

## I nomi e la vita

### Sulla cifra femminile della creatività identitaria

LIDIA PALUMBO\*

#### RIASSUNTO

In questo scritto presento uno studio del *Simposio* di Platone, dello spazio scenico creato nel testo dalla narrazione –intrisa di nostalgia– di una serie di discorsi sull’amore. Nella scenografia verbale è possibile leggere la critica della concezione pederastica della sapienza, trasmissibile per contatto fra uomini, e la proposta platonica di rimpiazzare tale concezione con la figura di una sapienza tutta femminile, che non si dà per contatto fisico, ma per accoglimento psichico. L’unità tra forma e contenuto che caratterizza i dialoghi platonici ha richiesto che tale concezione fosse presentata da una donna, Diotima, a rappresentare l’esperienza creativa della generazione: lo sguardo filosofico che abbraccia la terra intera, coglie l’unità degli enti e dà loro i nomi e la vita.

#### PAROLE CHIAVE

Platone, *Simposio*, Diotima, sapienza.

#### ABSTRACT

This paper is a study of the Plato’s *Symposium* about the narrative (full of nostalgia) of love discourses. In the verbal scenography of text can be read the platonic criticism on the concept of pederastic wisdom which is transmitted by contact between men. Plato suggests to replace it with a female figure of wisdom that is transmitted not by physical contact, but by psychic acceptance. The link between form and content, that exists in the Plato’s dialogues, requires that such a concept is presented by a woman, Diotima. She represents the creative experience of generation: the philosophical look which

\* Università degli Studi di Napoli “Federico II”.

embraces the whole Earth and captures the essence of beings giving them names and life.

KEYWORDS

Plato, *Symposium*, Diotima, wisdom.

## 1. Note a margine del Simposio platonico

Il *Simposio*<sup>1</sup> è il più teatrale dei dialoghi di Platone<sup>2</sup>. È il più teatrale per tante ragioni. C'è una scena — che è la casa di Agatone, il poeta vincitore dell'agone tragico alle Lenee del 416<sup>3</sup> — e c'è uno spazio fuori della scena, da cui arrivano i personaggi del dialogo: Aristodemo e Socrate all'inizio, Alcibiade alla fine.

Socrate e Aristodemo non arrivano insieme, ma quest'ultimo arriva da solo, da solo e senza invito (ἄκλητος), così che poi tutti si aspetta l'arrivo di Socrate, il quale, quando arriva, cambia i contorni delle cose cambiando i significati delle parole. Come vedremo, però, nel *Simposio*, della dirompente capacità socratica di incidere sulla semantica delle parole viene disegnata per così dire la scena primaria: il momento in cui il filosofo viene iniziato ai misteri della filosofia da Diotima<sup>4</sup>, la sacerdotessa di Mantinea<sup>5</sup>.

1. Mi sono occupata di questo testo in due recenti occasioni: la prima fu il Simposio International da Sociedade Brasileira de Platonistas — *El Banquete de Platão* (Recife, Brasil, 15–19 Maggio 2011), al quale presentai una relazione, poi pubblicata negli Atti (Palumbo 2012: 82–92). La seconda occasione fu il X *Symposium Platonicum* della International Plato Society (Pisa, Italia, 15–20 luglio 2013), i cui Atti sono in stampa.

2. Non soltanto drammatico come tutti i dialoghi di Platone, il *Simposio* richiama nella sua struttura la struttura di una competizione drammatica, con i suoi discorsi in gara e il suo dramma satiresco finale (Taglia 1996: XII).

3. Cfr. Ateneo 217A.

4. Il nome maschile *Diotimos* — sottolinea Brisson — era comune ad Atene ma si conoscono pochi esempi del femminile *Diotima*, che è comunque attestato in Beozia all'inizio dell'età classica. Il nome *Diotima* significa letteralmente «onorata da Zeus», in analogia con *Theotimos* (in Bacchilide e Pindaro), o «onorante Zeus», in analogia con *Xenotimos* (come in Eschilo). Socrate presenta Diotima come una donna di Mantinea forse per la prossimità linguistica di Mantinea con μάντις, l'indovino (Brisson 1998: 28. Sul problema della realtà storica di Diotima 29–30).

5. Esclude che si possa decidere perché Platone abbia affidato questo ruolo a

È pertanto ad una figura femminile, e di altissimo spessore teoretico, che, non certo senza significato, viene da Platone affidato nel *Simposio* il compito dell'insegnamento più importante. Si tratta dell'unica figura che nei dialoghi viene indicata da Platone come maestra del suo maestro, maestra di ciò di cui Socrate sarà maestro.

Il *Simposio* è un dialogo raccontato e, dunque, la casa di Agatone non è la prima scena del testo. La prima scena è costituita, piuttosto, invece, da quello spazio esterno *da cui*, in quel tempo lontano di cui si narra la storia, arrivarono i simposiasti a casa di Agatone; tale spazio è ritratto però *molti anni dopo*, quando ormai, di quell'evento — il banchetto, la vittoria tragica, i discorsi dei simposiasti — tutto è ormai avvolto dalla nostalgia.

La nostalgia è il sentimento che colora il dialogo, ed è — in un certo senso — il tema del testo. Ciò di cui si parla nel *Simposio*, infatti, è l'immensa nostalgia che si prova per il passato lontano in cui si è stati felici<sup>6</sup>, e si tratta di una nostalgia per così dire metafisica, perché per Platone il tempo che sentiamo come perduto, e di cui abbiamo nostalgia, e di cui desideriamo il racconto, è un tempo che mai abbiamo propriamente *vissuto*, essendo esso sempre collocato *a monte* del nostro tempo. Si tratta di un tempo mitico, cui è affidato il compito di spiegare e il passato e il futuro<sup>7</sup>.

Dunque la prima scena è un esterno ateniese, popolato da alcuni personaggi: innanzitutto Apollodoro<sup>8</sup>, e poi alcuni ano-

Diotima Halperin (1990:113–151). Analizza il discorso di Diotima dal punto di vista della questione dell'enunciazione applicata ad una donna Wersinger (2012).

6. Sulla nostalgia come sponda irrisolta della memoria e sulla lingua come cifra della geografia interiore di una cultura Prete (1992: 17, 37).

7. Nel prologo del *Simposio* questo tempo mitico è il tempo di Socrate, rammemorato con nostalgia in tutti i dialoghi, scritti dall'allievo dopo la morte del maestro. Ma in generale è anche il tempo di un passato lontanissimo, in cui si era tutti, per così dire, più vicini agli dei: un'età dell'oro, migliore del presente storico. Infine — e soprattutto — è quel tempo prima del tempo, nel quale si contemplarono gli enti, secondo il mito del *Fedro*. Nel *Simposio* Socrate ricorda il tempo del suo primo apprendimento. Era un ragazzo. In nessun altro dialogo è ritratto più giovane (De Luise 2012: 120).

8. La figura di Apollodoro nel *Simposio* mi sembra assimilabile a quella che si può ricostruire essere stata la figura del socratico Diogene di Sinope (cfr. Diog. Laert.

nimi suoi interlocutori, che desiderano il racconto degli *erotikoi logoi* che Socrate tenne in quella occasione speciale. Apollodoro può raccontare perché non è impreparato<sup>9</sup>: già nei giorni precedenti, infatti, da Glaucone, gli è stato richiesto di quell'evento il racconto. Apollodoro non era presente quel giorno a casa di Agatone, ma di quel giorno tutto gli è stato raccontato da Aristodemo, il quale allora accompagnava Socrate, e di lui era innamorato. Anche Apollodoro, il quale riceve il racconto da Aristodemo e lo trasmette a noi, è innamorato di Socrate, perché Platone affida sempre ad un amante, nel *Simposio* come nel *Fedone*, la narrazione dell'amato, dei suoi pensieri e delle sue parole<sup>10</sup>.

L'effetto di questo intrigo di narrazioni è un effetto nebbia: il lettore perde il conto esatto del tempo trascorso. Vi è un *ritorno* di racconti, di narrazioni, e di richieste di narrazioni; Apollodoro, narratore presente, inoltre, assomiglia ad Aristodemo, narratore passato, e l'effetto di tutte queste somiglianze è quello di un gioco di specchi che si rimandano l'un l'altro il concentrato simbolico di tutto il racconto, un significato che non ha a che vedere col tempo, ma piuttosto con la sua negazione, con l'essenza che non muta delle cose che sono<sup>11</sup>.

Ogni dialogo di Platone possiede il tono, il colore e il ritmo che convengono all'argomento in discussione, e il *Simposio*,

VI 56), che a qualcuno disse: «ci fu un tempo in cui ero tale e quale a ciò che tu sei adesso. Ma ciò che io sono adesso tu non lo sarai mai». Apollodoro infatti in *Symp.* 173a dice a Glaucone: «da quando passo il mio tempo con Socrate e mi prendo cura ogni giorno di sapere quel che dice e che fa non sono passati neppure tre anni [...] prima di allora, girando dove capitava e credendo di fare qualcosa, ero più misero di chiunque altro, non meno di te ora».

9. Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι «Credo, su quel che mi chiedete, di non essere impreparato» (*Symp.* 172a, trad. Calogero). È la prima riga del testo.

10. Palumbo (2003: 291–300).

11. A differenza della verità immutabile e divina — che costituisce la meta del percorso iniziatico che Diotima si appresta a rivelare a Socrate — il tempo appare piuttosto come una dimensione propria dell'umano, e il tema linguistico dell'identità, presentata come espediente per fronteggiare il tempo e la morte, appartiene anch'esso — come si vedrà — all'orizzonte del testo del *Simposio*.

trattando dell'amore e degli incantamenti della nostalgia, è per così dire un dialogo magico, nel quale grande importanza è data alla meditazione e all'iniziazione. È infatti nell'importanza data alla meditazione e all'iniziazione che vanno cercate — come vedremo — le ragioni dell'affidamento del ruolo drammatico centrale ad una figura femminile.

Quando Socrate si immerge all'inizio nella sua meditazione, ciò su cui sembra star meditando — stando a quanto dice in 174d — è il modo con cui portare Aristodemo, senza invito, al banchetto di Agatone. Alla questione dell'invito è dedicato uno spazio altrimenti inespiegabile<sup>12</sup>; Socrate dice: «insieme camminando penseremo a come fare» e, subito dopo, si immerge nella meditazione. Ma resta indietro, indugia sul vestibolo della casa dei vicini di Agatone, e Aristodemo, giunto da solo a casa del poeta, viene magicamente accolto al banchetto, appena arrivato. L'ospite gli dice che lo aveva cercato per invitarlo.

Sembra quasi che Socrate, nella sua concentrazione meditativa, abbia provato ad influenzare a distanza la mente di Agatone, creando le condizioni perché il suo amico venisse accolto, partecipasse al banchetto e ne serbasse memoria per raccontarlo.

Essere invitati significa essere ammessi ad una condivisione, ad una *συνουσία*. Il simposio prevede la condivisione dei sacrifici rituali, della organizzazione dei tempi dei pasti e delle bevande, della scelta degli argomenti della conversazione, della disposizione dei posti<sup>13</sup>. Essere invitati è dunque partecipare a

12. In un testo si inserisce un «modo simbolico» quando si indugia a descrivere qualcosa che, ai fini della vicenda, non dovrebbe avere alcun rilievo (Eco 1984: 246-249).

13. Il simposio (Musti 2001: 7-8) *vestibolo della notte, metafora della vita*, è scandito secondo tre momenti: quello del pasto, quello del bere e «terzo momento del simposio, dopo quelli del pasto e della bevuta, può definirsi (come talora è stato definito negli stessi testi antichi) come quello della gioia (*εὐφροσύνη*), del godimento, del piacere (*ἡδονή*): e questo piacere può andare dal piacere fisico puramente passivo del riposo, al piacere del rapporto erotico, fino a quello intellettuale della conversazione. Nell'arco della giornata esso coincide largamente con il tempo della notte, a cui il simposio, come pasto e bevuta serale, prelude; del

questa condivisione, a questo rituale, a questa scelta, e su tutti questi particolari indugerà Aristodemo narratore, affinché anche gli assenti alla *συνουσία*, anche molti anni dopo, anche noi, si abbia una condivisione di temi e problemi, di tempi e di spazi del simposio di Agatone.

Il tempo del bere, nella semantica del simposio greco, è sempre anche il tempo del parlare, il tempo-spazio della comunicazione, delle parole e dell'amore, entrambi strettamente collegati al vino<sup>14</sup>. Socrate, che non conosce nient'altro che le cose d'amore (177d7–8) e Aristofane, la cui *διατριβή* è interamente occupata da Dionisio e Afrodite (177e1–2), non poterono che accettare il tema — proposto da Fedro per bocca di Erissimaco<sup>15</sup> — su cui nel simposio si tennero discorsi: ciò di cui si parlò è Eros. E di tutto quanto venne detto, data la selezione operata dai narratori, a noi è giunto solo ciò che è *ἄξιονμνημόνευτον*, «discorso degno di ricordo»<sup>16</sup> (178a4).

Ma, prima ancora che comincino i discorsi, prima ancora che venga enunciato l'oggetto degli encomi, nel testo del *Simposio* si colloca la fondamentale battuta di Socrate che, con consumata ironia, critica la concezione pederastica della sapienza, trasmissibile per contatto fra uomini, dal più sapiente al meno sapiente:

Sarebbe bello, Agatone, se la sapienza fosse tale da poter fluire, al solo contatto reciproco, dal più pieno di noi al più vuoto, così come nei calici scorre l'acqua dal più colmo al più vuoto, attraverso il filo di lana (*Symp.* 175d).<sup>17</sup>

resto nella lingua greca c'è qualche affinità di fondo tra la gioia (*εὐφροσύνη*), e la notte (*εὐφρόνη*).

14. Lissarague (1987).

15. A causa di questa sua proposta che verrà accolta, Fedro è detto essere *πατήρ τοῦ λόγου* (*Symp.* 177d5, «padre del discorso»). Tale denominazione gli compete ancora nel dialogo che porta il suo nome, ove è detto *καλλίπαιδα*, «dalla bella prole», cioè ispiratore di discorsi (cfr. *Phaedr.* 261a3).

16. Anche la figura della memoria — nell'immaginario greco che fa da sfondo al testo filosofico — è una figura femminile: *Μνημοσύνη*, madre delle Muse, che sarà introdotta a Roma con il nome di *Iunio Moneta*, sovrintendente ad ogni pratica artistica legata alla *μουσική*.

17. Traduzione Calogero. La sapienza, nella concezione pederastica qui rifiutata

Non per contatto (fisico), ma per accoglimento (psichico), e sotto la cifra dunque del femminile, si riceve la sapienza, come mostrerà Diotima, il cui discorso, incentrato sulla gioia del partorire nel bello, è una perfetta critica della *paideia* omoerotica e pederastica che è stata presentata e difesa poco prima nel testo del *Simposio* da Pausania, amante di Agatone<sup>18</sup>. Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, è la figura più importante del testo e con il suo apparire ella rappresenta un vero e proprio *unicum* nei dialoghi di Platone, nei quali l'interlocutore dominante non è mai quello che dà le risposte, ma è piuttosto quello che fa le domande (Socrate, l'interrogante): qui ella invece parla con tono ieratico e dispensa a Socrate i suoi insegnamenti con autorevolezza, volontariamente programmandoli e finalizzandoli ad un'iniziazione ai Misteri<sup>19</sup>.

Ma è possibile osservare come la cifra del femminile abbia una sua inedita superiorità su quella maschile, in questo dialogo di Platone, prima ancora che Diotima entri in scena, fin dal discorso di Fedro, che è il primo discorso, nel quale viene presentata la pratica dell' ὑπεραποθνήσκειν, del «morire al posto di un altro», una pratica che sembra racchiudere significati molteplici ed inesplorati<sup>20</sup>.

Καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες, οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες. Τοῦτου δὲ καὶ ἡ

da Socrate, è metaforizzata dallo sperma che il più sapiente «passa» al giovanetto nel rapporto omosessuale. L'origine di questa associazione dell'educazione alla sessualità, che si appoggia su Strabone X 4,21, che riporta la testimonianza di Eforo, è stata rapportata ad un rito di iniziazione praticato dai Dori, nel corso del quale i maschi più anziani trasmettevano ai più giovani i poteri morali e militari attraverso la copulazione, cfr. Brisson (1998: 61).

18. I punti di massima misoginia del discorso di Pausania, in fiera alternativa al quale innanzitutto si strutturerà la concezione erotica di Diotima, sono l'uno nella concezione della Afrodite ἀμήτωρ (senza madre) in 180d8 e l'altro nell'idea della natura femminile concepita come lato negativo della *genesis* in 181c2-3.

19. Reale (1997).

20. Nicosia 2009: 105-120. Nel *Simposio* l'affascinante tema del morire al posto di un altro (Alceste al posto di Admeto) sembra essere in un qualche modo collegato al tema del parlare al posto di un altro (Erissimaco al posto di Aristofane).

Πελίου θυγάτηρ Ἄλκηστις ἱκανὴν μαρτυρίαν παρέχεται ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου εἰς τοὺς Ἕλληνας, ἐθελήσασα μόνη ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν, ὄντων αὐτῷ πατὴρ τε καὶ μητὴρ, οὓς ἐκείνη τοσοῦτον ὑπερβάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα, ὥστε ἀποδειξάι αὐτοὺς ἀλλοτρίους ὄντας τῷ ὑεῖ καὶ ὀνόματι μόνον προσήκοντας. [...] Ορφέα δέ. . .

[E invero, solo gli amanti sanno voler morire per la salvezza degli amati: non soltanto gli uomini, ma anche le donne. Piena testimonianza di ciò l'offre ai Greci la figlia di Pelia, Alceste, essa che volle, sola, morire invece del suo sposo, mentre pure egli aveva il padre e la madre: che essa tanto superò nell'affezione, per forza d'amore, da dimostrare come essi fossero in realtà estranei al loro figliolo e a lui congiunti soltanto di nome [...] Orfeo, invece. . .]<sup>21</sup>

È un testo di importanza capitale non soltanto per comprendere la semantica delle due immagini femminili dell'amante e della madre così come esse si configurano nella psicologia filosofica di Platone, ma anche per cogliere il ruolo cruciale che giocano gli *onomata* nella determinazione di tali figure. A determinare il loro senso, in questo passo del *Simposio*, sta la pratica dell'ὑπεραποθνήσκειν. Essa funziona come una sorta di prova per verificare la tenuta di due *onomata*, il loro essere adatti o meno ai loro oggetti, il grado della loro appartenenza ad essi: Alceste amante — dice il testo del *Simposio* — è così «oltre», così superiore (ὑπερβάλετο), in quella *philia* che viene dall'*eros*, al padre e alla madre di Admeto, da far sì che questi non meritino più i nomi di madre e di padre, perché nella semantica platonica essere genitori *soltanto di nome* significa non esserlo affatto.

Nella semantica platonica un nome è necessario che un oggetto per così dire lo meriti. Bisogna che tutti siano all'altezza dei nomi che portano. È questa la acribologia, la teoria del linguaggio rigoroso su cui si fonda la teoria delle idee: merita il proprio nome, che è il nome dell'idea, solo quello tra gli enti che risponde al significato di quel nome: è medico chi cura gli ammalati, è pilota chi conduce la nave, è stratega chi governa

21. *Symp.* 179b4–d2. Traduzione Calogero.



l'esercito<sup>22</sup>. In questa prospettiva un medico che sbaglia non è un medico<sup>23</sup>, e una madre che non si sacrifica per suo figlio non è una madre<sup>24</sup> o, il che è lo stesso, è una madre *soltanto di nome*. Il tenore dell'argomentazione di Platone, che lega il nome all'essenza<sup>25</sup>, è lo stesso di quello dell'argomentazione di Aristotele, il quale nel *De anima* scrive:

L'occhio è la materia della vista e quando la vista viene meno non c'è più l'occhio, salvo che per omonimia, come nel caso dell'occhio di pietra o disegnato (*De anima* 412b18–22).<sup>26</sup>

Come l'occhio di pietra è un occhio soltanto di nome, perché non risponde alla definizione di occhio, che è «ciò che vede»; allo stesso modo una madre di pietra — perché tale è una madre che non muore per suo figlio — è una madre soltanto di nome, è una madre apparente, una madre finta. Platone è severissimo: sembra<sup>27</sup> una madre, ma non lo è.

22. Ho approfondito la questione relativa al ruolo svolto dalla acribologia nella filosofia di Platone in due saggi recenti: Palumbo (2014 a: 31–46); Palumbo (2014 b: 32–44).

23. «Tu chiami medico chi commette errori circa gli ammalati proprio in rapporto ai suoi errori? O esperto di calcoli colui che sbaglia nel calcolo esattamente quando sbaglia, dal punto di vista di questo errore? Ma, penso, usiamo queste espressioni — il medico si è sbagliato e l'esperto di calcoli si è sbagliato e così il maestro di scrittura — mentre, penso, ognuno di costoro, nella misura in cui è davvero quel che lo chiamiamo, non sbaglia mai. Sicché, secondo un discorso rigoroso (κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον) — visto che anche tu parli con rigore — nessun professionista sbaglia. È infatti venutogli a mancare il sapere che sbaglia chi sbaglia, e con ciò non è più professionista» (*Resp.* I 340c3–e4, traduzione Vegetti).

24. Così come la spartana che diceva al figlio «o con lo scudo o sopra di esso» era una valorosa spartana, una grande patriota, ma non era una madre (Paradiso 1993: 107–122; Loraux 1990).

25. Plat. *Crat.* 388b13–c1: «il nome è uno strumento atto a insegnare qualcosa e a distinguere l'essenza, così come la spola il tessuto» (traduzione Aronadio).

26. Lo Piparo (2003: 117).

27. Ha della madre *solo* il nome, cioè l'immagine, l'apparenza esteriore e pubblica, e non l'interiorità essenziale, che determina il comportamento e che, sola, dovrebbe essere espressa dal nome in una prospettiva filosofica. Per Platone esprime l'essenza solo quel nome che non ha reciso il suo legame con la cosa, solo quel nome che non è *solo* un nome.

Ciò che ci interessa, in questo contesto, è che il gesto di Alcesti, nel momento stesso in cui rivela l'eroina come un'amante<sup>28</sup>, come un'amante degna di questo nome, rivela anche l'estraneità della madre di Admeto rispetto a suo figlio, la sua distanza dal nome di madre: ecco in che modo l'amore, come il nome, ri-vela, e rivela la bellezza: togliendo alle cose il velo e mostrando l'essenza.

Una volta compiuta l'opera, parve non solo agli uomini, ma anche agli dèi, che essa [scil. Alcesti] avesse fatto una così bella azione, che, pur avendo i numi concesso soltanto a ben pochi, fra tanti autori di molte belle opere, il dono di rilasciare di nuovo la loro anima dall'Ade, la sua anima tuttavia la liberarono, ammirati del suo gesto: in così alto grado apprezzano anche gli dèi lo zelo e la virtù d'amore (Symp. 179c).<sup>29</sup>

Anche nel discorso di Aristofane, il grande commediografo greco presente al simposio di Agatone, è rinvenibile, saldo, il legame che i nomi intessono con l'essenza delle cose, con il passato mitico di cui essi serbano memoria, alla maniera di tracce di una natura antica.

Anzitutto occorre che voi impariate a conoscere la natura umana e le vicende che essa subì; giacché in antico, la nostra natura non era quella che è ora, ma diversa. Dapprima infatti erano tre i generi degli uomini (πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων), non due come sono ora, il maschile e il femminile (οὐχ ὡσπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ), essendocene in più un terzo<sup>30</sup>, che accomunava in sé entrambi i precedenti (ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων), e di cui ora è rimasto solo il nome (οὗ νῦν ὄνομα λειπόν), mentre esso è sparito (αὐτὸ δὲ ἠφάνισται): ed era questo, allora, l'androgino, unico e composto del maschile e

28. «E invero — dice il testo già citato — solo gli amanti sanno voler morire per la salvezza degli amati». E lo ripeterà Diotima dicendo che: «[ gli amanti per gli amati] sono pronti a correre pericolosamente pericoli di ogni genere ancor più che per i figli, e a spendere ricchezze e a faticare fatiche d'ogni tipo e a morire al posto loro» (Symp. 208c).

29. Traduzione Calogero.

30. Burgio 2006: 35–60.

del femminile, così nel nome come nell'aspetto reale (ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος), mentre ora non ne esiste più che il nome, che si usa in senso infamante (νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνειδίει ὄνομα καίμενον, *Symp.* 189d–e).<sup>31</sup>

Il logos di Aristofane, dunque, parla della natura umana, racconta di com'era, e di come, nel suo aspetto attuale, siano rinvenibili tracce che conservano<sup>32</sup>, come i nomi, la memoria del passato. Eros è per così dire la più importante di queste tracce, ἔρωσ συναναγωγεύς, tensione del presente umano al suo arcaico passato:

ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

[da così lungo tempo, quindi, è innato negli uomini l'amore reciproco, che riconduce verso l'antico stato, tendendo a fare, di due esseri, uno solo, e a ricostituire sana l'umana natura] (*Symp.* 191c8–d3).<sup>33</sup>

Diviso dagli dèi in due metà, l'androgino tricotante ha scoperto l'amore reciproco che abita le parti di sé stesso, amore per l'ἀρχαία φύσις, l'antica natura, o sanità del passato perduto.

31. Traduzione Calogero.

32. Aristofane parla di tracce lasciate a bella posta dal demiurgo divino intento a dividere in due l'androgino e a riplasmare l'umana natura. È a questa operazione che si deve, peraltro, la creazione di un attributo della natura femminile che prima non esisteva, i seni: «si mise a tagliare in due gli uomini, come quelli che spaccano le sorbe per metterle in conserva, o le uova con un crine; e ognuno che tagliava, ordinava ad Apollo di rivoltargli il viso e la metà del collo dalla parte del taglio, affinché l'uomo, vedendo sempre la propria scissura, fosse più mansueto: e di risanargli poi tutto il resto. E lui rovesciava la faccia, e stirando da ogni lato la pelle verso il punto che ora si chiama ventre, al modo di quelle borse che si stringono, e facendovi una specie di bocca, la legava nel mezzo del ventre, nel luogo detto ora ombelico. La maggior parte delle grinze, poi, le spianava, e foggiava i seni (καὶ τὰ στήθη διήρθρου), valendosi di un certo strumento simile a quello usato dai calzolari per spianare le pieghe del cuoio sulla forma delle scarpe; qualcuna peraltro, intorno al ventre e all'ombelico, ne lasciò, a ricordo dell'antico patimento (μνημεῖον εἶναι τοῦ παλαιοῦ πάθους, *Symp.* 190d–191a)».

33. Traduzione Calogero.

L'inizio e la fine del discorso di Aristofane sono molto efficaci. Se all'inizio c'era il linguaggio iniziatico<sup>34</sup>, alla fine c'è la gravidanza linguistica della definizione<sup>35</sup>.

Ma è nel discorso di Socrate, lì dove esso racconta, riportandolo, l'insegnamento di Diotima, che — come si è prima accennato — troviamo quanto più qui ci interessa. E si tratta del grande tema del μεταξύ, dell'intermedio, che assegna ad Eros un luogo letteralmente centrale, di mediazione e di tensione all'alto. Eros è un δαίμων ed ha una δύναμις (202e2), quella di interpretare e tradurre i messaggi che vanno tra gli dèi e gli uomini. Eros conduce i messaggi e li spiega. Ciò che sta nel mezzo — dice Platone in un passo importante — colma l'intervallo e fa in modo che il tutto sia collegato con sé stesso (τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι). Eros incarna la tensione alla relazione, non solo tra gli umani, ma anche tra il cielo e la terra, il sensibile e l'intelligibile.

Ἑρμηνεῦον καὶ διαφορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.

[Interprete e messaggero per gli dèi da parte degli uomini, e per gli uomini da parte degli dèi, degli uni trasmettendo le preghiere e i sacrifici, degli altri, gli ordini e le ricompense dei sacrifici. Stando in mezzo tra loro, colma l'intervallo, in modo che l'universo risulti intrinsecamente collegato] (202e).<sup>36</sup>

Chi ama il bello — dice Diotima — desidera diventare bello e l'eros è precisamente questo desiderio di trasformazione in direzione della bellezza. Il bello è identico al bene, dunque l'amante non desidera altro se non che il bene accompagni costantemente la sua vita, per sempre (206a3–12). Il suo è un

34. «Io cercherò — dice Aristofane in 189d — di descrivervi la sua (scil. di Eros) potenza, e voi poi ne sarete maestri agli altri».

35. Eravamo interi ed è all'*epithymia* dell'interrezza che si dà il nome di Eros (cfr. 192e10–193a1).

36. Traduzione Calogero.

desiderio di eternità, di immortalità, ma soprattutto — svela Diotima — *di generazione e procreazione nella bellezza*.

Ed è precisamente questo aspetto citato per ultimo il più importante, quello a causa del quale era richiesto che fosse una donna a farsi portatrice di questo insegnamento<sup>37</sup>. Data l'unità che esiste nei dialoghi platonici tra forma e contenuto, infatti, i personaggi sono per così dire rappresentazioni pregnanti dei discorsi che pronunciano<sup>38</sup>. Le radici femminili della *paideia* socratica difesa nel *Simposio* di Platone dalla sacerdotessa di Mantinea hanno il compito di ribaltare i fondamenti di una cultura autocelebrativa, centrata sulle forme possessive autoreferenziali e omoerotiche del desiderio maschile<sup>39</sup>. L'Eros, così come esso si configura nel *Simposio*, è invece rappresentato da un'esperienza interamente femminile: partorire, generare, portare alla vita, producendo con un'azione ciò che prima non era, alla maniera delle donne, che è una maniera poetica, letteralmente creativa.

Come sottolinea Fulvia de Luise, quando Diotima giunge alla formula del “generare nel bello” come fine della ricerca della felicità, il desiderio erotico cambia prospettiva ed evidenzia un nesso procedurale che sarebbe stato poco interessante, ed incomprensibile, allo sguardo maschile: la felicità non si consegue soddisfacendo un desiderio di appropriazione<sup>40</sup>, ma di produzione, di produzione nel dominio della bellezza. Socrate nell'inedito ruolo di allievo non avrebbe potuto capirlo se la sacerdotessa non avesse, per spiegarglielo, connesso il modello

37. Come sottolinea Brisson (1998: 31), nel discorso di Diotima gli uomini sono *incinti* (χυοῦσιν, 206c1, 7, d4, 7-8, 208e2, 209a1-2, b1, 5, c3); soffrono i dolori del parto (ᾠδίνος 206e1), *generano* (206c8-d1, 3,5,7, e5, 7-8, 207a8-9, b2, d3, 7, e4, 208a1, 209a4, b2-4, c3-4, 8, d7, e2-3, 210 a7, 211a1, b3, γεννᾶ e γενέσθαι designano la stessa cosa, ma l'un termine è attivo e l'altro passivo) e partoriscono (τίκτειν 206b7, c3-4, d5, e5, 209a3, b2, c3, 210c1, d5, 212a3, 5), partoriscono un bambino (208b5, 209c5-e4), che nutrono (τροφῆν 207b2, 5, 209c4, 212a6).

38. Ogni *dramatis persona* rappresenta una linea di pensiero (Buarque 2011: 42).

39. De Luise (2012: 53-74); Ioppolo (1999: 53-74).

40. Cfr. Plat. *Symp.* 206e2-5: «Amore, infatti, o Socrate, continuò, non è amore del bello, come tu credi. E di che cosa allora? Di generare e procreare nel bello».

della gravidanza e del parto alla semantica della creatività degli umani:

Tutti gli uomini, o Socrate, continuò, sono gravidi nel corpo e nell'anima e, quando sono giunti ad una certa età la nostra natura prova il desiderio di procreare (τίκτειν) [...]. Ed infatti l'unione di un uomo e di una donna è procreazione (τόκος), ed è proprio questo il fatto divino, poiché è quanto vi è di immortale in un vivente destinato a morire: la gravidanza (χύσις) e la generazione (γέννησις) (*Symp.* 206c1-3, 5-8).<sup>41</sup>

Con l'inserimento inedito ed inaudito di una figura sapienziale che fa da maestra del suo maestro, Platone opera dunque un vero e proprio rovesciamento dei ruoli del maschile e del femminile. La sacerdotessa infatti spiega pazientemente a Socrate non soltanto che i ruoli che i due sessi giocano nella relazione erotico-generativa sono complementari<sup>42</sup>, ma disegna una nuova prospettiva dalla quale guardare all'esistenza per appagare il desiderio umano di immortalità. Tale nuova prospettiva indica nell'atto generativo l'unica strada percorribile per i mortali, ai quali non è concessa l'immortalità nella forma dell'identità immutabile, come agli dèi, ma nella forma del perpetuo ri-generarsi, fisico e psichico, con cui la natura mortale prova a sconfiggere la morte.

In effetti, anche nel tempo in cui ogni singolo vivente vive e si dice che sia lo stesso — per esempio si dice è la stessa persona chi dalla fanciullezza arriva alla vecchiaia — questi, in realtà non mantiene mai in se stesso le medesime cose, eppure è considerato identico, ma sempre diventa nuovo, perdendo alcune cose, sia per quel che riguarda i capelli, sia per la carne sia per le ossa, sia per il sangue, sia

41. De Luise (2012: 128).

42. La qual cosa appare già di per se stessa rivoluzionaria nella cultura greca dell'età di Platone se la si confronta col celebre passo delle *Eumenidi* di Eschilo, dove la generazione è opera del padre, non della madre: «Coei che viene chiamata madre non è genitrice del figlio, bensì soltanto nutrice del germe appena in lei seminato. È il fecondatore che genera; ella, come ospite a ospite, conserva il germoglio, se un dio non lo soffoca prima». (*Aesch. Eum.* 658-61, trad. Pattoni). Su questo passo Du Bois (1990 : 42).

per tutto quanto il corpo. E non solo per quel che riguarda il corpo, ma anche per l'anima: modi, abitudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, paure, ciascuna di queste cose non rimane mai la stessa in ognuno, ma alcune nascono, altre muoiono. Ancora più strano è che anche le conoscenze, non solo alcune nascono e altre muoiono in noi, e quindi noi non siamo mai gli stessi neppure rispetto alle conoscenze, ma addirittura a ciascuna delle conoscenze, singolarmente, capita la stessa cosa. Infatti, quel che si chiama "studiare" esiste perché una conoscenza se ne va: la dimenticanza è il ritirarsi di una conoscenza, mentre lo studio, instillando al contrario un nuovo ricordo al posto di quello che si è ritirato, salva la conoscenza, tanto che sembra sia sempre la stessa. E questo è il modo in cui si salva tutto ciò che è mortale: non rimanendo sempre completamente identico come il divino, ma perché ciò che si ritira e invecchia lascia dietro di sé qualcos'altro di giovane, simile a come esso stesso era. Attraverso questo artificio, Socrate, continuò, il mortale partecipa dell'immortalità, sia quanto al corpo sia quanto a tutti gli altri aspetti. Non meravigliarti allora se ogni essere onora, per natura, il proprio germoglio: infatti è per l'immortalità che ognuno è preso da questa cura e da questo eros (*Symp.* 207d–208b).<sup>43</sup>

Su questi passi del *Simposio* ha scritto pagine importanti Giovanni Casertano<sup>44</sup> sottolineando come ciò che di identico abita i sempre diversi uomini, e che consente a loro di essere identificati, altro non sia che il nome, unico retaggio immutabile di nature mutevoli: «l'importante — scrive lo studioso — è essere coscienti che si tratta di una finzione linguistica, se pur necessaria: si *dice* che è lo stesso, lo si *dice* sempre uguale, mentre in realtà quell'uomo non ha mai in sé le stesse cose, anzi diventa sempre nuovo. Non solo, ma la sua vita, il suo esser vivo, è tale proprio in quanto egli va morendo continuamente in tutto il suo corpo». E non solo nel corpo, ma anche nell'anima, infatti tutto il mondo degli atteggiamenti, dei pensieri e dei sentimenti non resta mai identico, ma è sempre diverso, al punto che «potremmo dire che l'identità di un uomo è data dal suo proprio modo di essere sempre

43. Traduzione Nucci.

44. Casertano (2003: 101).

diverso», e che anche il nostro sapere conosce la situazione del «nostro esser vivi morendo»<sup>45</sup>.

È amore di immortalità in tutti gli animali, dunque, la copula che porta alla generazione e che libera dalle doglie della gravidanza. La generazione — il modo degli umani di restare gli stessi sempre mutando — è il nome che diamo al morire dei vecchi e al nascere dei nuovi, eternamente. Coloro che concepiscono secondo l'anima (οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κλυοῦσιν, 209a1), diversamente da coloro che concepiscono secondo il corpo, sono generatori di virtù e amanti tali, avendo generato creature immortali — quali gli ordinamenti delle città — hanno tra loro comunanza maggiore di quella che hanno i padri coi figli (209c).

Anche nella celeberrima *scala amoris* di cui Diotima parla a Socrate rivelandogli — per quel che è possibile e per quel che lui sarà capace di cogliere — i misteri perfetti e contemplativi (τέλεια καὶ ἐποπτικά, 210a1), la parola chiave è ancora una volta una parola della semantica della generazione e della parentela. Essa compare a 210c5: συγγένεια. Cogliere la συγγένεια — secondo l'insegnamento di Diotima — significa cogliere come sia una e la stessa l'intera moltitudine degli enti tra loro ἀδελφοί: è il modo di cogliere l'idea, il modo filosofico di comprendere la somiglianza profonda che unisce gli enti tra loro fratelli. Vedere (ἰδεῖν) che tutto è affine a se stesso, ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστίν, 210 c4-5, che tutto è collegato

45. Casertano (2003: 102). De Luise (2012: 132) sottolinea come gli studi di genere (Irigay 1985; Cavarero 1990; Muraro 2002) abbiano messo in luce in che misura il testo platonico sia realmente debitore a una visione femminile dell'esistenza quando pone alla base della formazione del filosofo i tratti generativi di un metodo nato dall'esperienza delle donne: dalla pratica del generare la vita e di prendersene cura per conservarla. E se tali studi di genere hanno per così dire rivendicato che ciò lo si deve a Diotima, che sarà poi, nel testo, sconfitta da Platone e dalla sua metafisica, de Luise rivendica al filosofo, invece, la titolarità dei movimenti del dialogo e delle affermazioni dei personaggi. Dall'insegnamento di Diotima Socrate deriverà un cambiamento nel suo approccio all'esistenza prima che alla conoscenza, e si tratterà di un cambiamento destinato a durare, nei limiti della provvisorietà di ogni umano durare.



con tutto (cfr. 202e), che esiste una *parentela* che serpeggia nel cosmo e lo rende uno (202e), ecco ciò che è possibile solo in un orizzonte di pensiero erotico, capace di pensare perché capace di generare, di concepire — nel doppio senso del termine — l'unità di ogni ente. Nel momento della contemplazione più alta la filosofia abbraccia con un solo sguardo la terra intera, la madre terra, la grande madre che tutto genera e dunque tutto riconosce come generato secondo l'unità, secondo l'identità, secondo l'espedito linguistico del nome che coglie l'essenza e conferisce continuità, tenuta, temporale durata.

## Bibliografia

- BRISSON, PLATON, *Le Banquet*. Présentation et traduction par Luc Brisson, Flammarion, Paris 1998.
- BUARQUE, L., *As armas cômicas. Os interlocutores de Platão no Crátilo*, Hexis editora, Rio de Janeiro 2011.
- BURGIO, G., «*Tertium datur*: la differenza e l'indifferenziato in Irigaray», in M. Rosa Manca (a cura di), *Poikilia. Studi e ricerche sull'intercultura*, edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio Allmayer", Palermo 2006, pp. 35–60.
- CASERTANO, G., *Morte (dai Presocratici a Platone; ovvero dal concetto all'incantesimo)*, Guida, Napoli 2003.
- CAVARERO, A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori riuniti, Roma 1990.
- DE LUISE, F., «Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate. Note sul ritratto del filosofo da giovane», in A. Borges de Araújo Jr. & G. Cornelli (eds.), *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 115–138.
- DU BOIS, P., *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, tr.it., Laterza, Roma–Bari 1990.
- Eco, U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.

- HALPERIN, D., «Why is Diotima a woman», *One hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York–London 1990, pp. 113–151.
- IOPPOLO, A., «Socrate e la conoscenza di sé», in *Elenchos* 20, 1999, pp. 53–74.
- IRIGAY, L., «L'amore stregone», in *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.
- LAVECCHIA, S., *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theos» nella filosofia di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2006.
- LISSARAGUE, F., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Editions Adam Biro, Paris 1987.
- LO PIPARO, F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma–Bari 2003.
- LORAUX, N., *Le madri in lutto*, Seuil, Paris 1990, trad.it. Laterza, Roma–Bari 1991.
- MURARO, L., Introduzione a *Diotima, Approfittare dell'assenza*, Liguori, Napoli 2002.
- MUSTI, D., *Il Simposio*, Laterza, Roma–Bari 2001.
- NICOSIA, S., «È morto al posto mio. Da Elias Canetti a Elio Aristide», nel numero speciale degli *Studi italiani di filologia classica* a cura di A. Barchesi & G. Guidorizzi, supplemento al volume VII, quarta serie 2009, fascicolo 1, pp. 105–120.
- PALUMBO, L., «Le emozioni e il pensiero nel *Fedone* di Platone», in *La Filosofia e le Emozioni — Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, a cura di P. Venditti, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 291–300.
- PALUMBO, L., «Eros e linguaggio nel *Simposio*». *Revista Archai* 9, 2012, pp. 82–92.
- PALUMBO, L., «Linguaggio e rappresentazione nel *Cratilo* di Platone» *Cadernos de departamento de Filosofia da PUC–Rio [o que nos faz pensar]* 34, 2014, pp. 31–46.
- PALUMBO, L., «Platone e la fondazione semantica dell'etica» *Revista Hypnos*, 32.1, 2014, pp. 32–44.

- PARADISO, A., «Gorgo la spartana», in N. Loraux, ed., *Grecia al femminile*, Laterza, Roma–Bari 1993, pp. 107–122.
- PRETE, A., *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Cortina, Milano 1992.
- REALE, G., *Eros, demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997.
- TAGLIA, A., Introduzione di Angelica Taglia a Platone, *Simposio*, traduzione di G. Calogero, Laterza, Roma–Bari 1996.
- WERSINGER, A.G., «La voix d’une “savante”»: Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d–212b)», *Cahiers «Mondes anciens»*, 3 | 2012: <http://mondesanciens.revues.org/816>.