Sabrina Scarpetta

Eros, Filia, Agape

Laboratorio Montessori

Roma, marzo 2012

© Sabrina Scarpetta 2012

ISBN 9788890362484

Premesse generali

L'amore, nelle sue svariate forme, è stato descritto, spiegato, definito, rappresentato e celebrato nel corso dei secoli da filosofi, teologi, letterati, psicologi, antropologi, e perfino da biologi.

Ormai, numerosi studi storici e comparati hanno distinto definizioni, concetti e fasi storiche, almeno per quanto concerne il mondo occidentale: per esempio, in Platone, c'è la distinzione tra Eros e Filia, l'amore erotico, l'amicizia, e l'amore familiare; nella letteratura cristiana, prevale il senso dell'Agape, l'amore di Dio, l'amore per Dio, e l'amore fraterno; poi nasceranno l'amore cortese e quello romantico.

Sarebbe utile ed interessante poter distinguere la letteratura d'amore prodotta da poeti, da romanzieri e da letterati in genere, da un lato, e da filosofi, da teologi e scienziati dall'altro: Saffo, Dante, o Shakespeare possono descrivere e rappresentare l'amore con una delicatezza, una bellezza e una forza drammatica che i filosofi, i teologi e gli scienziati non pretendono di fare, infatti, ciò che caratterizza questi ultimi, Platone, o Tommaso d'Aquino, o Freud, è la circostanza che essi affrontano lo studio dell'amore in modo più sistematico. Essi cercano di distinguere, classificare e definire diverse forme del sentimento, tentano di scoprire le origini e le cause, nell'ambito della natura e della condizione umana e anche di interpretarne il significato e l'importanza all'interno della loro visione della vita e del destino umano.

Ma perché i filosofi dovrebbero interessarsi dell'amore? La ragione è in parte da ricercare nella tradizione storica: Platone, all'idea di amore dedicò dei dialoghi, così come altri filosofi affrontarono seriamente lo studio dell'amore, ma la ragione fondamentale risiede nel vedere l'amore un elemento molto positivo ed importante per l'umana felicità.

Platone concepì l'eros come una potente forza ispiratrice in grado di permettere agli esseri umani di realizzare le loro opere più grandi nell'arte, nella scienza e nella filosofia; i filosofi cristiani come Agostino e Tommaso d'Aquino sminuirono l'amore

erotico ma elevarono l'amore divino a principio conduttore di una vita virtuosa lungo la strada della salvezza.

Lo studio dell'amore, quindi, è inevitabilmente connesso allo studio dell'etica, di ciò che è buono e giusto.

Sarebbe dunque molto interessante un lavoro che ricostruisse e confrontasse le grandi teorie dell'eros platonico, quelle cristiane dell'agape, quelle moderne dell'amore cortese e romantico, e quindi le riflessioni freudiane e le analisi contemporanee, soprattutto di psicologi. Ma una studio di tale dimensioni diventerebbe un'opera troppo vasta e articolata che coinvolgendo varie discipline sconfinerebbe in altri settori di ricerca.

Il mio intento, in questa breve ricerca, è pertanto quello di incentrare l'attenzione sulla sola opera platonica, di ricostruire il pensiero dell'autore sulla teoria dell'eros, e di evidenziare, di volta in volta, gli echi e le tracce di tale dottrina nei pensatori moderni.

Molti studiosi, nel corso dei tempi, infatti, si sono accostati a Platone e alla sua concezione dell'amore; alcuni l'hanno abbracciata con entusiasmo, altri l'hanno criticata e rigettata, altri ancora, ispirandosi ad essa più o meno coscientemente, hanno costruito nuove teorie[1]; tutt'ora si svolgono dibattiti, convegni e confronti e si continua nella ricerca di una sempre maggiore comprensione della questione.

Tutto questo fermento di studi è sintomatico: nell'ambito de pensiero antico, infatti, Platone è certamente il filosofo intorno al quale i metodi di ricerca e di interpretazione hanno raggiunto la maggior maturità e i criteri metodologici più raffinati e cospicui.

Verso la fine degli anni Venti Jaeger scriveva: "*L'idea dell'interpretazione filologica nel senso moderno della parola si è formata intorno a Platone*", e ancora, "*il massimo che la filologia è in grado di compiere (...) si dimostrerà sempre nell'interpretazione di Platone"*[2].

Oggi gli studi filologici e quelli epistemologici della storia del pensiero filosofico e l'ermeneutica storico-filosofica hanno raggiunto, nell'interpretazione di Platone, un livello notevole[3].

1G. Santas, *Platone e Freud: due teorie sull'eros,* Il Mulino, Bologna 1990, pp.25-28.

2W. Jaeger, *Platone Stellung im Aufban der griechieschen Bildung,* in "Die Antike", 1928.

3G. Reale, *Che cosa dice Platone all'uomo di oggi,* in "Panorami filosofici" 1991, pp.83-84.

Montaigne, ai suoi tempi, scriveva: "*Guardate come viene rimestato e agitato Platone. Ognuno, onorandosi di applicarlo a sé, lo volge da tutte le parti che vuole. Lo si rigira e lo si inserisce in tutte le nuove opinioni che il mondo accoglie e lo si mette in contraddizione con sé medesimo, secondo il vario corso delle cose. Gli si fanno sconfessare gli usi leciti a suo tempo, perché sono illeciti al nostro"*[4].

Ci sono delle tendenze oggi, tra i marxisti, tra i filosofi analitici, e in generale tra gli antimetafisici, che ridimensionano Platone, come sostiene il Reale[5], e, ancora, drastiche sono le posizioni di coloro che negano qualunque rapporto dei problemi sollevati da Platone (con relative soluzioni) ai problemi dell'uomo di oggi: egli diventa così una specie di *oggetto da museo spirituale dell'antichità.* Inoltre alcuni teologi sostengono la necessità di de-ellenizzare il pensiero cristiano, in quanto Platone complicherebbe la comprensione razionale del Cristianesimo.

A questo punto, potremmo sconfortarci e intimorirci all'idea del lavoro da intraprendere intorno a questo classico per eccellenza, per di più privilegiando in tema poliforme e sfuggente come quello dell'eros, ma…l'amore verso questo tema e l'attualità dell'argomento sorreggono la ricerca su uno dei tanti possibili spunti di riflessione in questo campo.

Introduzione

Che cosa significa citare Platone oggi dopo più di ventitrè secoli dalla sua morte? Forse un omaggio rituale a quanti sono collocati nel pantheon, ai quali però sarebbe

---

4Montaigne, *Saggi* II*, 12.*

5Cfr. nota 3.

ozioso chiedere un messaggio vivo e significativo riguardante le problematiche e le angosce del presente; oppure Platone parla proprio di noi e della modernità, della brama di giustizia e dei problemi della democrazia, della battaglia per la ragione e della tensione verso un amore non ridotto a prodotto di consumo?

L'antico Platone, rispondiamo insieme con il Nistri[6], è ben presente nella modernità proprio mantenendo tutta la sua distanza, e allora ci accosteremo a lui innanzi tutto seguendo la primaria regola del rispetto: ponendoci in ascolto, leggendo i *suoi* testi; e ascoltare e leggere significa interpretare; e tradurre non significa trasporre concetto per concetto in una lingua (cultura) diversa, ma *ripensare* nella nuova lingua all'interno di una nuova cultura, e in un nuovo contesto, ricostruendo *ex novo,* pur rispettando la sua distanza; una interpretazione è anche una rivisitazione e una reinterpretazione di ciò che si è storicamente sedimentato.

Il pensiero di Platone ci interessa perché egli ha vissuto una crisi epocale ed ha voluto pensarla sino in fondo: è un pensiero della crisi e della ricostruzione.

Una malintesa attualizzazione cerca per forza di attribuire ai pensatori del passato un'aria di famiglia per apparentarli al presente, a sua volta considerato o come progresso o come decadenza rispetto alla *origine;* ma, come dice il Cambiano, "*non sempre ragionare in termini di inferiorità o superiorità degli antichi o dei moderni è proficuo e giusto; non si devono conferire rapporti di sudditanza o dominio; infatti, per quale motivo il passato dovrebbe contare solo nella misura in cui è già* noi *o dovrebbe essere* noi *?"*[7].

Inoltre, il confronto fra le varie interpretazioni ci fa scoprire che oltre ad essere i Greci diversi da noi, anche noi siamo diversi da noi, insomma, bisogna accostarsi alla questione con rispetto e prudenza.

Cercheremo perciò, di penetrare nella problematica platonica seguendo una via che sembra sghemba e obliqua: la strada del tema d'amore. Non è forse questa la via più facile? Non dovrebbe essere un discorso d'amore, il più traducibile e comprensibile, dato che nulla è più universale dell'amore? Abbiamo già messo in guardia contro l'apparente semplicità del termine, che è tra i più usati proprio in virtù della sua ambiguità ed indeterminatezza, basti pensare ai molteplici contesti in cui questo temine viene usualmente impiegato: amare il proprio lavoro, amare la famiglia, amare Dio, ed è molto difficile ridurre tutte queste espressioni ad un comune denominatore.

6R. Nistri, *L'eros platonico,* Scorpione, Taranto, 1992 pag.5.

7G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi,* Laterza, Bari 1988 pag.10.

Alcune dottrine hanno cercato, come vedremo, di far derivare tutte le manifestazioni d'amore da una forza unica e totale: dal platonismo alle impostazioni romantiche, alla correnti che fanno capo alla psicanalisi freudiana, ed è sintomatico dell'ambiguità del tema anche la bipartizione che spesso si attua tra amore ed eros senza che emerga una chiara giustificazione di tale dualità. Nei capitoli che seguono daremo spazio a molte voci: a Platone prima di tutto e a tanti altri le cui idee nel pensiero del grande filosofo continuano a prodursi copiose e interessanti.

Capitolo 1

L'amore in Grecia

1. Terminologia: *Eros, Filia, Agape*.

La lingua greca non indica con un medesimo termine quella gamma di manifestazioni affettive che noi chiamiamo amore, ma utilizza vari termini che distinguono ben precisamente le varie forme di questo sentimento. Nella nostra lingua in genere, così come in quella inglese e in quella tedesca, la parola amore viene di volta in volta affiancata da un aggettivo o da una locuzione che la modifica e la specifica.

Nella lingua di Platone non esistevano queste situazioni linguistiche, e si usavano ερωσ e φιλια, e i loro corrispondenti verbi, per esprimere accezioni diverse.

Il termine ερωσ indica di solito l'amore sessuale, caratterizzato dall'intensità dell'impulso e della passione (secondo Prodico, l'eros sarebbe un *desiderio raddoppiato*"), mentre φιλια viene generalmente usato per designare l'amore tanto familiare-parentale quanto il sentimento d'amicizia: smorzata nelle passioni, essa si caratterizza per costanza e durata e non implica affatto una componente sessuale. Un terzo sostantivo, il termine αγαπη, non compare in Platone, e anzi non compare in greco per molti anni successivi. Venne usata nel Nuovo Testamento e in S.Paolo per indicare l'amore di Dio, l'amore che Dio nutre per l'uomo, che l'uomo nutre per Dio, e l'amore per il prossimo[8].

Platone usava il verbo della stessa radice αγαπαν e talvolta lo affiancava a φιλειν, ma non indicava un concetto diverso dall' ερωσ e dalla φιλια; d'altronde, amore nel significato di αγαπη risulterebbe incomprensibile a Platone e a qualunque greco del mondo pre-cristiano: che senso avrebbe un amore avulso da qualunque componente sessuale, proteso verso il bene di un prossimo che potrebbe essere brutto, antipatico e anche nemico? Oppure parlare della Perfezione (Dio) che ama l'imperfezione (uomo) se, per Platone, l'amore può essere esclusivamente il movimento della Mancanza verso la Pienezza, (dal basso verso l'alto)¬ e mai il contrario?

Invece il significato di φιλια è molto rilevante nella dottrina platonica: il tema dell'amicizia viene affrontato nel Liside e nella Repubblica insieme all'amore familiare, e il significato si accosta a quello di ερωσ: anche il desiderio di un amico nasce

8A. Nygren, *Eros e Agape*, Il Mulino, Bologna '71

dalla mancanza o dall'imperfezione, è di natura egoistica e si alimenta del desiderio del bene; lo stesso Platone parla di amicizia che nasce dall'amore, ma i due movimenti, impressi da φιλια e da ερωσ sono essenzialmente diversi.

2. Verso l'Altro e l'Altrove.

L'eros di Platone è trascendenza verso l'Altro e l'Altrove, è un processo ascensionale che fonde indissolubilmente passione e consapevolezza, è protensione verso un oggetto e una meta: è desiderio dell'amato ma, attraverso di esso, è desiderio del bene. Possiamo già comprendere come l'amore non sia una *cosa*, ma il movimento di un Doppio, e questa ambigua duplicità sarà attestata da ogni passaggio del percorso amoroso.

Con una autentica passione dell'andare oltre, l'amore trasgredisce la banalità della sopravvivenza, incamminandosi sulla strada che porta alla vita *vera*. Il continuo errare è lutto per la perdita subita, desiderio di ciò che non c'è ma che sentiamo come nostro: ciò che ci manca indica la via. La duplicità si rinfrange in un gioco di infiniti specchi, in un andirivieni amoroso che non è mai del tutto nel mondo e tuttavia non è mai fuori dal mondo.

In quella che rimane la prima grande trattazione filosofica dell'amore, Platone ha chiarito che esso non può ridursi ad un generico piacere e/o desiderio e tuttavia non può da questo totalmente dissociarsi. Il desiderio non si chiude nell'irrazionale, anzi procrea il pensiero: in Platone esso assume la valenza di un pensiero-potere, un governo su di sè, e sugli altri.

Ma è anche vero che il pensiero che uccide suo padre, cioè il desiderio, viene perseguitato dalla follia: la pulsione di vita troppo a lungo repressa può insorgere come pulsione di morte. Come si vede, è anche di noi che stiamo parlando, ed è per questo che Platone suscita sempre nuovo interesse e nuove domande: Platone è, insieme, molto vicino e molto lontano.

Parlando di amore entreremo in una sfera eminentemente culturale che, senza poter prescindere dalla dimensione sessuale in senso stretto, situa ed orienta la sessualità stessa in un universo simbolico. L'amore, come ogni espressione umana, presenta una componente naturale che però è inscindibile da quella culturale.

Comprendere quindi la dottrina platonica dell'amore significa spiare in quel meraviglioso laboratorio che fu l'Atene del V sec. Così Platone è per noi la fonte di una tradizione (tanto che Whitehead ha potuto affermare che ogni opera filosofica non è che una sorta di glossa al testo platonico)[9] ma è a sua volta l'erede di una ricca

9Cfr. R.Nistri, op. cit. pag.11

elaborazione culturale (alla quale egli non manca di alludere nel Simposio, quando afferma la propria originalità speculativa), e, come dice Szlezak, con il gesto sovrano del poeta, Platone collega la natia Atene con tutto ciò che la storia spirituale greca ha precedentemente prodotto[10].

Per un verso il filosofo sembra staccarsi dal passato, simile ad un iceberg che rompe ogni legame col monte di ghiaccio, per altro verso conserva, come le iscrizioni magnetiche in una roccia, tutti i geroglifici di un sapere tradizionale fondato sul Mito, di un *sapere della piazza* che ha elaborato tecniche e valori in consonanza con lo spirito della Polis, un sapere razionale che ha voluto affidare la giustizia all'autorità del λογοσ.

Dobbiamo intendere l'importanza di Eros inventore e organizzatore della società greca antica, come la Calame titola il suo saggio: "Eros dolce-amaro, Eros a cui non si sfugge, Eros dominatore nato dalle origini del Caos, Eros demiurgo degli Orfici, Eros che emerge ingenerato dall'uovo primordiale, Eros paredro di Afrodite: nella molteplicità e varietà di forme della figura che per i Greci incarna la forza dell'amore, si riflette la sua posizione centrale in una cultura e in un sistema di pensiero profondamente segnati dall'attrattiva amorosa[11].

10Cfr R.Nistri, op. cit.pag.12.

11C Calame (a cura di): *L'amore in Grecia*, Laterza, Bari 1983, pag.IX.

3. La genesi di eros.

a. Amore nelle antiche teogonie e nei primi filosofi.

Nelle prime pagine della Metafisica, Aristotele afferma che Anassagora di Clazomene, primo tra i filosofi della Grecia arcaica, avrebbe capito che un principio delle cose fosse la causa della bellezza dell'universo, ma si potrebbe anche sospettare che il primo a cercare un principio sia stato Esiodo o qualcun altro di quelli che, come principio delle cose, posero Amore o Desiderio, come Parmenide che, descrivendo la Formazione del tutto, dice "Primissimo tra tutti gli dei ella (Afrodite) concepì Amore[12].

L'indicazione aristotelica è chiara: Amore come principio del mondo, prima ancora che nel pensiero di un filosofo come Parmenide, è presente negli antichi scrittori di Teogonie, come Esiodo o come Acusilao, i quali, stando a metà strada tra narrazione religiosa o fantastica (μυθοσ) e discorso ragionato (λογοσ) ci offrono i primi tentativi di spiegazione del divenire e di descrizione dell'ordine universale, nei quali si vede emergere Amore, cioè Eros come primissimo fra tutti gli dei, principio cosmico generatore della vita del Tutto.

Nella Teogonia di Esiodo, sin dai primordi, l'azione di Eros è universale:

Prima di tutto fu il Caos, poi Gea dai
larghi fianchi, fondamento sicuro per
sempre offerto a tutti i viventi, (...)
ed Eros, il più bello fra gli dei
immortali, colui che lacera le membra e
che, nel petto di ogni dio come di ogni

12Aristotele, *Metafisica,* I, 984 a-b

uomo, doma il cuore e il saggio volere[13].

La Teogonia mostra di possedere un carattere assai vicino a quello propriamente filosofico, poichè il contenuto mitico è ordinato sistematicamente in categorie universali, quali quelle del divenire, dell'infinito, dell'amore[14] , e risulta importante peraltro quale fonte per il pensiero filosofico: non sembra corretto, infatti, tentare a tutti i costi di stabilire una distinzione rigorosa e irreversibile tra mito e logos, tra immagine poetica e riflessione critica. Il mito greco si situa nella dialettica tra Forma e Metamorfosi, misura e dismisura, regola e disordine, cosmo e caos. Il Panteismo preomerico è così intimamente tragico, in quanto ci propone l'idea del principio creatore in eterna mobilità tra gli opposti, che si forma e si sforma assieme alle cose del mondo.

Quello che sarà il problema della filosofia, la relazione-separazione tra essere e divenire, λογοσ e φυσισ è stato già affrontato dal mito olimpico: gli dei immortali governano la mutazione ingenerando l'armonia tra i contrari.

Si possono seriamente isolare le prime riflessioni dei filosofi da questo retroterra mitologico?

Diversa ma non antagonistica è la concezione dell'origine di Eros nella fantasiosa cosmogonia: da Tempo Immoto, Cronos, si origina l'Uovo cosmico che, aprendosi, dà vita al cielo e alla terra, e fa apparire il Πρωτογονοσ (primigenio) Φανησ (luminoso) padre di tutti gli dei, che come altro nome ha proprio Eros: è il dio che scaturisce dall'uovo primordiale.

Secondo la psicologia di Jung, nell'uovo cosmico possiamo individuare agevolmente una rappresentazione della totalità pre-conscia: è la totalità psichica concepita come ciò che precedette l'apparizione della coscienza dell'Io.

Dunque Amore, nella prima poesia teogonica e nei più antichi scritti di cosmogonia era concepito come divinità primigenia e generatore del divenire, ma via via il racconto mitologico-religioso si stempera in una visione più razionalmente fondata: i segni di questo graduale passaggio si scorgono nei primi pensatori del periodo arcaico, nei quali nuove esigenze speculative si innestano sulla persistente coscienza mitica, in un'implicanza reciproca che giustamente ha indotto a definirli come antichi teologi e filosofi nello stesso tempo (φυσιολογοι).□

13Esiodo, T*eogonia,* vv.116 ss.

14M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco,* Mazzorati, Milano 1965, pp.7-9.

Questo arcaico connubio tra μυθοσ e λογοσ, poesia e sapere, teologia e filosofia, dimostra che i pensatori antichi concepivano il sapere come visione globale, come una totalità cosmica in cui l'Uomo si sente tutt'uno con l'Essere; essi non avvertivano, nella loro tensione verso la conoscenza, la distinzione tra ragione e sentimento: la loro acuta osservazione è sempre sorretta da una immediatezza intuitiva: sono ignote al sapiente della Grecia arcaica, che è filosofo in quanto poeta, e scienziato in quanto uomo di forte senso religioso, le distinzioni tra natura e spirito, soggetto e oggetto.

L'Uomo vive nel Tutto, e il suo pensiero è pensiero dell'Essere, e il suo canto è manifestazione di realtà divina (ontofania e teofania). Ecco perchè, i principi del divenire sono nello stesso tempo divinità e forze cosmiche. Così Eros è principio della generazione e, come tale, divino: Parmenide attribuì ad Afrodite di aver concepito Eros primo fra tutti gli dei, ed Empedocle vide nell'Amore e nell'Odio i principi generatori delle combinazioni di cui è costituita la meravigliosa varietà del mondo. Attraverso le varie metamorfosi Eros vola dall'inizio del mondo fino alla fondazione delle città: facendo congiungere Zeus ed Era si attua la congiunzione tra istinto e cultura.

b. Amore nella lirica d'amore e nei tragici.

L'amore vive nel tutto, e perciò anche nell'umana Psiche; nella sua radice l'uomo sente le vibrazioni del divino Eros: come forza cosmica Amore, vitalizzando tutta la realtà, alberga nell'anima con fare insoddisfatto, volontà ansiosa, sofferenza nel desiderio, passione dolorosamente inappagata; è un male che "scioglie le membra" come scrive Omero, che consuma, per effetto della fatale azione naturale e divina insieme, che lacera lo spirito e lo prostra in una insopportabile angoscia.

Tutto questo nei poeti lirici del VII e VI sec., nei quali Eros è sempre giovane e bello, cammina sui fiori, ama giocare, ma con il suo gioco conduce alla frenesia e alla disperazione: è dolce e rallegra il cuore, ma è anche scaltro, crudele e intrattabile.

Jaeger scrive di Saffo: "pare quasi che lo spirito greco avesse bisogno di questa donna per compiere l'ultimo passo penetrando nel mondo della nuova interiorità[15]", infatti la poetessa di Lesbo è l'espressione di un eros intimizzato, vissuto nel

15W. Jaeger, *Paideia*, La Nuova Italia, Firenze '78, pag.216

cerchio di fuoco dei suoi amori. Eros si identifica con la vita stessa, e come Minmermo aveva cantato: “ Vita,...gioia...che sono, senza Afrodite d'oro?” così Saffo invoca l'immortale Amore, e la vita autentica consiste in questa divina follia dell'anima, che si dibatte nella tensione tra la noia di una esistenza senza amore e il desiderio di amore.

I poetici tragici toccano il problema dell'amore con un forte senso del mistero che ne avvolge l'essenza, sentono l'amore come l'origine e il tormento dell'umana esistenza, e lo pongono in vetta alle più laceranti pene, “chè, né fiamma nè astri hanno strale più possente di quello che Afrodite scocca dalle mani di Eros[16]”.

Eros si manifesta, irrazionale e indifferente, con azioni ora spregevoli ora sublimanti: in Medea l'amore è morbo di gelosia che porta alla follia; è il malefico che opprime la ragione fino allo sconvolgimento, in Alcesti; invece è sublime forma di legame di sposa devota e fedele, è passione rovinosa in Fedra.

Eros è anche l'espressione dei contrasti che esplodono nel mondo celeste degli dei e si ripercuotono nella lacerata anima umana, lacerata dal conflitto tra l'esigenza morale e l'impeto dei sentimenti primi: anche nelle forme più pure e nobili Amore si manifesta in modi diversi e contrastanti, principio di drammatici tormenti.

E non possiamo non citare la mirabile tragedia dell'Antigone di Sofocle, dove l'irrazionalità dell'amore si manifesta nel contrasto di due atteggiamenti profondamente umani: il culto delle leggi eterne e l'osservanza delle leggi umane, il conflitto tra l'imperativo categorico della legge universale dello spirito e la contingente massima dell'opportunità.

Hegel vide in Creonte ed Antigone la contrapposizione tra Stato e Famiglia, come sfere dialetticamente in antitesi, e mentre Antigone rappresenta l'imperativo dell'esigenza umana dell'amore, di contro la sorella Ismene esprime l'esigenza di un comportamento opportunistico, di un'etica della *situazione*.

Da tutto ciò si può già scorgere, come Platone afferma, che Amore non è né bene né male: può essere generatore della follia criminale di Fedra, o dei sentimenti purissimi di Ippolito, e questa multiformità di aspetti è appunto ciò che lo caratterizza, senza speranza di alcuna distinzione etica.

16Euripide, *Ippolito*; vv. 530-533

c. L'amore nella cultura sofistica del V secolo.

Se il racconto mitico delle antiche teogonie e cosmogonie va cedendo il posto ad una concezione dell'amore che, abbandonando l'intuizione primordiale di un Eros forza cosmica generativa oggetto di culto nel mondo rurale, ama riconoscersi come intimo struggimento o come fatale forza ineluttabile del destino di smarrimento dell'uomo, siffatto processo riceve ulteriori spinte dalla critica filosofica instaurata dai Sofisti. La cultura filosofica del V sec. è caratterizzata da un generico atteggiamento di revisione della cultura arcaica, a favore di un processo di umanizzazione deteologizzante e demitizzante. Che analisi sul sentimento d'amore siano stati frequenti tra i sofisti lo dimostrano, ad esempio, la scena del Simposio, oppure del Fedro: la cornice entro la quale avviene l'incontro di Fedro con Socrate. I discorsi del Simposio sono spesso una critica per certi versi perfino ridicolizzante, come vedremo, delle teorie d'amore in voga nella tradizione.

Frugando nei superstiti testi sofistici notiamo che quei filosofi constatavano la realtà dell'amore, ma non sapevano accogliere acriticamente il mito: rendevano problematica la teoria tradizionale dell'Eros per porsi le domande in termini di opposte ipotesi: che cosa è Amore?

Nel famoso Encomio di Elena, scritto da Gorgia, l'autore non sa decidersi a dare delle risposte alle sue stesse domande, alle ipotesi e alle antitesi circa la definizione di Amore: può essere un dio (ipotesi) o può essere una terribile affezione morbosa dell'anima, malanno di indomabile virulenza (antitesi).

Forse Gorgia propende per l'antitesi, se è vero che sul piano retorico l'ultima tesi è sempre destinata a convincere di più. L'interrogativo, infatti, posto nell'Encomio di Elena; suona così: ”Se l'amore è Dio, se ha perciò divina potenza, come può un essere inferiore resistergli?”, e l'ipotesi antitetica “e se poi amore è un'infermità umana o un inganno dell'anima, non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura[17].

Nè manca ai sofisti l'individuazione dei due aspetti di cui amore si colora: l'amore che si nutre di desideri sensibili, e l'altro che si alimenta di una ricerca di rapporti spirituali.

17Il testo dell'Encomio di Elena è riportato in DK 82 B 11.

Il pensiero greco si avvia, con i sofisti, in quella direzione che, con la scelta dei valori dello spirito, sarà propria del grande Platone. E' la direzione che ai miti della tradizione sostituirà la visione di un eros purificato e nobilitato dall'atto della coscienza umana, capace di rendere razionali e cariche di moralità le spinte iniziali in cui esso si manifesta, e di orientarle e indirizzarle verso i supremi valori dello spirito.

4. L'amore nella società ai tempi di Platone

a)Pederastia e omosessualità.

Una dottrina dell'amore come quella platonica risulterebbe incomprensibile se non la si rapportasse a quel complesso di pratiche tradizionali e comunitarie di cui essa intende fornire un modello di comprensione teorica e di idealizzazione normativa. L'eros platonico esprimeva una profonda tensione all'Intero, all'antica struttura-natura che si restaura nell'unione amorosa. Ma. come vedremo, Platone non faceva altro che "teorizzare un particolare rapporto erotico presente nella società del suo tempo. Il violento pathos di cui è pervasa la sua opera, il suo dualismo tragico e il tentativo eroico di oltrepassarlo, hanno profonde radici sia nel carattere individuale di questo filosofo, sia nella specificità della sua vicenda umana, e sia nell'atteggiamento che, di conseguenza, egli venne assumendo nei confronti della vita, e il corso della vita di Platone ebbe quale motivo dominante l'idea di "eros platonico".

Dai documenti in nostro possesso, l'immagine che si ricava di quest'uomo non è quella di uno studioso freddo e contemplativo, capace di appagarsi della sola esperienza conoscitiva, nè quella di un filosofo la cui unica aspirazione consista nell'indagare gli eventi umani ed extraumani, allo scopo di fare luce nell'intricata varietà dell'esistente. Egli, semmai, fu un'anima tormentata dalle più violente passioni, ed eros è appunto il tema dominante della sua riflessione, la sua peculiarietà, perchè, proprio questa riflessione determina il rapporto che egli intrattiene con la società umana (soprattutto la democrazia ateniese) e il suo ritrarsi di fronte al mondo, nonchè la sua aspirazione a dominarlo e a imprimergli una forma[18].

L'eros che tanta parte svolse nella vita e nell'opera di Platone non è quel sentimento cui si è portati a pensare quando si parla di amore: non si tratta cioè di quell'attrazione fisica e psichica che spinge l'uno verso l'altro due esseri di sesso diversi,

---

18E' la teoria di H. Kelsen, *L'amore platonico*, Il Mulino, Bologna '85: questo libro infatti è diviso in due parti: la prima tratta dell'eros e la seconda di kratos, ovvero i due impulsi fondamentali, secondo il Kelsen, della personalità di Platone.

e nella quale dobbiamo riconoscere una delle leggi fondamentali di ogni forma di vita. Rispetto a questa legge, l'eros platonico rappresenta piuttosto un'eccezione: si tratta infatti dell'amore fra individui dello stesso sesso, e, in particolare, dell'impulso che spinge un uomo verso un altro uomo e che nel mondo antico era diffuso come "amore dei fanciulli" in determinati strati della società.

Nei tiasi maschili l'efebia costituiva un momento centrale designante un rito di passaggio da uno stato all'altro, con relativa iniziazione. Un giudizio sulla teoria di Platone come potrebbe prescindere dal particolare ethos in cui quell'amore trovava completa espressione?

Il luogo della compagnia fisica e spirituale era l'εταρεια, il circolo conviviale delle classi superiori, caratterizzato da relazioni omoerotiche fra persone dello stesso livello, mirate però alla finalità pedagogica di trasformare un ragazzo in un uomo: la relazione si svolgeva tra un giovane adulto, l'εραστησ, e un ragazzo a cui ancora non era cresciuta la barba, l'ερωμενοσ.

A noi verrebbe subito in mente di definire questo rapporto come *omosessuale,* ma il termine, con il nostro significato, è improprio: per i Greci amare un altro uomo non era un'opzione fuori della norma, diversa o deviante; era solo una parte dell'esperienza di vita, una manifestazione di una pulsione sentimentale e sessuale insieme che nell'arco dell'esistenza si alternava e si affiancava all'amore per una donna.

Ad Atene la pederastia occupava un posto di rilievo nella formazione morale e politica dei giovani che apprendevano dall'amante adulto le virtù del cittadino; attraverso essa si perseguiva l'ideale di un amore consacrato al perfezionamento di una anima giovane e ben dotata, piena di ammirazione per la virtù dell'adulto.

L'amore paidico viene propriamente istituzionalizzato: lasciata la casa delle donne, il ragazzo trascorreva buona parte della sua giornata al ginnasio, ove si iniziava anche la sua vita amorosa (difficilmente un giovane ateniese poteva avere occasioni d'incontri con ragazze o donne di condizioni libere).

Impegnati negli esercizi ginnici erano i ragazzi, costantemente osservati da adulti e liberi cittadini, agiati e di buona famiglia; agli altri era vietato l'ingresso e la frequentazione del ginnasio.

Il corteggiamento veniva descritto con la metafora della caccia: quanto più era difficile la cattura tanto più aumentava il rispetto e l'ammirazione. La passività del fanciullo non doveva scadere nella schiavitù, ma promettere la formazione di un fiero cittadino[19].

La relazione tra un adulto e un giovanissimo efebo potrebbe sembrarci asimmetrica, ma non è a senso unico: se l'uomo fatto è attratto dalla bellezza

19G. Cambiano, op. cit. pp. 104-105-

dell'adolescente ed esprime amore per lui, esiste però anche l'attaccamento del giovane amato al suo amante, e il motivo consiste nella ανδρεια, cioè nel coraggio, che ha la stessa radice di ανηρ, uomo; dunque il coraggio e la virtù sono tutt'uno, e il fanciullo ambisce che gli venga trasmessa la virtù propria dell'uomo adulto: il valore.

Questa mentalità formata all'insegna dell'esaltazione di virtù esclusivamente virili lascia ben poco spazio alla possibilità di considerare il normale (per noi) rapporto eterosessuale come qualcosa di più dello strumento di riproduzione di gruppi di cittadini e a loro volta educati ai valori dei padri.

Mascolinità e Potere sono tutt'uno. Nel rapporto omoerotico anziano-giovane lo scopo essenziale è fare del ragazzo un *uomo*: infatti la non mascolinità caratterizza i bambini, le donne, gli schiavi, i privi di diritti e pure i ragazzi. Allora la androginia del fanciullo doveva essere guidata verso la normale virilità, la sua indeterminata personalità di ragazzo, la sua immatura fisionomia doveva diventare *determinata*. Il protrarsi di questo ruolo passivo oltre i venti anni comportava biasimo e riprovazione.

Come si vede, l'amore greco ha poco o nulla da spartire con il concetto odierno di omosessualità, cioè una relazione personale e libera tra due adulti, concetto assolutamente estraneo alla civiltà greca, così come la popolare idea di libertà sessuale in Grecia viene ridotta, se non smentita, dall'esistenza di regole fortemente imposte nei cui binari doveva incanalarsi l'esperienza amorosa dell'uomo greco [20].

20E. Cantarella, *Secondo natura, la bisessualità nel mondo antico.* Editori Riuniti, Roma 1988. Uno studio più approfondito esula dal presente discorso, per il quale rimandiamo alla Cantarella, secondo la quale, la tanto sventolata libertà di costumi greca, riguardo al campo erotico è una convinzione del tutto fasulla: l'etica sessuale, ad Atene, era espressione di una norma al tempo stesso morale, sociale, culturale e politica; se veniva disattesa, la sopravvivenza stessa della città era in pericolo, donde la necessità che venisse osservata a prescindere dal rispetto delle tendenze individuali: non esisteva dunque una libera espressione della sessualità. La pedarastia era un rapporto sessuale divenuto istituzione, alla quale era affidato il compito di fare dei greci i migliori degli uomini. Ma i costi di questa istituzione, in termini di libertà erano elevati: si richiedeva la cancellazione delle proprie pulsioni individuali.

b. L'amore e la donna

Alle origini la donna è un male, la sua creazione stessa è un castigo. Questo concetto viene espresso da Esiodo nel mito di Pandora: irato contro Prometeo, Zeus manda agli uomini il *Soave malanno*, cioè Pandora ¨ (ricca di doni, colei che dona tutto). La donna è questa mescolanza (come si ripeterà nei millenni): "bella, virginea, amabile presenza" all'esterno, è "anima di cagna e indole Ingannatrice" all'interno. Dal vaso, che simboleggia il corpo stesso della donna, il grembo materno contenente l'oscurità primitiva, la dirompente sessualità femminile che dona tutto e il contrario di tutto, incautamente escono tutti i mali: guerra, malattia, vecchiaia, morte. Accettando la donna, l'uomo potrà vivere e procreare, avendo come eterni compagni il dolore e la corruzione, viene consegnato ad una sorte ambigua nella quale ogni bene è compensato da un male.

Esiodo insiste sull'immagine della moglie dissipatrice: la donna appaga il desiderio dell'uomo di avere figli, ma nel contempo "per quanto il marito sia forte, costei lo brucia senza bisogno di fiaccola e lo condanna a precoce vecchiaia"[21].

Non soltanto nell'opera di Esiodo ma anche in quella di Euripide l'idea della donna come male ricorre in modo quasi ossessivo, peggio che mai se "ha troppo ingegno" (Ippolito). La natura femminile sembra caratterizzata dalla mancanza e dall'eccesso ed è in ogni caso incontrollabile e tremenda: genera sempre danni.

La donna sulla scena di Aristofane, che usa il sesso per la conquista del potere (Lisistrata) o il potere per l'appagamento del sesso (Ecclesiazuse), sembra risvegliare

21Esiodo, *Opere*, 705

per i greci l'incubo della ginecocrazia, condizione selvaggia sconfitta solo dalla istituzione matrimoniale.

Come si vede, non aveva molto da rallegrarsi la donna della Grecia classica; la sua funzione essenziale agli occhi dei greci era solamente la procreazione.

Nei θιασοι la loro educazione era volta a integrare le vergini nel sistema di valori sancito dal matrimonio, sempre combinato dai genitori di famiglie affini, con la primaria preoccupazione che il patrimonio non si frammentasse. Con uno scambio di beni, la fanciulla in età da matrimonio (12-13 anni in genere) veniva destinata alla procreazione e la sua volontà non veniva richiesta neppure formalmente: il suo amore era tutto sostanziato dalla dedizione e dal rispetto.

Ad Atene la sposa, dopo le rituali pratiche matrimoniali, veniva condotta nella casa dello sposo, che probabilmente avrebbe condiviso con una concubina, passando il resto della vita a tessere nel gineceo. Come afferma Demostene, "noi teniamo le cortigiane per il nostro piacere, le concubine per la cura quotidiana del nostro corpo, le mogli per procreazione di prole legittima e per avere una fida custode del focolare[22].

Fra sposa e concubina era molto incerta la distinzione sul piano giuridico: la prima era vista nella sua funzione procreatrice, la seconda assimilata al mondo della seduzione, e ovviamente, fra di loro erano nemiche. E l'amore dei mariti verso i παιδεσ a chi nuoceva? Paradossalmente, più ad un'etera che alla propria moglie: le mogli, in fondo, di che cosa venivano defraudate?

L'amore di un greco per la moglie e per il suo fanciullo era così diverso che, probabilmente, se non oltrepassava la misura, il marito, con la sua relazione maschile, non toglieva nulla alla moglie. Mogli e παιδεσ avevano per così dire territori diversi, non solo in senso materiale (casa e vita familiare per le une, banchetti e vita sociale per gli altri), ma anche in senso emotivo; l'amore coniugale era per lo più un affetto, e la sessualità matrimoniale era orientata prevalentemente per non dire esclusivamente alla procreazione: la sfera dell'eros e del piacere era esterna alla casa.

L'amore per i fanciulli, invece, aveva una forte componente intellettuale, ed il rapporto sessuale con loro, a giudicare dalle descrizioni, era eroticamente esaltante [23].

Nemmeno le etere erano rivali delle mogli, perchè non potevano, in quanto tali, impossessarsi dello status coniugale, le vere rivali, allora, erano le altre donne *per*

22Dem. *Contro Neera*, 122.

23cfr. E. Keuls, *Il regno della fallocrazia*, Il Saggiatore, Milano 1988

bene, cioè quelle che potevano indurre i mariti a divorziare, togliendo loro lo status coniugale.

Παιδεσ ed etere erano i veri rivali, perché, in effetti, i fanciulli potevano togliere loro non solo le attenzioni dei loro clienti, ma anche la possibilità di guadagno, e quindi di sussistenza.

Torneremo a più riprese a parlare della donna, e del ruolo che Platone le attribuiva, ma non elencheremo i passi delle sue opere in cui traspare la tradizionale *ginefobia* nè analizzeremo il modello *emancipazionista* della Repubblica: vedremo invece che la vera svolta attuata da Platone è individuabile proprio nella teoria dell'eros e nella *eroticizzazione* della filosofia. Con Platone, attraverso la figura di Socrate, gli uomini si inseminano l'un l'altro con la filosofia, in un processo creativo in cui non c'è alcun posto per la donna: il maschio filosofo si è appropriato del potere femminile della riproduzione. Con questo audace gesto, Platone conferisce al filosofo quella autosufficienza feconda (una sorte di androginia spirituale) che lo rende perfetto.

Capitolo 2 : IL SIMPOSIO.

1. Il tempo e lo spazio del Simposio

Giunto quasi alla metà del suo terzo millennio di vita, il Simposio conserva la freschezza dell'eterna giovinezza, fornendo la migliore conferma alla tesi: "Come immortale diventa colui che lascia dietro di sé una sua creatura, così lo è diventato davvero Platone con questa creatura immutabile e senza pari"[24].

Opera singolare, tanto nei contenuti (risultano assenti due temi fondamentali al platonismo: l'oltretomba e la reminiscenza) quanto nella forma espositiva: non è un dialogo, ma piuttosto un agone oratorio tra uomini *eccellenti*, ed è probabilmente la più compiuta espressione dell'arte platonica.

Viene rievocata una *bevuta* fra intellettuali (Simposio significa propriamente *bevuta in compagnia)* per festeggiare l'incoronazione di Agatone: l'evento è databile al 416, ma l'opera di Platone figura come il racconto, posteriore di parecchi anni, di

---

24G. Colli, *Prefazione al Simposio*, Adelphi, Milano 1983, pag. 7

un Apollodoro che non ha preso parte al simposio e che si fonda sul racconto di un certo Aristodemo.

In un prologo fuori scena (che introduce l'azione, come un coro della tragedia), la tecnica del resoconto di discorsi uditi da terzi accentua la suggestiva distanza temporale che proietta poeticamente il nobile convito in una dimensione meta-storica, dove la sinfonia di quei discorsi d'amore continua a rinnovarsi, in una struttura armonica che non conosce incrinature: "incanterà sempre il lettore, a meno che non sia stato del tutto sopraffatto dalla trivialità della vita quotidiana, e lo riempirà di una nostalgia dolce-amara per quell'epoca primaverile dell'umanità: allora egli vorrà, come dice Goethe cercare la terra dei greci con l'anima" [25].

Lo spazio del simposio, insieme con quello già visto del ginnasio, può considerarsi quello in cui *l'amore greco* acquistò dignità intellettuale, etica e religiosa: ogni pranzo di gala e ogni banchetto comportava due tempi: prima il pasto propriamente detto, e poi l'assunzione della bevanda, con contorno di danze, musiche, scherzi e appassionate discussioni. Come dice Talete nel plutarchiano Simposio dei sette saggi, "non ci si reca al simposio presentandosi come un vaso da riempire, ma per ascoltare ed esprimere considerazioni sugli argomenti che vengono proposti, visto che i convenuti devono trarre piacere dal conversare tra loro" (II¬,147 e).

Bisogna soddisfare il palato, ma anche l'olfatto, la vista e l'udito, ma Platone non amava molto gli scherzi e nemmeno le etere, che nel simposio prendevano parte a giochi e canti, ragion per cui invocava una maggiore *intellettualità* simpotica, ove si trovano a simposio persone di valore e bene educate, non si vedranno nè suonatrici di flauto né danzatrici, ma persone che da sé sono capaci di conversare insieme senza alcun bisogno di queste fanciullaggini" (Protagora 347d).

Ai tempi di Platone il costume dei conviti, espressione della più antica αρετη virile, si legava all'educazione delle scuole filosofiche, determinando una delle forme stabili di relazione tra maestro e discepolo. Platone può essere considerato il fondatore della nuova forma filosofica del simposio; ma all'uomo moderno riesce assai difficile capire il significato di un simposio in senso greco classico, perché esso nasce da presupposti culturali e da costumi nettamente opposti a quelli su cui si basa la vita moderna.

Poiché, mentre si beveva facendo girare a turno la coppa del vino, si parlava di temi importanti e di alcune questioni di fondo e dei valori della vita, il simposio acquistava un valore educativo grandissimo e si imponeva come un mezzo di comunicazione di idee morali assai efficace e fecondo.

25W. Licht, *L'amore al banchetto*, sta in C. Calame, op. cit. pag.108.

Abbiamo già detto come Platone accentuasse la originaria funzione educatrice, che a dir la verità era andata un po' scemando proprio ai suoi tempi, diventando i simposi sempre più caotici e turbolenti, e, oltre a sostenere, nelle Leggi

che "con il morale alle stelle uno (...) parla ormai senza freno e (...) le anime dei bevitori fondono come il ferro (...) sì da risultare facile oggetto di educazione"[26] (quindi, come dicevano i latini, *in vino veritas*), Platone licenzia le suonatrici di flauto, o le danzatrici, che sono presenti solo nei simposi fatti da uomini volgari e di bassa levatura che "sono incapaci di trarre da se stessi la materia di conversazione (...) per mancanza di formazione spirituale"[27] e così, l'ambiente *depurato* è diventato ora esclusivamente maschile.

E' una società senza donne, al banchetto non ne esiste nessuna:(...) i convitati si credono gente di troppo valore per divertirsi, e dicono loro di andare via, dalle donne che stanno segregate in altra parte della casa, come da persone che queste sono, di inferiore natura, cui dà spasso ciò che a persone di natura superiore darebbe noia. E poi, sono tutti discorsi di amore; ma alla donna, che ami o sia amata, nei più dei discorsi non si accenna neanche.

Anzi, l'amore non si eleva se non a patto che si distacchi e si separi dalla donna: si figuri, se questa sarebbe mai stata capace di un amore che educhi e sublimi [28].

Ora è chiaro che la composizione dei conviti era certamente più promiscua, come attestano abbondanti fonti letterarie e figurative, ma dobbiamo tener presente che il Simposio per Platone non poteva essere un dialogo come gli altri scritti: egli lo trasforma in un vero e proprio modello ideale, e per riuscire in questo doveva creare l'ambiente e l'atmosfera adatta.

Quello che è il contenuto manifesto, nel testo platonico, presenta dunque due facce indissociabili: la prima è che Amore è mediatore tra sensibile e intelligibile, e il filosofo, come intermediario tra l'ignoranza e la verità, è il perfetto amante nel saper cogliere la bellezza attraverso i corpi belli; la seconda è che fra le varie forme

---

26Simposio, 671, B-C.

27Protagora, 347· c

28R. Bonghi, *Dialoghi di Platone,* vol. IX, Torino 1888 pp.VIII - IX.

d’amore, l'unico veramente puro è quello rivolto ai fanciulli, la *pederastia*, volta a trascendere la dimensione fisica per accedere all'idealità.

Con questa operazione Platone imprime un formidabile dinamismo al suo sistema concettuale, difendendo e sublimando l'amore efebico diffuso nel mondo aristocratico; spiegheremo perciò l'eros platonico non solo come una metafora usata dal filosofo per la sua passione per la filosofia, e come un amore che, distolto dagli oggetti sensibili abituali, tenda solamente verso la scienza e verso la virtù, ma anche prendendo atto di quella abbastanza trasparente difesa dell'omoerotica che vedremo emergere dalla lettura del *Simposio* stesso.

a. Socrate al Simposio

Fra i partecipanti al Simposio incontriamo prima di tutti Socrate: per strada si aggrega l'amico Aristodemo, che anzi giunge per primo al convito, essendosi Socrate

attardato per meditare su un improvviso pensiero. In questa meditazione si rivela la natura demoniaca del piccolo uomo sgraziato, la sua eccezionalità: il filosofo è *altrove*, e Platone riserva a Socrate il termine ατοποσ come ad uno che è sviante, inclassificabile; la sua anima è sospesa mentre lui sta in piedi. Socrate abita nell' *intermedio,* nello spazio di passaggio, ai bordi dell'essere (che è la stessa dimora di Eros), e non è chiaro se stia sveglio o sogni, pur facendo le cose che tutti fanno; certo è che Platone riesce, con pochi tratti, a sottolineare il netto distacco di livello tra la personalità di Socrate e quella degli altri personaggi del convito, indicando in lui il portatore del vero sapere, nato per ispirazione divina nel raccoglimento interiore, e sembra pure sfuggire al controllo dello stesso Platone, nella sua ricerca e nel suo spingersi a toccare qualche verità al di là della filosofia.

Socrate, da Nietzsche presentato come l'anti-Dionisio, pure richiama per alcuni tratti l'immagine del dio che arriva da un altro luogo. Dionisio è, nel cuore stesso della vita, su questa terra, l'intrusione improvvisa di ciò che disorienta la nostra esperienza quotidiana: il travestimento, il gioco, il teatro, l'ebbrezza e la trance, il delirio estatico. Ma soprattutto è il dio importuno intruso, di cui però si ha bisogno, perchè conduce i suoi fedeli sul sentiero dell'alterità; e, come Dioniso è il divenire straniero di ciò che è familiare, così il filosofo esperisce l'estraneità all'interno del quotidiano stesso.

Dionisio è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza; irrompe improvvisamente (come Eros), annunciandosi come colui che *dispensa gioia abbondante* e, nel trascinare le menadi nella frenesia dell'invasamento, sradica dai ruoli sociali ricchi e poveri, re e servi, inebriandoli di un'intima solidarietà.

Dio del furore e del delirio, Dionisio è anche liberazione e pacificazione, ma lo spasmo liberatorio non è solo scatenamento animale degli istinti: nella possessione del Dio, nella divina follia, il fedele precipita in uno stato di trance il cui risultato è la visione dell'oggetto bramato.

Questa breve parentesi sul culto[29] dionisiaco che è partita dalla figura di Socrate si richiude su Socrate filosofo e sull'eros platonico: l'Anima-Amore oscilla tra principium individuationis ed estasi. Eros è viaggiatore nei giardini della follia, Eros è nell'attonito intravvedere nell'oggetto bramato qualcosa di superiore, che ti attrae e ti chiama; è il principio di un radicale smarrimento di se stessi e di un processo di elevazione: e in questo senso la mania è divina. Il vate indica la strada fra follia e razionalità, invasamento e senno, laddove si addensano le contraddizioni del mondo. E questo compito sarà, da Socrate e Platone, rivendicato alla filosofia.

29Nel paragrafo intitolato *Mythos e Logo*s il Nistri (op. cit. si sofferma sulla relazione tra mito e cultura greca, un rapporto imprescindibile per capire bene il mondo greco: la polis, luogo di nascita della ratio occidentale, ci obbliga ad accostarci all'invisibile regno del mito: questo stretto rapporto si snoda nella transizione dalla cultura mitologica alla cultura razionalistica, che non rinnega il mito, ma lo assume al proprio interno come ratio *limitata*: e così la za dei *misteri*, tradizione questa volta *vivente,* costituita dalle elites elleniche. I due complessi mitico-culturali più rilevanti ruotano attorno a Dioniso e Apollo, due dei completamene diversi, perchè Apollo conferisce agli uomini la calma saggezza, libera da emozioni violente, mentre Dioniso è tutto l'opposto; una differenza di fondo è che l'esperienza apollinò può compiersi in solitudine, mentre la possessione dionisiaca è collettiva ed epidemica; l'elemento di convergenza, invece è dato dalla comune conclusione estatico-visionaria dei riti misterici: l'*l'epopteia* era il grado supremo e contemplativo dei misteri, e quando Platone si avventura a descrivere l'esperienza conoscitiva delle Idee usa molti termini comuni ai misteri eleusini (sull'importanza della *visione* e del *vedere* parleremo più avanti).

Ebbene, seppure diversi, Apollo e Dioniso si possono scambiare le parti, anche se l'uno è la contraddizione dell'altro: in questa concordia-discors sta il vero *miracolo* greco, cioè nella coabitazione di Apollo e Dioniso nel tempio di Delfi, che esprime l'integralità umana come *unificazione della personalità cosciente e di quella inconscia* (C. G. Jung).

b. Personaggi del dialogo e prologo drammaturgico.

Platone nei suoi scritti sceglie sempre un evento, che può essere in qualche modo avvenuto, ma reinventandolo e ricreandolo al servizio del contenuto; egli fa una precisa scelta dei personaggi e di ciò che viene messo loro in bocca con una straordinaria inventiva drammaturgica e poetica, secondo un progetto molto preciso che mira alla comunicazione di messaggi assai ricchi e per molti aspetti rivoluzionari.

I personaggi chiamati in causa sono tutti maschere che esprimono non solo personaggi singoli, ma correnti di pensiero dell'epoca di Socrate e di Platone. Fedro, il primo che parla, è il simbolo di quel tipo di uomini che sanno più provocare discorsi che non farli loro stessi.

Pausania è la maschera del retore-politico, che parla con grandi abilità doxastiche e psicagogiche. Erissimaco esprime il personaggio del medico greco, assai colto e ispirantesi ai filosofi naturalistici. Aristofane è la maschera della musa della commedia, e Agatone della tragedia.

Socrate è l'incarnazione del filosofo, però qui non parlerà in prima persona per esprimere le verità ultimative su Eros, ma prenderà la maschera di Diotima, sacerdotessa indovina di Mantinea.

Infine Alcibiade incarna il personaggio del giovane che ha grandi doti, ma che è incapace di ascoltare Socrate fino in fondo e di trarne quelle conseguenze che andrebbero tratte nella vita, e che qui, sotto l'effetto dell'ubriachezza, dice tutta la verità.

Molti studiosi hanno spesso ripetuto che il Simposio; si presenta come uno scritto che sale a gradi verso la verità, quasi che i personaggi, nell'ordine in cui vengono presentati, portino sempre più vicino al pensiero di Platone. Ma, se questo per un verso è vero, per un altro ci trae in inganno, infatti alcuni di questi personaggi esprimono non solo e non tanto ciò che si avvicina al pensiero di Platone, ma ciò da cui ci si deve allontanare se si vuol guadagnare il pensiero di Platone.

Alcuni studiosi, sui primi cinque discorsi che precedono il grande discorso di Socrate, hanno voluto vedervi un preludio di valore strettamente estetico, avente la funzione di illuminare più intensamente l'alta portata etica del discorso filosofico di Socrate, altri hanno voluto vedervi l'enunciazione di teorie in voga sull'amore, al di sopra delle quali si solleverebbe, nuova, originale ed edificante, la dottrina dell'amore platonico: appare un'intenzione di superamento di antiche concezioni di origine teologica (discorso di Fedro) o di tradizione orgiastica (discorso di Aristofane) o il riferimento a dottrine di tipo naturalistico (discorso di Erissimaco) o a consigli di natura

etico-politica (discorso di Pausania), o infine a tesi di sapore sofistico (discorso di Agatone), tutti motivi preludenti alla grande sinfonia del discorso socratico. La molteplicità di interpretazioni dimostra in che misura l'arte di Platone sia suscitatrice di infinite risonanze!

F. Nietzsche ha scritto: *Tutto ciò che è profondo ama la maschera,(...) e più ancora, intorno ad ogni spirito profondo cresce continuamente una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà*[30].

Forse il Simposio rappresenta l'esempio più tipico e più perfetto del modo in cui un genio quale Platone ha sentito questo profondo bisogno e lo ha espresso in forma artistica; qui egli non solo si nasconde dietro una maschera, ma mette in gioco tutta una serie di maschere, per nascondersi e per rilevarsi insieme, creando un complessissimo e bellissimo gioco di maschere con un'abilità veramente straordinaria. Come vedremo, Pausania esprime proprio quel pensiero che Platone intende rovesciare, Erissimaco quel pensiero che va trasceso con quella che nel Fedone chiama la sua *seconda navigazione* (99 C-D). La maschera di Aristofane, poi, è utilizzata da Platone addirittura per esprimere alcune idee-chiave delle sue dottrine non scritte:º Platone gli fa presentare in forma di immagini, che solo sulla bocca di un commediografo potevano essere significative ed apprezzabili, la sua dottrina dell'Uno e della Diade, che tanti dissensi e tante critiche aveva suscitato; e proprio con l'arte del ridere Platone si beffava di coloro che non lo capivano!

La maschera del poeta tragico Agatone è presentata come espressione del poeta che sa parlare molto bene, ma con le sue pur belle immagini e parole non sa arrivare al dunque, all'essenza delle cose. Infine, la maschera di Diotima, che non pare sia esistita, e che comunque non è un personaggio noto e quindi, nella statura in cui è presentata, è una creazione di Platone, come rilevazione delle verità ultimative, serve a Platone per dare quel carattere ieratico al suo discorso sull'amore, e il carattere quasi sacrale dell'iniziazione. Si noti anche che Platone ha dato alla maschera di Aristofane un ruolo tanto importante che ha sentito il bisogno di farlo ben capire al *suo* lettore: infatti, in questo gioco di maschere che passano e corrono, non lo fa parlare al momento che gli toccherebbe, facendogli venire un potente singhiozzo, e quando chiede la parola non lo lascia ancora parlare facendo irrompere in sala un gruppo di festaioli con in testa Alcibiade.

Abbiamo già detto che il Simposio non viene presentato in *diretta*, ma come narrazione fatta alcuni anni dopo l'evento, e anzi, una narrazione di una narrazione; ma si avverte anche che Platone è ben lontano dal voler fare una narrazione storica, perchè precisa, che i vari uditori o narratori non si ricordano bene tutto quello che avevano

30F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, L 40

udito a quel banchetto e sono molto vaghi e imprecisi. Il lettore moderno fatica a capire il perchè di queste indicazioni in un prologo così ricco di particolari, a meno che non entri nel circolo ermeneutico adeguato: in realtà, la ragione di una trama così complicata presentata addirittura nel prologo sta nel fatto che Platone sta facendo precisi riferimenti al mezzo di comunicazione dell'oralità, mettendo in guardia sulla differente credibilità dei differenti canali secondo cui l'oralità si articola e si attua. In sostanza, Platone fa un richiamo alla tesi che esprime nella sua celebre autotestimonianza contenuta nelle pagine finali del Fedro, ossia che il solo autore è il vero soccorritore del proprio discorso; sembra che Platone faccia allusione a quanto stava accadendo a proposito delle dottrine non scritte, che uscivano dall'interno dell'Accademia in maniera più o meno deformata: le fonti delle notizie sono più o meno attendibili, ma la conferma può aversi soltanto da chi le ha dette. Certo, si potrebbe obbiettare che quanto Platone mette in bocca a Socrate smentirebbe questo, perché Socrate dice cose sull'amore che, in senso storico, non avrebbe potuto dire; infatti, ad eccezione della sola Apologia di Socrate, Socrate è pressochè esclusivamente *dramatis persona* di una straordinaria grandezza, che si incarna nella figura del filosofo per eccellenza, e di cui Platone si serve per comunicare le proprie dottrine, quelle che ha espresso con le complesse comunicazioni incrociate di scrittura e oralità. L'avvertimento che dà Platone riguarda le allusioni che lui farà,

qui nel suo scritto, alle dottrine non scritte, sulle quali farà, in vario modo, numerosi rimandi[31].

2. I discorsi di Amore.

a. I discorsi di Fedro, Pausania ed Erissimaco.

Nella complessa struttura del Simposio, si intersecano molti piani; è una *messa in scena* in cui il linguaggio della filosofia si confronta con altri linguaggi: della mitologia, della retorica, della scienza, della poesia comica e di quella tragica; la scrittura cambia in ognuno degli *atti* adeguandosi alle diverse personalità dei protagonisti, e le qualità mimetiche si traducono in artistica *ethopoiia,* rappresentazione dei caratteri.

31Da qualche anno ormai G. Reale sta indirizzando i suoi studi sull'interpretazione delle dottrine non scritte, e il suo impegno si sta rivelando ricco e fecondo di nuovi e originali contributi circa questa che è stata una parte sempre molto spinosa e oscura di Platone, cioè i contenuti delle sue dottrine non scritte. Potrebbe giovare questa breve, aggiornata bibliografia sull'argomento:

H. KRAMER, *Platone e i fondamenti della filosofia* introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero Milano 1982 3 Ed® 1989.

K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici, Bibliopolis , Napoli '84.

Th.A.SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, traduzione e introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano '88¸ 2^ Ed. '89.

G.REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte,* Vita e Pensiero, Milano, 10^ Ed.1990.

Terminato il pasto, invece di bere smodatamente, il medico Erissimaco propone di elogiare a turno Eros. Socrate accetta, dichiarando di essere esperto solo di *cose d'amore:* il filosofo, amante per eccellenza, su tutto può essere ignorante (famoso il suo *io so di non sapere*) ma non sull'amore.

Per primo prende la parola Fedro, un patito della retorica, che tesse un encomio fitto di citazioni poetiche e di esempi mitologici, (del resto lo stesso Erissimaco aveva proposto di *ornare* Eros di lodi e non, come più tardi farà Socrate, di dire la *verità* su Amore). Seguendo la cosmogonia esiodea, viene celebrato Eros, che è autore
di grandissimi beni:

Perché io non so dire un bene maggiore per
l'adolescente che quello di aver subìto un valoroso
amante e per l'amante d'avere il suo innamorato.
Il principio che deve essere di guida
per tutta la vita agli uomini desiderosi di vivere
nobilmente, né la parentela, né gli onori
né le ricchezze, nulla insomma può così bene
ispirarlo come l'amore. Mi chiedo adesso:
qual è questo principio? E' la vergogna delle
bassezze e l'aspirazione per le cose nobili,
senza le quali né stato, né singoli possono
compiere cose grandi e belle (178, c,d)

Il Simposio non presenta la classica confutazione socratica, e la verità si disvela sono nell'ultimo degli interventi, rispetto al quale i discorsi precedenti non negano la verità parziale di alcuni enunciati. L'enfatico intervento di Fedro verrà in seguito criticato su alcuni punti fondamentali (la caratterizzazione di Eros come un Dio), ma ha indirizzato la discussione su binari inequivocabili: l'unico amore propriamente detto è la pederastia, che guida il giovane verso le cose nobili, educandolo a vergognarsi delle azioni indegne.

Si qualifica subito l'aspetto politico di Eros: desta negli uomini il desiderio di onore, genera l'αρετη, senza i quali non può esistere né amicizia, né società, né stato.

Dunque Eros ha da subito una grande importanza politico-sociale, come si legge nel passo che in fondo esprime un presupposto platonico dello Stato ideale:

se si trovasse dunque il modo che una città
o un esercito fosse tutto di amanti e di amati,
non sarebbe possibile una costituzione migliore
della loro, sdegnosi come sono di ogni bassezza
e rivali in nobile ambizione. (178 e)

Solo coloro che amano sono disposti a morire per gli altri, dichiara Fedro, per cui gli Dei apprezzarono la quasi virilità dell'Amore di Alcesti (che accettò di morire al posto del marito Admeto), mentre disprezzarono il femmineo dolore di Orefo, punito poi

con la morte per mano di donne. Con l'esempio di Achille e di Patroclo, Fedro risolve l'antica questione di quale dei due guerrieri fosse l'amante e quale l'amato, con una risposta in sintonia sia con la tradizione sia con il proseguo del Simposio: l'amante è il più anziano, l'amato quello senza barba e, aggiunge che *l'amante è qualcosa di più divino di chi è oggetto d'amore perché egli è pieno del Dio*.

Il secondo oratore, Pausania, offre un approccio più articolato e ricco di riferimenti sociali, mirante a cogliere il fondamento etico che giustifica l'amore, inoltre si sforza di giustificare la pratica dell'omosessualità (come abbiamo visto, molto diffusa nel V secolo) in ottica morale.

Come ci sono due Afroditi, una Urania (che nasce dal seme di Urano) e l'altra Pandemia (la parola indica la presenza della dea presso tutte le classi e le comunità di un popolo che essa tiene unite, mentre l'interpretazione *volgare* può essere legata all'iniziativa di Solone, che aveva costruito un tempio ad Afrodite Pandemia con i profitti derivati allo stato dalla organizzazione delle case di prostituzione), figlia di Zeus e di Dione, così bisogna distinguere due tipi di eros: assistiamo dunque all'interessante passaggio dello sdoppiamento di Eros, mentre in Fedro, ricordiamo, l'Amore è solo tutto positività e in quanto tale sempre da lodare.

Gli amori sono dunque due: Eros celeste e Eros volgare.

Eros volgare è prevalentemente l'amore per le donne, e in modo particolare l'amore più per i corpi che per le anime (noi diremo l'amore sensuale), sono appunto gli amanti volgari che, amando i corpi in maniera voluttuosa e sregolata, e scegliendo i ragazzi ancora troppo giovani e privi di senno (per potere avere più libertà e fare ciò che vogliono con loro), hanno fatto cadere in discredito questo tipo di amore. In realtà nessuna azione che venga compiuta in modo giusto e regolato può recare biasimo, cioè non è bella o brutta di per sè, ma lo è per il modo e per il fine secondo cui viene eseguita, come appunto ogni amore è bello e degno di essere celebrato solo se induce ad amare bene. Si approfondisce sempre più la demarcazione fra Eros aristocratico ed Eros democratico e l'esclusione del mondo femminile dal vero Amore. Questo vero amore procede da Afrodite celeste, che non è nata da femmina e per questo spinge all'attrazione solo per i fanciulli:

L'altro amore procede da Afrodite celeste
che in primo luogo non partecipa dell'elemento femminile
ma solo di quello maschile, e poi
è più antica ed è immune da incontinenza: proprio
per questa si indirizzano all'elemento maschile
coloro che sono ispirati da questo genere
di amore, aspirando a ciò che per natura
è più energico e razionale. Appunto nell'
ambito della pederastia è dato di individuare
coloro che sono autenticamente ispirati
da questo tipo di amore: essi infatti

non si innamorano dei ragazzi prima che questi
siano entrati nell'età della ragione (...).
In realtà coloro che si innamorano solo a
partire da quel momento sono predisposti a stare
insieme col ragazzo e a convivere con lui
per tutta la vita e non già a ingannarlo,
abbandonandolo per correre dietro a un altro,
dopo averlo conquistato approfittando della
incoscienza della sua età (181 c,d).

Si vede lo sforzo di Pausania di rendere il più possibile *onorevole* questo tipo di amore, con una strategia di d*ematerializzazione* che prepara il terreno al discorso di Socrate-Platone.

I Greci articolavano la possessione amorosa in due momenti, distinguendo all'interno di essa l'effetto di Eros e quello di Afrodite: il primo indicava l'attrazione irresistibile verso l'essere amato, la seconda il possesso carnale; Platone dunque tende a creare un'erotica indipendente dalla corporeità privilegiando Eros ed attribuendogli un effetto puramente immateriale e desiderante[32]. Per sottolineare il ruolo *civile* di questo rapporto, Pausania ricorda come esso sia avversato dai barbari e dai tiranni.

Ma il succo del discorso di Pausania è questo:

... quando l'amante e il ragazzo amato
mirano al medesimo scopo, l'uno e l'altro
con la propria norma, il primo con il
servire al giovane che gli ha corrisposto
l'amore in qualsiasi cosa sia
giusto servire, il secondo invece prestando
assistenza a chi lo rende sapiente e buono
in qualsiasi cosa sia giusto prestargli
assistenza, e l'uno essendo veramente
capace di condurre il giovane alla saggezza
ad ogni altra virtù, l'altro essendo
bisognoso di lui per essere educato ad
acquisire ogni altra forma di sapienza:
ebbene, allora, in questo caso soltanto
è bello che il giovane amato conceda i
propri favori all'amante, mentre in tutti

32M. Perniola, *Del sentire,* Einaudi, Torino '91, pag. 123

gli altri casi non è affatto bello (184 d).

Platone mira proprio al rovesciamento di tale modo di pensare, come farà dire espressamente da Socrate ad Alcibiade.

Sebbene il discorso di Pausania sia più ampio di quello di Fedro, però non dimostra in che modo Eros possa produrre questi effetti, che sembrano venire da ragioni ben più complesse, e in particolare, non si è affrontata la definizione di Eros, ovvero la definizione della natura dell'eros.

Il discorso di Erissimaco amplia ulteriormente il raggio del cerchio in cui si spazia: punta infatti addirittura sulla dimensione cosmica dell'eros. Il suo intervento è stato tradizionalmente sottovalutato per il suo impianto schiettamente naturalistico e quindi inadeguato dal punto di vista platonico. Invece il medico rappresenta *l'esigenza della razionalità e del rigore scientifico, ossia il punto di vista della metodologia filosofica: qualcosa di livello nettamente superiore nei riguardi dei discorsi che lo hanno preceduto*[33] .

All'amore si conferisce un'estensione universale: il Dio appare come una potenza della fecondità che si esercita in tutta la natura, l'Eros è forza cosmica che suscita attrazione e desiderio in esseri dissimili e genera l'accordo e l'armonia degli opposti: il carattere *doppio* di Eros si universalizza, e ancora una volta possiamo notare l'identificazione orfica di Eros con Dionisio, il Dio-Vino che governa il ciclo delle ragioni.

Nel suo discorso, riecheggiano chiaramente ora Eraclito ora Empedocle, e la teoria medica di Alcmeone della salute come isonomia delle forze contrarie, e della malattia come monarchia di una forza singola che perturba l'equilibrio.

Le sue conclusioni sono:

bisogna concedere i propri favori a quelli
che sono temperati e, affinchè diventino più
temperanti, a quelli che non lo sono
ancora e bisogna anche conservare il
loro amore: questo è l'amore bello,
l'amore della musa Urania (187 d)

e più in generale:

Eros ha una potenza così vasta e grande,
anzi una potenza universale. Ma
l'amore che tende alle cose buone si
accompagna a temperanza e a giustizia,
sia presso di noi sia presso gli Dei,
ha la potenza più grande e ci procura

33M. Schiavone, op. cit. pag. 280.

ogni felicità rendendoci capaci di stare
insieme gli uni con gli altri, e
facendoci essere amici con gli esseri che
sono al di sopra di noi, cioè, con gli De(188 d).

Quindi, l'amore degli uomini non è altro che un riflesso, appunto a livello antropologico della struttura ontologica di tutta quanta la realtà e dei suoi nessi fondativi.

Ma, pur dicendo cose di per sé molto belle, Erissimaco non sa mostrare quale sia il fondamento di quella mediazione armonica degli opposti che si attua mediante l'amore.

b. Il discorso di Aristofane

Se il primo atto ha messo in scena gli encomi costruiti con il sapere delle τεχναι, si passa ora ai discorsi dei poeti, prima il commediografo e poi il tragico. Il geniale Aristofane riconduce il discorso alla concretezza dell'umano desiderio

amoroso: per spiegare la misteriosa potenza di Eros, a cui nulla si può paragonare, propone un'audace visione poetica.

Nella mimesi del linguaggio che usa, troviamo bene espressa la pulsione di odio-amore che Platone nutre nei confronti del comico Aristofane, dovuta al filosofo nemico della poesia e al poeta amante della filosofia. Questa contraddizione, altra faccia della dialettica tra mito e logos, non avvertita da molti studiosi, ha portato a *snobbare* l'intervento del drammaturgo, il cui modo di concepire l'eros sarebbe nettamente respinto da Platone[34], invece noi ammiriamo la genialità di Platone nell'esprimere il veramente intricato rapporto tra poesia e filosofia: la filosofia ha invidia della poesia, e contro se stessa ha un'arma potente: è la seduzione di Eros, che rende amoroso il discorso filosofico[35].

Nell'introdurre il suo racconto, Aristofane imita il linguaggio dei Misteri: è un avvertimento voluto e importante. Fedro e Pausania si sono richiamati all'eros di Esiodo, principio di una teogonia dove tutto prende forma per separazione dall'informe; Erissimaco e Aristofane invece sono vicini all'eros orfico, principio di unificazione e integrazione[36] ; c'è molto di orfico nella credenza religiosa del perduto stato originario di perfezione alla cui conquista l'uomo eternamente aspira.

Esaminiamo ora il bellissimo brano:

I sessi erano tre, ecco il motivo: il maschio
era prole del Sole, la femmina della Terra;
il sesso che partecipava ad ambedue era prole
della Luna, perchè, anche la Luna partecipa
dell'una e dell'altra natura. Erano globi
veri e propri (...) Ma che vigore, e che sterminato
orgoglio! Agli dei tesero insidie (...)
Fu così che Zeus e gli altri dei fecero
consiglio su quanto dovevano fare (...)
E Zeus tagliò gli uomini in due.
Faceva come chi taglia le sorbe per metterle

34Così K. J. Dover, *Il comportamento sessuale dei greci in età classica,* in Calame, op. cit. pag. 173.

35R. Giorgi, *Il romanzo della filosofia*; in AA. VV. Palinsesto, I modi del discorso letterario e filosofico, Marietti, Genova 1990, pag. 20

36E. Sabbatucci, *Saggi sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1965

a seccare, o come chi taglia con un capello le
uova. E via via che tagliava, dette ordine
che Apollo girasse il volto sulla parte del
taglio. Così l'uomo con l'occhio rivolto
al proprio taglio sarebbe stato più mansueto (...)
Avvenne in conseguenza che la originaria struttura
fu tagliata in due parti e che ciascuna
parte agognava ardentemente l'altra sua metà
e insieme con quella cercava di andare. Allora,
stringendosi con le mani, avviticchiati
l'uno all'altro, ansiosi di quest'intima unione,
finivano per morire di fame. Oh! Nulla
volevano più fare divisi l'uno dall'altro. E così
miseramente periva il genere umano.
Allora Zeus ne ebbe compassione, e trovò un
nuovo espediente. Cambia di posto i genitali
e li mette davanti.
(...) valendosi di questi organi, rese possibile
il processo di generazione reciproco, per mezzo
cioè, del maschio nella femmina. (190 a191 c)

Che cosa è, allora, l'amore? E' la ricerca dell'altra metà, ossia di fare di due uno, e quindi il tentativo di risanare l'umana natura riportandola alla sua antica struttura. Gli uomini che sono stati divisi in due cercano in un altro uomo l' altra loro metà; le donne, a loro volta, cercano un'altra donna; invece gli androgini che sono stati divisi in due hanno dato origine ad un sesso che ricerca l'altro sesso: il maschio cerca la femmina e la femmina il maschio che costituiva l'altra metà che prima aveva.

Nell'amore, dunque, ciascuno cerca ciò che gli è congenere, e desidera unirsi il più possibile con esso.

Possiamo notare, però, che le due metà dell'androgino, il cui rapporto di attrazione erotica origina quel tipo di sessualità che oggi è considerata *normale,* sono tenute in scarsa considerazione materiale; ancor più stringata è la caratterizzazione donna-donna, che, discendendo dalla Terra, non può certo pretendere molto: e *le donne che risultano parte di femmina per nulla pensano agli uomini, ma più volentieri sono inclinate alle donne, e da questo sesso vengono le tribadi*.

E' una parola densa di significati inquietanti: le tribadi erano donne selvagge, incontrollabili, pericolose. Si tratta di una delle poche testimonianze sull'omosessualità femminile[37] in Grecia, ed è probabilmente l'unica spiegazione-legittimazione di questo rapporto, che viene presentato come *secondo natura*.

37Cfr. E. Cantarella op. cit. in particolare il capitolo IV, *Le donne e l'omosessualità*.

Ma quel che più importa a Platone, ancora una volta, è difendere la pederastia da una possibile accusa di innaturalità, e dimostrare la superiorità morale dell'eros dei figli del Sole (uomo-uomo) rispetto ad ogni altra forma d'amore: discendendo da un essere interamente virile, e amando ciò che è loro simile, essi aspirano al meglio, e sono più adatti all'attività politica:

…un tale individuo diventa comunque amante
dei fanciulli o amasio, sempre appetendo
quel che è congenito a sè, così quando un
amante di fanciulli o chiunque altro, si
imbatte nella propria metà di un tempo,
ecco che essi sono indicibilmente assaliti
da affetto, intimità e passione, tanto da
non volersi staccare gli uni dagli altri
nemmeno per un istante. (192 b)

Nell'ultima parte, il discorso sull'eros sembra scavalcare l'apologia del virilismo per assurgere a toni di straordinaria universalità, descrivendo gli amanti che trascorrono insieme l'intera esistenza provando intenso piacere, ma senza essere mai totalmente appagati, come dice Lucrezio: ;*sforzi vani poiché nessuno dei due può cogliere alcunchè al corpo dell'altro, tanto meno penetrarvi e fondervisi interamente (...) Non possono trovare rimedio e soffrono di una ferita segreta e inconoscibile*[38]. E che cosa vogliono ottenere da questo amore? Ecco le parole chiave:

…non sembrerebbe il piacere d'amore la causa
che fa stare gli amanti l'uno con l'altro con
così grande attaccamento. Ma è evidente che
l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra
cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò
che vuole e lo dice in forma di enigmi (192 c-d)

Ecco la risposta ultimativa messa da Platone in bocca ad Aristofane:

e la ragione di ciò che sta nel fatto che questa
era la nostra antica natura e che noi eravamo
tutti interi. Perciò al desiderio e
all'aspirazione di quell'Intero si riferisce il
nome di Eros (193 a)

Gli amanti non saprebbero dire cosa si aspettano l'uno dall' altro, ma il desiderio è sempre altrove: le loro anime vogliono qualcos'altro, di oscuro e indicibile in cui intuiscono la risposta all'enigma della propria vita.

38Lucrezio, *De Rerum Natura,* IV

La finzione proposta da Efesto non è che la figurazione di quella ineffabile armonia dell'anima che il poeta qui rivela come il vero fine dell'eros. L'amore si manifesta come nostalgia della Totalità, un sogno che chiama e incita verso un eterno irraggiungibile, e se il fabbro celeste proponesse di fondere gli amanti in un essere solo, essi comprenderebbero che l'amore è proprio questa brama di interezza.

Come si vede, il fine dell'amore non è la riproduzione e neanche l'appagamento sessuale, ma il superamento dell'incompletezza tramite l'unione con l'altro; e questo desiderio non è altro che la replica del *conatus* originario che definisce globalmente il movimento stesso della vita.

Dopo le ultime battute, Aristofane si congeda con questo messaggio ecumenico:

parlando di tutti quanti, uomini e donne, io
dico che noi potremmo essere felici solo se
conducessimo a perfezione il nostro amore, e se
ciascuno di noi si imbattesse con l'essere gemello
restaurando così l'antica natura(193 c)

Per la sua magistrale mescolanza di mito e di penetrazione psicologica, di schiettezza sessuale e di brillante umorismo, nel corso dei secoli il discorso di Aristofane ha sempre esercitato un fascino singolare quasi pari al discorso di Socrate, tanto che qualche volta è stato considerato erroneamente (ma fino a che punto?) come la teoria di Platone.

Inoltre, con quei tocchi dell'arte dell'imitazione in cui Platone fu straordinario maestro, vengono presentati, truccati con grande abilità, i concetti chiave delle dottrine non scritte, ossia i concetti dei Princìpi primi e supremi dell'Uno e della Diade.
Nello stesso tempo, però, viene anche evidenziato ciò che in questo discorso rimane monco.

L'eros viene solo presentato come grande desiderio di ciò di cui l'uomo risulta mancante, ossia dell'uno e dell'intero.

L'amore è nostalgia di quell'unità che aveva, ma che sembrerebbe destinata a rimanere irraggiungibile. Ma è veramente irraggiungibile, oppure rimane tale se nell'amore si cerca una parte e una metà? Cioè, l'intero è la somma di due parti, o è qualcosa di ulteriore e di più alto? Sarà proprio questa la via battuta da Socrate, e il suo messaggio ultimativo consisterà proprio nell'indicazione di questo *ulteriore (*l'Uno è il Bene supremo).

c) Risonanze del mito erotico di Aristofane.

Secondo il mito di Aristofane, la nostra passione nasce da una lacerazione antica, da una piaga che è stata aperta nel corpo dell'umanità agli albori del tempo; egli ha distinto tre generi, ciascuno dei quali doppio: il maschio, l'androgino e la femmina, ed è stata la seconda figura a colpire con più forza l'immaginario del lettore del Simposio, e che nel corso dei secoli ha più sollecitato la creatività mito-poetica. Nell'antichità l'androgino rappresentava solo una situazione ideale che si tentava di attuare spiritualmente attraverso certi riti; l'ermafrodito anatomico era considerato come una aberrazione della natura o come segno della collera degli Dei, per cui veniva *soppresso* già dalla nascita dai suoi stessi genitori.

I Greci, insomma, capivano bene che il reale doveva mantenere la giusta distanza dal mito: solo l'androgino rituale costituiva un modello perchè implicava simbolicamente la totalità delle potenze magico-religiose dei due sessi, la cui importanza si evince da alcune feste o riti o processioni, dove un complesso di operazioni simboliche, leggibili a diversi livelli, esaltavano l'androginia (per esempio la processione delle Oscoforie, o quella di Dionisio), il travestitismo, la trasgressione, la partecipazione al caos pre-formale e lo scambio osmotico delle diverse potenze sessuali per osannare il bisessuale nel suo primitivo status di Idolo.

L'enigma ontologico della Diade è presente nei teosofi neoplatonici e neopitagorici, in molte sette gnostiche cristiane e nella gnosi ebraica, nella Kabbala e nell'alchimia, e nei vari periodi letterari, come il Rinascimento o il Romanticismo tedesco, e nelle opere letterarie dell'Ottocento e del Novecento.

Per citare solo due esempi, nell'androginia della Gioconda di Leonardo, il suo misterioso sorriso vela un significato allusivo, come se racchiudesse il segreto stesso della vita che anche idealmente nasce da quella unione o compresenza di maschile e femminile; anche il gusto per la classicità di Winklemann nasceva di fatto da una fervente passione per l'ermafroditismo.

Questa persistenza in tempi e culture diverse evidenzia la grande potenza simbolica dell'immagine veicolata dal Simposio (anche se non è un'invenzione poetica di Aristofane Platone, ma trae la sua origine dalla tradizione mitologica che abbiamo variamente accennato). La grande invenzione, invece, consiste nella presentazione di una triade di *dopp*i che rotolano felici per il mondo, e nella successiva

dialettica della scissione e della ricomposizione, di cui si troverà eco in non poche filosofie.

Zeus castigò questi esseri favolosi tagliandoli in due come quando si tagliano le uova sode con il crine: il linguaggio scherzoso riporta alla memoria il mito orfico dell'Uovo cosmogonico spezzato in due, ma la simbologia del taglio esprime il contenuto molto serio di un sogno antico: sembra tradurre il racconto prima ebraico e poi anche cristiano della cacciata dell'uomo dal Paradiso. In entrambi i casi si allude a una perduta unità originaria a causa dell'orgoglio e della tracotanza dell'uomo. In particolare il mito dell'androgino, di cui reca testimonianza anche il racconto biblico della creazione di Eva dalla costola di Adamo[39] esprime la nozione secondo cui l'esperienza della separazione si ripercuote sul piano dell'identità sessuale come un incessante bisogno di ricongiungimento alla metà perduta [40].

Man mano che Zeus tagliava, Apollo girava la loro faccia verso la spaccatura di modo che, avendo sott'occhio quell'incisione, ricordassero sempre la punizione meritata. L'ombelico costituisce l'ultima cicatrice di questo parto del neo-umano operato da Zeus, e agli occhi dell'uomo ricorda in perpetuo la scissione della primigenia unità bio-fisiologica (il trauma della nascita, come dicono gli psicanalisti); l'inizio della vita individuale, l'evento dell'esistere (da ex-sistere) ha luogo per un distacco espulsivo: il primo ricordo è nello stesso tempo uno shock, una delusione per aver perduto ciò che non c'è più e l'aspirazione al ripristino dello stato simbiotico indifferenziato, e l'attesa di un intervento onnipotente e salvifico che ponga fine all'angoscia della separazione.

L'uomo coniuga questa attesa con l'attesa della f*elicità*, e da questo deriva il conseguente senso di estraneazione, di precarietà che lo accompagnerà per tutta la vita assieme all'inconscio e inestinguibile desiderio di *tornare a casa* e di ricomporre il Tutto.

Gli psicanalisti hanno notato che l'unico essere umano reale che possa ricordare la figura del doppio è la donna incinta; la nostra prima esperienza è una perdi- ta: poco prima eravamo un tutto, e d'un tratto, costretti a nascere, diventiamo solo una particella residua dello stato originario.

Per lo psicanalista Lacan, quella di Aristofane è la più bella favola che l'umanità abbia mai scritto, perchè ha colto nel segno considerando la nascita come taglio e perdita: l'uomo nasce incompleto, frantumato per aver perso l'involucro che teneva uniti i

---

39Genesi, 1.27· e 2.22

40da A.Carotenuto, *Amare tradire,* Bompiani, Milano 1991, pg. 84

pezzi del proprio corpo; la parola sesso, infatti, deriva dal latino sexus che ha la radice *sec* del verbo *seco,* tagliare.

L'attrazione per l'oggetto d'amore è la metamorfosi dell'inconscia aspirazione a regredire nel grembo materno verso una sorta di situazione paradisiaca in cui non si avverte lo scarto tra il bisogno e il suo soddisfacimento, e madre e figlio coesistono in una unità narcisistica apparentemente indissolubile [41].

Ma la felicità concepita in questo senso non è una meta attuabile: *Ora ei non vede che questo possa essere* è la voce di Leopardi [42].

Dietro la maschera del grottesco, Aristofane trasmette una profonda pietà per questi pezzi di umanità in preda all'angoscia per la subita mutilazione esistenziale. Quando Zeus ,impietosito, sposta gli organi genitali sul davanti si stabilisce una giusta distanza tra le metà, che ora non sono più congiunte né disgiunte in modo permanente, dal momento che la loro unione intermittente rende possibile l'autonomia individuale.

Si può cogliere come anche in Aristofane venga espresso il carattere di Eros come intermedio; la sua duplicità si rivela come attrazione e come equidistanza tra umano e umano, tra umani e dei, tra cielo e terra. Stabilendo la giusta distanza, Eros può risanare così la natura umana: solo il rapporto con l'Altro determina, con la mediazione di Eros, il processo di formazione della personalità.

41cfr. J.Lacan, *Il Seminario, libro XI,* Einaudi, Torino 1978, pg.200

42 Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1837, pg.453

d. Il discorso di Agatone

L'intervento di Agatone è un panegirico dai caldi toni lirici che potrebbe sembrare un intermezzo poco memorabile tra le punte alte di Aristofane e Socrate, eppure il suo lussuoso encomio di Eros, con un climax fiorito, forma ornatissima ma esile di contenuto, costituisce il presupposto indispensabile per far risaltare quello che sarà l'intervento propriamente filosofico, la vera apoteosi dell'eros platonico (anzi, secondo alcuni, la contesa di sapienza tra Socrate, la filosofia, e Agatone, la poesia, poeta tragico e seguace di Gorgia, sarebbe il vero nucleo dell'opera!) [43].

Il bell'Agatone esordisce con una dichiarazione d'intenti apparentemente socratica; bisogna indagare l'essenza dell'amore, mentre gli altri hanno solo esposto le sue manifestazioni nella natura e nell'uomo. Socrate condividerà questo punto di partenza, l'indagare il *cosa È*, ma solo per contrapporlo alla sua puntuale elaborazione del concetto (quella di Agatone è solo illustrazione
retorica e magniloquente!). *Eros è il più bello per sua natura e innanzitutto il più giovane degli dei* e dal momento che egli è anche giusto, temperante e coraggioso, suscita queste virtù sotto forma di benefici, in tutti coloro che lo venerano.

Di Eros viene espressa la natura mitica per eccellenza, e attraverso l'ineffabile ondosità ha capacità di assumere qualsiasi aspetto, e tra gli dei è il più delicato:

Di questa sua natura armonica e fluida è

43cfr. F.Rella, *La battaglia della verità,* Feltrinelli, Milano '1986, pg.25

sicura prova la grazia che possiede (...);
fra sgraziatezza e Amore vi è continua guerra
(...) e su ciò che non fiorisce o che è
già sfiorito, corpo o anima o altro, non
si posa Amore, ma dove sia un posto profumato
di fiori, qui si posa e rimane.
(196 a b).

Eros esprime un' armonia che tutto accoglie in sè, senza violenza: *Amore non offende né Dio nè uomo, nè quando opera, opera con violenza* (196 c). Eros è padre del godimento.

Questo elogio di Agatone è corrispondente alle idee del tempo, senza alcun tono moralmente negativo. Alla forza di Amore si piega anche Ares (la guer

alcun tono moralmente negativo. Alla forza di Amore si piega anche Ares (la guerra), e non si può sfuggire al *canto che egli intona stregando la mente degli dei e degli uomini (197 e).*

Nella sua conclusione Agatone richiama la rappresentazione della potenza oggettiva dell'eros che invade l'uomo e la donna quale si ritrova in tutta la letteratura greca, da Omero agli epigrammi dell'Antologia Palatina.

Quasi tutti gli interpreti hanno presentato riduttivamente questo discorso, dove l'esteta sensualmente raffinato viene superato, per intensità di passione e profondità di conoscenza, dall'asceta della filosofia. Ma per esempio, secondo S. Weil il discorso di Agatone è la parola più alta della cultura greca: *se l'amore non fa nè subisce violenza, significa che è concordia di esseri discordi, che mantengono la loro discordanza in virtù del fatto che nell'amore come tale non c'è dominio. E' dunque una concordia discors in cui stanno le cose giuste*[44].

Prima di approdare finalmente al grande discorso di Socrate, facciamo un breve riepilogo: tutti gli interlocutori convergono sul fatto che l'amore sia una grande forza, forse la più potente, ma poi divergono sulla sua origine . Il gruppo dei cinque discorsi risulta comunque intrinsecamente collegato in una linea di approfondimento speculativo: nel rifare il pensiero e lo spirito altrui, Platone mescola elementi confutabili e contenuti teoricamente recuperabili, evitando di opporre in blocco una serie di tendenze erronee di fronte alla posizione socratica.

Nel discorso di Fedro, che è il più, debole, è interessante l'osservazione che Eros ispira vergogna delle azioni indegne e desiderio di azioni nobili. Pausania non analizza la dimensione propria dell'eros ma si coglie un primo tentativo di determinazione qualitativa dell'esperienza amorosa. Erissimaco proietta su scala

44S.Weil, *Quaderni*, III, pag. 133

cosmica il dualismo dell'eros violentoe dell'eros temperato applicando un po' confusamente la concezione eraclitea dei contrari.

La novità proposta da Aristofane concerne il senso della mancanza, concepita però ancora solo *materialmente;* vi è una classificazione delle forme d'amore che suggerisce come la procreazione dei figli, pur necessaria, non sia la più alta forma di procreazione. La capacità dell' amore omosessuale di procreare qualcos'altro, le opere artistiche e scientifiche, è esplicitata da Agatone che però, personificando in Eros bellezza e bontà e presentandolo come desiderio di bellezza e bontà, presterà il fianco alla critica di Socrate.

Tramite quest'ultimo intervento, Platone eleverà l'amore alla realizzazione dell'immortalità, passando attraverso e andando oltre la sfera propriamente sessuale.

3) L'Eros platonico nel Simposio

a) Socrate e Diotima

Giunto il suo turno, Socrate come sempre imprime alla conversazione una svolta radicale, prendendo le distanze dall'esagerata esaltazione retorica: *l'elogio in questo modo non lo faccio: non ne sarei capace. Ma la verità, se volete, sono pronto a dirla, secondo il mio modo*(199 a-b).

Si determina il passaggio ad una comprensione filosofica dell'amore, e l'antitesi tra il punto di vista non filosofico (i primi cinque discorsi) e il piano della verità di Socrate e Diotima. Non si tratta di magnificare o vituperare: il ragionamento deve muovere da una definizione preliminare che fissi nella sua essenza la cosa di cui si parla, per poter poi controllare la sua rigorosità nel confronto con le molteplici situazioni. Naturalmente anche Socrate manovra strumenti retorici ad alto livello: prima dichiara di essere ferratissimo sull'argomento, poi afferma la totale inabilità nel formulare un encomio, quindi promette di esporre la pura verità e infine ammette modestamente di averla imparata da qualcuno più sapiente. Socrate qui rinuncia al metodo che gli è solito, il *cercare insieme,* e prima destruttura gli argomenti di

Agatone, poi espone la verità attraverso un racconto che presenta la sacerdotessa Diotima come l'anti-Gorgia.

Agatone ha detto bene: prima si deve spiegare la natura di Amore e poi quali siano le sue opere.

Eros è amore di qualcosa, non può essere amore di nulla, e non si ama ciò che si possiede, ma ciò che non si possiede ancora, e se si ama ciò che si ha già, questo vuol dire che si ama possedere quelle cose anche in futuro. Ciò di cui Eros ha desiderio, ciò di cui sente la mancanza, sono le cose belle e buone, ma qui Agatone esce confutato, perchè siffatto amore non può essere un dio, che tutto possiede, in quanto egli, invece, cerca: e allora sarà qualcosa di intermedio tra il vuoto (che è privo di tutto, quindi anche di desiderio) e il pieno (completezza priva di ogni mancanza, quindi anche di desiderio).

Agatone allora confessa elegantemente la propria confusione. A questo punto si registra un colpo di scena e il discorso si fa veramente esplosivo perchè viene capovolta l'ottica secondo cui avevano parlato tutti i precedenti relatori, e in queste pagine l'arte di Platone raggiunge davvero i vertici più alti.

Sarebbe veramente sconveniente che ora Socrate con la sua dialettica infrangesse a una a una le costruzioni dei commensali, confutandole inesorabilmente, e men che meno che facesse un discorso di parata, o dogmatico e sistematico: ci voleva un altro sistema per rovesciare in modo conveniente le opinioni espresse prima. La scelta di Platone è stata quella di creare una nuova maschera, quella della sacerdotessa Diotima, con l'esatto capovolgimento drammaturgico della posizione che è tipica degli altri dialoghi: la maestra sarà Diotima e il discepolo sarà Socrate: Diotima la sapiente e la dialettica, Socrate l'ignorante e l'impacciato. Con questo gioco della maschera della sacerdotessa di Mantinea, veggente e sapiente, Platone espone le verità ultimative sull'amore come rivelazioni sacre, poste al di sopra di qualsiasi conflitto, ed esse, che rivoluzionano il modo di sentire e di pensare tipico di quel tempo, schiacciano pure lo stesso Socrate: la sacerdotessa infatti lo istruisce sulle cose d'amore con una trama logica strutturata in maniera perfetta.

Nella gradualità del procedimento istruttivo si ravvisano i gradi inferiori e superiori dei riti iniziatici che guidano alla suprema contemplazione; il riferimento all'arte mantica rinvia alle numerose Sibille possedute da quel furore profetico che Platone nel Fedro riferisce ad Apollo: alla psiche *normale* si aggiunge una seconda anima che *riempie* la prima. Qui la mantica (Diotima) e il mito (Eros) si integrano compiutamente nel discorso teorico scaricandovi una dimensione di sacralità.

Ora occupiamoci di un altro fatto che ci suona assai curioso: la presenza di una donna, l'unica voce femminile ad un convito di soli uomini, dove l'eros maschile è già stato considerato di livello superiore, data la qualità virile dell'intelligenza e del coraggio; non solo! La donna di Mantinea esprime anche una saggezza superiore a quella dello stesso Socrate!

Per capire meglio ricordiamo che la donna greca, nel suo rapporto con il sapere, è sempre stata un soggetto oggetto molto ambiguo. Come *oggetto di conoscenza* è sempre stata trattata dal mitologo e dal filosofo con un misto di timore reverenziale per la sua potenza generatrice e di avversione per la sua incontrollata naturalità. Come soggetto ha un ruolo incerto, ma significativo: le donne incarnano nell'immaginario un'accessibilità quasi senza resistenza di fronte al vero, coerente con la loro vocazione sessuale ad accogliere, a prendere dentro di sé l'intelligenza ricettiva[45].

Alla donna era riconosciuta una particolare predisposizione non solo all'accoglimento del vero, ma anche all'invasamento del dio, ed è nota l'importanza dell'elemento femminile nel culto dionisiaco: la sregolatezza e la frenesia che vanno sotto il nome di orgiasmo sono manifestazioni che colpiscono più le donne che gli uomini[46]. Al contrario, in coerenza con la difformità dei due culti, per gli Orfici non c'è nulla di più cane di una donna, disprezzata e quindi esclusa dai loro riti.

I due movimenti, come abbiamo già visto, perseguono gli stessi fini ma con procedimenti differenti, che per altro percorrono strade complementari: il Dionisismo permette di sfuggire alla condizione umana evadendo nella bestialità, verso il basso, mentre l'Orfismo propone la stessa evasione dalla parte degli dei, verso l'alto. Il punto di contatto è il ciclo eterno delle cose e la riconciliazione degli opposti. Dobbiamo quindi comprendere in che senso il misogino Platone sceglie una donna come maestra di verità[47].

Ma poniamo attenzione al ruolo di Diotima: secondo Santas qui vuol dire che anche le donne possono conoscere la forma più nobile di eros e sono perfino in grado di insegnarla agli uomini![48].

45cfr.G.Gissa, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G.Duby-M.Perrot, *Storia delle donne,L'antichità,* Bari 1990, pp. 58-59

46cfr. L.Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori , Milano 1983. pg. 66.

47cfr. W.Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Bari 1987, pg.164

48G.Santas *Platone e Freud*, Il Mulino, Bologna 1990, pag. 75

Secondo il nostro modo di vedere, invece, le cose stanno all'opposto: Platone non sta mettendo in scena una donna filosofo, ma al contrario vuole annettere al filosofo maschio una precipua caratteristica femminile.

Platone si maschera da Diotima, esercita una μιμησισ dell'esperienza femminile per espropriare la donna della potenza materna; egli compie un sottile matricidio, utilizzando la voce femminile, e prende il posto della donna[49].

Platone elabora un'autentica androginia spirituale, quasi traslando ad un livello superiore il *doppio* corporeo di Aristofane, quegli esseri con *la schiena e i fianchi a Cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti, rivolti in senso opposto, e con quattro orecchie, due sessi*[50], commistione dell'identico con l'altro, un doppio schiacciato nell'unico, e costruisce il filosofo androgino innestando nell'animo maschile la peculiare potenza femminile della gravidanza.

6) Natura sintetica e natura intermediaria di Eros

49P.Du Buois, *Il corpo come metafora*, Laterza, Bari 1990, pag. 247

50Simposio, 189 e 190 a.

Se, come si è detto, Eros è mancante delle cose belle e buone che per ciò stesso egli desidera, non può essere di per sè bello e buono. Né per questo Eros risulta essere brutto e cattivo perché, se fosse tale, non potrebbe desiderare il bello e il buono. Eros è dunque un intermedio tra valore e disvalore, tra positività e negatività. Questa caratteristica di intermedio viene sviluppata da Platone in una duplice direzione: in senso verticale, in quanto non può essere un dio immortale, e nemmeno un qualcosa di puramente mortale e sensibile: Eros è appunto un mediatore tra due realtà, tra il mondo caduco e l'eternità iperurania, determina il passaggio dal sensibile al sovrasensibile, è un demone intermedio-mediatore tra dio e uomo.

Invece,è intermedio in senso orizzontale in quanto unisce in sè, sintetizzandoli, caratteri contrari: privazione e acquisizione, bisogno e capacità, povertà e ricchezza. Si coglie subito la diversità rispetto al mito di Aristofane, secondo il quale Eros si svolge unicamente nel mondo sensibile, col movimento orizzontale.

La natura di Eros pertanto implica una sintesi di due forze opposte, come Platone spiega con il mito della sua nascita e la descrizione dei suoi genitori.

Nel giorno in cui gli dei banchettavano per festeggiare la nascita di Afrodite, Πενια (la povertà) venne a mendicare alle porte, e vedendo Ποροσ (l'espediente) ubriaco di nettare, pensò di rimediare alla propria indigenza facendosi ingravidare da lui.

Così nacque Eros. Nell'atto riproduttivo narrato da Diotima, l'elemento maschile è ricco, buono, desiderato e autosufficiente; l'elemento femminile è la negatività, la
Penuria, materia bramosa di bene che carpisce il seme del dio. Di conseguenza in Eros c'è una duplice natura, sinteticamente mediata: dalla madre Eros trasse la caratteristica di essere sempre accompagnato da indigenza e da bisogno di bello e di bene, dal padre trasse invece energie inesauribili e risorse che lo spingono a cercare sempre ciò che desidera, aspirazione permanente.

Amore è una *coincidentia- oppositorum,* sintesi instabile, insieme di contrari solidali:

...E non è nè
immortale nè mortale, ma nello stesso
giorno ora fiorisce e vive, se ha fortuna,
ora muore, e di nuovo risorge in grazia
della natura paterna. Disperde continuamente
quello che ha acquistato, cosicchè, non è
mai né povero né ricco.
Così pure è in una situazione intermedia
tra la sapienza e l'ignoranza. Così stanno
le cose: nessun dio filosofa o desidera di
diventare sapiente: lo è; così neppure gli
ignoranti filosofano, né desiderano

diventare sapienti; e proprio questo è il
malanno dell'ignoranza, che chi non è bello,
buono e assennato, crede invece di possedere
in abbondanza tali pregi (...) .
I filosofi sono coloro che stanno in mezzo
a questi due, e tra essi vi è anche amore.
La sapienza infatti è tra le cose bellissime,
e amore è amore del bello, e da ciò consegue
necessariamente che amore è filosofo, ed
essendo filosofo sta in mezzo tra il sapiente
e l'ignorante (203c -204b).

Vivente nella tensione fra mancanza e appagamento, Eros è il vero filosofo, sempre curioso e indagatore, non in possesso della sapienza, ma alla sua continua ricerca.

Nel discorso di Socrate, Platone si spinge ancora oltre, mostrando uno straordinario riflesso della dimensione globale di Eros nella sfera antropologica, ponendo sotto il segno di Eros ogni attività umana: *se Eros è questa attività trasformantesi e trasformante, di che utilità è agli uomini?* Diotima non ravvisa tanto in Eros i particolari effetti di natura sociale, (già evidenziati nei precedenti discorsi) quanto la tendenza alla beatitudine: amore è desiderio del bello e del bene, il cui possesso determina la felicità, e tutto ciò che l'uomo fa, lo fa per raggiungere il bene e per soddisfare la sua strutturale ed essenziale tendenza ad esso.

Pertanto, rileva Platone, per un restrizione linguistica, viene chiamata comunemente Eros solo la tendenza al Bene nella dimensione del Bello, mentre Eros è qualcosa di ben più ampio: è il tendere al Bene non solo nel suo manifestarsi nel Bello, ma la natura di Eros consiste proprio nel tendere in tutti i sensi a possedere il Bene per sempre, ed è quindi, nel senso più alto del termine, amore di sé o completa attuazione della propria natura.

Questa definizione è troppo ampia (la tendenza allo *stare bene*) e bisogna meglio qualificarla: se la felicità è il fine universale perseguito dagli amanti, bisogna definire il modo in cui essi cercano di realizzare questo fine.

c) La procreazione nel Bello

Appare chiaro come Platone intenda dare alla filosofia il primato rispetto ad altri modelli culturali: essa si presenta come l'unico tipo di vita capace di procurare la felicità in senso pieno. Usando oggi una distinzione freudiana, potremmo indicare nella persona amata l'oggetto dell'amore e nella nostra felicità la meta dell'amore stesso: dunque, quello che ne scaturisce è un modello egoistico dell'amore: la meta ultima dell'Eros è la felicità dell'amante, non dell'amato.

L'Eros socratico è l'impulso di chi conosce la propria imperfezione e mira ad un egoismo maturo, consapevolmente orientato, che nulla ha a che vedere con il mero appagamento sessuale; se il fine è la *mia felicit*à, essa comprende anche la felicità della persona amata, dunque è inscindibile, e tutte le varie forme di bene ricadono nell'universalità dell'idea del bene. Ma arriviamo alla definizione cruciale: il carattere universale è appunto l'amore come desiderio di possedere il bene per sempre, mentre, in particolare e in senso specifico, Eros realizza questo fine mediante la procreazione nel Bello da cui è costantemente attratto, sia secondo il corpo, sia secondo l' anima. La bellezza stimola il desiderio di procreare lasciando sempre un essere giovane al posto di quello vecchio.

Ma questo avviene anche nella dimensione dell'anima, perché il Bello porta l'anima a generare le sue virtù migliori, le sue opere più grandi:

E così quelli che hanno fecondo il corpo si volgono
essenzialmente ad esso e il loro modo d'amore si risolve
nel generare i figli. Quelli invece che hanno feconda
l'anima (...), feconda di quella saggezza relativa
all'ordinamento dello Stato e di ogni organismo sociale,
che prende il nome di giustizia e temperanza (...),
quelli desiderano creare e produrre (...) andando alla
ricerca del bello, perché nel brutto non genererebbero mai (207· d)

Diotima spiega la connessione tra amore e generazione a partire dal processo naturale dell'amore fisico. L'amore è anche desiderio di immortalità, ma essa ci è interdetta, e così solo con l'atto riproduttivo riusciamo a partecipare anche noi dell'immortalità: l'atto sessuale è uno sfuggire alla morte.

Dunque si diventa immortali quando si lascia il posto a qualcosa che è della stessa specie; questa affermazione vale sia per un figlio sia, ecco il punto importante, per un prodotto intellettuale: come esempio di questa procreazione *superiore*, Diotima parla dell'amore che hanno gli uomini di diventare famosi: rischierebbero tutto per il desiderio di eternare se stessi in un'opera immortale; è l'αρωτη (virtù) che si irradia.

Quest'uomo bramoso di gloria ci fa ricordare l'eroe omerico, ma Platone mira a costruire una nuova figura di eroe: il filosofo. Coloro che sono gravidi nello spirito di quelle cose che è proprio dell'anima concepire, e che con l'anima desiderano procreare, sono uomini il cui interesse non si rivolge alle donne, bensì ad individui dello stesso

sesso e ciò più che essere dimostrato, è presupposto come *ovvio;* mentre viene spiegato che l'anima che attrae l'uomo desideroso di procreare è quella di un fanciullo:

Quando si rallegra di questo felice connubio,
accanto a una simile creatura egli sentirà
tutto un fervore di ammaestramenti sulla
virtù e su come un uomo perbene debba comportarsi,
iniziando così la sua opera di educatore.
Infatti penso che accanto a una bella creatura
egli esprima ciò che custodiva da tempo (...)
e tra loro nasce una intimità, un legame
molto più profondo di quello che lega i genitori
ai figli, un affetto più intenso dato che hanno
in comune figlioli più belli e immortali.
Ognuno preferirebbe figli simili piuttosto
che creature umane e guardando a Omero o a Esiodo
non può non provare invidia pensando a quale
progenie, immortale essa stessa, essi hanno
lasciato (...) (209e)

Nel suo momento culminante, con un dispendio massimo di ingegno e temperamento, Platone aspira a dimostrare *solo* che l'Eros è procreativo e fecondo come e più dell'amore eterosessuale, e che lo è in senso più elevato[51].

Secondo Kelsen, il Simposio quindi ha solo delle finalità difensive, ma noi non concordiamo con questo pensiero: certo, bisogna tener presente che né Platone né gli altri pensatori ;*possono essere considerati lo specchio che riflette l'atteggiamento popolare nei confronti del sesso: da un lato stanno le teorie filosofiche e dall'altro le pratiche di massa, la vita sessuale quotidiana e i rapporti amorosi di una popolazione prevalentemente analfabeta, e del tutto incurante, con ogni probabilità, del valore etico e pedagogico dei propri rapporti sessuali*[52]*;* ma non per questo possiamo concordare con Kelsen che riduce il modello platonico ad una difesa dell'omosessualità e del comando aristocratico.

Nella visione di Platone si raccolgono linee di forza che attraversano tutti gli strati della cultura greca, anche se è ben difficile riconoscere dietro l'abusato *mito*

51H.Kelsen, op. cit.pag.129

52cfr. E. Cantarella, op. cit. pag.273

del successo l'antico ideale greco del *prodursi come immortali, realizzando il bene nel bello* come pensava Platone.

Il parto degli uomini gravidi nell'anima si realizza nelle grandi opere dello spirito, come quelle dei poeti e degli artisti; ma è, per estensione, la volontà di riorganizzare la città, di dare agli uomini leggi giuste e durature, che realizza nel modo più elevato il desiderio di immortalità. Indicando la progenie imperitura di uomini come Licurgo e Solone, Platone confessa di desiderare fortemente che i figli del suo eros siano educazione dei giovani e leggi migliori e ottimo ordinamento dello stato, e questo, sempre secondo il Kelsen, dimostra l'intimo legame che sussiste tra ερωσ e κρατοσ, ossia la passione erotica e quella pedagogico politica di Platone.

E intanto resta indubbia la superiorità di questa *paterna maternità spirituale,* riservata all'amore paidico. Eros è sempre l'intermedio dell'incontro creativo nella carne e nello spirito, e se è capace di effetti così mirabili, tanto vale regolarne l'impulso (la disciplina dell'erotico) in modo che porti l'uomo alla meta più alta della sua potenza.

d) La scala di Eros

A questo punto si registra un cambiamento di tono nel dialogo tra Diotima e Socrate: la sacerdotessa dubita che Socrate sia in grado di spingersi oltre nell'iniziazione e di elevarsi alla contemplazione suprema, insomma, di seguirla nell'itinerario filosofico dell'amore.

Sembra ovvio pensare che Platone, indicando il confine tra il regno di Socrate e il suo regno, cioè il mondo delle Idee, stia annunciando il trapasso verso la sua specifica dottrina come un superamento di quella socratica: il graduale processo di distacco dal corporeo, che si è già intravisto nelle argomentazioni precedenti, adesso si svolge nella gradualità della scala d'amore, verso lo spirituale, a misura che il desiderio di bellezza si rivolga ad un oggetto sempre più elevato.

L'atteggiamento fino ad ora *descrittivo* delle forme d'amore ora vede l'introduzione di un elemento *normativo*: l'amore dell'anima viene considerato superiore all'amore del corpo, data la superiorità della creazione che ne deriva.

La visione della bellezza, come attributo di un corpo individuale, è in grado di risvegliare l'anima: la bellezza è il bene che rende felici, ma ha gradi diversi, ai quali l'anima può sollevarsi solo attraverso una paziente ascesi nella disciplina delle passioni.

Eros è esperienza totale e allo stesso tempo inconclusa: consiste nell'essere sempre un *oltre*. Il corpo inteso sia come ponte sia come ostacolo viene oltrepassato: *il desiderio, immaginazione erotica, la chiaroveggenza erotica, attraversano i corpi, li rendono trasparenti. O li annichilano. Oltre te, oltre me, c'è qualcosa di più. Più della storia, più del sesso, più della vita, più della morte*.[53]

Amore è pellegrino per molte vie che portano ai vari gradi di bene, ma vero amante è colui che sa percorrerle tutte fino in fondo, esploratore del regno invisibile dell'Essere. La *scala amoris* classifica in ordine di importanza le diverse manifestazioni dell'eros, descrivendo l'ascesa all'ideale sommo, quell'ordine che l'amore presagisce esistente al di là del caos empirico.

Se assumiamo come parametro non questa o quella forma bella ma la metempirica Bellezza in sé, superiore al divenire e alla morte, possiamo stabilire vari livelli di approssimazione a questo valore sommo, che esprime anche la perfetta immortalità. Questa ascesa spirituale è il nucleo del pensiero di Platone intorno al suo concetto di *Eros*, e il filosofo la presenta come *pedagogia* perchè si può progredire solo al seguito della giusta guida.

53O.Paz, *Passione e lettura*, Garzanti, Milano 1990, pag. 78

La contemplazione del bene supremo potrà essere alla portata solo di colui che cercherà di innalzarvisi lungo il sentiero spianato dalla pederastia.

Il desiderio di un bel corpo, se è corretto, porta a desiderare le forme belle in generale e quindi ad amare la bellezza in sé; l'amore per il corpo costituisce sempre il primo passo: il corpo non è quel male terreno, quel carcere dell'anima che viene indicato in altre opere platoniche. Ma soltanto una *giusta concezione* dell'amore dei fanciulli è la strada giusta, e da qui la necessità di una peculiare *struttura pedagogica*, ovvero l'Accademia, opera d'amore organizzata, in cui si istituzionalizza il possente Eros di Platone educatore e legislatore: una volta giunto alla contemplazione del Reale, l'amantefilosofo può generare un'anima educata, e soprattutto può generare uno stato educato.

Diotima adesso non interloquisce più con Socrate: il dialogo diventa un monolog : il monologo della rivelazione suprema:

…questo procedere per la retta via verso le cose d'amore
consiste nel risalire progressivamente da queste
singole cose belle mirando a quel bello in sé, come
percorrendo dei gradini, da un singolo corpo a due, e
da due a tutti i corpi belli, e da questi alle
istituzioni belle, e da queste alle cognizioni belle,
e dalle cognizioni belle pervenire a quella cognizione
che non è altro se non la cognizione di quel bello
in sé, e riconosca alla fine che cos'è il bello in sè(211c)

Così, alla vetta della scala dell'amore, c'è la scienza del bello. che è la meta della disciplina amorosa. L'amante ormai purificato dalla passione per un singolo individuo o per una singola attività, è in grado di contemplare il vasto mare della bellezza.

Al grado supremo dell'iniziazione amorosa si rivela una *bellezza eterna che non nasce e non muore*: è il Bello in sé, che esiste al di fuori delle individualità contingenti, da cui esse traggono solo quella bellezza che possono possedere. Lo sguardo amoroso, in un attimo incantato, arriva ad affiggersi sull'idea stessa della bellezza, quella che è la *realtà* stessa, di cui tutto il resto non è che una *immagine*.

Questa contemplazione della bellezza in sé rende la vita degna di essere vissuta, rende capaci di partorire la virtù vera. Con queste parole si spegne la voce di Diotima, che ha riconosciuto nell'anima maschile la virtù di partorire una prole immortale: il λογοσ, il discorso filosofico, che dimorando presso l' ιδεα, ne condivide l'eternità.

e)La dimensione della Bellezza

La contemplazione della bellezza avviene attraverso la *visione*: l' εποπτεια, come abbiamo già accennato, esprime il grado supremo di molti riti misterici, e riveste la stessa enorme importanza anche qui in Platone: la tensione della filosofia Platonica verso la Visione delle Idee ha radici in un'antica sofia: una forma di sapienza scaturita dalla visione delle forme soggiacenti al reale, della figura = idea che si invera nel corporeo. Questo tipo di conoscenza *visiva* è supposta in tutti i termini derivanti dalla radice ιδ– = vedere, come per esempio οιδα: io so (per aver visto), e il termine Veda, sanscrito, che indica, nei testi tradizionali, la conoscenza veduta dai Veggenti, fino al latino video. Nei misteri eleusini, per esempio, la comunione col dio, che era il grado più alto dell'iniziazione, avveniva tramite l'εποπτεια, una visione che l'uomo percepiva come intuizione del tessuto stesso del mondo, e che lo rendeva puro e felice.

L'idea, sottratta alla corruzione del divenire, abita in una dimensione ultra celeste, ed è conoscibile dall'uomo soltanto, il quale, a differenza di tutti gli altri animali, è eretto, e per effetto di questa sua posizione corporea, ha dinanzi a sé un orizzonte, il *pan-orama* (παν–οραω) dove c'è di nuovo la radice di quel *vedere tutto,* senza di cui non c'è visione o idea alcuna.

Così l'uomo è destinato a vedere non solo le cose della terra, ma anche l'essenza delle cose, depurate dalla materia terrena, che sono le Idee e che Platone colloca sopra il cielo (iperuranio).

Ancora una volta c'è il primato del filosofo: il filosofo oltrepassa l'apparenza incerta, il primo dono della luce, dove si ferma invece il filo-doxos (δοξα sono le opinioni fallaci) per giungere a quel sapere che niente può far oscillare.

Al termine dell'iniziazione erotica il Bello si mostra in tutto il suo splendore, la sua maestosità e la sua trascendenza, idea che è solo se stessa. Questa esperienza noetica fondamentale avviene in un istante: la parola è impotente a descrivere la radicalità irriducibile del *veduto*. Ma se di questo bello non si può *parlare*, la sua visione porterà alle aporie dell'ultimo Platone e alla trascendenza oltre ogni discorso nel *sovrabello* di Plotino. Qui, invece, all'altezza del Simposio e del Fedro, Platone si limita a delegittimare ogni altro discorso per affermare il potere dell'unico che ancora, forse, può parlare della Bellezza, e cioè il discorso del filosofo che, attraverso Eros, è arrivato fin là dove nemmeno Eros può giungere: alla Visione, alla Theoria (θεωρια) di ciò che risplende sempre uguale a se stesso[54].

54F.Rella, *L'enigma della bellezza,* Feltrinelli, Milano 1991 pag.36

Dunque, Platone presenta il Bello come rivelativo del Vero in maniera straordinaria, ma per noi moderni balza agli occhi un'evidente discordanza, se consideriamo che Platone nega all'arte un qualsiasi valore conoscitivo, mentre per noi moderni il concetto di arte risulta legato al concetto di bello in maniera essenziale e indiscindibile: come fa Platone a dare così tanto peso alla bellezza, se poi condanna l'arte? Ma la risposta è semplice: per Platone non è l'arte la via di accesso alla fruizione del bello, bensì è l'Eros, è la scala di Eros, è l'amore, appunto, platonico. Ma come mai il bello è l'unica Idea trascendente accessibile tramite i sensi, e in particolare tramite il più elevato dei sensi che per lui era la vista? Perchè questo risalto straordinario al solo *vedere*?

Abbiamo risposto poco più sopra, ma dobbiamo anche rilevare che era all'interno proprio della civiltà ellenica in generale che il *vedere* aveva netta e strutturale predominanza sugli altri sensi. La cultura ebraica invece si fondava sull'udire come rivelativo del vero (udire la parola dei profeti, udire la parola di Dio), cioè l'opposto rispetto alla cultura greca: il greco dette rilevanza notevolissima alla forma ed alla figura (l'ειδοσ e l'ιδεα), ed ecco perché anche Platone diede all'Idea quella statura metafisica che conosciamo. D'altronde, la dimensione estetica ricopre una centralità di rilievo nell'universo culturale greco: quello che possiamo chiamare il vero dono carismatico degli elleni è la sensibilità estetica. (non ci sfugga che il termine estetica deriva da αισθανομαι =sentire, accorgersi!)

La visione della bellezza sensibile non incanta solo l'occhio ma sconvolge tutto l'uomo e, anche nelle azioni morali, nella retta disposizione interiore, nella personalità in sè conchiusa, lo spirito greco scorge equilibrio, armonia e bellezza, tali da provocare in lui un compiacimento di ordine estetico. Il bene morale diviene addirittura per lui la più alta espressione del bello, e il bello non gli sembra se non la forma in cui il bene si manifesta. Del resto ogni bellezza terrena scaturisce da un assoluto, in cui il vero, il bello e il bene si uniscono a formare una sola indiscindibile costellazione[55] .

La bellezza provoca, secondo Platone, l'Eros, non solo l'istinto della riproduzione, ma l'impulso creativo dello spirito, e spinge l'uomo a creazioni eccelse, che gli assicureranno l'immortalità ben più che non i figli della sua carne.

La teoria di Platone ha mantenuto il primato fino al Rinascimento: sulla *selva oscura* di ciò che muore brilla lontana la pura luce dell'Eterno. Il pensiero che la bellezza del mondo sia καλοφανια (apparizione della bellezza) dell'oltremondo

---

55 M.Pohlenz, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1962 pg.836

attraverserà l'Occidente fino a Dante: i *poeti potevano essere legittimati a parlare dell'amore nel suo moto iniziale, ma solo la filosofia può scorgere la giusta via che porta al termine che trascende l'amore stesso. Il filosofo, in questo senso, non solo è più potente del poeta, ma è anche più potente del demone d'amore. Giunge là dove l'amore può spingerci, ma dove esso, come qualsiasi altra forza che non sia la ragione, non può giungere*[56] .

Solo con il crollo del sistema tolemaico, la Bellezza perde il senso di sapere unificante e riemerge come piacere puro in Kant, come dominio intellettuale in Hegel, mentre Holderlin e Novalis recuperano il *sapere come dolore* dei tragici (la concezione tragica della Bellezza, come conoscenza del divenire lacerato della vita, non ha punti di contatto con l'elaborazione platonica della Bellezza): per Holderlin la bellezza è conflitto non violento del mondo nelle sue dissonanze, per Novalis è la frammentazione del mondo: non selva in cui ci si perde, ma forma d'intrico delle dinamiche possibili della verità. In entrambi, l'amore non identifica ma avvicina, lasciando inconciliabili le differenze[57].

La visione del bello non è una vetta isolata di contemplazione, di un momento solo di esaltazione estatica, ma di una intera esistenza da trascorrere con quel *fine* davanti agli occhi, producendo non simulacri di virtù ma *virtù vera perché è a contatto con il vero* (212 a). Si tratta di un sapere che permette di fare, di procreare nel bene e nel bello, secondo giustizia. Lo Jaeger ha esaltato il significato umanistico di questa teoria: la contemplazione del Bello non ha per conseguenza l'estraneazione dal mondo, ma la pratica determinazione della propria concreta esistenza secondo il principio del Bello-Bene [58].

La morale fondata sull'amore è una morale battagliera: l'amore è lotta continua, è superamento degli ostacoli che si frappongono all'intervento dell'uomo, è conato di trasformazione della realtà per adeguarla al fine supremo.

Da oltre due millenni la problematica concernente la scala *amoris,* il punto culminante della dottrina platonica dell'eros, continua a suscitare una discussione destinata a rimanere aperta: non è risolvibile in termini meramente filologici (che cosa ha veramente detto Platone?), perché caratterizzata da una intrinseca ambiguità che ne costituisce il tratto più fecondo. E' stato delineato un discorso mistico o una

56F.Rella (a cura di): *Bellezza e verità,* Feltrinelli, Milano 1990, pag. 33

57F.Rella, *La battaglia della verit*à, Feltrinelli, Milano 1986, pg. 29

58Cfr. W.Jaeger, *Paideia,* vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1978¸ pp.333-334

propedeutica alogica alla logica? La logica viene acconciata alla vecchia dimensione sacrale o questa finisce con lo scaricarsi in quella? La duplicità di Eros convalida il motivo della trascendenza e conferma quella concezione dualistica che in fondo rimane il segno più riconoscibile del platonismo? Oppure è l'unico tentativo di Platone di superare in chiave immanentistica il suo dualismo?

E' comprensibile che analizzando un passaggio filosofico cruciale, entrino in campo i problemi di quel sistema dottrinale entro il quale si situa la questione: attraverso diverse strade, il demone Amore è stato il compagno del genio filosofico; questi ha rischiato di perdersi nel mondo di mezzo, ma, fedele alla sua vocazione, è giunto alla contemplazione dell'Assoluto. Un esito mistico? *Platone è un mistico autentico e addirittura il padre della mistica occidentale*[59].

L'identità di Eros e filosofia è una questione in realtà complessa. Secondo il Guzzo bisogna riconoscere la sacralità di tutti i gradini della scala d'amore, ma il problema è: nella sua ascesa l'amante ridimensiona il suo attaccamento agli oggetti precedenti considerandoli nella giusta misura, oppure essi perdono per lui qualunque forza d' attrazione?[60]

Questa seconda possibilità, l'ascesi come viaggio senza ritorno, finisce col comportare il disprezzo erotico per ogni individualità. E' opportuno quindi precisare i termini della questione come essa viene suscitata dal discorso di Diotima: si tratta di una originale proposta di erotizzazione della metafisica, che da un lato tende a *scaldare* la metafisica, e dall'altro corre il rischio di *raffreddare* l'eros.

E' facile riscontrare come Platone mostri spesso distanza e talvolta disgusto nei confronti della sessualità, ma nel contempo si serve volentieri di similitudini o allusioni sessuali quando si parla della visione da parte dell'anima della realtà ultima, una specie di rapporto d'amicizia mistica con la divinità[61].

Secondo L. Irigaray, Eros, come tensione verso l'immortalità, viene progressivamente non esaltato, ma schiacciato dal suo oggetto: il figlio carnale, poi l'opera spirituale, poi l'idea universale. Se Amore era originariamente l'immortale nella carne, il filosofo gerarchizza una serie di premi di immortalità, che

---

59S. Weil, op. cit. pp. 50-51

60A. Guzzo, *Platone, Il Convito,* Valleschi, Firenze 1928

61S. Weil, cfr. Nistri, op. cit. nota 2¸ del cap. III pag. 203

progressivamente si dissociano dalla carne e quindi dalla relazione originaria. Insomma quella del Simposio è una filosofia dell'amore o della sua eutanasia? Domanda grave perché, come abbiamo detto, la risposta implica un giudizio su tutta la filosofia platonica: il μεταξυ, mondo di mezzo che partecipa sia dell'essere sia del non essere, è la chiave di volta del suo sistema. In questo intermedio Eros potrebbe muoversi come *oscillazione,* invece la normativa platonica orienta l'Eros secondo una rigida scala che culmina nell'incontro con l'essere, inseguendo il sogno di una conoscenza pura, pensata da una mente senza corpo e senza nervi.

Secondo il Nistri, per un verso, si tratta del primo grande tentativo di unificare, nella forza dell'amore, tutte le manifestazioni creative dell'essere umano, dal livello istintuale a quello razionale. Per altro verso, invece, manca una vera comunione con l'altro, che si ritrova solo in quanto ridotta a mezzo di riproduzione, a stimolo ideale per l'autoperfezionamento dell'individuo al livello *uranio*[62].

Il filosofo trova negli altri un transitorio riempimento della sua *assenza,* ma è realmente innamorato non dell'Altro, ma dell'Altrove: l'Eternità. Il perfetto amante attraversa gli altri per giungere al *gran mare del bello*, l'orizzonte dell'identità dove si sciolgono tutte le differenze: un pan-erotismo che dissolve ogni condizione temporale, somatica e sessuata, un matrimonio con l'Eternità che

che lascia alle spalle la dolorosa pulsione di morte che tormenta le metà terrene di Aristofane (e che tuttavia promuove il loro continuo ricostituirsi come coppia di amanti).

Solo con questo *amor intellectualis* con l'Identico, il filosofo immortala il proprio Ego. Il fatto poi che ridiscenda nella molteplicità (il mito della caverna, di cui si parla nella Repubblica, si conclude con il ritorno nella caverna) è una ulteriore enfatizzazione di questo amore per l'Eterno, verso il quale il filosofo vuole spingere gli altri, *amandoli.*

Conclude dunque il Nistri che, a suo parere, l'amore non si spegne mai soltanto perchè non è mai, realmente, amore dell'altro, ma è φιλαυτια, cioè amore di sé, ai confini con l'εγωμανια[63].

62Cfr. Nistri, op. cit. pp. 66-67

63Cfr. Nistri, op. cit. pag. 68.

f) Alcibiade e il suo elogio a Socrate.

Socrate esaurisce rapidamente il suo intervento: dopo la suprema rivelazione della sacerdotessa, ogni parola di commento risulterebbe quasi empia. Ma il Simposio non si conclude qui: con un altro colpo di scena, Platone imprime una svolta dagli effetti fortemente poetici e drammatici.

Nel cortile risuona un gran fragore e sulla soglia compare Alcibiade, ubriaco, alla testa di un gruppo di festaioli reduci da un altro banchetto. In perfetto stile dionisiaco, Alcibiade ha il capo coronato di foglie di edera con violette, e queste poche pennellate bastano già caratterizzare il suo spirito di trasgressione e di prevaricazione: sembra che sia entrata in scena l'anti-filosofia.

Alcibiade si avvicina ad Agatone per incoronare anche lui, quando si accorge, di soprassalto, che disteso accanto al giovane c'è anche Socrate. Lo coglie un sentimento di gelosia nel constatare che Socrate si era messo proprio accanto ad Agatone, che era

il più bello dei presenti, ma poi incorona anche Socrate, il quale scherzosamente, chiede la protezione di Agatone, perchè, dal giorno in cui si è innamorato di Alcibiade, *non mi è permesso più mettere gli occhi su un'altra bella persona, perchè, geloso e invidioso mi fa stravaganze di ogni genere, mi ingiuria e a stento trattiene le mani* (213 c, d).

Come si vede, le *dramatis personae* stanno mettendo in scena l'eros: al disvelamento sacro di Diotima si sostituisce il disvelamento profano di Alcibiade. Un antico ma non dimenticato rapporto d'amore si sdoppia (quello tra Socrate e Alcibiade, rapporto ben noto negli ambienti ateniesi di quel tempo), su questa scena simposiaca, da una parte nell'eros raccolto dell'anziano filosofo, contenuto ma sempre inquietante, e dall'altra nell'eros esaltato e tumultuoso del nobile ateniese (ma sempre sacro nella sua radice).

Il tema si sposta dall'essenza dell'eros alla realizzazione dell'eros nella persona di Socrate; la serie degli encomi di Eros si chiude dunque con l'encomio di Socrate, la perfetta incarnazione di Eros.

La duplicità del dio viene subito evocata dalla prima immagine che propone Alcibiade che paragona Socrate alle statuette dei Sileni, dalla doppia dimensione; un Socrate dunque contraddittorio e irritante, demonico nella sua inafferrabilità e indeterminatezza.

Ma il fulcro dell'elogio a Socrate consiste nella narrazione di un evento esemplare, nella sofferta confessione da parte di Alcibiade di un momento doloroso avvenuto nella storia appassionata dei due uomini. Fiero della propria bellezza, l'efebo Alcibiade tenta di attirare l'attenzione di Socrate per approfittare del suo insegnamento e del suo sapere: con la sprovveduta alterigia della sua giovinezza, rovesciando spregiudicatamente le regole del gioco, decide di bruciare le tappe e di dichiararsi a Socrate. Ma il *sileno* lo umilia con un implacabile rifiuto, con la stessa forza che poi dimostrerà sul campo di battaglia.

Il ricordo di quell'amara lezione ancora tormenta l'animo di Alcibiade, ma nel contempo rafforza in lui il rispetto e la passione per quell'uomo demonico. Ed ecco il bell'aristocratico, benedetto dagli dei, ricco di tante qualità, che dichiara il suo amore per il vecchio filosofo, laido e povero, e che non ha altro segno distintivo se non quello che gli viene dalla virtù e dalla parola:

(...) Alzatomi, senza concedere a costui
la possibilità di dire più nulla, buttato
il suo mantello su di lui, (...) gettate
le mie due braccia attorno a quest'uomo
demonico ed ammirabile, lì rimasi disteso per
tutta la notte. (...) Sebbene io avessi fatto
questo, a tal punto costui rimase superiore,
rispetto al fiore della mia giovinezza,
e lo disprezzò e lo derise e lo oltraggiò (...),
ma in verità, sappiatelo bene,

per gli dei, dopo aver passato la notte con
Socrate, mi levai senza che in tutto ciò vi
fosse nulla di più strano che se avessi
dormito con mio padre o con un fratello
maggiore. Dopo di questo, dunque, quale credete
che fosse il mio animo, dal momento che
ritenevo di essere stato disdegnato, eppure
ammiravo la natura di costui e la sua
continenza e la sua virilità, essendomi
imbattuto in un uomo tale, per saggezza e ferma
perseveranza, quale io non mi sarei aspettato
di poter mai incontrare? Di conseguenza,
né ero capace di adirarmi con lui e venir
privato della sua compagnia, né sapevo
trovare un mezzo per conquistarlo. (...) E
rispetto alla sola cosa con cui ritenevo
che avrebbe potuto essere catturato, egli
mi era sfuggito; ero dunque privo di risorse
e ridotto in schiavitù da quell'uomo come
nessuno mai lo fu da nessun altro. (219 e)

Attorno alla testimonianza di Alcibiade si è sviluppata una poderosa letteratura per enucleare il significato dell'atteggiamento di Socrate; ci si è interessati di scandagliare a fondo la sessualità del maestro, ma tutte le discussioni sulle sue presunte predilezioni amorose sono abbastanza inconcludenti.

Per esempio¬ seguendo una curiosa annotazione di Aristosseno (fr. 55), alcuni hanno individuato nel filosofo una spiccata inclinazione eterosessuale; il Kelsen ha letto nel Simposio di Senofonte (scritto in polemica con quello platonico) addirittura un disprezzo totale per l'omoerotica maschile. Ma d'altra parte gli innumerevoli riferimenti platonici ai παιδεσ di Socrate non sono certo inventati, né può essere sensata la tesi di una programmata castità di Socrate. E' invece molto probabile che egli, con due mogli e tre figli, sia stato, dal punto di vista della sessualità, un *normale* cittadino ateniese con la consueta attrazione per le donne ed una spiccata sensibilità per la bellezza dei fanciulli. Governando con intelligente equilibrio le proprie pulsioni ha mirato a realizzare una rigorosa padronanza di sè, tramite il dominio della mente sul corpo.

D'altronde è del tutto irrilevante appurare la veridicità della testimonianza di Alcibiade su questo comportamento tenuto dal maestro, perchè potrebbe essere solo espressione del desiderio platonico di idealizzare la figura di Socrate.

Una pista da seguire potrebbe essere anche quella di spiegare la sublimazione eroica della castità di Socrate con i rapporti tormentati che Platone ebbe con il proprio eros. Ma il vero problema filosofico concerne la tematica dell'autodominio: solo chi è in

grado di esercitare questo autodominio può proporsi come educatore di altri, per aiutarli a conoscere se stessi e a disciplinare le proprie passioni: di qui il rimprovero rivolto ad Alcibiade di voler pensare ai pubblici affari senza prima aver maturato un'autentica coscienza di sè.

A partire da questo concetto Michel Foucalt ha chiarito in maniera penetrante la dialettica amorosa che sottende la testimonianza di Alcibiade; nell'arte del corteggiamento spettava all'amante inseguire l'amato, e anche se gli era richiesto di mantenere il dominio di sè, si sapeva molto bene che la violenza del suo amore rischiava suo malgrado di travolgerlo. Il punto forte della resistenza era l'onore del ragazzo e la sua dignità. Ma a questo punto l'innamorato-maestro rovescia il senso del gioco e capovolge i ruoli: attraverso la padronanza completa che esercita su di sè, egli diventa ora oggetto d'amore per tutti i giovani migliori. Quanto più l'amante è sapiente in amore, tanto più è maestro di verità ed è in grado di insegnare all'amato come trionfare nelle passioni e diventare più forte di se stesso.

Ecco perché i giovani, così belli e corteggiati, si trovano a inseguire il vecchio Socrate, dal corpo sgraziato, affinchè accordi loro i suoi favori e comunichi i tesori della sua saggezza, ed ecco la trasgressione dei ruoli operata da Alcibiade e il significato della prova (la sera che tentò di sedurlo), per comprendere la semplice verità che Socrate è amato proprio perchè è capace di resistere alla seduzione. Nel gioco d'amore in cui si affrontano egemonie diverse (quella dell'amante che cerca di conquistare l'amato, e quella dell'amato che cerca di sfuggirgli), Socrate introduce il tipo di dominio che esercita in virtù della sovranità che ha su se stesso[64].

Eppure la drammatizzazione di Alcibiade suggerirebbe di portare avanti la riflessione. Quella che qui non viene mai messa in discussione è la fondamentale regola su cui si regge tutta l'erotica greca: la distinzione non certo fra *omo* ed *etero*, insignificante per i greci fra attivo e passivo, fra dominatore e dominato (e si può ragionevolmente dubitare che due millenni di cristianesimo abbiano abrogato tale distinzione nella cultura occidentale).

Caratterizzato dunque l'autodominio di Socrate attraverso quell'episodio, l'elogio prosegue con la rievocazione delle facoltà quasi soprannaturali dell'eros filosofico: resistenza fisica, impassibilità, capacità di astrarsi dal proprio corpo e di concentrare in sè tutta l'energia dell'anima, e prosegue con il ricordo di vicende di guerra che videro protagonista il *superuomo* Socrate.

In questo modo Platone, dall'Apologia al Critone, al Fedone, al Simposio, continua a raccontare il più grande mito che egli abbia inventato: il mito di Socrate: *...che non somigli ad alcuno tra gli uomini antichi e moderni, questa è la maggior meraviglia* (221 c).

64Cfr. M. Foucoault, , Feltrinelli, Milano 1984, pp. 240-243

E' incomparabile, e quindi è il vero modello, unico exemplum di virtù al quale valga la pena di conformarsi[65].

L'encomio di Alcibiade si chiude a circolo, ritornando su quel concentrato dell'eros socratico che sono i suoi *discorsi* incomprensibili al primo ascolto, ma che invece nascondono dentro tesori di inestimabile valore. Le ultime sue parole sono un'esortazione ad Agatone a guardarsi da Socrate, per non dover poi soffrire come Alcibiade e come tutti quelli *che egli ha ingannato facendo l'innamorato con loro e poi finendo piuttosto come amato che come amante* (222 b).

g) Conclusioni: il messaggio di Platone e le sue interpretazioni

La conclusione che dà Platone all'opera è emblematica: secondo il Reale, con l'abile argomentazione di Socrate, che costringe Aristofane e Agatone, ossia il grande poeta comico e il grande poeta tragico del momento, ad ammettere che chi è poeta tragico ad un tempo è anche poeta comico, Platone vuole indicare la sua convinzione di essere proprio lui questo poeta! La sua opera, nella dimensione del vero guadagnato mediante la filosofia, e quindi come poesia filosofica, invera e supera tragedia e commedia.

Questa è una firma d'autore veramente straordinaria, e per di più fatta nella maniera più delicata e più fine [66].

65N. Loureaux, cfr. Nistri, op. cit. pag. 73.

Platone vuol rendere complementari μυθοσ e λογοσ: *L'incantesimo filosofico è più salutifero di quello non filosofico (poesia, arte oratoria) perché è guidato dalla conoscenza della verità, e quindi dal dominio del problema di cui si tratta (...). La poesia tradizionale e i suoi interpreti (cfr. il motivo dello Ione) hanno sìl'ispirazione ma non hanno la conoscenza della materia trattata.Ne segue che la poesia della filosofia è superiore alla filosofia tradizionale, perchè in essa si uniscono ενθουσιασμοσ e μανια*[67].

Abbiamo visto proprio nell'ultima parte dell'opera come Platone esalti l'esercizio della castità dimostrato da Socrate ad Alcibiade, ed è proprio questo il punto importante della riflessione: il messaggio di fondo su un tema che a quel tempo doveva essere molto dibattuto, ossia sull'amore omosessuale, e in particolare sulla questione se i ragazzi amati potevano o no concedere i loro favori agli innamorati (vedremo proprio questo nel Fedro).

L'idea corrente del momento è quella del discorso messo in bocca a Pausania, piuttosto ampio. Nell'Atene di quei tempi si riteneva che fosse una cosa brutta e vergognosa che un giovane concedesse i propri favori all'innamorato che insisteva nella sua richiesta, solo nel caso che costui fosse una persona indegna, e che, al contrario fosse lecito, se il richiedente fosse una persona proba, capace di aiutare il giovane a formarsi e a crescere, e se quindi il rapporto venisse allacciato nel modo corretto[68].

E' proprio avvalendosi di questa concezione diffusa nell'alta società ateniese che Alcibiade cerca di offrirsi a Socrate per avere in cambio la sua sapienza. Dice infatti:

ho pensato che tu sia l'unico degno
di diventare il mio amante e mi pare
che tu esiti a farmene parola. Ma il
mio sentimento è questo: mi pare che
sia del tutto privo di senno non
concederti i miei favori anche in questo
così come in altro (...), per me, infatti,

66G.Reale, *Platone, Simposio,* Rusconi, Milano 1993, pag.31

67R. Giorgi, *Il romanzo della Filosofia*, in AAVV, Palinsesto, *I modi del discorso letterario e filosofico*, Marietti, Genova 1990, pag. 20.

68Si legga in particolare il passo 184 d.

nulla è più importante che
diventare quanto più è possibile migliore,
e proprio per questo penso che non
potrei trovare nessuno che mi possa
dare un aiuto che sia più valido di te(218 c-d)

La risposta che Platone fa dare a Socrate costituisce il rovesciamento piùradicale di tale concezione:

caro Alcibiade, si dà il caso che tu
sia veramente un uomo non da poco, se
ciò che dici di me è proprio vero e
se in me c'è una forza per la quale
potresti diventare migliore. Tu vedresti
in me una bellezza straordinaria,
molto diversa dalla tua avvenenza
fisica. E se, contemplandola,
cerchi di averne parte con me, e di
scambiare bellezza con bellezza, pensi
di trarre non poco vantaggio ai
miei danni in cambio dell'apparenza
del bello, tu cerchi di guadagnarti
la verità del bello, e veramente pensi
di scambiare armi di bronzo con
armi d'oro (218 e 219 a).

Bellezza e amore del corpo non si scambiano con la virtù dell'anima e con il sapere. Appunto questo è il grande messaggio che Platone vuole comunicare all'uomo dei suoi tempi e di tutti i tempi. In effetti, si tratta di cose che non sono scambiabili, perché hanno valori differenti e fra loro non commensurabili.

Nel discorso di Diotima, Platone spiega che il bello implica cinque livelli gerarchici: il bello fisico, quello delle anime, quello delle attività umane e delle leggi, la bellezza della scienza, e infine il Bello assoluto, che è al di sopra di tutto e da cui deriva ogni altra forma di bellezza. Il vero Eros è quello che porta oltre la dimensione del fisico e che aiuta a salire sempre più in alto in quella scala d'amore che al suo vertice raggiunge l'assoluto.

Per Vincenzo Di Benedetto si tratta di un processo di sublimazione repressiva dell'eros volto a negare l'identità individuale e nel contempo quell'impulso originario che si pone insieme con l'individuo e non è da esso dissociabile. Confrontando il testo platonico con la condanna del piacere corporeo caratteristica degli ambienti pitagorici e di Archita, nonchè con il carattere terapeutico dell'astinenza sessuale consigliata da una certa tradizione medica, Di Benedetto sostiene che nel Simposio Platone sia

andato ben oltre, proponendo non la restrizione, ma il blocco completo dell'impulso sessuale[69].

Secondo F. Rella l'esperienza d'amore diventa una grande esperienza conoscitiva solo in quanto attraverso il corpo giunge al superamento del corpo: il soggetto che conosce è senza corpo. Lungo il cammino che porta al bene supremo gli individui vengono abbandonati o meglio sacrificati [70].

Secondo M. Perniola in questo discorso si dissocia Eros da Afrodite, si costruisce un'erotica indipendente dalla corporeità, l'amore viene descritto in termini negativi come uno stato di bisogno, ma si dimentica così che la condizione di amante è già una possessione! Identificare l'entusiasmo erotico col desiderio sembra a prima vista ancorarlo alla sensibilità, ma in realtà esso viene impoverito e desensibilizzato, e lo stesso amato non è altro che una metafora dell'idea trascendente, del sommo bene spirituale [71].

Secondo il pensiero femminista la cultura patriarcale è fondata sul matricidio filosofico compiuto da Platone, e la domanda che si pone è: l'eros si appaga in misura sempre più intensa, potenziandosi proprio attraverso il suo appagamento, oppure il suo perfezionamento coincide con il suo evaporarsi? Sembra che la metamorfosi di Eros renda precaria la sua conservazione fino all'apice della scala d'amore: *questa non è altro che la ricerca dell'uomo soggetto che ha rinunciato al corpo e che vuole diventare Dio (...).* Platone ha iniziato su questa via e la filosofia fino a Nietzsche si è ispirata all'eterno¬ scindendolo dal divenire [72].

Ma dovremmo aggiungere che la fascinazione platonica dell'identico ha contagiato anche Nietzsche. Questo irriducibile antiplatonico, dice l'Irigaray, vorrebbe

---

69V. Di Benedetto, *Eros- Conoscenza in Platone,* sta in Platone, Simposio, Rizzoli, Milano 1985, pag. 63.

70F. Rella, *Negli occhi di Edipo,* introduzione a Sofocle, *Edipo Re,* Feltrinelli, Milano 1991, pag. 14.

71M. Perniola, *Del Sentire,* Einaudi, Torino 1991, pag. 123.

72P. Cipolletta, *Il divino nell'etica carnale di L Irigaray,* in F.B. Guerrera, (a cura di) *Hermes, dagli Dei agli uomini,* Armando Ed. Roma 1989, pag. 149.

sposare una sola donna: l'eternità, e sentendosela vietata e percependola irraggiungibile, nonostante i suoi voli, sprofonda e si perde negli abissi [73].

Platone, dal canto suo, ben cosciente della rivoluzione che metteva in atto, si preoccupa di avvertire il lettore. Proprio prima della grande pagina sulla scala d'amore, (una delle pagine più belle di tutti i tempi, e giustamente famosa) la sacerdotessa di Mantinea dubita che Socrate possa essere iniziato alle cose perfette. Dopo aver superato molte interpretazioni erronee su questo dubbio, come per esempio, si è pensato che il dubbio fosse rivolto proprio a Socrate (cioè PlatoneSocrate lo rivolgeva a sè medesimo!), oppure che il messaggio di Platone avvertisse di andare oltre Socrate (appunto entrando nel mondo intellegibile, che è una sua scoperta), si approda ora alla giusta comprensione: secondo il Reale, Platone manda un messaggio a tutti il lettori della sua opera: noi saremo capaci di essere iniziati alla ascesa della scala d'amore e giungere al vertice, se sapremo comprendere che non esiste solo il sensibile e tutto ciò che i sensi colgono, ma che esiste un'altra forma di essere al di là del sensibile, la dimensione del meta fisico (μετα=oltre) .

Il vero Eros, da qualsiasi parte si prendano le mosse, è sempre e solo quella forza dinamica che, al vertice supremo, perviene a contemplare il vertice assoluto, ossia il Bello assoluto che è la più alta manifestazione del Bene. Chi non saprà comprendere e guadagnare questo punto essenziale rimarrà più o meno al livello di Alcibiade che non ha sentito, o che non vuol capire il messaggio innovativo.

E' in quest'ottica che si deve vedere Platone alle prese con il problema dell'amore dei ragazzi: l'amore maschile è positivo solo se sfruttato come forza che aiuta a trascendere il fisico e a salire sempre più in alto nella dimensione dell'essere intellegibile e meta-sensibile.

Infatti nel Fedro che ora esamineremo, Platone qualifica l'omoerotica addirittura espressamente come un *piacere contro natura* (251 a), e lo ribadisce anche nelle Leggi (1, 636 c, VIII 835 a).

Dunque la scoperta del mondo metafisico delle Idee è la base su cui Platone costruisce la sua dottrina dell'amore[74], ma c'è di più: sempre secondo il Reale, Platone si serve del Simposio per comunicare alcuni concetti chiave delle sue dottrine non scritte, e attraverso il gioco delle maschere che abbiamo visto, presenta al lettore forti allusioni usando addirittura termini esoterici che richiamano continuamente il Due (la divisione diadica) e l'Uno (l'unità dell'intero). Facciamo qualche esempio:

73Cfr. L. Irigaray, *Amante Marina, F. Nietzsche,* Feltrinelli, Milano 1981, pag.51-54.

74Cfr. G. Reale, op. cit. pag. 24-27

presentando Eros come figlio di Poros e Penia, Platone ha voluto fare allusione ai Princìpi primi e supremi dell'Uno e della Diade.

Infatti, come tutta la realtà implica una struttura bipolare dei due principi primi, antitetici, così anche Eros rispecchia la natura bipolare e la esprime in senso dinamico.

Eros rispecchia la natura bipolare e la esprime in senso dinamico.

Precisamente, Eros esprime la tendenza sempre crescente a vari livelli del principio materiale a ricevere il principio formale e a farlo proprio, elevandosi sempre più al principio supremo del Bene-Uno.

Penia simboleggia il principio della materialità, e Poros quello antitetico, cioè quella forza che ha di attrarre a sé tutta la realtà.

Quindi Poros e Penia sono la Diade e un aspetto particolare dell'Uno. Eros è la mediazione sintetica di queste due forze, in senso essenzialmente dinamico.

Anche della maschera del commediografo Aristofane si è giovato molto Platone: il significato del suo racconto, la ricerca dell'altra metà, non si esaurisce nel trovarla e nell'unirsi ad essa e ricreare l'intero che l'amore cerca: l'Uno e l'Intero insomma non son affatto una semplice somma di parti, ma qualcosa di ben più alto. In altri termini, il superamento della divisione diadica e della Dualità non si realizza semplicemente cercando l'altra metà che ci corrisponde a livello antropologico, ma cercando qualcosa di più elevato, ossia il Bene di Sè.

Quindi, quel cercare di diventare *da due uno* su cui tanto insiste il discorso di Aristofane significa cercare il Bene, che è appunto l'Uno. Lo dice chiaramente, e non certo a caso, anche Diotima:

il mio discorso dice, invece, che
l'amore non è amore né della metà
né dell'intero, a meno che, caro
amico, essi non siano il bene, (...)
dal momento che non c'è altro che gli uomini
amano se non il bene (205 d - 206 a).

Il Reale trova così la conferma che anche nel Simposio il concetto di Bene-Uno emerge come cardine attorno al quale ruota tutto il pensiero di Platone [75].

Dalla dottrina dell'Eros enunciata nel Simposio infine si può arrivare a comprendere le accuse di totalitarismo rivolte a Platone senza per questo dover discutere il *problema politico*, donde esse appaiono chiaramente: basta comprendere il suo rifiuto della diversità come tale e del rapporto con il Diverso.

75Cfr. G. Reale, op. cit. pp. 29-31

Per banalizzare, se una persona normale ha goduto di uno spettacolo molto bello e incoraggia la persona amata a goderne a sua volta, tutto ciò può essere ragionevole, ma se la persona che dice di amarci sostiene che questo spettacolo sia in assoluto il più bello, tanto da suscitare l'impressione che ami lo spettacolo più di noi, anzi, che ami noi solo in quanto possibili spettatori di questo portento, e se questo perfetto amante è anche convinto di essere il perfetto reggitore delle umane vicende, allora abbiamo qualche ragione di preoccuparci: sentiamo nell'aria un certo dispotismo, sia pure a fin di bene. Come dice Adorno, *il pensiero identificante, rendendo uguale ogni diseguale, finisce per sacrificare l'eterogeneo all'omogeneo, e per fare del mondo un sistema dove vige la logica dell'unanimità totalitaria: la grande filosofia platonica fu accompagnata da uno zelo paranoico da non tollerare nient'altro che se stessa.*

In Platone come in Hegel *il sistema idealista unisce sempre l'appetito dell'ingerirecon il disgusto per il non ingeribile* e pratica *la emarginazione terroristica* dell'altro e del diverso, di tutto ciò che non si accorda con la *Ragione dominante* ovvero la soggettività elevata ad assoluto [76].

76 T.W.Adorno, *Dialettica negativa,* Einaudi, Torino 1982, pag. 20 e pag. 144

CAPITOLO III: IL FEDRO.

1) La tematica erotica del Fedro.

La teoria platonica dell'Eros così come viene esposta nel Simposio, riconducente l'Amore al desiderio del Bene, è fortemente ispiratrice di nobili valori ed edificante; ma per certi aspetti essa appare anche unilaterale. Il Fedro intende recuperare perciò la dimensione di un amore come passione, come conflitto, come piacere, di cui la cultura greca è ben consapevole, come testimoniano il mito, la poesia, la tragedia: il Fedro vuole integrare insomma, con un nuovo interesse fenomenologico e psicologico, la disputa dottrinaria del Simposio, che a volte può sembrare rarefatta e fredda, spostando l'attenzione dall'oggetto d'amore alla soggettività dell'ispirazione amorosa.

Anche qui Platone attraversa il mysterium dell'amore, l'enigma della congiunzione dell'incomponibile, della non esclusione degli opposti, ma sotto questo aspetto vi è nel Fedro un importante nuovo contributo: Platone riconosce nuovi elementi all'interno della teoria, come la passione fisica e i piaceri dell'eros; affronta direttamente la questione dell'irrazionalità dell'eros; la scienza dell'amore deve ora congiungere *ragione e follia*. La divisione tripartita dell'anima, l'ipotesi della sua precedente esistenza, la teoria dell'anamnesi e quella delle Idee gli consentono di analizzare in modo più approfondito le questioni della scelta dell'amato e della reazione alla bellezza. Ispirato e razionale, amoroso e meditativo, questa è la condizione eccezionale del dialogo platonico.

Sebbene la data di composizione sia alquanto incerta, il Fedro di solito viene strettamente associato ad altri dialoghi del periodo della prima maturità, quali il Fedone, il Simposio e la Repubblica [77].

---

77 Per il problema della composizione si può trovare un articolato bilancio in L.Robin, *La teoria platonica dell'amore,* Celuc, Milano 1973.

Fedro, il personaggio che avviò il discorso nel Simposio, riprende ora lo stesso argomento, l'eros: anche se qui i personaggi sono soltanto due, Platone riesce ugualmente, con alcuni artifici retorici, a riorganizzare una sequenza di discorsi in crescendo: il piano dell'amore si interseca con quello della dialettica, e gli antagonisti sono ora i logografi (coloro che scrivono discorsi). Il riferimento politico e geografico è sempre Atene, dove la libertà di parola era maggiore che in ogni altra città dell'Ellade (aveva l'appellativo di πολυλογοσ o di φιλολογοσ cioè città amante del discorso, o città dai molti discorsi) [78], ma lo scenario tuttavia è molto diverso da quello del Simposio¬ perché è più consono al nuovo modo di tematizzare l'eros, visto ora come *mania* e *ispirazione divina*.

Infatti invece di trovarsi nel suo ambiente di sempre, la città, Socrate si trova in aperta campagna, dove il silenzio del meriggio estivo è rotto solo dal frinire delle cicale; il tempo sembra sospeso, e così, sentendosi sempre più ispirato dal luogo, Socrate comincia ad esprimersi con un linguaggio lirico che, come osserva stupefatto Fedro, è molto diverso dal suo abituale modo di parlare. Al Guthrie colpisce quell'aria di magica irrealtà che si diffonde in quella ideale giornata d'estate, e il Cornford osserva che Platone non avrebbe potuto indicare con più chiarezza che questo Socrate così poetico ed ispirato era sconosciuto ai suoi compagni di sempre [79].

Analizziamo quindi il nuovo approccio platonico mirante a cogliere l'amore come mania, all'incrocio culturale tra i Misteri e la teoria filosofica delle Idee, elemento mediatore fra il mondo sensibile e quello delle Idee[80].

78Gorgia, 461 e, Leggi, 1, 641 e

79Cfr. G. Santas, op. cit. cap. III, pag. 84

80Il linguaggio dei Misteri l'avevamo già rilevato nel Simposio, dove la distinzione tra iniziazione preliminare e visione suprema si riferiva chiaramente ad Eleusi, ma è il Fedro il testo di gran lunga più autorevole sull'esperienza mistica, infatti sin dalle prime battute Socrate incomincia a parlare con linguaggio dionisiaco: vede Fedro come uno che gioisce al pensiero di avere qualcuno da rendere partecipe al suo delirio.

a) Impianto strutturale del dialogo.

L'opera si apre con un prologo in cui viene presentata in modo vivace la figura di Fedro, il deuteragonista che dà nome al dialogo, il quale si stava recando fuori le mura per una passeggiata distensiva dopo aver ascoltato un discorso tenuto dall'oratore Lisia su Eros.

Il discorso stabilisce che la passione dell'amante è una sorta di follia o malattia passeggera su cui non fare affidamento, e che sarebbe molto meglio se il proprio amante ne fosse privo. Questo tipo di eros ci ricorda l'amore volgare di cui parla Pausania nel Simposio. Socrate riprende il tema nel suo primo discorso ma dà a Fedro una lezione su come va affrontata una ricerca del genere: innanzi tutto è necessario definire che cos'è l'eros e poi precisare quali siano i suoi effetti.

Nel suo secondo discorso invece, molto più lungo del primo, Socrate *ritratta* e respinge il contenuto di quello precedente.

Questo secondo discorso, ovvero la palinodia, il nuovo canto in espiazione delle cose malvagie dette su Eros nei discorsi precedenti, è uno splendido brano

costruito con immagini e in forma di mito, ma condotto sulla base di contenuti veritativi e sorretto da un adeguato metodo.

Terminata la palinodia si passa quindi a discutere, con metodo dialogico, sul modo corretto del fare discorsi, ed emerge che ciò implica la dialettica della filosofia, la conoscenza adeguata della verità delle cose che si vogliono comunicare e la conoscenza dell'anima di coloro ai quali si vogliono comunicare.

La conclusione è che il vero scrittore può essere solo il filosofodialettico, ma ci sono altre conclusioni inaspettate: se il retore è tale solo se sa scrivere dei libri, il filosofo sarà tale solo se non scriverà le cose di maggior valore nei rotoli di carta, bensì nell'anima degli uomini, nel modo giusto e nei tempi giusti. Conclude il dialogo la preghiera del filosofo innalzata a Pan, il dio del luogo.

Possiamo notare dunque che il nesso del problema di fondo è duplice: da un lato si tratta di quale sia il modo adeguato di scrivere, e dall'altro si dibatte, per tre quarti del dialogo, sulla natura dell'Eros e della Bellezza.

Per Platone non è una giustapposizione di due temi, ma di problemi stutturalmente connessi, in quanto, se il filosofo è il solo che sa veramente scrivere come si deve scrivere, è altrettanto vero che il filosofo è colui che ama (nel Simposio Eros è per sua stessa natura filosofo): Eros e filosofia sono inscindibilmente connessi (chi non sa amare non può essere se non un falso filosofo).

Come sostiene il Reale, il Fedro rappresenta davvero il manifesto programmatico di Platone, come vedremo in seguito, dove egli dice tutto di sè, come scrittore e come filosofo, ed è opera impostata, articolata e strutturata con maestria straordinaria.

b) Discorso di Lisia e primo discorso di Socrate.

Il discorso di Lisia, che Fedro riferisce puntualmente, si incentra sul tema che la passione dell'amante è una sorta di follia foriera di una serie di degradazioni per l'amato, che l'amante dovrebbe rifiutare.

L'interrogativo cioè se un bel giovane debba concedere o no le sue grazie a chi è innamorato riceve una risposta provocatoria: il giovane deve concedere le sue grazie non a chi è innamorato ma a chi non lo è. Per dimostrarlo vengono esposti gli svantaggi che comporta il concedere i propri favori a un innamorato, e, di contro, i vantaggi che ne conseguono se si concedono a chi non è innamorato.

Gli innamorati sono come dei malati che meritano compassione, non avendo il perfetto dominio di sè, e spesso *sopravvalutano* l'amato, come direbbero i freudiani, cioè, lo elogiano e lo adorano anche per cose che non meritano affatto né elogio né adorazione.

Finito il discorso, Socrate dichiara di aver ascoltato qualcosa di meglio, per esempio da Saffo; dice con ironia di aver ascoltato un discorso *demonico* e di esserne rimasto scosso, ma questa ironia non è casuale: evocando Dioniso e le Baccanti,

Socrate replica alla mediocrità sofistica del discorso di Lisia suggerendo un legame tra i personaggi del dialogo e le seguaci di Dioniso, che rappresentano, con la loro sfrenatezza e il loro delirio, una lesione dei normali canoni dell'ordine sociale e una specie di *follia divina* alla quale vuole praticamente attingere anche Socrate che, fuori dalle mura della città, avvia la discussione [81].

Il filosofo pronuncia ora un primo discorso di *passaggio* ed ha il capo velato come una donna seducente e casta ad un tempo. Platone qui gioca con l'ambiguità del velo: nella tradizione epica troviamo il velo come qualcosa che da una lato esprime la χαρισ sessuale, e dall'altro nasconde questa qualità per ragioni di pudore, mentre qui il velo contribuisce a creare quell'aria ambigua e misteriosa che circonda Socrate e ciò che sta per dire.

Per prima cosa egli definisce che cos'è l'eros e poi indaga se i suoi effetti siano benefici o dannosi:

in ciascuno di noi ci sono due principi
che ci governano e ci guidano: l'uno, innato,
che è il desiderio dei piaceri, e
l'altro acquisito, che è l'opinione avente
di mira il meglio.(...) Quando
l'opinione che mediante la ragione ci guida
verso il meglio prende il sopravvento,
prende il nome di equilibrio: quando invece il
desiderio ci trascina contro la ragione,
verso i piaceri e diventa dominante si
chiama sfrenatezza(...), ma la sfrenatezza ha molti
nomi (...). In particolare, il desiderio
che, scompagnato dalla ragione prende il
sopravvento sull'opinione volta alla
rettitudine e impetuosamente si slancia
verso il piacere della bellezza (...)
e che inoltre è diventato di incontrastabile
condotta, è stato detto ερωσ. (238 c).

Dunque l'eros, quel desiderio che prevale sull'aspirazione alla rettitudine, s'incarna in un amante geloso e possessivo che degrada l'amato nel corpo e nello spirito.

In questo primo discorso *mascherato* sembra che Socrate riduca Eros a una sorta di debolezza, un desiderio sfrenato di piaceri sensuali, una forza completamente

81A. Cavarero, *Nonostante Platone,* Editori Riuniti, Roma 1990, pag.111.

irrazionale che si situa agli antipodi rispetto agli esiti del Simposio. Al discorso lisiano *maligno* nella sua calcolatoria ragionevolezza, Socrate ha risposto con un λογοσ anch'esso maligno. Anche se poi ritratterà questo discorso-finzione, esso non può solo essere inteso come mero superamento oratorio dell'arte di Lisia: il Kelsen, per esempio, ha notato che la dimensione tirannica dell'amore è in analogia con la figura del tiranno come è delineata nel IX libro della Repubblica, e ritiene che tale dimensione sia intrinseca all'Eros di Platone come forza squilibrante nella sua insaziabile brama di un impossibile possesso assoluto; infatti, come abbiamo già rilevato nel capitolo sul Simposio, con la ricorrente figura del tiranno Platone non farebbe altro che indicare il proprio eros tanto insopportabile quanto insopprimibile, e questo carattere tirannico sarebbe proprio il suo secondo Sè, quella parte temuta e repressa con la quale è costretto a convivere [82].

A questo punto Fedro insiste perché Socrate continui a parlare sull'Eros, e il filosofo acconsente aggiungendo che proprio mentre si stava accingendo ad attraversare il fiume per ritornare in città, un *segno divino* lo ha trattenuto e gli ha proibito di andarsene senza prima aver espiato la colpa commessa verso il dio. Quale colpa? In tutti e due i discorsi, quello di Lisia e il suo, la colpa consiste nell'aver presentato Eros come qualcosa di male, mentre in realtà Eros è in dio o *qualcosa di divino*. Per purificarsi di tale colpa c'è un rito espiatorio che consiste nell'offrire al dio una palinodia, ossia un nuovo canto in cui si cancellano le cose dette prima.

Secondo F. Rella questa mossa di Platone è davvero formidabile perché in nessun altro modo egli avrebbe potuto dimostrare la vacuità di una disputa stilistico-formale se non facendo crollare insieme il discorso di Lisia e il primo discorso di Socrate [83].

Pronunciando il *vero* discorso d'amore Socrate recupera i toni positivi dell'Eros ponendosi in continuità con la trattazione del Simposio.

Dopo la fase preparatoria, di progressiva ascensione, si giunge al momento dell'ispirazione: la voce di Socrate s'innalza proprio nel momento in cui il sole è più alto e seguirà il corso della luce: queste saranno le pagine *forse più decisive di tutta l'opera platonica* [84].

82Cfr. H. Kelsen, *L'amore platonico,* il Mulino, Bologna 1985, pp. 55-56, 81-83

83F.Rella, *La battaglia della verità*, Feltrinelli, Milano 1983, pag. 31.

84E.Turolla, cfr. Nistri, op. cit. pag. 90

2) Il grande discorso di Socrate sull'amore e sulla bellezza.

Questo discorso di Socrate è diventato celeberrimo e contiene alcune delle pagine più belle che Platone abbia scritto.

In particolare come vedremo, crea due immagini stupende, quella dell'anima come carro alato e quelle del mondo soprasensibile come *Iperuranio,* che sono diventate metafore emblematiche.

In queste immagini Platone presenta la vera natura o essenza di Eros e ne deduce tutte le conseguenze nella maniera più corretta.

E' un passo di grande densità teorica: ancora una volta vi è il recupero della dimensione sacro-misterica dell'eros all'interno della filosofia, e proprio questo innesto nel cuore del razionalismo determina un movimento di oscillazione nella teoria dell'Eros: l'audacia dell'operazione platonica non consiste nel porre la mania al posto del logos ma nel rendere correlativi i due termini che apparentemente sembrano disgiuntivi:si tratta di conciliare le due dimensioni in una continuità e fecondità di rapporto mantenendo però il dominio della ragione insomma un *delirio disciplinato* [85].

Platone riconosce un potere proprio dell'anima concupiscente e fa dire a Socrate che la follia proveniente dal dio è assai più bella della saggezza d'origine umana; per una singolare connivenza le profondità irrazionali dell'anima sarebbero le uniche in grado di avvertire le realtà non razionali e di diventare la sede in cui vengono a depositarsi i segni divini.

Il delirio amoroso è un dono divino, ma un dono è anche il simbolo di una mediazione fra la divinità e l'uomo: Eros, proprio come nel Simposio, agisce da intermediario tra gli ordini del divino e dell'umano e si caratterizza per una ascesa alogica, mediante intuizione o divinazione, del furore di possedere ciò che ci oltrepassa (o che ci spinge Oltre)[86] .

a) Eros come divina mania. La biga alata.

Ma vediamo più da vicino come si articola il discorso di Socrate. La nuova tesi è che bisogna corrispondere all'innamorato, ma per ragioni e per scopi più elevati di

---

85Cfr. E.Dodds, *I greci e l'irrazionale,* la Nuova Italia, Firenze 1959, pag. 263

86E.Vegleris, *Platone e il sogno della notte*, in E.Guidorizzi (a cura di), *Il Sogno in Grecia,* Laterza, Bari-Roma, 1988, pag. 116.

quelli di cui parla Lisia. Il primo punto che Socrate vuole guadagnare è che Eros è una forma di mania.

Ma le manie sono di differente genere: ci sono quelle umane e ci sono anche quelle di provenienza divina che sono ben lungi dall'essere un male, anzi, sono un grande bene.

Le profetesse ad esempio, proprio quando vengono invasate e colte da divina ispirazione, offrono grandi benefici: è la follia mantica, dono di Apollo. Lo stesso dicasi dei sacerdoti che, attraverso possessioni e manie catartiche, hanno saputo purificare e liberare città e popoli dai grandi mali che li avevano colpiti: è follia *telestica* collegata all'orfismo e al dionisismo. Manie sono anche quelle delle Muse che ispirano i poeti i quali, solo se e nella misura in cui sono invasati, sono in grado di produrre opere belle. E così anche Eros è una forma di mania, una forza irresistibile che dall'esterno invade l'uomo senza alcuna volontà da parte sua; essa è dono di Afrodite e di Eros [87].

Il passo avanti compiuto è che la mania della quale il discorso di Lisia e il primo discorso di Socrate presentavano l'aspetto umano e negativo viene ora presentata nel suo aspetto divino e positivo.

Ma per comprendere le ragioni e le finalità di questa mania d'amore è necessario guadagnare il concetto di immortalità dell'anima, e per dimostrarlo Platone fa leva sul concetto di movimento, definendola come un principio automotore, ingenerato e incorruttibile, dimostrando inoltre la sua natura o essenza: ecco allora che Platone fornisce una rappresentazione mitica, e l'immagine di cui si avvale è la famosa grande allegoria che paragona l'anima una e trina alla *potenza d'insieme di una pariglia alata e di auriga* [88].

I due cavalli, uno bianco e uno nero, rappresentano le forze irrazionali dell'anima, una negativa e l'altra positiva, mentre l'auriga rappresenta la parte propriamente razionale dell'anima stessa. La funzione naturale delle ali è di volare verso l'alto ed emblematicamente rappresenta la capacità dell'anima di farci partecipi del divino, di tutto ciò che è bello saggio e buono.

Con l'immagine del carro alato Platone rappresenta sia le anime degli dei sia quelle degli uomini; la differenza sta nel fatto che i cavalli degli dei sono buoni e generati da buoni mentre quelli degli uomini sono misti.

87Cf. R.Nistri, op. cit. nota 15 al capitolo IV, pag. 221

88Fedro,246 a.

A partire dalla cattura dell'anima nell'esistenza terrena, l'aspirazione verso l'alto è simboleggiata dall'ala che, vivificata dall'eros, tende alla natia origine, e per questo solo il pensiero del filosofo è alato, e ad innescare questa aspirazione è la Bellezza.

b) Il bello e il delirio di Eros.

La Bellezza, messaggera di un altro regno, fra tutte quelle cose che attirano l'eros, è l'unica ad essere percepibile dai sensi in modo tale che la vista di qualcosa di bello, risvegliando il ricordo opaco dell'antica visione, offra il più diretto accesso alla sfera dell'Essere. Dice bene il Pohlenz: *solo la bellezza esprime l'unità tra il sensibile e l'ideale, ed è l'unica in grado di evocare nell'anima il ricordo della sua patria spirituale iperurania, risvegliando in essa l'eros, la brama di partecipare all'eterno, che agisce nel mondo inorganico (...), che spinge gli animali con irresistibile violenza (...) e che infine raggiunge il suo grado supremo quando dà ali all'anima affinchè si innalzi fino al regno dello spirito*[89] .

La forza e l'intensità dell'istinto alla vista della bellezza scatenano il m*ana*, lo stupore di fronte all'insorgere di una potenza improvvisa, e Socrate mirabilmente descrive lo shock caratteristico del delirio erotico.

Ora, i criteri con cui l'innamorato cercherà l'amato e questi corrisponderà all'amante saranno del tutto opposti a quelli cui pensava Lisia: ciascuno cerca di imitare quel dio del quale era seguace e cerca nell'amato una corrispondenza di questi stessi caratteri; appunto in tale ricerca si verifica l'invasamento dell'eros. Le anime più rozze sono quelle che hanno potuto vedere poco della divina bellezza e quindi ancor meno se ne possono ricordare quando sulla terra ne incontrano le ombre.

Incapaci di elevazione, *arrendendosi al mero piacere, come le bestie, si lanciano a seminare figlioli* (250 e). Questi sono i peggiori amanti, vittime dell'irrazionale follia umana (che riassumono tutti gli esempi di amore *basso* indicati nel Simposio e nei primi discorsi del Fedro).

Invece l'anima superiore, scorgendo la bellezza da subito, ne rabbrividisce ed è colta da smarrimento al ricordo di qualcosa che esisteva chissà quando e chissà dove, quell'unica cosa che è importante e pregna di significato nel fondo dell'anima: è *l'anamnes*i, la reminiscenza che innesca quell'amore delle purezze godute allora. Ma anche questo amante ha il suo cavallo riottoso, quello dall'appetito sessuale, e anche lui deve lottare per controllarlo, però questa volta agisce non l'umana, ma la divina follia.

Socrate descrive la febbre d'amore con una sequenza di immagini di tale lirismo da delineare una vera e propria erotica sacra:

ora la natura dell'anima palpita e

89M.Pohlenz, *L'uomo greco*, La nuova Italia, Firenze 1962-67, pag. 422.

fermenta in ogni parte e quel che
soffrono i bambini con i denti quando
spuntano, questo l'anima patisce
quando cominciano a spuntare le ali:
palpita, si irrita e prova tormento
mentre le spuntano (251 b,c).

Quando si apre la corrente degli sguardi d'amore, il dialogo tra gli occhi delle persone che si amano, i pori disseccati dell'anima vengono irrorati dal desiderio, essa si riscalda e rispuntano le penne, tornando ad essere l'anima che era prima della caduta e dell'oblio. Così Socrate descrive come Eros, destato dalla bellezza fisica, scuota e sconvolga tutto l'uomo, *come avviene quando il brivido cede, gli subentra un sudore e un'accensione insolita perché, man mano che gli occhi assorbono l'effluvio di bellezza, egli si accende*[90].

Il sentimento amoroso è stato immaginato come un dio alato, ma la tesi di Platone è che non è Eros a volare bensì chi è posseduto da lui:

trovandosi senza una via d'uscita, delira
e essendo presa dalla mania, non riesce
a dormire di notte, nè di giorno riesce a
riposare ma, spinta dalla brama vola là
dove pensa di poter vedere colui che
possiede la bellezza. E dopo che ha visto ed
è stata irrorata dal flusso d'amore, si
sciolgono i condotti che prima si erano
ostruiti e cessa di avere punture e allora
gode, nel momento presente di un piacere
dolcissimo (251 e 252 a).

Il linguaggio usato da Platone è fortemente espressivo nella sua ambiguità semantica e come dice N.Loraux, queste pagine sono il prodotto compiuto di un'operazione squisitamente platonica che consiste nel conferire all'anima quelle emozioni che vengono (da Platone) rifiutate al corpo[91].

Vedremo ora, in relazione a questi passi, qualcuna delle suggestive tesi sostenute da alcune correnti di studiosi.

90Fedro, 251 a -b. Questa immagine del trasporto amoroso è propria di Anacreonte (fr.52 Dihel) e soprattutto di Saffo (fr.31).

91Cfr. Nistri, op. cit. pag. 104.

c) L'Amore secondo la filosofia.

Socrate delinea l'amore della coppia filosofica, quello capace di rendere migliori sia l'amante sia l'amato, scevro da impulsi negativi che tirano verso il basso, e ricco di quegli elementi che elevano l'uomo al sommo Bene; certo, la strada non è semplice e l'anima deve lottare per conquistare l'anima amata, e quindi Platone riprende il mito della biga alata per rappresentare questa lotta.

Secondo Foucault abbiamo qui la prima descrizione nella letteratura antica di quello che in seguito verrà definito il *conflitto spirituale* . Vi si trova tutta una drammaturgia dell'anima che lotta con se stessa e contro la violenza dei desideri: è una *fenomenologia della passione,* del turbamento e dell'inquietudine.

Socrate ricorre a un'altra stupenda immagine per spiegare l'amore:

scorrendo abbondante verso l'amante,
dapprima penetra in lui e dopo che lo ha
completamente riempito trabocca. E come un
colpo di vento o una eco, rimbalzando da
corpi levigati ritorna lì da dove proviene,
così procede il flusso della bellezza,
ritornando per rimbalzo attraverso gli occhi,
al bello amato; e attraverso gli occhi arriva
all'anima, irriga i condotti delle penne
e le fa rinascere. (255 c-d)

Solo coloro che hanno ben saldo l'amore per il sapere possono riuscire a conservare la loro purezza: i loro giorni su questa terra saranno beati e in piena armonia perché essi sono padroni di se stessi, *avendo assoggettato ciò che produce il male nell'anima e liberato ciò che è fonte di virtù* [92].

In queste pagine di grande perspicacia psicologica Platone descrive quindi come alla fine di questa lotta il vero amore trionfi e faccia trionfare l'auriga e il cavallo buono, ossia il pudore e la ragione (le parti più elevate dell'anima).

92Fedro, 256 b.

E' questo l'amore secondo la filosofia che, se vissuto per tre volte consecutive ridà le ali per tornare presso gli dei.

Le anime invece che hanno ceduto all'appetito sessuale, con la morte si allontaneranno dal corpo senza le ali, ma con il desiderio di rivestirsene: il passo falso non può distruggere completamente il bene contenuto in quell'Eros, e per la sua virtù anche questi due amanti saranno *provvisti di ali quando sarà il tempo* (256 d).

Questi sono i doni del vero amore, non certo i meschini calcoli del dare e dell'avere dell'opinione volgare e dei discorsi di Lisia. L'amicizia e il favore di chi non è innamorato, retti da temperanza morale, capaci solo di amministrare cose povere e mortali, non innalzeranno le anime e non le faranno volare ma le inabisseranno e le faranno vagare sotto terra.

Così si conclude la palinodia di Socrate, opera di poetica follia, che schiaccia e capovolge in modo radicale e totale il ben limato prodotto retorico lisiano.

L'interpretazione corrente dice che nel Simposio, al termine dell'ascesa della scala d'amore il filosofo si è lasciato alle spalle tutte le attrazioni terrene e lo stesso rapporto con l'Altro, mentre nel Fedro avviene che l'amante migliore non cessa mai completamente di sentirsi attratto dalla bellezza delle forme umane, e l'eros conserva un livello interpersonale [93] .

Certamente le pagine del Fedro sono quelle in cui Platone conferisce un maggior rilievo all'impeto passionale e si sforza anche di delineare un rapporto intersoggettivo, ma a nostro avviso, non si può parlare di un discorso di *coppia* né nel senso a noi contemporaneo, né nel senso antico.

L'Altro viene pur sempre visto come partner di una competizione che ha per meta il perfezionamento dell'Ego.

Se è la mancanza a muovere il desiderio, è sempre la mancanza di un di più di Identità.

La complessità e autenticità del discorso platonico sta proprio nella problematica rappresentazione dell'identità tormentata dall'alterità[94].

93Cfr. G. Santas, op. cit. pag. 98.

94Cfr. R.Nistri, op. cit. pag. 108.

3) Parte dialogica: l'arte di fare discorsi. Coerenza del Fedro come manifesto programmatico del pensiero platonico.

Con la palinodia di Socrate il dialogo ha raggiunto vette assai elevate, ma non è ancora giunto alle sue conclusioni.

Il problema da risolvere è ora quale sia il modo corretto di fare un discorso, e a tal proposito i tre discorsi che sono stati fatti prima costituiscono esempi specifici presi ora in esame e giudicati. La conclusione è che chi parla o scrive deve conoscere la verità intorno a ciascuna delle cose di cui si parla, deve mirare all'Idea di ciascuna cosa, e poiché i discorsi si rivolgono alle anime degli uomini, deve conoscere la natura dell'anima.

I metodi corretti di cui servirsi sono i procedimenti sinottici e diairetici della dialettica come li abbiamo visti in *azione* nei due discorsi di Socrate: infatti egli da una lato passando dalla molteplicità all'unità ha presentato la definizione dell'Eros in funzione di un'unica Idea (metodo sinottico).

Dall'altro ha proceduto alla suddivisione di questa Idea indicando le sue varie articolazioni. Quindi ha mostrato come questa Idea unica di mania o follia si divida in due: una parte costituita dalla mania umana, negativa e biasimevole, e l'altra costituita dalla mania divina che è buona ed è causa di tutti i beni, ed ha mostrato le relative articolazioni di tale mania (e questo è il procedimento diairetico).

E' logico pensare che a questo punto i migliori discorsi sono quelli che sa fare il filosofo perchè solo lui procede con il metodo dialettico, che è l'unico che porta alla verità; ma la comunicazione più elevata non avviene come ci aspetteremmo per mezzo degli scritti dei filosofi.

Platone infatti definisce il filosofo in maniera veramente provocatoria: è filosofo solo se e nella misura in cui possiede cose di maggior valore rispetto a quelle che ha messo per iscritto.

Il vero libro del filosofo non è quello che scrive sulla carta ma quello che scrive nell'anima degli uomini.

Questa è un'autotestimonianza di straordinaria portata ermeneutica perché ci dice a chiare lettere che le opere scritte da lui presuppongono come fondamento ultimativo appunto quelle cose che non ha affidato agli scritti ma alla sola oralità dialettica.

La preghiera del filosofo posta a conclusione dell'opera suggella il messaggio conclusivo che Platone voleva trasmettere sulla retorica in generale (che però in questa sede non possiamo esporre compiutamente).

Molti interpreti hanno faticato a capire quale sia il nesso tra quest'ultima parte del dialogo e la prima parte che conteneva i tre discorsi che abbiamo esaminato, ma se si entra nella giusta comprensione del messaggio filosofico di Platone in senso globale sarà semplice notare come la tematica dell'Eros e della Bellezza, lungi dall'essere estranea alla parte dialogica, si connette con essa in maniera perfetta.

Infatti il problema di fondo del Fedro su come si debba fare un discorso corretto e quali siano i modo giusti per farlo riceve la soluzione proposta da Platone in questo modo: il discorso deve mirare non all'opinione ma alla verità e per poterla comunicare occorre il metodo dialettico, di cui il vero competente è il filosofo. Ora, raggiungere il vero significa raggiungere il vero Essere. Ma l'Amore è una via imprescindibile che porta l'anima attraverso il bello sensibile al vero Bello in sè, che non è se non la maggiore manifestazione del Bene, e quindi della sfera del vero Essere. La filosofia è l'autentico inveramento dell'Eros e in questo senso il vero amante è il vero filosofo[95].

Il circolo così si chiude e Platone ha conquistato pienamente il nostro favore, esattamente come Socrate, alla fine del dialogo, ha conquistato pienamente Fedro alla filosofia.

95Per tutto questo paragrafo cfr. G.Reale, *Il Fedro di Platone,* (a cura di), Rusconi, Milano 1993, introd. pp. 25-28.

CONCLUSIONI.

L'Amore platonico è quella via dello Spirito che attraverso il Bello porta all'Assoluto. E' nostalgia dell'Assoluto, è forza che ci spinge a ritornare all'originario *essere-presso-gli-Dei*. Ma quando noi, alla fine meritevoli di tale onore, voleremo lassù, che cosa vedremo?

Platone assicura che vedremo le nostre radici. Noi siamo come *piante celesti* e cerchiamo di spingerci in alto; questa vita è un oblio, ma la sete di verità non ci farà dimenticare la nostra meta.

Tra le molteplici interpretazioni, sia psicologiche sia religiose delle parole di Platone, secondo noi emerge un comune denominatore: le nostre radici sono là dove vorremmo essere e l'amore è l'orientamento dell'anima verso il valore supremo, che nostalgicamente ricorda e verso il quale incessantemente anela e brama di ritornare [96].

Eros è il grande demone che può dare eternità al fuggire del nostro tempo, incanalando il desiderio verso il conseguimento del Bene attraverso il Bello.

Secondo la scala d'amore, che è un trasferimento di passione dai beni inferiori al Bene superiore, l'amore guida il filosofo dai corpi alle Idee; il filosofo si disincarna per raggiungere e vedere le idee del Bene e della Giustizia e, una volta acquisita la Verità, si sente spinto a trasmetterla anche agli altri, quindi deve rientrare

96Cfr. Nistri, op. cit. pag. 113

nella caverna per portare il riflesso della luce a quelli che sono rimasti in catene (cioè che si sono fermati all'apparenza delle cose) [97].

L'amore per il Bene dunque spinge ad amare ad educare i giovani (παιδεια), e ad amare ad educare la città (πολιτεια).

Anche se è molto difficile questo passaggio, che infatti appare solo ad un esame più approfondito, vorremmo si riflettesse sul procedimento finemente malizioso attraverso il quale Platone riesce a inglobare la sua teoria dell'Eros all'interno della sua specifica ideologia politica e della sua volontà di affermare il superiore metodo dialettico.

Nella scala d'amore narrata da Diotima infatti c'è un sottilissimo salto concettuale che permette appunto a Platone di innestare su un'esperienza fondamentale quale quella erotica le sue esigenze di filosofo e di educatore.

Il punto critico è il passaggio dal gradino dell'interesse per le persone al gradino dell'interesse per le occupazioni e le norme o costumi degli uomini. Fino a questo momento la nozione di bello era relativa al procedimento di tipo intellettuale, in cui erano ancora assenti la visione e la fruizione del Bello in quanto tale.

Il momento della visione scatta invece proprio adesso, quando l'attenzione si sposta dalle persone alle loro attività. Questo passaggio non era affatto obbligato: l' ερωσ e la φιλια potevano restare indefinitamente nel loro ambito. Invece a Platone premeva che l'interesse per l'anima avesse come conseguenza uno sbocco pedagogico: il fatto che l'amante cioè producesse dei discorsi tali da rendere migliori i giovani; tra i *discorsi belli* e i *discorsi che rendevano migliori i giovani* c'è un salto dovuto all'innesto del progetto educativo.

Il nesso tra eros pederastico ed educazione dei giovani poteva anche riflettere un modulo di vita reale, ma non per questo era evidente che l'amante potesse contemplare i costumi e le leggi degli uomini.

Platone inoltre sottolinea che quella che sta illustrando non è una semplice esperienza erotica ma un'esperienza erotica che si svolge in modo corretto attraverso la guida del pedagogo.

Nel Fedro invece la scala d'amore è assente, come anche la figura del pedagogo. Questo non ci deve stupire poichè, come abbiamo visto, Fedro accentua il tentativo di recuperare la positività della follia inquadrandola però sempre in un contesto filosofico-conoscitivo. L'operazione è complessa perchè, pur dando spazio all'irrazionale, il filosofo non perde mai di vista la meta conoscitiva a cui tende. Ecco perchè, nel Fedro non ci sono le tappe di quell'ascesa al Bello che risultano invece

---

97E' il famoso mito narrato nella Repubblica, cap. VII, in cui si compendia l'essenza più profonda del platonismo.

evidenti nel Simposio, e si gioca invece sul concetto del ricordo che si pone ad un livello di estrema immediatezza [98].

L'eros continua a circolare tra anima e stato che quasi si modellano a vicenda nella ricerca del giusto equilibrio, ed è proprio questa giustizia che legittima il potere del filosofo-tiranno: l'ombra di questo κρατοσ, così stridente nella sua cacofonia, che cade sull'idea di ερωσ, è stata ben avvertita da H. Kelsen e anche noi l'abbiamo più volte rilevato nel corso della ricerca: questo perfetto filosofo-amante-pedagogo-sovrano dispiega il proprio eros sia per perfezionare se stesso (e fin qui non c'è nulla di pericoloso) sia per perfezionare gli *altri*: la sua brama di purezza tende a convertirsi in dispotismo e in ciò sembra essere il limite dell'eros platonico.

Il modello di amore rischia di sfociare nel totalitarismo e nel fanatismo: non si ama l'altro per quello che è ma per quello che può e deve diventare e che noi *vogliamo* che diventi. C'era da aspettarselo, considerato che *l'altro* non ha mai assunto un ruolo particolarmente importante nel pensiero platonico che, come abbiamo visto, presenta un modello piuttosto egoistico di amore.

Ripassando con la mente lo sviluppo di questo breve lavoro sorge la convinzione che si può parlare di Platone sia come colui che ha esaltato l'eros sia come colui che l'ha soffocato e represso.

L'idea corrente che Platone si fosse interessato di Eros, idea nata dall'impatto superficiale che si può avere con il diffuso e popolare concetto di amore platonico, subisce subito una radicale modifica da un esame più approfondito del suo stesso pensiero: per prima cosa si scopre che del rapporto d'amore uomo-donna non c'è niente che vi si possa anche lontanamente conformare, e si scopre inoltre la posizione di assoluta emarginazione della donna: l'amore platonico è *omosessuale*, e per di più *pederastico*.

Eppure la donna è presente, ma non come ci aspetteremmo, non come la Beatrice luminosa e angelica che ispira il Divino poeta (il loro è un *amore platonico* nel senso popolare e improprio del termine), figura eterea da adorare: la donna è presente,ma nell'uomo, nel filosofo maschio, nella sua androginia spirituale che è la realizzazione del desiderio di Platone di attribuire la *maternità* al filosofo, per renderlo autosufficiente e indipendente da tutto, cioè perfetto.

La donna viene saccheggiata del potere che è biologicamente solo suo, quello di procreare, per permettere all'uomo la procreazione di qualcosa di superiore al corporeo, la procreazione secondo l'anima.

Questo concetto, affascinante, pervade l'opera di Page Du Bois, la quale, in un libro molto acuto ripercorre e interpreta in modo rivoluzionario opere letterarie,

---

98Cfr. V. Di Benedetto, op. cit. pp. 37-43.

filosofiche e frammenti di storia greca, evidenziando in essi le metafore nascoste che si riferivano al corpo femminile. In particolare, la studiosa parla di *appropriazione platonica della riproduzione* nel senso sopra indicato, attraverso un seducente esame dei dialoghi platonici [99].

Allora, soppressione dell'eros eterosessuale a favore di quello omosessuale e pederastico, ma solo in parte perchè, in definitiva, anche l'eros paidico dovrà essere abbandonato per permettere al perfetto amante la visione suprema. Quello che resta è ancora eros, ma di livello superiore, il più elevato: l'amore spirituale, l'amore che è una mancanza, e quindi una continua ricerca, l'amore che è andare oltre, che è un'aspirazione, che è un desiderio.

Concludiamo questa ricerca con uno sbarco simbolico della voce di Platone sulle rive della nostra mentalità moderna.

Al giorno d'oggi l'oggetto d'amore si configura come un *essere in fuga* (M. Proust) e il desiderio sembra dar forma al *disegno di un vuoto, anzichè di un pieno* vivendo nell' *inseguimento di un'Assenza* (A. Guiducci).

L'amore dunque, come desiderio di Niente, o soltanto di *far conoscere il proprio desiderio* (J. Lacan)?

L'amore per Platone è desiderio di Assoluto, e anche per i Romantici è così, ma proprio per questo l'amore è impossibile-per-essenza.

Tutto il Novecento si esplica attraverso una bipolarità: da una parte la *coscienza felice* della razionalità calcolatoria e consumistica, e dall'altra la *coscienza infelice* dell'estraneazione, la percezione di vivere una non-vita, la nostalgia di un senso di felicità che non abbiamo e il desiderio di andare al di là della logica dell'identità e del possesso, recuperando, rimembrando, e inseguendo[100].

L'amore è desiderio, ma...desiderio di che cosa? E' inutile, purtroppo, domandare che cosa di determinato desideri l'uomo: è lo stato di costitutiva *mancanza* dell'essere umano e il suo sentirsi intrinsecamente incompleto che lo proietta continuamente verso un *altro* (quanto è appropriato il mito di Aristofane!).

Il progetto d'amore concepito come il desiderio dell'amante di possedere l'amato, senza ridurlo a cosa, e nel contempo l'esigenza di farsi amare in modo assoluto ed esclusivo è per sua natura impossibile, proprio in virtù della doppiezza di Eros.

La sua eterna doppiezza fa camminare abbracciati la gioia e il dolore, fa sentire lontano ciò che è vicino, e vicino ciò che è assente. Eros è un continuo andare e

---

99Page Du Bois, *Il corpo come metafora* (op. cit)

100Cfr. Nistri, op. cit. pp. 135-137

venire, flusso perenne che lambisce e poi fluisce via, è perdersi e lasciarsi senza posa, gioie e sofferenze senza fine.

Eros è desiderio insopprimibile di pienezza e di totalità che mai trova ma sempre ricerca, e noi non dobbiamo rifiutarci di accoglierlo, per avarizia o per timore di sconfitta: sebbene sappiamo che sarà sempre ambiguo, lo vivremo e lo faremo vivere, perchè il suo viaggio non porta da nessuna parte, ma fa *vivere*.

BIBLIOGRAFIA

N. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze1959.
M. POHLENZ, *L'uomo greco,* La Nuova Italia, Firenze 1962.
M. SCHIAVONE, *Il problema dell'amore nel mondo greco*, Marzorati, Milano 1965.
F. SABBATUCCI, *Saggi sul misticismo greco*, ed. Dell'Ateneo, Roma 1965.
A. NYGREN, *Eros e Agape* Il Mulino, Bologna 1971.
L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore,* Celuc, Milano 1973.

C. CALAME (a cura di), *L'amore in Grecia,* Laterza, Bari 1983.
G. COLLI, *Prefazione al Simposio,* Adelphi, Milano 1983.
K. J. DOVER, *Il comportamento sessuale dei greci in età arcaica,* sta in Calame, op. cit.
L. GERNET, *Antropologia della Grecia antica,* Mondadori, Milano 1983.
M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri,* Feltrinelli, Milano 1984.
V. DI BENEDETTO, *Platone, Simposio,* Il Mulino, Bologna 1985.
H. KELSEN, *L'amore platonico,* Il Mulino, Bologna 1985.
F. RELLA, *La battaglia della verit*à, Feltrinelli, Milano 1986.
M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata,* Laterza, Bari 1987.
G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi,* Laterza, Bari 1988.
E. CANTARELLA, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico,* editori Riuniti, Roma 1988.
E. KEULS, *Il regno della fallocrazia,* Il Saggiatore, Milano 1988.
A.A.V.V., *Panorami filosofici*, Muzzio, Padova 1991.
O. PAZ, *Passione e lettura*, Garzanti, Milano 1990.
G. GISSA, *Filosofie del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi,* sta in G. DUBÈM.PERROT, *Storie delle donne, L'attualità,* Bari 1990.
P. DU BOIS, *Il corpo come metafora,* Laterza, Bari 1990.
G. SANTAS, *Platone e Freud: Due teorie sull'Eros,* Il Mulino, Bologna 1990.
A. CAVARERO, *Nonostante Platone,* Editori Riuniti, Roma 1990.
A. CAROTENUTO, *Amare tradire,* Bompiani, Milano 1991.
F. RELLA, *L'enigma della bellezza,* Feltrinelli, Milano 1991.
M. PERNIOLA, *Del sentire*, Einaudi, Torino 1991.
S. ZECCHI, *Estasi*, Mondadori, Milano 1992.
R. NISTRI, *L'eros platonico*, Scorpione, Taranto 1992.
G. REALE, *Platone, Simposio*, Rusconi, Milano 1993.
G. REALE, *Il Fedro di Platone,* Rusconi, Milano 1993.
M. PERNIOLA, *Il sexappeal dell'inorganico,* Einaudi, Torino 1994.
A. BEVILACQUA, *L'eros,* Mondadori, Milano 1994.
W. JAEGER*, Platone Stellung im Aufban der griechieschen Bildung*, in *Die Antike*, 1928.
G. REALE, *Che cosa dice Platone all'uomo di oggi*, in *Panorami filosofici* 1991.
A. NYGREN, *Eros e Agape*, Il Mulino, Bologna '71
H. KRAMER, *Platone e i fondamenti della filosofia*, introduzione e traduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1982 3 Ed. 1989.
K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici, Bibliopolis , Napoli '84.
TH.A.SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, traduzione e introduzione di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano '88¸ 2^ Ed. '89.
G.REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte,* Vita e Pensiero, Mila-

no,10^ Ed.1990

□

□

□