natura dell'anima è di ricercare la bellezza e virtù, si basa sulle parole di Platone nel *Fedro* dove viene confermata l'immortalità dell'anima per tutti gli esseri umani:

Ogni anima è immortale. Infatti ciò che sempre si muove è immortale, mentre ciò che muove altro e da altro è mosso termina la sua vita quando termina il suo movimento. Soltanto ciò che muove sé stesso, dal momento che non lascia sé stesso, non cessa mai di muoversi, ma è fonte e principio di movimento anche per tutte le altre cose dotate di movimento. Il principio però non è generato. Infatti è necessario che tutto ciò che nasce si generi da un principio, ma quest'ultimo non abbia origine da qualcosa, poiché se un principio nascesse da qualcosa non sarebbe più un principio. E poiché

---

<sup>165</sup> T. Tasso, *le prose diverse*, p. 171.

non è generato, è necessario che sia anche incorrotto; infatti, se un principio perisce, né esso nascerà da qualcosa né altra cosa da esso, dato che ogni cosa deve nascere da un principio. Cos'è il principio di movimento? È ciò che muove sé stesso. Esso non può né perire né nascere, altrimenti tutto il cielo e tutta la terra, riuniti in corpo unico, resterebbero immobili e non avrebbero più da cui ricevere di nuovo nascita e movimento. Una volta stabilito che ciò che si muove da sé è immortale, non si proverà vergogna a dire che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima. Infatti ogni corpo a cui l'essere in movimento proviene dall'esterno è inanimato, mentre quello cui tale facoltà proviene dall'interno, cioè da sé stesso, è animato, poiché la natura dell'anima è questa; ma se è così o vero se ciò che muove sé stesso non può essere altro che l'anima, di necessità l'anima sarà generata e immortale. <sup>166</sup>

Quindi, secondo la definizione dell'anima di Platone, ogni essere umano che può muoversi senza una forza esteriore è dotato di anima, e quest'anima è immortale. E sulla base di quanto detto nel *Simposio*, la via per l'anima per raggiungere l'immortalità è che le persone perseguono la bellezza sotto la guida di Eros, quindi si riproducono e sostituiscono il vecchio con il nuovo. Quindi, l'anima di ogni persona è dotata di eros, e tutte ricercano naturalmente la bellezza.

Sempre seguendo la filosofia platonica, dopo aver sottolineato la natura dell'anima ovvero la continua ricerca della bellezza e della virtù Tasso fornisce la sua definizione dell'amore:

l'anima, a guisa di severo giudice, sottilmente la rimira e la contempla, e se bella la giudica, se ne compiace, e compiacendosi, a quella guisa che 'l fuoco s'avventa verso le cose aride, nasce in lei una fiamma di desiderio, che verso quella tal bellezza s'avventa, e cerca di possederla: e questa fiamma non è altro ch'amore, che formalmente è desiderio di bellezza. <sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Platone, *Fedro*, p. 9.

<sup>167</sup> T. Tasso, *le prose diverse*, p. 172.

In breve, egli definisce l'amore come il desiderio di bellezza grazie alla natura dell'anima, che è la stessa definizione di amore data da Platone. Sia nel *Simposio* che nel *Fedro*, prima di iniziare il discorso su Eros, Socrate ha sottolineato che il primo passo per discutere di Eros è spiegare cos'è Eros.<sup>168</sup> Nel *Simposio*, Socrate, nel suo dialogo con Agatone, spiega il suo punto di vista: «cos'altro è Amore, se non, in primo luogo, amore di alcune cose, poi amore di quelle cose di cui lo stesso avverte la mancanza.» e a causa di questa carenza «di cui si nutrono il desiderio e l'amore»<sup>169</sup> giunge alla sua conclusione: «Amore non ha ed è privo di bellezza»<sup>170</sup> Pertanto, non è difficile per noi concludere che anche la definizione di amore di Platone sia il desiderio di bellezza. Nel *Fedro*, Platone spiega «Che l'amore sia appunto un desiderio, è chiaro a tutti». Qui, Platone fornisce una spiegazione più dettagliata di questo desiderio di bellezza, ovvero sia le persone innamorate che quelle non innamorate desiderano le cose belle. Chi non ama e desidera le cose belle è dominato dai piaceri della bellezza fisica, ovvero eros.<sup>171</sup>

Inoltre, Platone sottolinea che nel corso dell'esperienza amorosa, ci sono due principi che ci governano e guidano. Queste sono le fondamenta del successivo mito della biga.

Occorre poi tenere presente che in ciascuno di noi ci sono due principi che ci governano e ci guidano, e che noi seguiamo dove essi ci guidano: l'uno, innato, è il desiderio dei piaceri, l'altro è un'opinione acquisita che aspira al sommo bene. Talvolta questi due principi dentro di noi si trovano d'accordo, talvolta invece sono in disaccordo; talvolta prevale l'uno, talvolta l'altro. Pertanto, quando l'opinione guida con il ragionamento al sommo bene e prevale, la sua vittoria ha il nome di temperanza;

---

<sup>168</sup> Nel *Fedro*, Socrate, nel suo terzo discorso che presenta gli errori dei retori e le giuste regole del fare discorsi, afferma che il presupposto per poter parlare bene è conoscere la verità su ciò che si dice. Sostiene che per essere un buon oratore bisogna prima essere un buon filosofo, per conoscere la verità. Sottolinea che il primo errore nel discorso di Lisia sia il non avere dato una definizione dell'amore.

<sup>169</sup> Platone, *Simposio*, p. 12.

<sup>170</sup> Ivi, p. 13.

<sup>171</sup> Platone, *Fedro*, p. 6.

mentre se il desiderio trascina fuori di ragione verso i piaceri e domina in noi, il suo dominio viene chiamato dissolutezza. La dissolutezza ha molti nomi, dato che è composta di molte membra e molte parti; e quella che tra queste forme si distingue conferisce a chi la possiede il soprannome derivato da essa, che non è né bello né meritevole da acquistarsi. Il desiderio relativo al cibo, che prevale sulla ragione del bene migliore e sugli altri desideri, è chiamato ingordigia e farà che chi lo possiede venga chiamato con lo stesso nome; quello che tiranneggia nell'ubriachezza e conduce in tale stato chi lo possiede, è chiaro quale epiteto gli toccherà così anche per gli altri nomi fratelli di questi che designano desideri fratelli, a seconda di quello che via via signoreggia, è ben evidente come conviene chiamarli. Il desiderio a causa del quale è stato fatto tutto il discorso precedente ormai è pressoché manifesto, ma è assolutamente più chiaro una volta detto che se non viene detto; ebbene, il desiderio irrazionale che ha il sopravvento sull'opinione incline a ciò che è retto, una volta che, tratto verso il piacere della bellezza e corroborato vigorosamente dai desideri a esso congiunti della bellezza fisica, ha prevalso nel suo trasporto prendendo nome dal suo stesso vigore, è chiamato eros.<sup>172</sup>

Platone ci presenta un principio innato che è il desiderio dei piaceri. Nel successivo mito dell'anima, paragona questo desiderio dei piaceri al cavallo nero cattivo che, quando l'anima vede l'oggetto della bellezza, corre all'impazzata verso esso in modo incontrollabile, soffermandosi solo sull'apparenza esteriore del corpo, il suo scopo è soddisfare l'eros. Tuttavia, l'altro principio è diverso che aspira al sommo bene. L'uomo deve sapersi controllare e studiare a fondo le qualità dell'altra persona per decidere cosa sia giusto, e questo richiede che le persone usino la ragione per controllarsi, il nome di questa capacità è temperanza. Nel mito, Platone lo interpreta come l'auriga nell'anima che rappresenta la ragione, ed è in grado di vedere la bellezza vera e divina nell'anima dell'amante, e che trattiene il cavallo nero e ama con riverenza. In questo processo, l'anima contempla la bellezza, sapienza e virtù dell'amante, quindi le piume si nutrono,

---

<sup>172</sup> Ibidem.

le ali si rimpolpano gradualmente e l'anima si avvicina all'ideale di bellezza. Questi due principi che guidano l'anima umana vengono così definiti da Platone: uno è l'epithymia, il desiderio che mira al piacere. L'altro è la doxa, che ci porta all'ottimo attraverso la ragione.

In questo dibattito sulla gelosia nel Cinquecento, Varchi fu il primo studioso a suggerire di moderare la gelosia con la ragione, e la sua idea influenzò profondamente Tasso. Anche se nella sua lezione Varchi non cita esplicitamente la filosofia dell'amore di Platone, possiamo comunque notarne l'influenza attraverso un'analisi più ravvicinata. Varchi pensa che il desiderio di piacere sia una delle cause della gelosia, perché quando le persone godono del piacere portato dall'amore, non vogliono che questo piacere si riduca a causa dell'esistenza di un rivale, vogliono avere il loro amante sempre accanto. Riguardo la gelosia nel suo complesso Varchi non assume un atteggiamento critico e negativo, sottolineando ripetutamente che è una passione e come tale non dovrebbe essere biasimata a prescindere, ma l'eccessiva gelosia deve essere contrastata. Si può notare che Varchi fa corrispondere l'emozione amorosa della gelosia al cavallo nero nel mito di Platone che ha bisogno di essere controllato dalla ragione, ovvero l'auriga ha bisogno di trattenere il cavallo nero che è stimolato dal desiderio e insegue il desiderio. Quando il desiderio di piacere innato prevale l'altro, caratterizzato dalla temperanza, è quando la gelosia supera il limite che non dovrebbe superare. Platone sostiene che l'amante che raggiunge questo stadio sia uno 'schiavo del piacere' che « inevitabilmente rende l'amato il più possibile gradito a sé. » In seguito, ha aggiunto: « ma per chi è malato tutto ciò che non oppone resistenza è piacevole, mentre tutto ciò che è più forte o pari a lui è odioso. »<sup>173</sup> Varchi continua a usare le parole di Platone che paragona questo desiderio irrazionale al mangiare e al bere. Quando il desiderio ci spinge irrazionalmente verso il piacere e ci domina, il suo dominio viene chiamato dissolutezza. Parlando del cibo, se il desiderio di mangiare prevale sulla ragione e sugli altri desideri, viene chiamato ingordigia, e allo stesso modo il bere, viene chiamato ubriachezza. Se un amante geloso viene dominato dal desiderio irrazionale, sarà

---

<sup>173</sup> Ibidem.

torturato da questa emozione folle e fuori controllo, il suo nome è invidia e al suo interno si trova l'odio.

Il fatto che la passione della gelosia sia la conseguenza del cavallo dell'anima è discusso anche nei testi successivi di Platone. Nel *Fedro*, la prima menzione della gelosia avviene nel discorso di Lisio, che riportato da Fedro. Lisio sostiene che un bello adolescente dovrebbe scegliere di concedersi alla persona che non lo ama piuttosto che a qualcuno che lo ama. E tra le tante ragioni che ha addotto, una è che una persona con amore impedirà al suo amante di interagire con altre persone, per paura che un rivale gli porti via il suo amante con i soldi, o per paura che un rivale colto lo superi intellettualmente. Quindi, sarà sempre in allerta per coloro che sono più forti di lui. Dissuadendolo dall'associarsi con queste persone, gli impedirà di avere amici. Al contrario, coloro che non hanno amore soddisfano solo le loro richieste in base ai propri meriti e non saranno gelosi di altre persone che si associano con l'amato.<sup>174</sup> Lisio intende la gelosia come un'emozione negativa che esiste assieme all'amore. Chi prova amore proverà anche la gelosia. Poi Socrate, nel suo primo discorso, dopo aver analizzato i due principi guida dell'anima, afferma che le persone che amano non possono non essere gelose. Crede inoltre che i giovani farebbero meglio accettare un uomo razionale senza amore piuttosto che un uomo senza ragione ma amore. E la gelosia è un difetto di chi è schiavo del piacere e controllato dalla passione. Perché ovviamente un uomo che è schiavo del piacere vuole ottenere più piacere possibile dalla persona che ama, «così un amante non sopporterà di buon grado un amato superiore o pari a lui, ma vuole sempre renderlo inferiore e più debole». Non solo impedisce al ragazzo che ama di stare vicino ad altre persone che portano benefici, ma gli impedisce anche di stare vicino a persone che possono renderlo una persona nobile. Inoltre, arreca un grave danno ai giovani, soprattutto per impedire ai giovani di avvicinarsi alla filosofia che aumenta la saggezza delle persone.<sup>175</sup> Tuttavia, Socrate, nel suo secondo discorso su questo argomento, smentisce le sue osservazioni precedenti, ovvero che le persone con amore sono in preda alla follia, e che le persone senza amore sono al

---

<sup>174</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>175</sup> Ivi, p. 6.

contrario sane, ed è meglio essere sani di mente piuttosto che passionali . Socrate sottolinea: «Se Eros è come appunto è un dio o un che di divino, non sarebbe affatto un male, e invece i due discorsi pronunciati ora su di lui ne parlavano come se fosse un male.»<sup>176</sup> Dopo aver realizzato di aver mancato di rispetto a Eros, Socrate elabora un secondo discorso, in cui sostiene che le persone che provano questo tipo di amore che le porta a perdere la testa sono semplicemente in preda a una mania, e l'essere in preda a mania non è un male, ma «i beni più grandi ci vengono dalla mania, appunto in virtù di un dono divino.»<sup>177</sup> Dopodiché Socrate racconta il mito della biga alata dell'anima, il cui insegnamento è duplice : da un lato le passioni devono essere guidate dalla ragione, cioè l'auriga deve decidere dove guidare la biga, non i cavalli. Dall'altro, le passioni non possono essere eliminate, perché senza i cavalli la biga non muove. Questa è la base della teoria che viene presentata da Tasso nel *Dialogo* secondo cui la gelosia è una virtù morale, e sostiene che la gelosia è legata a questa mania divina.

Se la base ideologica di Tasso nel periodo in cui ha composto il *Dialogo* è il secondo discorso di Socrate, ovvero quello cui ribalta le osservazioni precedenti, allora, Tasso, quando scrive il *Discorso*, è esattamente come Socrate che nel primo discorso sostiene che la gelosia è un difetto degli amanti dominati dalle passioni. Prima di tutto, sulla base della teoria di Platone, egli sostiene che il significato dell'amore è il desiderio di bellezza grazie alla natura dell'anima. Dopodiché riporta anche il significato della gelosia, ovvero il timore che «la cosa amata, essendo comunicata altrui, non possa essere così perfettamente goduta e posseduta da sé stesso. »<sup>178</sup> L'essenza della gelosia è il desiderio di possedere la bellezza, questo è anche il punto di vista di Platone: chi prova amore diventerà geloso per che vuole possedere l'amante che può dargli piacere. Discutendo del rapporto tra l'amore e la gelosia, per sostenere la sua argomentazione, Tasso ha citato il punto di vista di Platone espresso in *Fedro* che ogni amante è geloso. Più avanti nel *Discorso*, Tasso scrive una lunga spiegazione in cui si può notare l'influenza del platonismo.

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 8.

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> T. Tasso, *le prose diverse*, p. 181.

Nell'affrontare la questione se tutti gli amori siano accompagnati dalla gelosia, Tasso propone una possibilità siccome la gelosia è volere impedire che l'amato sia posseduto da altri per il proprio benessere, allora «ogni volta che questo impedimento fosse rimosso, non gli spiacerebbe ch'altri seco d'una medesima bellezza godendo appagasse i suoi desideri. »<sup>179</sup> Quindi, Tasso propone un tipo di bellezza astratta, cioè l'amore di Dio, nessuna può essere geloso, perché Dio è l'essenza stessa della bellezza.

Quando, dunque, una tal bellezza si ritrovasse, ch'a molti e ad infiniti ancora comunicata, perfettamente da ciascuno potesse essere fruita, nè punto il diletto dell'uno e dell'altro si venisse a scemare, allorè l'uno dell'altro geloso non sarebbe, e questa tal amore non potrebbe dal veleno della gelosia esser infettato. Ma che si trovi una tal bellezza, che compartita, in vece di scemare moltiplichi, e che possa tutti gli uomini in un medesimo punto render felici, non se ne deve nèse ne può dubitare. Tale è la bellezza delle scienze, che perchè interamente sia d'alcuno goduta, non per questo gli altri ne restano privi. Tale è più propriamente Dio, che non è bello, ma l'istessa bellezza.<sup>180</sup>

Secondo la teoria filosofica di Platone, la ricerca ultima dell'animo umano è la bellezza suprema che non è altre che la bellezza stessa, una sorta di ideale e divino. Inoltre, la gelosia nasce perché la bellezza stimola proprio quella parte dell'animo umano dominata dall'eros che fa desiderare alle persone la bellezza terrena. Tasso propone, sulla base della teoria filosofica di Platone, che chi ama questa bellezza astratta non prova gelosia nel suo amore. Secondo Platone, questa astratta bellezza ideale è l'apice della bellezza, una bellezza eterna e immutata, superiore a quelle che possono essere viste ad occhio nudo. Quindi questo tipo di bellezza può rendere tutti gli uomini felici. Costutti sono in grado di condividere questa bellezza senza provare la gelosia. Tasso sottolinea una parte in particolare: tale è la bellezza delle scienze, che perchè interamente sia d'alcuno goduta, non per questo gli altri ne restano privi.

---

<sup>179</sup> Ibidem.

<sup>180</sup> Ibidem.

L'amore causato da questa bellezza delle scienze d'amore per la verità anch'esso eterno e immutabile, e deve essere visto attraverso la parte razionale dell'anima, tale amore non sarà accompagnato dalla gelosia causata dalla parte dell'anima controllata dall'eros. D'altra parte, Tasso indica direttamente questo tipo di bellezza che Platone chiama "bellezza stessa" è propriamente Dio. Dio ama tutti gli esseri umani nel mondo allo stesso modo, e quei credenti che amano Dio non saranno gelosi l'uno dell'altro, ma si ameranno in nome del suo amore. Inoltre, la bellezza di Dio non si vede con occhi umani, ma per opera dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo è inviato da Dio per vivere nei cuori dei credenti e diventare il nostro Paraclito.<sup>181</sup> Lo Spirito Santo è venuto per rivelare e glorificare il Signore Gesù Cristo, per guidarci in tutta la verità Per mezzo dello Spirito Santo, tutti i santi sono uniti nel corpo di Cristo, e in nome di Cristo tutti coloro che credono in lui sono la dimora di Dio.<sup>182</sup> Dio parla all'uomo per mezzo dello Spirito Santo, e lo Spirito Santo ha parlato per mezzo dei profeti e degli apostoli, la cui rivelazione è la Bibbia. I frutti dei cristiani per mezzo dello Spirito Santo sono amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà fedeltà gentilezza, moderazione.<sup>183</sup> Il motivo che spinse Tasso ad equiparare Dio all'idea di bellezza proposta da Platone c'era il bisogno di adattare il sistema filosofico di Platone alla cultura cristiana del mondo occidentale latino. Questa visione di Tasso era estremamente molto neoplatonica.

Il neoplatonismo è un ramo del platonismo emerso nel contesto della filosofia e della religione greca del II secolo d.C. Venne fondato e sviluppato da Plotino di Alessandria e dal suo maestro Ammonio Sacca sulla base del platonismo è il più importante corrente filosofico nel contesto culturale della tarda antichità greca. Nel corso del suo lungo sviluppo, questa idea si intersecò con molte scuole di pensiero, e ebbe una grande influenza sulla teologia cristiana nel Medioevo in Occidente, per poi essere perseguito dagli umanisti durante il Rinascimento, quando si affermò nel contesto dell'Accademia di Platone a Firenze, incentrata sul Ficino, in cui raggiunse il suo apice. Il pensiero di Plotino, fondatore del neoplatonismo, fu organizzato dal suo

---

<sup>181</sup> *Giovanni*, 14, 16-17.

<sup>182</sup> *1 Corinzi*, 6, 19-20.

<sup>183</sup> *Galati*, 5, 2

allievo Porfirio nelle *Enneadi*, e diffuso durante il Rinascimento, quando venne tradotto e commentato dal Ficino. Plotino fondò la dottrina dell'Uno: secondo lui l'universo è un insieme ordinato e armonioso, e la fonte di tutto nel mondo è l'Uno, che è supremo e perfetto. L'Uno si manifesta in tre modi: uno, intelligenza e anima. L'Uno dà origine all'intelligenza e dall'intelligenza deriva l'anima, da cui poi deriva il mondo materiale e sensibile. Quindi, i tre sono legati da un sistema di graduatoria, in cui l'Uno è più alto, a cui segue l'intelligenza, poi l'anima, e il mondo materiale si trova nel gradino più basso. Per gli uomini, è difficile avvicinarsi all'Uno, la cui natura è il Bene. Quando l'anima viene posta in un ruolo secondario rispetto al corpo e al mondo sensibile, questa è molto lontana dall'Uno. Quindi, è necessario che l'uomo si sforzi di effettuare una conversione, e deve ritornare verso l'Uno. La natura del cammino verso l'Uno è divina. È un percorso di ascesa, e per compierlo, l'anima deve liberarsi da tutto ciò che la lega al mondo materiale e sensibile. Questa attività deve essere svolta tramite l'intelligenza. Si tratta di un'esperienza profondamente intima e personale, attraverso la quale l'uomo può comprendere la sua vera natura. Si tratta di un cammino di purificazione spirituale.

Le invasioni barbariche del V secolo d.C. e la fine dell'Impero Romano d'Occidente decretarono la fine dell'Antichità e l'Europa occidentale entrò nel Medioevo. In quanto religione dominante dell'Impero Romano, il Cristianesimo non scomparve con la fine dell'Impero Romano d'Occidente, anzi, divenne sempre più forte e i nuovi invasori si convertirono al Cristianesimo. Nel corso dell'espansione del Cristianesimo nelle sue prime fasi, è molto importante come affrontare il rapporto tra la dottrina cristiana e la filosofia greca. In che modo i cristiani predicano il cristianesimo agli europei che sono istruiti nella filosofia greca e vivono in un mondo concettuale completamente diverso? Come rispondere alle loro domande? In questo momento, la Chiesa Cattolica Occidentale scelse la strategia di "tradurre" la lingua della Bibbia in una lingua più facilmente comprensibile dagli europei che erano influenzati dalla cultura greca tradizionale. Questa strategia portò a sostenere che anche la filosofia greca tradizionale è stata creata da Dio, facendo della filosofia greca uno strumento al servizio della fede cristiana e il risultato fu la teologia cristiana. E Sant'Agostino, in quanto uno

dei primi teologi del periodo antico e il cui pensiero influenzò fortemente i periodi successivi, unil cristianesimo al neoplatonismo. Era d'accordo con l'idea neoplatonica del rapporto tra l'anima e il corpo, ovvero l'anima rappresenta il divino nell'uomo, e il corpo è la fonte del desiderio, e lo spirito è più elevato del corpo. Inoltre concorda con la visione neoplatonica sull'amore tra uomini e donne: l'amore spirituale tra uomini e donne è più nobile, mentre l'amore fisico è inferiore. Inoltre, gli esseri umani devono lavorare sodo per liberarsi dal corpo e concentrarsi sull'anima, in modo che possano avvicinarsi a Dio, la fonte dello spirito. L'anima umana e la sua vita spirituale sono superiori agli oggetti materiali esternamente percepibili. L'Uno di Plotino è interpretato da Sant'Agostino come Dio. Dio è un essere ideale, ha creato l'universo spirituale e l'universo materiale dal nulla, e questi ultimi non sono allo stesso livello. Le persone possono avvicinarsi a Dio solo facendo affidamento sulle rivelazioni che Dio ci dà per acquisire intelligenza e concentrarsi sull'anima interiore. Inoltre, egli non era d'accordo con l'opinione che l'uomo in stato di mania possa diventare tutt'uno con l'Uno cioè Dio, perché Dio, in quanto essere dotato di potere supremo indipendente da tutte le cose, non potrà mai diventare tutt'uno con la sua creazione.<sup>184</sup>

Durante la fase di riscoperta del Neoplatonismo nel Rinascimento, il Ficino propose un quadro teorico più completo. Il suo commento intitolato *Sopra lo Amore, o' ver Convito di Platone* nel 1469, fu il primo commento moderno al dialogo di Platone a vedere una grande diffusione in tutta Europa. Per il Ficino, il mondo spirituale è l'unico mondo esistente, e il mondo materiale ne è solo l'ombra. La bellezza stessa è costante, mentre le cose individuali sono infinitamente variabili. La bellezza di tutte le cose nel mondo reale viene dall'idea di bellezza assoluta. La bellezza viene da Dio, e l'amore platonico è il desiderio di bellezza, quindi l'amore e la bellezza vengono da Dio e sono la manifestazione della luce della gloria di Dio. I concetti platonici e cristiani dell'amore sono simili e la più alta forma di amore umano è una comunione basata

---

<sup>184</sup> N. Gilje & G. Skirbekk, *A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century*, translated by Dong Shijun, Yu Zhenhua & Liu Jin, Shanghai Translation Publishing House, 2016, pp. 223-44.

sull'amore dell'anima per Dio.<sup>185</sup> Questa teoria dell'amore spirituale o platonico, portata avanti dal Ficino, dominò la poesia e la letteratura europea nel XVI secolo.

Dopo aver affermato che non vi è gelosia in questo tipo amore spirituale evocato dall'idea della bellezza e che senza amore c'è solo «semplice desiderio, gioia e diletto purissimo» che non provocano gelosia,<sup>186</sup> Tasso continua con la spiegazione del suo punto di vista:

Ma noi uomini, che quali siamo, tali amiamo, cioè umanamente, ed oggetto proporzionato a la natura nostra per fine de' nostri desideri, amando alcuna bellezza sia d'animo o sia di corpo, non astratta o separata da questa materia terrena, ma inchiusa e raccolta in qualche particolar oggetto, non possiamo aver amore senza mescolamento di quelli affetti che porta seco l'umanità nostra, ed in particolare della gelosia.<sup>187</sup>

Crede che poiché siamo esseri umani, la nostra natura determina il perseguimento dei desideri di eros. Quando amiamo una specifica persona per la sua bellezza, amiamo sia il suo animo che il suo corpo. La gelosia nasce a causa di quel cavallo nero nelle nostre anime che cerca follemente di avvicinarsi alla bellezza. Secondo Platone il percorso dell'ascensione dell'anima umana avviene secondo un processo preciso: l'anima degli uomini attraverso la vista della bellezza, che colpisce qualsiasi uomo, possono essere ispirati, anche durante la vita terrena, a salire a qualcosa di superiore, in questo modo, l'anima comincia a far crescere le ali; per l'amato, la bellezza dell'amante provoca il desiderio erotico, e accanto al desiderio, a poco a poco, fa rinascere il desiderio della bellezza eterna, riconoscendo nell'amato la componente divina della bellezza. Tasso descrive in questo modo la sua idea di amore platonico:

---

<sup>185</sup> M. Corradi, *Alle origini della lettura neoplatonica del "Convito": Marsilio Ficino e il "De Amore"*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 69.3, 1977, pp. 414-22.

<sup>186</sup> T. Tasso, *le prose diverse*, p. 182.

<sup>187</sup> *Ivi*, pp. 182-3.

Io per me, che sono non separata intelligenza, ma animale composto di sentimento e di ragione, amo in quella guisa che si richiede, cioè l'animo e 'l corpo della mia donna si fattamente, che se bene con maggior riverenza onoro le parti divine dell'animo suo, che queste eccellenti del corpo, non so però quali con maggior affetto desidero; <sup>188</sup>

Quando si ama una persona specifica, si ama la sua anima coscome il suo corpo, i due non possono essere separati. E potremmo vedere le parti divine del suo animo e amarle con riverenza. Avendo già proposto che la gelosia è il desiderio di possedere la persona amata, Tasso, per dimostrare che ogni amante che provi amore per una persona fisica provi anche gelosia, gli è sufficiente dimostrare che l'anima e il corpo della persona amata non possono essere divisi.

E sono dell'une e dell'altre geloso in guisa, che la paura di perderle non solo accompagna, ma agguaglia il desiderio di conseguire; perchè non solo le bellezze che sono in lei terrene e caduche, ma quelle ancora celesti ed immortali dell'animo, essendo compartite ad altri, non possono felicitar perfettamente i miei pensieri. E che il possesso compartito non sia perfetto, è chiaro a ciascuno. Il medesimo si proverà della possessione dell'animo; che non così bene è manifesta, quando non solo il desiderio, ma il pensiero ancora dell'animo tutto s'occupa nel suo possessore: ma non potrà la donna impiegare tutti i suoi pensieri in due oggetti diversi; perchè facendosi nell'intelletto questa operazione del pensiero per mezzo di fantasmi, che sono materiali, avviene che il pensiero compartito si scemi, nè possa tutto insieme a varie parti essere drizzato. Non essendo, dunque, perfetto il dominio dell'animo, ogni volta che si è compartito; chiara cosa è che l'amante non men dell'animo che del corpo della sua donna. <sup>189</sup>

Tasso propone l'idea sia il corpo che l'anima dell'amato possano suscitare la gelosia a causa della sua bellezza, sia nel mondo terreno tanto quanto tra le anime

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 183.

<sup>189</sup> Ibidem.

immortali, sottolineando in questo modo l'indivisibilità dell'anima, ovvero una donna non può dividere le sue attenzioni tra due diversi oggetti. E la gelosia causata dall'anima non è meno di quella causata dal corpo. Anche questo è in linea con il punto di vista di Platone sull'amore: ci sono due amori, uno è nobile, ed è indirizzato all'anima, l'altro è volgare e si interessa solo del corpo. Su questa base, Tasso propone che entrambi i due tipi di amore siano accompagnati dalla gelosia. Tuttavia, un amante socratico come Petrarca vede molto chiaramente la bellezza divina negli amanti nella vita terrena, e manca quel desiderio di possedere la bellezza, ovvero, il cavallo nero dell'anima non è irrequieto, anzi è un amore con riverenza molto sano cosicché l'amante non sente la gelosia. Oltre agli amanti socratici, ogni essere umano prova gelosia fintanto che prova amore per un altro essere umano. Dopo aver concluso questa discussione, Tasso cita la descrizione della gelosia di Boccaccio presentata nel *Filocolo* per dichiarare la sua opinione della gelosia: la gelosia è mescolata con la speranza ma porterà l'amante alla disperazione, è una passione naturale ma allo stesso tempo negativa.

Tuttavia, due anni dopo, nel *Dialogo*, Tasso cambia la sua visione sulla gelosia, in precedenza negativa, cosiccome Socrate che ebbe una manifestazione di un segno divino, e si rese conto di aver offeso Eros, e fece quindi un nuovo discorso nel quale negava il punto di vista espresso nel discorso precedente, affermando di essere cieco in precedenza, ma di essere rinato ora con una vista nuova. Nel *Dialogo*, Tasso, elaborando le idee contenute nel secondo discorso di Socrate nel *Fedro*, e sulla base dell'emulazione nella *Retorica* di Aristotele, trae la conclusione che la gelosia è una virtù morale. Tasso introduce il punto di vista di Platone secondo cui le passioni amorose richiedono moderazione, associando la gelosia alla mania divina di Platone. Nella seconda metà del *Dialogo*, dopo che Tasso ha discusso il fatto la gelosia accompagni sempre l'amore umano come l'ombra che accompagna il corpo e la luce, distingue tre tipologie diverse di gelosia a seconda di come viene vissuto l'amore. Il primo tipo di gelosia esiste nell'anima che perde il controllo razionale, e che accumula quindi odio, diventando invidia, secondo quanto descritto dal Dante quando si trova nel Purgatorio. Tasso ha anche sottolineato che, quando Petrarca nei suoi versi afferma che

esiste una passione da fermare, si stia riferendo alla gelosia. Petrarca prese in prestito il mito di Platone, affermando che la gelosia è una passione causata dal cavallo nero nell'anima, e, quando la gelosia prende il sopravvento, l'io lirico viene portato a vaneggiare.<sup>190</sup> Il secondo tipo di gelosia avviene nell'anima ascesa e purgata grazie alla mania divina dell'amore. Tasso continua a citare i versi di Petrarca, portando l'anima purgata di Laura come esempio. Tasso riporta tre versi del *RVF* 286:

... Sì gelosa e pia,  
Torna ove io son, temendo non fra cia  
Mi stanti, o 'n dietro o da man manca giri.<sup>191</sup>

Nel sonetto, a questo punto Laura si trova in cielo e Petrarca spera di poter esprimere a parole i dolci sospiri che sentiva da lei come se fosse ancora viva. Laura viene descritta come gelosa e pia e ciò fa sì che Petrarca le chieda di tornare dove si trova lui, accompagnarlo sulla retta via, senza paura di una possibile stanchezza di Petrarca, e allontanarlo da un sentiero peccaminoso nel quale rischia di perdersi. Qui possiamo notare che la gelosia viene presentata come una qualità positiva e lodevole viene conferita da Petrarca a Laura la cui anima è stata purgata in cielo. Tasso continua il suo discorso, e spiega che quando le anime che hanno continuamente ammirato la bellezza dell'amante giungeranno finalmente al più alto mondo ideale con la potenza e la guida di Eros, incontreranno la bellezza stessa: Dio, che è virtù esemplare. Qui, cita le parole di un poeta moderno per presentare che Dio ha zelo eterno e amoroso.<sup>192</sup> Inoltre, secondo la bibbia, Dio ha l'amore esterno ma allo stesso tempo prova anche la gelosia, infatti non permette ai suoi credenti di pregare altri Dei falsi. Tasso continua a sostenere che la bellezza ideale di Platone sia Dio, idea già presentata precedentemente nel

---

<sup>190</sup> Il verso di Petrarca citato da Tasso: «Spesso come caval fren, che vaneggia.», T. Tasso, *Dialoghi*, p. 145.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> I versi citati da Tasso: «E con eterno, amoroso zelo | E criar e nutrir tutti i viventi.», *ivi*, p. 146.

*Discorso*, mostrando quindi un punto di vista riconducibile alla filosofia neoplatonica.<sup>193</sup>

Quindi conclude con l'idea che la gelosia moderata dall'intelligenza umana è una virtù morale, perché, secondo la teoria platonica del rapporto tra l'amore e l'anima, la gelosia moderata come una passione amorosa è una parte della mania divina dell'anima che può arricchire le penne dell'anima in modo da portarla ad avere un'ascesa, e gradualmente portarla a vedere la bellezza ideale che come viene spiegato dopo non è altro che Dio.

Questi due testi teorici tassiani sono perfetti come un mezzo per spiegare al pubblico la sua idea, si può infatti comprendere chiaramente il pensiero filosofico di Tasso. Infatti, Tasso ammirava molto la filosofia, e le dava un significato e uno status molto alto. Nei suoi poemi sulla gelosia troviamo anche la filosofia dell'Eros di Platone, ma in proporzione, questi elementi platonici non sono molto presenti. Il motivo di ciò ha a che fare con l'idea di poesia di Tasso. Il tema del rapporto tra la poesia e la filosofia divenne molto popolare all'epoca e causò ampie discussioni tra gli studiosi. Probabilmente nel 1570, Tasso fece presso l'Accademia ferrarese una lezione sul sonetto del Della Casa in cui espresse le sue idee sul ruolo che la filosofia dovrebbe svolgere nella creazione delle poesie.<sup>194</sup>

Nella lezione, Tasso ribadì con forza, tramite un utilizzo della retorica, un'idea molto chiara della differenza tra poesia e filosofia e anche dei criteri valutativi con i quali si debba giudicare la poesia. La scelta di Della Casa era per Tasso provocatoria: da un lato si riconosce l'autorevolezza del modello, che era il modello dei letterati dell'epoca, ma allo stesso tempo faceva da illustrazione di come si possa imitare male e fraintendere il modello in virtù di un'idea di letteratura sbagliata, in nome di quella dicotomia tra imitazione virtuosa, che punta all'emulazione, e un'imitazione viziosa, che produce come effetto ultimo lo scimmiettamento del testo di partenza. Quest'ultima risulta una poesia stucchevole e inutile. Tasso si preoccupò di definire quali fossero questi elementi fondanti. Ciò che a Tasso stava a cuore non era tanto fare un catalogo

---

<sup>193</sup> Ivi, pp. 145-6.

<sup>194</sup> S. Jossa, *Poesia come filosofia: Della Casa fra Varchi e Tasso*, *Poesia come filosofia*, 2006, p. 232.

delle soluzioni stilistiche di Della Casa ma quanto piuttosto spiegare come si fonda la poesia, quali sono gli elementi della poesia e sulla base di quelli determinare le regole della composizione poetica. Il poeta deve comprendere queste regole per fare poesia. Il punto da cui Tasso era partito era il riconoscimento che il sonetto di Della Casa fosse un piccolo poema, addirittura ingiustamente ridotto alla dimensione “umile” del sonetto. Il sonetto dellacasiano è dunque un sonetto che celebra la bellezza del Creato, una sorta di trionfo di Dio come creatura del Mondo. Da questo punto di vista, questi concetti “magnifici” sono auspicabili per la poesia lirica ma si devono guardare dal prelevare i propri concetti dai territori della filosofia. La filosofia ha la necessità di essere chiara perché parla di argomenti complessi: la poesia, che dev’essere seducente, deve evitare l’aridità del linguaggio speculativo. Quindi la lingua del poeta e quella del filosofo non possono essere uguali. Dunque, esattamente come quanto affermato dallo studioso Stefano Jossa, anche le due modalità conoscitive non possono essere uguali: ‘la filosofia conosce attraverso la definizione, minuta e precisa, delle cose, mentre la poesia ne coglie quanto hanno di bello e meraviglioso. Alla prima competerà il linguaggio della precisione, dell’ordine, della sistemazione, mentre la seconda sarà metaforica, allegorica, ecc.’<sup>195</sup> La specificità della poesia consiste nel dover alludere alla filosofia, ma non diventandone passiva, selezionando i concetti più semplici della filosofia e armonizzandoli. Il fine della poesia è soprattutto il diletto. La poesia non può mai rinunciare alla piacevolezza. Inoltre la poesia è scritta per il grande pubblico, e dovrebbe poter essere letta, compresa e apprezzata dalla gente comune. Se il poeta sceglie un concetto filosofico difficile, questo aumenterà notevolmente la soglia di conoscenza richiesta per l’apprezzamento della poesia, che viola l’intenzione originale per cui la poesia è stata creata, cioè il diletto. Quindi le poesie che Tasso intendeva scrivere non erano per dotti, ma per popolo. Nel processo di riordino delle poesie in seguito, scelse di elaborare un autocommento per far comprendere meglio ai suoi lettori le sue poesie. Tasso fornì alcuni esempi di poeti, secondo i diversi gradi di gravitas di essi, e in seguito espresse la sua opinione. Egli riteneva i testi di Dante e di Cavalcanti

---

<sup>195</sup> S. Jossa, *‘Poesia come filosofia’*, p. 234.

troppo complessi. Ma, per Tasso, Petrarca era un esempio perfetto nella poesia amorosa, nella sua concezione, la poesia di Petrarca è sacra e venerabile ma anche gentile e delicata. I concetti di Petrarca sono vaghi e adatti alla poesia, per questo, il modello petrarchesco è il modello da imitare, assieme a quello di Della Casa. Ma non solo Petrarca, ma anche tutta una serie di poeti antichi, tra cui anche lo stesso Platone. Quando Platone scriveva poesia e epigrammi, non faceva filosofia, pur essendo un maestro della filosofia capace di adattare i suoi contenuti in vari complessi discorsivi.<sup>196</sup>

Tasso trattò il tema della gelosia sin dall'inizio dell'esperienza lirica e lo rese tema sempre presente ogni qualvolta riorganizzò le sue rime e così accadde nel passaggio dagli Eterei, al Chigiano e infine all'Osanna. Si designa un quadro più preciso e definito via via all'interno della storia raccontata. Già nel Chigiano si osserva che la costruzione del racconto passa da una dimensione esperienziale ad una riflessione su che cosa sia la gelosia. Tasso tornò più volte sul tema della gelosia, anche con attenzione teorica. È nell'Osanna che la gelosia acquisisce una nuova e ulteriore dimensione. La sequenza sulla gelosia nell'Osanna acquisisce ruolo importante e si assiste ad una ricombinazione di materiali già presenti nel Chigiano con aggiunta di ulteriori elementi. È sicuramente importante osservare come nel Chigiano ci sia una crescente attenzione alla rappresentazione astratta della passione. Tasso decise di riportare all'interno del canzoniere Osanna le stanze della gelosia non presenti nel Chigiano e di accompagnarle con una porzione estesa di autocommento che ha la funzione di precisare gli elementi di questa passione e dei motivi per cui questa passione ha luogo nell'esperienza amorosa.

Tasso introdusse la personificazione della Gelosia all'interno delle stanze del canzoniere amoroso Osanna, in cui descrisse la sua stessa fisionomia: "*Io son la Gelosia, c'hor mi rivelo ...*". È un testo che ha la finalità di definire, per via lirica, questa Passione. Il rapporto tra testo e autocommento non potrà che essere fittissimo e legato alla necessità di illustrare in modo rigoroso le caratteristiche di questa passione.

---

<sup>196</sup> Lezione recitata nell'Accademia Ferrarese sopra il sonetto *Questa vita mortal, ec.* Di Monsignor Della Casa, in T. T., *Le prose diverse di Torquato Tasso nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1875, 2 voll., pp. 115-34.

Vediamo la definizione della Gelosia, la sua origine e le sue caratteristiche e anche il motivo per cui può convivere con l'esperienza amorosa. La gelosia non è necessariamente un elemento contrastivo all'amore. Tasso impostò il testo in modo che, per la sua forma metrica stessa, sia diviso in stanze, una modalità non canonica per il canzoniere, e presentò un discorso esterno alla storia amorosa, è una sorta di digressione che ha la capacità di far precipitare in modo astratto la riflessione sulla passione in sé non più riverberata attraverso l'io che la prova. C'è un'auto-descrizione della Gelosia. Tasso aveva in mente quelle esposizioni della passione della Gelosia di Boccaccio e di Lorenzo attraverso la personificazione.

Nella prima stanza, la Gelosia ci dice che è capace di tormentare i cuori, che non discende dal terzo Cielo ma allo stesso tempo ci dice che non proviene dall'Inferno.<sup>197</sup> Qui notiamo che, a differenza della maggior parte degli studiosi del suo tempo, non considera la Gelosia come proveniente dall'Inferno. Nell'autocommento ci dà una spiegazione chiara. Poiché la gelosia segue l'amore, quasi invisibilmente, Tasso spiegò che la gelosia non discende dal cielo perché l'Amore che la Gelosia segue non è quello celeste, ma quello volgare, perché ci sono due Amori. Allo stesso tempo, non viene dall'Inferno, perché essa segue l'Amore, e l'Amore non può mai provenire dall'Inferno. Insomma, Tasso concluse: 'è dunque la gelosia un affetto quasi di mezzo, com'è l'amore, non buono e non cattivo, né bello né brutto, ma tra l'uno e l'altro.'<sup>198</sup> La base filosofica di Tasso qui furono quelle parole che Platone presentò nel *Simposio* attraverso Diotima con cui volle presentare la verità sull'Eros ai lettori. Eros non è un Dio perfetto, ma è un demone che sta in mezzo al divino e al mortale, non è bello né brutto, ha un'apparenza intermedia tra le due cose, esiste in uno stato intermedio tra l'umano e il divino. Inoltre, nel *Fedro*, quando Socrate si accorse che il suo precedente discorso offese Eros a causa delle falsità dette, accusò Fedro di costringerlo a dire quelle

---

<sup>197</sup> «Io son la Gelosia, c'hor mi rivelo | D'Amor ministra in dar tormento a' cori. | Ma non discendo già dal terzo Cielo, | Dov'Amore regna, anzi duo son gli Amori, | Né là su mai s'incura il nostro gelo, | Tra le divine fiamme e i puri ardori; | Non però da l'Inferno a voi ne vengo, | Ch'ivi amor no, ma sol vive odio e sdegno.», *Rime d'amore con l'esposizione dello stesso Autore (secondo la stampa di Mantova, Osanna, 1591)*, a cura di V. De Maldé, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016, p. 185.

<sup>198</sup> Ivi, p. 334.

falsità, dopodiché affermò che Eros fosse come un Dio o un che fosse comunque divino, quindi non poteva essere maligno, e questa era anche la base teorica con cui Tasso spiegò che la Gelosia non può venire da ll'inferno. In seguito, Tasso sottolineò particolarmente il fatto che la forma della Gelosia è invisibile, e che essa abita il cuore degli uomini, dove abita l'Amore.<sup>199</sup> La Gelosia definisce anche l'essenza stessa. È una forma impalpabile, è un fantasma mentale che eppure esiste. È nell'interiorità degli animi che risiede la Gelosia. E questo è anche il nucleo della filosofia di Platone, cioè la sua teoria metafisica, il mondo è composto da l "mondo delle idee" e "mondo fenomenico". Il mondo delle idee è un'esistenza reale, eterna e immutabile, e il mondo materiale, percepito dai sensi umani, è solo una debole ombra del mondo delle idee. Non siamo in grado di avere una vera comprensione di quelle cose che cambiano e fluiscono. Abbiamo solo opinioni su di loro, e le uniche cose che possiamo veramente conoscere sono quelle forme o idee che possiamo capire usando la nostra mente; quindi, le persone che vogliono avvicinarsi al mondo delle idee lo possono fare solo attraverso le attività dell'anima. Nelle stanze successive, Tasso riprese "l'idea" portata da Platone e il suo mito dell'anima amorosa, fingendo la Gelosia alata come l'Amore. Platone raffigura le ali di Amore come belle e divine, mentre le ali della Gelosia descritte da Tasso sono diverse da quelle di Amore e riflettono la natura della Gelosia, a partire dal colore prima di tutto; le ali della Gelosia sono sempre cangianti<sup>200</sup>, ecco perché si genera nell'animo del geloso un'incertezza rispetto alla realtà che vive e sente, la Gelosia porta ad un'incapacità di cogliere la differenza tra vero e falso, tra ciò che è e ciò che sembra. Inoltre, non solo è dotata di un paio di ali sulle spalle, ma possiede anche ali ai piedi. Nella descrizione, le ali della gelosia sono presentate come simili a quelle di Mercurio e dell'Amore, ma provviste di occhi come quelle di Argo. L'allusione è al fatto che i gelosi sono sempre sospettosi e diffidenti, e hanno cento occhi con cui vigilano costantemente per assicurarsi che i loro sospetti e paure non si verifichino. Questa vigilanza porta la Gelosia ad essere sempre veloce e pronta all'azione nonostante sia

---

<sup>199</sup> «Forma invisibil sono; e mio ricetta | È non chiuso antro od horrida caverna, | Ma loco ombroso e verde e real tetto, | E spesso stanza de' cuor vostri interna;», *ivi*, p. 185.

<sup>200</sup> Il verso 24: «E di colore sì vari anco son l'ale.», *ibidem*.

tenuta nascosta all'amato. Nella mano destra inoltre tiene un flagello pieno di spine, per tormentare gli innamorati con i dolori causati dall'amore, e le sue stesse ali sono formate da serpenti velenosi pronti sempre a causare del male.<sup>201</sup> Nell'autocommento, Tasso spiega che il suo punto di vista è contrario a quello di Lisia in *Fedro*, in cui Lisia crede che le persone innamorate provino sempre invidia, e che questo sarebbe uno dei loro difetti, e questo è uno dei suoi motivi che usa per convincere i giovani a non accettare relazioni con persone innamorate. Secondo Tasso, l'invidia non accompagna direttamente l'Amore, in mezzo a loro vi è la gelosia, ovvero, la gelosia segue l'amore, e l'invidia segue la gelosia. Poi continua spiegando che la natura dell'invidia e della gelosia è completamente diversa, infatti l'invidia è rivolta a quelli che consideriamo nemici, mentre la gelosia è rivolta a coloro che amiamo <sup>202</sup>. Esattamente come spiegato nel *Discorso*, le persone provano la gelosia solo una volta che sono innamorate, mentre l'invidia sopraggiunge quando vi è disperazione, cioè quando il fuoco d'amore è estinto.

Per quanto riguarda l'idea discussa da Platone nel *Fedro* sul fatto che le passioni devono essere moderate, Tasso la riprende nuovamente anche nel sonetto '*S'amate, vita mia, perchè nel core*'. Anche questo sonetto è nuova aggiunta nel suo canzoniere delle rime amorose del 1591.

S'amate, vita mia, perchè nel core  
Tema e desire ène l'istesso loco?  
Se l'uno affetto è gelo, e l'altro è foco,  
Il giaccio si dilegui al vivo ardore,  
  
Nè 'n petto giovenil paventi Amore,  
Nè ceda nel suo regno a poco a poco  
Gelida amante; e non prendiate a gioco

---

<sup>201</sup> «Gli homeri alati, alati ho ancora i piedi | Sì che Mercurio, e 'nsime Amore simiglio; | E ciascuna mia penna occhiuta vedi | D'aureo color, di nero e di vermiglio. | Pronta e veloce son più che non credi, | Popol che miri. Il sa Venere e 'l figlio, | Leve fanciul che fora un tardo veglio, | Questa, c'ho ne la destra, è di pungenti | Spine, onde sferzo de gli amanti il senso.», ibidem.

<sup>202</sup> l'autocommento tassiano al 40a e 49a, ivi, 335.

Come i vostri dilette il mio dolore.

Io tutto avampo, e voi credete a pena  
Che si riscaldi a gli amorosi rai  
Quel possente voler, che nulla affrena.

Gran fede, e moderato ardere homai  
Voi d'inganno fuor tragga e me di pena,  
Pur ch'io gioisca quanto già sperai.<sup>203</sup>

Questo sonetto descrive specificamente lo stato psicologico di paura mista a speranza del geloso. In accordo con la tradizione petrarchesca,<sup>204</sup> Tasso paragona l'effetto della gelosia alla freddezza del ghiaccio, perché porta a torture psicologiche e riduce l'intensità del fuoco amoroso. Ma l'idea centrale di Tasso è rappresentata dal verso 'il ghiaccio si dilegui al vivo ardore dell'Amore', ma non quella troppa gelosia, cioè troppa freddezza estingue il fuoco dell'amore. Il fattore chiave che determina il risultato è la moderazione. L'autocommento di Tasso al verso 12, spiega che quello «gran fede» è che una gelosia non eccessiva è una virtù, qui continua a sostenere l'idea principale che aveva già sostenuto con forza nel *Dialogo*. Continuando con l'autocommento, Tasso fa nuovamente mostra delle sue influenze platoniche, nella spiegazione «tutte le passioni de l'animo si ricerca alcun moderazione.»<sup>205</sup> Anche il dileguarsi del ghiaccio all'ardore dell'amore è una metafora della moderazione della gelosia. Secondo la spiegazione di Tasso, «Nè ceda nel suo regno», vuol dire che il regno d'Amore richiama gli animi degli amanti.<sup>206</sup> Anche questa è il nucleo della filosofia dell'Eros di Platone, ovvero

---

<sup>203</sup> Ivi, p. 179.

<sup>204</sup> Nel RVF 182, Petrarca parca della gelosia come di una gelida paura che fa sì che il cuore sia oppresso mentre la mente non sa decidersi se il sentimento maggioritario sia speranza o timore (fiamma o gelo). Il cuore rimane colmo di desiderio e gelosia contemporaneamente su cosa la propria donna stia celando, «Amor, che 'ncende il cor d'ardente zelo, | di gelata paura il ten constretto, | et qual sia piu, fa dubbio a l'intellecto, | la speranza o 'l temor, la fiamma o 'l gielo.»

<sup>205</sup> Ivi, p. 331.

<sup>206</sup> Ibidem.

l'ascesa dell'anima, e il fine ultimo dell'anima è entrare nel mondo delle idee e scoprire la bellezza ideale sotto la guida dell'Eros.

## CONCLUSIONI

Da come possiamo notare in questa tesi il concetto di gelosia nella filosofia tassiana è stata sì un'innovazione rispetto ai tempi precedenti, ma è stata anche influenzata dalle idee di pensatori passati. La gelosia, nel Cinquecento, era vista come un sentimento negativo, che causa detrimento all'amore, anche in virtù dell'interpretazione negativa formulata nei molti secoli passati in cui l'idea di gelosia era negativa; Tasso ha portato in questo senso una grande innovazione nel mondo culturale italiano del Cinquecento con la sua idea che la gelosia, in fondo, poteva avere degli aspetti positivi, oltre che quelli negativi già analizzati dai letterati precedenti, anticipando un concetto della gelosia sarà poi tipico dell'età moderna, che vede nella gelosia nient'altro che una parte inevitabile e possibilmente anche positiva dell'esperienza amorosa. Ma non si può ignorare il fatto che Tasso abbia sviluppato questo concetto di gelosia tramite lo studio di filosofi in realtà molto precedenti a lui, tra cui spicca Platone, filosofo vissuto nella Grecia Antica all'incirca nel quarto secolo Avanti Cristo, che sviluppò un'idea della gelosia alternativa, descrivendola come un affetto possibilmente positivo quando questa viene controllata dall'innamorato, basandosi anche sulla mitologia che vedeva l'innamorato come alla guida di una biga e che doveva controllare i suoi sentimenti, e spiegando che la gelosia nasceva dalla volontà di possedere la bellezza assoluta, e che ciò permetteva all'uomo di elevarsi al rango degli Dei. Una lettura successivamente reinterpretata da Tasso e dalla cosiddetta tradizione neoplatonica in chiave cristiana, identificando quella bellezza assoluta di cui parlava Platone con Dio. Non fu infatti Tasso a riscoprire Platone, bensì furono i poeti e filosofi del secondo Quattrocento a dare nuova vitalità al pensiero platonico, attraverso il movimento che viene convenzionalmente definito Neoplatonismo: tramite l'arrivo di nuovi codici, l'allestimento di svariate traduzioni e commenti nell'Italia rinascimentale si diffonde questo nuovo modo di pensare, che tanta influenza ebbe anche sul pensiero tassiano. Inoltre, Tasso descrive come amore perfetto quello che

intercorse tra Petrarca e Laura, mostrando l'importanza che hanno ricoperto anche filosofi del periodo Medievale. La gelosia è sempre stata un sentimento controverso nel discorso filosofico sull'amore, vista come un'ombra malvagia che segue un sentimento altrimenti bellissimo, ma anche riabilitata in periodi più moderni. E Tasso, grazie ai suoi studi approfonditi sul pensiero Neoplatonico e lo studio di modelli precedenti, entrerà a pieno titolo tra quegli innovatori. La sua idea che la gelosia moderata dall'intelligenza umana possa apportare benefici, quando questa è abbinata alla riverenza, l'idea che l'amore ci avvicina a Dio, l'idea che la gelosia nasca da un bisogno di avvicinarci e possedere la bellezza senza dividerla, l'idea della separazione tra l'invidia e la gelosia come due emozioni differenti con fini e modalità opposte, il suo *Discorso* e il suo *Dialogo*, mostrano chiari segni di influenze precedenti così come mostrano la nascita di un nuovo modo di intendere l'amore e i sentimenti ad esso associati, tipico di un'epoca moderna in cui al centro del discorso filosofico non vi era più Dio, ma l'uomo.

Quindi, in conclusione, da come possiamo vedere, Tasso è stato tanto innovatore quanto è stato ispirato da modelli precedenti, e questo ci fa capire come l'evoluzione del pensiero filosofico non sia sempre lineare, ma spesso attinga a idee e concetti già esistenti per creare poi qualcosa di nuovo, che diventerà a sua volta un modello per entrare in questo circolo di idee e personaggi che definiscono le varie epoche.

## BIBLIOGRAFIA

*1 Corinzi*, 6, 19-20.

A. Grafton, *Defenders of the Text: The traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Harvard University Press, 1991, pp. 23-46.

B. Sergio, *La gelosia*, Bologna, Il mulino, 2011, pp. 8-9.

B. Varchi, *Lettura di m. Benedetto Varchi, sopra vn sonetto della gelosia di mons. Dalla Casa. Fatta nella celebratissima Accademia de gl'Infiammati a Padoua*, Mantova, Venturino Ruffinelli, 1545.

Dante Alighieri, *Purgatorio*, XIII, 37-39.

*Discorso sulla gelosia*, in T. T., *Le prose diverse di Torquato Tasso nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1875, 2 voll., II, pp.169-85.

E. Milburn, "‘D’Invidia e d’Amor Figlia Sì Ria’: Jealousy and the Italian Renaissance Lyric." *The Modern Language Review*, vol. 97, no. 3, 2002, pp. 577-91.

*Esodo*, 20, 1-5.

F. Tomasi, "Teoria delle passioni ed esegesi lirica: le lezioni sulla gelosia di Benedetto Varchi (Della Casa, Petrarca)." *ANNALI SCUOLA NORMALE SUPERIORE-CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA*, 2019, pp. 493-510.

*Galati*, 5, 2

G. Boccaccio, *Filocolo*, a cura di E. Quaglio, in *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, vol. I, Mondadori, Milano, 1967, pp. 242-4: 247-8.

*Giovanni*, 14, 16-17.

G. Vagni, «Debbiam noi credere quel ch’egli dice?». Una lettura del dialogo di Torquato Tasso sulla gelosia, *Le forme del comico*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2019, pp. 1106-13.

*Il Forestiero Napolitano overo de la gelosia*, in T. T., *Dialoghi*, edizione critica a cura di Ezio Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958, 3 voll, pp. 135-47.

J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, E.J. Brill, Leiden, 1994, pp. 3-6: 15: 269: 300-1.

J. Hankins, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, p. 339.

*Lezione recitata nell'Accademia Ferrarese sopra il sonetto Questa vita mortal, ec. Di Monsignor Della Casa*, in T. T., *Le prose diverse di Torquato Tasso nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1875, 2 voll., pp. 115-34.

Lorenzo de' Medici, *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, G. Einaudi, 1992, pp, 24: 437-47.

M. Corradi, Alle origini della lettura neoplatonica del "Convito": Marsilio Ficino e il "De Amore", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 69.3, 1977, pp. 414-22.

M. Equicola, *Libro di natura d'amore di Mario Equicola nuovamente stampato et con somma diligentia corretto*, Stampato in Vinegia: per Gioanniantonio & fratelli de Sabbio, Venezia, 1526, pp. 138-42.

M. Serafini, *Michelagnolo Serafini academico fiorentino Sopra vn' sonetto della gelosia di m. Giouanbatista Strozzi*, In Fiorenza: appresso Lorenzo Torrentino, 1550.

N. Gilje & G. Skirbekk, *A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century*, translated by Dong Shijun, Yu Zhenhua & Liu Jin, Shanghai Translation Publishing House, 2016, pp. 223-44.

P. Cherchi, A Dossier for the Study of Jealousy, *Eros and Anteros: The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, Ottawa, Dovehouse Ed., 1992, pp. 123-34.

P. Cherchi, Due lezioni di B. Varchi ispirate da JL Vives, *Lettere italiane*, vol. 40, no. 3, Firenze, Leo S. Olschki, 1988, pp. 387-99.

Platone, *Fedro*, a cura di Patrizio Sanasi, Edizione Acrobat.

Platone, *Simposio*, a cura di Patrizio Sanasi, Edizione Acrobat.

*Rime d'amore con l'esposizione dello stesso Autore (secondo la stampa di Mantova, Osanna, 1591)*, a cura di V. De Maldé, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016, pp. 185-7: 179: 330-1: 334-7.

S. Jossa, 'Poesia come filosofia: Della Casa fra Varchi e Tasso', *Poesia come filosofia*, 2006, pp. 229-40.

*Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1912, pp. 100-2: 297-8.

W. Gundersheimer, "" The Green-Eyed Monster": Renaissance Conceptions of Jealousy." *Proceedings of the American Philosophical Society* 137.3, 1993, pp. 321-331.

## **SITOGRAFIA**

<https://dizionario.internazionale.it/parola/gelosia>.

<https://dizionario.internazionale.it/parola/invidia>.

<https://www.treccani.it/vocabolario/efficiente/>.

<https://www.treccani.it/vocabolario/causa/>.

<https://www.treccani.it/vocabolario/formale1/>.

<https://www.treccani.it/vocabolario/simposio/>.

## RINGRAZIAMENTI

Nella stesura di questa tesi, ci sono varie persone che vorrei ringraziare che mi hanno accompagnata e aiutata nella scrittura, nella ricerca e nell'analisi delle fonti.

Vorrei ringraziare il mio relatore, Franco Tomasi per avermi permesso di accedere alle fonti riguardanti la filosofia di Torquato Tasso. Un ringraziamento speciale va al mio fidanzato, Tommaso Mellinato, che mi ha aiutata nello studio e nella stesura in lingua italiana della mia tesi, permettendomi anche di affinare le mie capacità linguistiche ed espressive in italiano, aiutandomi quindi anche a comprendere meglio le fonti e lo studio della filologia in generale. Vorrei poi ringraziare mia mamma, per avermi permesso di studiare in Italia e di avermi sostenuta per tutto il periodo universitario.

Un ringraziamento va anche a mia sorella e ai miei nonni per avermi sostenuta moralmente nei momenti di studio più intensi, e aver sempre creduto in me e nelle mie capacità accademiche. Un ringraziamento va specialmente alla mia amica Sun Zhengyi, per avermi supportata in un periodo di difficoltà in cui volevo ritirarmi dall'università, convincendomi invece a non arrendermi e dare il meglio di me, portandomi infine a laurearmi. Vorrei ringraziare anche la mia amica Chen Mingyu, per avermi sempre spronata a studiare di più e dare il massimo anche nei momenti di maggiore stanchezza. Infine, vorrei ringraziare mio zio Xu, per avermi aiutata a trovare casa a Padova e per aver provveduto ad aiutarmi con tutti i miei bisogni giornalieri.

Ripensando all'esperienza di studio all'Università di Padova, ho vissuto tante belle esperienze e conosciuto tante belle persone, ma ho anche tanti rimpianti. Il rammarico più grande è che, a causa dell'epidemia, la maggior parte dei miei corsi si è tenuta online. Ma il mio periodo all'Università di Padova è stato comunque uno dei momenti più belli della mia vita, mi ha fatto capire che sono una persona ignorante e che non c'è mai fine all'apprendimento. Infine, vorrei esprimere ancora una volta i miei più sentiti ringraziamenti a tutti i professori e amici per che ho incontrato a Padova per aver reso la mia carriera universitaria vivace e significativa.