

## Il contesto noetico del *Simposio*

Francesco Bearzi

---



**Edizione digitale**

URL: [http://  
etudesplatoniciennes.revues.org/1122](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1122)  
ISSN: 2275-1785

**Editore**

Société d'Études Platoniciennes

**Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 octobre 2004  
Paginazione: 199-251  
ISBN: 978-2-251-44265-5

**Notizia bibliografica digitale**

Francesco Bearzi, « Il contesto noetico del *Simposio* », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 22 novembre 2016. URL : [http://  
etudesplatoniciennes.revues.org/1122](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1122) ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1122

---

Questo documento è un fac-simile dell'edizione cartacea.

© Société d'Études platoniciennes

## IL CONTESTO NOETICO DEL *SIMPOSIO*

FRANCESCO BEARZI

Presento qui il primo di quattro studi dedicati all'analisi dei principali "contesti noetici" del *corpus* platonico. Chi intenda indagare il senso e lo *status* epistemologico dell'intuizione intellettuale nella filosofia di Platone deve cimentarsi infatti in primo luogo con l'evidenza offerta da tre contesti di non facile interpretazione: il discorso di Diotima nel *Simposio*, i libri centrali della *Repubblica*, l'*excursus* della *Lettera VII*; di rilievo è anche *Phaedr.* 247c3-250c6, che prende però in esame non tanto l'ascesa alla visione e al contatto diretto con la singola idea, quanto la contemplazione dei rapporti tra le idee. Di tali contesti si può sperare una reale intelligenza solo tenendo conto, tra l'altro, della problematica propria e irripetibile di ogni dialogo, della continuità evolutiva del pensiero di Platone, di tutte le tradizioni della letteratura specialistica.<sup>1</sup> Il *Simposio* è senza dubbio il contesto noetico che più apre ai pericolosi germi di un'interpretazione dell'intuizione intellettuale in chiave mistica ed estatica, e a larghe mani vi ha attinto chi ha sostenuto, sebbene per lo più non di recente, una tale lettura.<sup>2</sup> Essa però sembra contraddire non solo il senso filosofico di ciò che Platone chiama *νόησις*,<sup>3</sup> ma anche il senso antropologico, religioso e sociologico

---

1. Per una lucidissima analisi del rapporto tra queste istanze, all'interno di una definizione programmatica dei rivendibili ma saldi principi metodologici dello storico della filosofia antica nello studio di Platone, cfr. LAFRANCE 1983 in part. pp.11-53; 1981 pp.15-8.

2. Così in part. FESTUGIÈRE 1936. Cfr. per la sua critica LAFRANCE 1980 pp.46-8, 88-93; BRÉHIER 1938; JOLY 1974 pp.97-104. KAHN 1996, argomentando tesi in parte condivisibili, lambisce pericolosi ridu-

zionismi affermando, tra l'altro, che la visione metafisica di Platone "is recognizably that of Plotinus and the Neoplatonists, as it is also that of rational mystics in the philosophical tradition of India" (p.66; cfr. anche 65-70, 273-5, 388-92). Tra i primi a rifiutare una lettura mistica del *Simposio*, BROCHARD 1974 in part. p.81, CORNFORD 1967.

3. Il termine è impiegato in senso tecnico solo in *Resp.* VI-VII, con importanti oscillazioni; pare tuttavia legittimo,

di ciò che erano i misteri eleusini, che Platone assume, pur liberamente, come quadro metaforico;<sup>4</sup> sarà invece la sua reinterpretazione in chiave filosofica nel *Simposio* e nel *Fedro*, per alludere al fenomeno di crescita razionale dell'anima, di elementi desunti da tali misteri, a stimolare per analogie e per contrasti la formazione di una concezione di mistica spiritualizzata nei platonici di età cristiana e nel primo cristianesimo.<sup>5</sup> Chi esamini le pagine culminanti del discorso di Diotima con rispetto del contesto, non senza valutare come esse trovino sostanziale conferma quantomeno nella *Repubblica*, per non parlare della *Lettera VII*<sup>6</sup> e del *Fedro*, deve a mio avviso riconoscere che Platone sta alludendo invece a un fenomeno di suprema rigerosità razionale, concesso all'anima che si assimila al grado più alto all'oggetto stabile e immutabile della sua contemplazione.

### *La questione*

Sull'intuizione intellettuale in Platone le parole più felici a mio avviso sono state scritte più o meno recentemente da Yvon Lafrance, Luc Brisson e Margherita Isnardi Parente, con particolare riferimento rispettivamente alla *Repubblica*, al *Simposio* e alla *Lettera VII*.<sup>7</sup> Nel mondo anglosassone, come sottolinea F.J. Gonzalez, la questione sembra oscurata dal sempre più diffuso rifiuto, pur con significative e spesso silenziose eccezioni, della stessa ipotesi di una conoscenza

---

seguendo una consuetudine consolidata, utilizzarlo per il contatto diretto della parte razionale dell'anima con la realtà in sé, in genere indicato con verbi visivi e tattili. Cfr. in part. LAFRANCE 1994 pp.397-9; CORNFORD 1965 pp.72-3.

4. Nei misteri eleusini è in gioco un'esperienza che coinvolge profondamente l'iniziato, incomunicabile non solo per vincolo di segretezza (punto che non gioca alcun ruolo nella trasfigurazione noetica di Platone ed è molto sviluppato in età tardo-antica) ma per sua stessa natura, richiedente sperimentazione diretta, in un contesto però anche di rituale collettivo. Uno degli esiti più importanti è la determinazione di un nuovo *status*, l'entrata in un gruppo di iniziati legati da un nuovo modo di vedere le cose e rapportarsi alla realtà, alla divinità (cfr. BURKERT 1981 pp.178-206; 1991 pp.5-18, 119-51; 1998; GRAF 1997 pp.311-3; SCARPI 2002 pp.XI ss.).

5. Cfr. BURKERT 1981 pp.178-83. Cfr.

sul tema RIEDWEG 1987 e per i richiami ai misteri eleusini e la questione dell'indicibile da Plotino a Damascio O'MEARA 1990; HOFFMANN 1997 in part. pp.365-6, 373-5.

6. Sulla questione della sua autenticità e sulla compatibilità delle sue indicazioni noetiche con i dialoghi, cfr. ISNARDI PARENTE 1970 (in part. pp.47-90), 2001, 2002, 1999; BRISSON 1997-3, 2000; TULLI 1989; PASQUALI 1938; STENZEL 1956; GONZALEZ 1998.

7. Molti altri studi pertinenti saranno considerati solo se direttamente connessi al *Simposio*. Tra i più recenti segnalo comunque ARONADIO 2002 e 2002-2, che si concentra sul sapere noetico come fondamento degli indispensabili ma in sé non garantiti saperi procedurali tecnici e linguistico-argomentativi, e inquadra lo statuto della νόησις secondo linee per lo più convergenti con la mia interpretazione; DIXSAUT 2000 pp.63-70; TRABATTONI 2003.

non-proposizionale.<sup>8</sup> La questione noetica mi sembra dunque uno dei nodi più indicativi del fatto che la critica anglosassone e quella continentale su Platone (almeno per le questioni più strettamente epistemologiche) procedono quasi su binari paralleli, la seconda considerando più degne ipotesi interpretative che alla prima sembrano superate, poiché anche da decenni spinte ai margini del proprio dibattito. Non potendo qui discutere in dettaglio l'interpretazione di Gonzalez, condivisibile nella tesi di fondo ma non in molti punti specifici, mi limito a osservare che è augurabile che contribuisca davvero a riportare la questione come "again a live issue", anche in quanto "challenge us to put aside our preconceptions and look in the dialogues for a conception of philosophical knowledge perhaps radically different from our own".<sup>9</sup> Basti in questa sede accennare, come del tutto provvisoria risposta alla questione, che in quanto contatto diretto, puntuale e immediato della parte razionale dell'anima con l'idea, la νόησις non è comunicabile come le altre conoscenze, come un'intuizione pur razionale non può esserlo per definizione *sic et simpliciter* a un'altra anima (analogamente a una sensazione, e questo è uno dei motivi della scelta analogica del vedere e del toccare), ma lo è nella sua "discesa" dianoetica, di cui solo si può rendere ragione mediante il λόγος.<sup>10</sup> Alcuni obiettano che per questa ragione l'intuizione intellettuale di Platone è comunque mistica, in quanto residuo comunicabile solo indirettamente e metaforicamente. La fondatezza o meno di questo rilievo dipende da cosa noi intendiamo per filosofia, se pretendiamo o meno una giustificabilità razionale di ogni passaggio, basata su un discorso pienamente condivisibile e compartecipabile, o addirittura tendiamo a identificare, analiticamente o ermeneuticamente, la filosofia con ciò che è linguisticamente esprimibile.<sup>11</sup> Ma nella visione del mondo di Platone, che gli storici della filosofia dovrebbero, più che giudicare e riformulare in base a parametri esterni, considerare nella misura del possibile nella sua coerenza interna,<sup>12</sup> e che ha notevoli responsabilità per l'idea stessa che si fa filosofia di ciò di cui si può rendere ragione, tale presunto misticismo sembra

8. GONZALEZ 1998 (si veda, con 1996, anche per il quadro bibliografico anglosassone), pur sensibile al dibattito continentale, non recepisce importanti studi di Lafrance (a parte 1981) e Brisson, mentre discute Isnardi Parente non rendendole pienamente giustizia.

9. GONZALEZ 1998 p.284. Per l'esattezza le parole sono riferite alla *Lettera VII*.

10. Potrò meglio giustificare questo punto solo nell'esame della *Repubblica*. Basti qui rimandare a LAFRANCE 1980 p.88 e *passim*; BRISSON 1997 in part. pp.100-1.

11. Sui presupposti e i limiti della lettura analitica di Platone cfr. LAFRANCE 1971, 1979, 1984, 1986, 2001-2. Su quella ermeneutica (anche per ulteriore bibliografia) LAFRANCE 1983 in part. pp.40 ss., 2002 (per il fatto che sia essa sia quella analitica consistano in una "appropriation" del testo, pp.51-3); su Gadamer e la questione noetica spunti interessanti in N.P. WHITE 1988, FERRARIS 1988 pp.276-7. Su quella neokantiana cfr. FRONTEROTTA 2000 e 2000-2. Cfr. inoltre in generale BRISSON 1994.

12. Cfr. ancora LAFRANCE 1983.

“invece evitato, in quanto tale conoscenza – immediata e improvvisa, sia pur formatasi dopo lunga elaborazione di dati concettuali – viene considerata da Platone una tappa per una ulteriore via di confronto dialettico”.<sup>13</sup>

L'analisi che segue sarà condotta in termini prevalentemente epistemologici. Naturalmente, chi volesse comprendere il *Simposio* in tutte le sue ricche e multiformi dimensioni non potrebbe limitarsi a ciò. Dialogo di altissima qualità letteraria, titolare di un'unità compositiva ancora più evidente che in altri dialoghi, al punto da far percepire al lettore che nessun dettaglio si trova a caso nel testo,<sup>14</sup> magistralmente inscritto in un dibattito culturale la cui progressiva ricostruzione ha ancora molto da dirci per intendere il contesto,<sup>15</sup> collocato da ampio ma non pacifico consenso nella prima maturità della produzione platonica,<sup>16</sup> può forse dirsi nei contenuti e nella riflessione sulle forme espressive ancora relativamente “lineare” e quasi “propedeutico” rispetto all'altro più tardo capolavoro drammatico che tratta temi simili, il *Fedro*. È essenziale maturare la consapevolezza che il *Simposio* non offre un'arida trattazione metodologica ed epistemologica, e che le sue pagine sono percorse dai fremiti, che Platone rappresenta con grande sensibilità, del desiderio, della seduzione, della persuasione, in una parola dell'*eros*, potente forza dell'anima che deve essere opportunamente indirizzata,<sup>17</sup> e che la sua stessa esistenza di opera d'arte, di λόγος scritto, può essere considerata, nell'ottica di Platone, come un bellissimo parto nell'amore della verità,<sup>18</sup> con tutti i limiti che vi può vedere chi come lui considerava la filosofia come la conquista, pur su fondamenti saldi e garantiti dal contatto con la realtà, di un sapere mai definitivo, e riproducibile nella sua ricerca dialogica nella migliore delle ipotesi con perfettibile approssimazione dallo scritto. Importante

13. ISNARDI PARENTE 2002 p.250.

14. Su questo punto ha opportunamente insistito ROWE 1998 *passim*, 1998-2 pp.239-44.

15. Cfr. i pur discutibili risultati di SEGLONI 1994, PICHT 1990, THOMSEN 2001.

16. Condivido le ragioni di chi ritiene che il dialogo appartenga alla prima maturità, e che sia difficile stabilire se preceda o segua il *Fedone*. Certo “the optimistic conclusion in the *Symposium* is due to the discovery of a new access, not found in the *Phaedo*, to Ideas, in the present case to the Idea of Beauty” (CHEN 1983 p.73; cfr. anche KAHN 1996 p.258). Cfr. sul tema DOVER 1965, 1980 p.10; BRISSON 1998 pp.13-4, KAHN 1996 pp.36-70; THESLEFF 1982 pp.117 ss., 1999 *passim*; NAILS 1998. Tra i recenti

contributi che riconsiderano la teoria delle idee nei dialoghi socratici, cfr. FRONTEROTTA 2001 pp.3-42 e *passim*; KAHN 1996.

17. Sul suo carattere plastico, polimorfico e conflittuale, analogo spesso ingannevolmente alla libido freudiana, cfr. KAHN 1987 in part. pp.96-8; REALE 2001 pp.LXXF-II; SANTAS 1990; MARI 2001 pp.201-86; PRICE 1989 pp.215-22; HALPERIN 1985; CORNFORD 1967 pp.79-80. Sui significati di ἔρως e φιλία, cfr. VLASTOS 1981 pp.3-6; DOVER 1974 p.212; 1978 pp.49-50, 1980 pp.1-2; HALPERIN 1985 pp.163-4; sulla terminologia erotica dei dialoghi della prima maturità, KAHN 1996 pp.258-64.

18. Cfr. sul tema in part. HALPERIN 1992.

è anche riconoscere lo sfondo politico di un simposio che è occasione intima, notturna e quasi iniziatica di riconoscimento collettivo e di circolazione di idee e valori per le *élites* cittadine,<sup>19</sup> di regolazione pedagogica di relazioni erotiche in particolare omofile, in cui Socrate rappresenta il momento, a un tempo, della rottura e della continuità, dell'ingresso nelle istituzioni, anche le più private, della filosofia.<sup>20</sup> Egli può partecipare a pieno titolo all'incontro, come elemento accettato e integrato nel gruppo, ma la sua demonicità filosofica è continuamente segnalata nel corso del dialogo, con tratti di varia natura che vanno dall'insolito abbigliamento in cui è presentato, al rapimento nel λόγος all'anticamera del mondo della riunione,<sup>21</sup> alla trasfigurazione dialettica del genere letterario dell'elogio in termini comunque pienamente godibili dal gruppo, alla definizione della natura intermedia e straordinaria di *Eros*, che ritorna sulla sua persona nella descrizione da parte di Alcibiade del suo τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι (221c4-5), alla sua uscita sobria e lucida da una notte che si conclude travalicando la capacità dell'anima di chiunque, ma non della sua, di comporre armonicamente le sollecitazioni del desiderio.<sup>22</sup> Socrate incarna la tensione erotica e demonica della filosofia, razionalmente plasmata, al tempo stesso ideale e scolpita in un'irripetibile singolarità, che non può non risultare incoronata su entrambi i piani del confronto, quello razionale, composto ed eleusino (metaforicamente, lo è nel personaggio di Diotima), quello travolgente e anarchico ma in

19. Cfr. sull'opportunità di una lettura politicamente meno neutra del *Simposio* ad es. DE LUISE 1997 pp.18-20 (ricalibrante tra l'altro spunti di STENZEL 1966 pp.209-45, ROSEN 1965); BRISSON 1998 (pp.80-1 e *passim*) per la rivalutazione del contesto materiale, sessuale, economico e politico, oltre il classico confronto robiniano col *Fedro* focalizzante il nucleo più significativo della teoria dell'*eros* nella costruzione di una παιδεία filosofica, aspetto comunque importante (cfr. ROBIN 1929, 1973, 1985, 2002 pp.51-73); A. STEINER 2002 n.1 p.347, pp.377-9, per i contributi recenti sulla funzione sociale dei simposi.

20. Cfr. TECUŞAN 1990 per un'analisi di tutto il *corpus* platonico sui simposi e sulla loro correzione in senso filosofico.

21. Socrate è assorto in meditazione nel cammino sino a casa di Agatone, e così a lungo prima di entrare. In ciò si può scorgere, oltre alla sua consuetudine di esaminare un λόγος sino alle estreme conseguenze (cfr. *i.* p.216), un

richiamo al corretto atteggiamento che l'iniziato deve tenere durante la processione al τελεστήριον, e al raccoglimento necessario prima di varcare la soglia del luogo sacro. Similmente, il contegno all'anticamera della casa di Agatone, per cui non partecipa al banchetto, oltre che alla festa sfrenata del giorno prima, possono accennare, oltre alla temperanza di Socrate, al digiuno rituale che precedeva la processione dei "grandi misteri" (su cui cfr. GRAF 1997 p.314). Tali elementi, come gli altri che vedremo, sono razionalmente trasfigurati.

22. La veglia potrebbe alludere a quella sacra ed epoptica eleusina. Sulla "solarità" e purezza razionale dell'immagine di Socrate che alla luce del giorno, dopo un bagno (insieme a quello che lo mostra insolitamente lindo e calzato mi sembra poter alludere a una purificazione rituale, come quella che precedeva la celebrazione dei "grandi misteri"), si avvia verso il Liceo e la consueta attività dialettica, cfr. CORNFORD 1967 p.68.

lui razionalmente contemperato del dionisiaco (lo è di fatto da Alcibiade, prima del discorso di questi).<sup>23</sup>

La presente ricerca si incardina su un nucleo epistemologico di analisi del discorso di Diotima dei cosiddetti “grandi misteri” in relazione alla questione noetica. L'intelligenza del contesto richiede però il confronto con altre questioni strettamente correlate, da cui si prenderanno le mosse: il rapporto tra le idee del bello e del bene nel dialogo; la particolare concezione dell'immortalità in esso presente; il senso della trasfigurazione metaforica in chiave eleusina dell'ascesa all'intelligibile e del personaggio di Diotima. Sarà quindi analizzata in dettaglio l'ascesa all'intelligibile. Infine, sarà vagliata la compatibilità del *Simposio* con gli altri contesti noetici.

### *Il bello e il bene*

In entrambi i dialoghi della maturità in cui Platone descrive l'ascesa alla conoscenza noetica, l'oggetto è una delle idee “etiche”, certo al centro dei suoi interessi compositivi in questa fase, una delle più importanti e sinottiche, il bene e il bello. Si tratta di due idee in strettissima relazione, come la mentalità greca richiede, ma non puramente e semplicemente coincidenti. Nel contesto politico della *Repubblica* Platone tiene distinte le idee del bene, del bello, del giusto, ricorrenti insieme in vari passi, e si concentra sulla prima come quella evidentemente più sinottica, cuore delle questioni in gioco, con cui le altre intrattengono rapporti di reciproca partecipazione.<sup>24</sup> Nel *Simposio*, Platone sembra più interessato a utilizzare per strette finalità argomentative l'ambiguità dei rapporti tra bene e bello, che cercare di stabilirli, anche solo accennando all'esigenza di tracciare metodicamente i loro rapporti.<sup>25</sup> Vediamo ad esempio<sup>26</sup> che: in 201c1-9 si fa leva sull'opinione comune che le cose buone sono anche belle per costringere Agatone ad ammettere che *Eros* manca non solo del bello ma anche del buono; in 201e8-202b5 il bene e il bello sono accoppiati (anche se non dichiaratamente identificati) nella dimostrazione del punto che la natura di *Eros* è intermedia tra quelle derivanti dal loro possesso e

23. Sulla natura demonica di Socrate, insuperato nel complesso il classico quadro di FRIEDLÄNDER 1979 pp.43-76. Sul parallelo tra la descrizione di *Eros* da parte di Socrate e di questi da parte di Alcibiade, cfr. BRISSON 1998 pp.52-4; RIEWEG 1987 pp.4, 12-7.

24. Lasciando questo punto a un esame del contesto noetico della *Repubblica*, rimando a 475e6-476a8 e 505d5-506a8, su cui cfr. in part. LAFRANCE 1981

pp.120 ss.; FRONTEROTTA 2001 pp.126-7, 135, 140-1; FERRARI 2000 pp.369 ss.; HAMLIN 1955 p.289; CENTRONE 1997-2 n.70 p.762. Per ulteriore bibliografia cfr. LAFRANCE 1987 pp.173-82.

25. In genere si tende semplicemente a dire che tali rapporti nel dialogo non sono mai chiari (cfr. ad es. IRWIN 1977 p.165; ROWE 1998-3 p.179). Sul tema cfr. SAYRE 1995 pp.188-90.

26. Cfr. anche 203d4-5, 204a5.

da quello dei loro contrari; in 204d1-205a4 si utilizza l'identità bene-bello per superare l'imbarazzo di fronte alla domanda circa il vantaggio procurato dal bello, in virtù di tale coincidenza riconosciuto nella felicità derivante dal suo possesso, fine della vita dell'uomo.<sup>27</sup> In 206b1-207a4 troviamo invece una differenziazione, con il bello che pare subordinato al bene in senso strumentale, in quanto agevola quella generazione e parto, secondo il corpo e secondo l'anima, che consente una forma di partecipazione al possesso immortale del bene.<sup>28</sup> L'impressione è dunque che Platone non sia interessato a chiarire i rapporti tra le idee del bene e del bello, che accetti sostanzialmente la loro intercambiabilità, avvalendosi per finalità argomentative, ma che ritenga la seconda idea in qualche modo subordinata (il che sembra significare meno sinottica) alla prima, e uno dei motivi per cui Platone può non voler accentuare questo rapporto è l'inopportunità del contesto, che è quello di un elogio di *Eros*. Infine, non sembra incompatibile con la prospettiva del *Simposio* quanto verrà detto esplicitamente solo nel *Fedro*:<sup>29</sup> l'idea del bello è quella che si mostra con particolare evidenza nel sensibile, costituendo il solo oggetto di una passione autenticamente erotica e filosofica coinvolgente tutta l'anima, presentandosi nel conoscibile dal livello sensibile a quello intelligibile, e permettendo di sfruttare tutte le potenzialità del primo in direzione del secondo.<sup>30</sup>

### *L'immortalità dell'anima*

In questi ultimi anni sta nascendo in ambito anglosassone una nuova sensibilità per il tema dell'immortalità dell'anima nel *Simposio*,<sup>31</sup> che può portare la critica a una più corretta impostazione della questione, promuovendo un maggiore rispetto per l'integrità contestuale.<sup>32</sup> In effetti, è possibile avanzare una proposta interpretativa, in un dialogo che si esprime al riguardo in maniera più delicata e indiretta rispetto, ad esempio, al *Fedone*, solo stabilendo con attenzione i nessi tra le affermazioni di Diotima nei cosiddetti "piccoli" e "grandi misteri". L'interesse della questione per la presente ricerca è motivato soprattutto dall'esigenza di capire cosa avviene al filosofo dopo che ha attinto l'intelligibile.

27. Sulla tecnica della domanda nel passo cfr. LONGO 2000 pp.147-9.

28. Tra i pochi a mostrare consapevolezza di ciò, NEUMANN 1965 p.39.

29. Cfr. in part. *Phaedr.* 250b5-e1.

30. Cfr. PRICE 1989 in part. p.43. Secondo TRABATTONI 1994 p.78 n.48, da 210e "si deduce" che solo la bellezza ha il privilegio di essere vista nel corso della nostra vita mondana. Ma il *Fedro* e il *Sim-*

*posio* sembrano affermare che l'idea del bello è quella più evidente nel sensibile, non l'unica attingibile noeticamente in questa vita. Cfr. anche BEARZI 1998.

31. Per lo *status quaestionis* anglosassone cfr. FIERRO 2001 pp.32-4.

32. ROWE 1998-2 p.241 sottolinea opportunamente l'unità argomentativa di 199c3-212a7.

33. Cfr. 198a1-199c2; *i. n.*122.



Dopo aver chiarito metodologicamente i termini dell'elogio che tributerà a *Eros*,<sup>33</sup> e aver costretto Agatone all'assenso circa il fatto che è desiderio di qualcosa che manca, ovvero del bello e del bene,<sup>34</sup> Socrate riporta il discorso di Diotima circa il carattere demonico e mediatore della presunta divinità.<sup>35</sup> Ammesso che *Eros* è veramente tale, ovvero non sapiente ma filosofo, amante e non amato, di che utilità (χρείαν, 204c9) sarà per gli uomini? L'utilità consiste nel fatto che *Eros* ama che il bello divenga suo, sia suo, e in questo modo sarà felice; con ciò, com'è naturale per l'eudaimonismo greco, la serie delle domande incontra il suo τέλος.<sup>36</sup> Nasce spontaneo l'interrogativo: se questa βούλησις e questo ἔρως sono comuni a tutti gli uomini, e tutti desiderano possedere il bello=bene, perché non amano (ἐρᾶν) le stesse cose?<sup>37</sup> Si tratta solo di intendersi sui termini: tutti gli uomini in realtà desiderano il bene e la felicità, e dunque tutti sono "amanti", ma credono di poterli perseguire in modi diversi, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμνασίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν (205d4-5);<sup>38</sup> allo stesso modo, tutti i δημιουργοί sono ποιηταί, se utilizziamo il termine generico per cui ποίησις è una produzione, un passaggio dal non-essere all'essere, non lo sono se invece isoliamo tra le molteplici ποιήσεις la parte legata alla musica e al metro.<sup>39</sup> Va sottolineato che l'esempio didascalico delle ποιήσεις è congeniale all'introduzione del tema del possesso dell'immortalità come procreazione nel bello, riprendendo e modificando lo spunto del discorso di Agatone sull'*eros* inteso come impulso creativo, esteso da Diotima al campo (centrale nel discorso di Pausania) della legislazione e a ogni forma di creatività;<sup>40</sup> inoltre, che la chiamata in causa dei δημιουργοί, che anche sono stati introdotti da Agatone,<sup>41</sup> è motivato dal loro essere dei produttori/procreatori. Dunque, in tutte le sue varie forme, l'*eros* è comunque amore dell'intero, del bene, di possedere il bene, di possederlo per sempre; ma in quale πράξις si dovrà riconoscere la σπουδή e la σύντασις di chi lo persegue?<sup>42</sup> Essa consiste nel τόκος ἐν καλῶ καὶ κατὰ

34. Cfr. 199c3-201c9; *i. n.* 122, s. p. 204.

35. Cfr. 201d1-204c6; s. n. 23.

36. Cfr. 204d1-205a4; s. p. 205.

37. Cfr. 205a5-b3.

38. Piuttosto chiara qui la distinzione di tre generi diversi di vita. Mi sembra piuttosto spinto collegarli alle classi della *Repubblica* nei termini di G.R.F. FERRARI 1992 p. 272 n. 33. Cfr. anche 173c6, 182b8 e ROWE 1998-3 p. 180.

39. Cfr. 205b4-d9.

40. Cfr. ROWE 1998 p. 47.

41. Cfr. 196d6-197a6, dove il poeta afferma che *Eros*, oltre a essere la causa della procreazione di ogni vivente, è

condizione indispensabile di successo per i ποιηταί e per ogni τεχνῶν δημιουργία; Diotima però dirà in 202e7-203a6 che la sapienza nelle pratiche mantiche-divinatorie è propria di un δαιμόνιος ἀνήρ, mentre quella ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινάς è propria del βάνουσιος. In subordine il richiamo è anche al discorso di Erissimaco, che definisce *Eros* un ἀγαθὸς δημιουργός (186d5) per le sue competenze mediche nell'agevolare o ristabilire l'equilibrio nei corpi.

42. Cfr. 205d10-206b6 (su 205d10-206a2 cfr. *i. p.* 223).

τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν (206b7-8). Diotima si spiega: tutti gli uomini concepiscono (κυοῦσιν, c1)<sup>43</sup> nel corpo e nell'anima, e giunti a una determinata età la nostra natura desidera partorire (τίκτειν, c3) - il che richiede una συνουσία tra uomo e donna, che è cosa divina - e può farlo solo nel bello, in ciò che è in armonia col divino; chi è pregno dunque si accosta al bello e in ciò è lieto di partorire e di sgravarsi delle sue doglie, mentre non può farlo nel brutto.<sup>44</sup> Perciò l'*eros* non è semplicemente amore del bello, ma τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ (e5). Perché della generazione? Perché se l'*eros* è desiderio di possedere sempre il bene, è amore di immortalità, e la generazione è l'unico modo che hanno i mortali di parteciparvi.<sup>45</sup> Con chiara rivisitazione di spunti del discorso "cosmico" di Erissimaco, Diotima spiega che è questa la causa dell'ἔρωσ e dell'ἐπιθυμία del δεινῶς διατίθασθαι di tutti gli esseri viventi,<sup>46</sup> per cui non ci si deve meravigliare se ciò li spinge a generare e a lottare a rischio della stessa vita per la prole: solo in un essere nuovo quello vecchio può sperare di sopravvivere alla morte.<sup>47</sup> Del resto, il vivente si conserva durante la sua esistenza rinnovandosi, sia nelle parti del suo corpo, sia nelle mutevoli disposizioni dell'anima, comprese le stesse conoscenze (ἐπιστήμας, 208a2), che svanirebbero nella λήθη se non fossero conservate attraverso μελέτη che consente μνήμη; si conserva dunque non col restare assolutamente uguale come il divino (τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὡσπερ τὸ θεῖον, a8), ma in quanto lascia qualcosa di nuovo a esso simile.<sup>48</sup> Giustamente si è sottolineato che qui si definisce chiaramente in cosa consiste l'immortalità in senso pieno e forte: essere sempre uguali e immutabili, come il divino, ovvero le idee e gli dèi.<sup>49</sup> L'immortalità nella procreazione del bello di

43. Cfr. sull'uso del termine e di quelli correlativi SHEFFIELD 2001 pp.14-5; HALPERIN 1990 p. 280; BURNEYAT 1977.

44. Cfr. 206b9-e1.

45. Cfr. 206e2-207a4.

46. Evidente che qui l'*eros* è inteso nel senso più ampio, oltre il semplice impulso sessuale. Cfr. ad es. ROWE 1998-2 pp.243-8.

47. Cfr. 207a5-d6; *Leg.* 721b6-c8 e CHERNISS 1953.

48. Cfr. 207d6-208b6. Platone mi sembra dire: il mortale spera di conservarsi uguale procreando un essere non più che simile, ma persino il suo corpo e la sua anima non sono identici e soggetti a mutamento continuo delle "parti". Contrappone dunque una permanenza illusoria legata al sensibile a una più vera di cui accennerà nel seguito, sottolineando come persino le

più importanti disposizioni dell'anima, le conoscenze, se non radicate in qualcosa di più saldo (che come dirà *Ep.* VII 344e1-4 è impossibile dimenticare; sulla contrapposizione tra pensieri mortali e immortali cfr. *Tim.* 90b1 ss.), possono sperare di conservarsi solo con un continuo esercizio mnemonico. Buoni spunti al riguardo in ALLEN 1991 pp.75-6, 88-9. La tesi (IRWIN 1995 pp.306-8) che qui sia in gioco una "intrapersonal propagation" conservante "valuable features" non convince; più interessante l'osservazione (PRICE 1989 p.25) che si tratti di "to distinguish the soul itself, as the controller at least of its cognitive states, from the physical and mental history that together constitute incarnate life".

49. Cfr. FIERRO 2001 p.25 e *passim*; PRICE 1989 p.30.

cui si sta parlando è dunque “di ripiego”, e in questo senso si può anche parlare di “vicarious immortality”.<sup>50</sup>

Ma le cose stanno veramente così, chiede con sorpresa Socrate (b7-9)?<sup>51</sup> Diotima risponde come i perfetti/compiuti/consumati sofisti/sapienti (ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί, c1),<sup>52</sup> e già questa formula induce a pensare che quanto segue sarà non solo scientemente e abilmente argomentato, ma anche velato di sottile ironia.<sup>53</sup> Diotima insinua che, se Socrate vorrà considerare la φιλοτιμία degli uomini, si meraviglierà della loro ἀλογία, vedendo quanto terribilmente siano presi dalla passione di diventare celebri e lasciare gloria immortale, e per questo sono pronti a fare qualsiasi cosa, più che per i propri figli; la ricerca di questa imperitura virtù e fama, l'innamoramento per l'immortalità, spiega la morte di Alceste per Admeto, di Achille per Patroclo, di Codro per Atene.<sup>54</sup> Va sottolineato che Platone è decisamente critico nei confronti di questi apparentemente splendidi e tradizionali esempi di virtù. Essi sono il risultato di una brama di onore del tutto irrazionale, ed è stridente il contrasto tra quelli che considera, come dirà esplicitamente solo nella *Repubblica*, il θυμοειδής e il λογιστικόν dell'anima. Tale critica coinvolge sia l'amore mostrato per un particolare ἐρώμενος, sia per la stessa πόλις, e svela la sua motivazione nel desiderio del tutto egoistico, benché come si è visto naturale, di sopravvivere alla propria morte. Diotima sviluppa e rinforza il tema: mentre quelli che sono pregni nel corpo sperano così procreando di rimanere immortali, e dunque si rivolgono preferibilmente alle donne, altri concepiscono più nell'anima che nel corpo, e i loro frutti sono quelli che προσήκει all'anima concepire e partorire.<sup>55</sup> Si tratta di sapienza e di ogni altra virtù (φρόνησις τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν, 209a3),<sup>56</sup> da attribuire a tutti i ποιηταί che

50. Cfr. HACKFORTH 1950, che però riteneva, inverosimilmente (cfr. già le critiche di LUCE 1952, BLUCK 1955 pp.4, 27-9), l'immortalità in senso forte abbandonata da Platone in una fase di scetticismo (di recente tende ad escluderla per il *Simposio* SEDLEY 1999 in part. p.310 n.2). La “vicarious immortality” è essenziale in PRICE 1989 in part. pp. 15-56, che la contrappone alla “proprietary” (p.51) non tracciando però in maniera felice il loro rapporto (cfr. le critiche in parte condivisibili di G.R.F. FERRARI 1991).

51. La sorpresa di Socrate sembra un segnale del fatto che l'argomentazione di Diotima sta per toccare le punte più ironiche e paradossali (cfr. ROWE 1998-3 p.178).

52. Per un riferimento che privilegia la sfumatura di “sofista”, letta dalla mag-

gior parte degli interpreti, cfr. DOVER 1980 *ad loc.*; ROWE 1998-2 p.250; ALLEN 1991 pp.71-2.

53. Penetrante analisi in ROWE 1998-2 pp.251-6. Buoni spunti in ALLEN 1991 pp.70-7.

54. Cfr. 208c1-e1.

55. Cfr. 208e1-209a3.

56. Socrate sta rivisitando le virtù attribuite da Agatone a *Eros* (196b4 ss.), e le “altre virtù” sembrano rimandare alle quattro cardinali. Difficile intendere le precise sfumature di φρόνησις qui e subito dopo, sembra ci si riferisca a una generica sapienza. Cfr. la minuziosa analisi di SCHAEFER 1981 pp.132-44, in part. pp.136-8. SHEFFIELD 2001 p.5 scorge nel termine un accenno al fatto che le virtù devono essere fondate su una superiore conoscenza, ma manca evidenza testuale sufficiente per tale tesi.

sono γεννήτορες e ai δημιουργοί che si dicono εὐρετικοί, in quanto, si intende sulla base di quanto detto prima, scoprono e producono qualcosa di nuovo traendolo dal non-essere.<sup>57</sup> Ma la parte più bella e grande di questa sapienza riguarda l'ordinamento delle città e delle case il cui nome è temperanza e giustizia (τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις, ἣ δὲ ὄνομα ἐστὶ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, a6-8).<sup>58</sup> Il giovane celibe e pregno nell'anima, per il quale è arrivata la stagione del parto, dice Diotima con evidente riferimento al discorso di Pausania, cercherà dunque un bello in cui generare, un bel corpo, ma soprattutto una bella anima, nobile e di buoni natali, e subito con lei siprofonderà in discorsi sulla virtù e su come debba essere un uomo buono e quali attività debba praticare (ἐπιτηδεύειν, c1), prendendosi cura della sua educazione.<sup>59</sup> Partorirà e genererà dunque ciò di cui da tempo era pregno, venendo a contatto (ἀπτόμενος, c2) con chi è bello e frequentandolo, e sarà sempre con lui anche nella lontananza, per cui questi amanti avranno una κοινωνία e una φιλία più salde e figli più belli e immortali di quelli di coloro che insieme partoriscono figli fisici.<sup>60</sup> E certo ognuno, continua Diotima con una punta di ironia che al lettore non deve sfuggire, preferirebbe generare figli del genere, guardando a quelli immortali per fama di Omero, Esiodo e degli altri poeti, oppure a quelli che lasciò Licurgo a Sparta, salvatori di questa e, osa dire la straniera di Mantinea, di tutta la Grecia, come qui da voi ad Atene è onorato Solone per aver generato i vostri νόμοι, e così molti altri uomini in molti altri luoghi, greci o barbari, per aver compiuto nobili ἔργα e aver generato ogni sorta di virtù, per i quali furono innalzati innumerevoli templi, come non si fa per i figli umani.<sup>61</sup>

Così si conclude il discorso di Diotima dei cosiddetti "piccoli misteri". Come si deve interpretare l'immortalità "procreativa" qui prospettata? Si è accennato che essa va intesa in senso in parte ironico, in parte serio. Infatti nelle opere intorno alla virtù dei ποιηταί, e a maggior ragione in quelle dei legislatori, c'è sicuramente un germe di grandezza che ne ha garantito l'immortalità, ma Platone, si sa, è sempre estremamente critico nei confronti della poesia consacrata dalla tradizione,<sup>62</sup> come anche dei grandi legislatori del passato, sia

57. Cfr. 209a3-5. Il riferimento ai δημιουργοί sembra dunque, in linea con quanto affermato da Agatone, soprattutto un riconoscimento della loro creatività, che rimane però critico e ironico come quello ai poeti e ai legislatori. A differenza che nell'*Apologia*, non è attribuita ai δημιουργοί alcuna competenza che li renda in qualche modo preferibili ai politici e ai poeti. Cfr. sul tema SHEFFIELD 2001.

58. Ci si riferisce alle virtù ancora

non filosofiche del buon cittadino. Cfr. *Phaed.* 82a10-b3, *Men.* 73a7-b2, *Prot.* 319a3-5 e 322e2-323a2, BURY *ad loc.*, SHEFFIELD 2001 p.6.

59. Cfr. 209a8-c2.

60. Cfr. 209c2-7.

61. Cfr. 209c7-e4; *Phaedr.* 277d1 ss. e CERRI 1992 p.283.

62. Per il raccordo tra la critica alla poesia mimetica nei dialoghi e il *Simposio* cfr. in part. ASMIS 1992.

pur con atteggiamento più ambivalente.<sup>63</sup> In ultima analisi la sua critica poggia sulla convinzione che costoro produssero grandi opere senza sapere bene quello che facevano, privi di competenza tecnica, di sapienza politica debitamente fondata. I loro figli immortali dunque, questa è la particolare sfumatura che traspare qui, non valgono in realtà così tanto, pur rimanendo vivi nei secoli, per quanto possano credere gli interlocutori presenti al simposio, che sottoscriverebbero una tale immortalità,<sup>64</sup> e a tali figli vanno contrapposti quelli di una politica filosofica e di una poesia filosofica che agiscono nel contesto della ΠÓΛΙΣ. Queste saranno dunque degne di immortalità procreativa, ma in senso forte, perché frutto di vera virtù e al tempo stesso condizione e frutto di immortalità per l'anima che le partorisce, in quanto in tali discorsi, opere e attività filosoficamente fondate essa *continua a esercitare quell'attività razionale che la ha portata a cogliere il bello intelligibile e che la potrà rendere immortale*. Infatti Diotima dirà, in un passo che ci sarà occasione più avanti di esaminare nel suo contesto,<sup>65</sup> che dopo l'ascesa chi ha attinto il bello in sé partorirà non già immagini di virtù, ma virtù vera, guardandolo solo con ciò con cui è visibile, ovvero la parte razionale dell'anima, dal momento che non coglie un'immagine del bello ma il bello vero, e generando virtù vera e allevandola sarà caro agli dèi e, se mai lo fu un altro uomo, immortale. Questo riferimento asciutto e ancora con una concessione dubitativa, è giustamente da alcuni interpretato come una limitazione dovuta a motivi di opportunità:<sup>66</sup> non sembra il caso, in un contesto così denso, che offre probabilmente la prima descrizione nei dialoghi dell'ascesa all'intelligibile, di affrontare un tema così delicato, sceverato in quasi tutte le implicazioni nel più o meno contemporaneo *Fedone*, che sembra comunque in armonia non solo con le indicazioni da esso offerte,<sup>67</sup> ma anche con la tesi più volte ribadita nei dialoghi successivi che la filosofia è un assimilarsi a dio nella misura del possibile<sup>68</sup> grazie alla contemplazione delle idee. Credo perciò che lo sviluppo del tema dell'immortalità "procreativa" dovrebbe, invece che occultare la compatibilità del *Simposio* con le indicazioni dei dialoghi contemporanei, far riflettere sugli obiettivi che Platone qui si pone.<sup>69</sup> A mio avviso, nel contesto gli interessa contrapporre una falsa e "tradizionale" immortalità, diffusa

63. In particolare per le menzioni a Solone cfr. ARRIGHETTI 1992.

64. Cfr. KAHN 1996 pp.68-9; ROWE 1998-2 p.254.

65. Cfr. 212a2-7; *i.* p.231-2.

66. Già BLUCK 1955 p.29 osservava che Platone di proposito lascia la questione indefinita, in quanto non idonea al contesto, come avviene per la teoria della reminiscenza.

67. Per un penetrante parallelo tra

*Simposio* e *Fedone* sul tema, cfr. FIERRO 2001.

68. Cfr. sul tema di recente SEDLEY 1999, ANNAS 1999 pp.52-71.

69. Non negli acuti ma poco probabili termini ipotizzati da SHEFFIELD 2001 pp.25-33, per cui Platone intende qui collegare la questione dell'immortalità alle potenzialità inesprese dell'anima, analogamente alla reminiscenza del *Fedone* e del *Menone*.

e importante al suo tempo, legata alla produzione di mere immagini di virtù, a una più profonda e autentica, solo accennata, piuttosto che sviluppare la seconda in termini positivi. Anche qui tra l'altro la metafora misterica si rivela appropriata: la fama e gli onori, la gerarchia sociale, non contano nulla per chi si inizia a un nuovo cammino e a una nuova vita, sperando benefici maggiori di quelli che vengono tributati dai mortali; così avviene per il filosofo. Similmente, per motivi di opportunità ed economia contestuale, Platone lascia a successivi contributi la spiegazione dei frutti che il filosofo partorirà dopo aver attinto l'intelligibile, essendo in possesso di amore per il sapere ormai fondato sul contatto con la realtà, non senza però chiari accenni. Infatti l'ἐπιτηδεύειν cui ci si riferisce nel discorso di chi è pregno più nell'anima che nel corpo, i νόμοι e gli ἔργα dei legislatori dei "piccoli misteri", tornano nel corso dell'ascesa all'intelligibile<sup>70</sup> nei discorsi che non si limitano a partorire comunanze virtuose, e belli ἐπιτηδεύματα e νόμοι, ma spingono verso il coglimento di un bello sempre più congenere a se stesso. Una volta che questo è stato attinto dall'anima che ormai si è staccata nella misura del possibile dal corpo, e tende a coincidere con la propria razionalità, pare inevitabile che essi si tradurranno nei discorsi del filosofo ormai in grado di essere contemplatore delle realtà pure, legittimo legislatore, legittimo educatore e "amante" delle anime in grado di seguire per loro natura il suo stesso cammino. Non ci sono invece accenni diretti alla questione di come sarà la "poesia filosofica"<sup>71</sup> (a parte i delicati spunti sul rapporto tra commedia e tragedia, che non mi sembra il caso di considerare qui), ma questo perché è il dialogo stesso nel suo complesso a costituire la risposta.<sup>72</sup> A parte che esso è divenuto di fatto, si può dire, immortale come le opere di Omero ed Esiodo, e che di questo destino Platone poteva essere in qualche misura consapevole e presago, il *Simposio* offre in se stesso il migliore esempio di come deve essere un discorso filosofico, ovvero con le parole di Socrate un discorso secondo verità, e quindi schietto e privo di raffinatezze inutili e decettive, ma non privo di una bellezza che risulta dalla disposizione ben ordinata di argomenti,<sup>73</sup> a cui si aggiunge una straordinaria capacità mimetica dei contenuti e dello stile delle voci autorevoli del suo tempo, che si potrebbe anche leggere come la condizione che sarà posta dal *Fedro* per una buona retorica, in quanto non è possibile un discorso autenticamente persuasivo senza la conoscenza della verità e dell'anima del suo destinatario (qui per Socrate i suoi interlocutori).

70. Cfr. 210b6-c6 ; *i.* p.226 ; ASMIS REALE 2001 pp.xv ss.  
1992 pp.344-5 ; SHEFFIELD 2001 p.7. 72. Cfr. anche s. p.202.

71. Spunti interessanti sul tema in 73. Cfr. *i.* n.122.

*Le metafore di Diotima e dei misteri eleusini*

Da tempo alcuni studi si soffermano sugli elementi dionisiaci del testo, presenti soprattutto nella figura di Alcibiade,<sup>74</sup> e si è perfino parlato, discutibilmente e non senza forzature, del *Simposio* come *festival* dionisiaco.<sup>75</sup> D'altra parte, si sono cominciati a esaminare, con attenzione a mio avviso ancora insoddisfacente rispetto ai risultati della storia delle religioni,<sup>76</sup> i richiami a Eleusi nel discorso di Diotima.<sup>77</sup> Tali esplorazioni critiche sono mosse da istanze e sensibilità diverse, che sembrano quasi confliggere più che collaborare. Semplificando, si può dire che le prime nascono da un interesse rivolto soprattutto ad aspetti letterari e teatrali, le seconde da motivazioni più filosofiche in senso stretto, ovvero epistemologiche.<sup>78</sup> La comprensione del contesto può essere agevolata se i risultati, più che essere giustapposti, si integrano. Un'attenta e sempre prudente analisi dei possibili segnali presenti nel testo può giustificare a mio avviso l'identificazione di un'ulteriore chiave di lettura per decifrare la sua polisemia, che si potrebbe definire come l'incontro/scontro dell'eleusino e del dionisiaco.<sup>79</sup> Sarebbe opportuno uno studio che mostrasse come nel *Simposio* la razionalità di Socrate rivesta sin dall'inizio caratteri eleusini,<sup>80</sup> raggiunga l'apice nella visione epoptica annunciata da Diotima, scontrandosi con, ma in realtà assorbendo, l'irrazionalità dionisiaca rappresentata da Alcibiade, che vede l'amato in tratti satireschi,<sup>81</sup> in realtà presenti in Socrate solo in quanto orientati in chiave razionale; come nei misteri eleusini Dioniso non è escluso dal culto ma inglobato nel rituale, in particolare nella

74. La sua irruzione, ebbro, sulla scena, è quella del desiderio di un'anima che per la sua disarmonia si lascia andare nel turbine della passione sessuale e nella brama di  $\tau\iota\mu\acute{\eta}$  travolgente le istituzioni (cfr. *i.* n.203), non riuscendo a orientare verso la razionalità le sue enormi potenzialità, ma riconoscendo la grandezza di chi supera questa sfida. Rappresenta dunque il testimone ideale della capacità di Socrate di valorizzare in direzione autenticamente politica e filosofica la dinamica degli impulsi erotici propri e dei suoi frequentatori abituali. Condivisibile in sostanza il quadro di TAGLIA 1996 pp. xxxvi-xlii; spunti interessanti ma discutibili sul discorso di Alcibiade in NUSSBAUM 1986 (cfr. le critiche di ALLEN 1991 pp.99-102; PRICE 1991, 1989 pp.207-14); WOHL 1999; SZLEZÁK 1988 pp.344-50; DIXSAUT 2000 pp.34-7; KRISCHER 1984; GESSANI 1995; NORTH 1994;

GAISER 1984. Sui tratti dionisiaci di Alcibiade cfr. BACON 1959; SIDER 1980 pp.55-6; BELFIORE 1980; PICTH 1990 pp.372-407 e *passim*; T. GOULD 1990 pp.225-31.

75. Cfr. SIDER 1980.

76. Sull'opportunità di tale sfondo per la questione, cfr. LAFRANCE 1983 p.40.

77. Cfr. RIEDWEG 1987 pp.2-29, BRISSON 1998 pp.65-71.

78. Sulla divaricazione tra le letture letterarie e filosofiche del *Simposio* cfr. ROWE 1998-2 p.241.

79. T. GOULD 1990 discute, raro esempio, entrambi gli aspetti nel *Simposio*, ma non li collega. Mancano invece fondamenti per trovare nel contesto una dialettica tra apollineo e dionisiaco, come propone REALE 2001 pp.lxxix-lxxxiii.

80. Cfr. s. nn.21-2.

81. Sul tema cfr. D. STEINER 1996.

processione al τελεστήριον dove è presente come Iacco,<sup>82</sup> così il dionisiaco nel *Simposio* non è brutalmente rifiutato, ma opportunamente valorizzato. Questa linea pare continuare nel *Fedro*, che prende le mosse da un'escursione ad Agra, sede dei "piccoli misteri" eleusini ma forse legata anche a Dioniso,<sup>83</sup> si eleva in un'altra contemplazione descritta con terminologia eleusina, e termina con una preghiera a Pan. Il quadro che ne risulta sembra non solo suggestivo, ma anche contestualmente introspettivo, e consente di intendere meglio lo sfondo del quadro metaforico impiegato per alludere a quello che per Platone è il momento culminante di un graduale processo di razionalizzazione dell'anima, che giunge infine a un contatto diretto e immediato con la realtà, le idee. Mi limiterò qui prevalentemente a considerare questo punto.

Lo storico della filosofia dovrebbe, si è detto, essere più attento nei confronti dei risultati della storia delle religioni, ma quasi tutti i contributi recenti sul *Simposio* non si impegnano nel considerare l'evidenza relativa ai misteri eleusini.<sup>84</sup> Ciò produce alcune sviste macroscopiche. In particolare, si continua a parlare dei "piccoli" e dei "grandi misteri" per scandire le parti del discorso di Diotima, perpetuando un errore interpretativo che la storia delle religioni ha da alcuni decenni colmato. Il nodo testuale da cui nasce questo errore è 209e5-210a2, dove Diotima dice a Socrate che fino a quel punto potrebbe essere iniziato (μυηθείης, 210a1), mentre non sa se l'ascesa sino alle cose più perfette, all'iniziazione più alta, alla visione rivelatrice (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά, *ibid.*) relativa a τὰ ἐρωτικά (209e5), potrà essere percorsa da Socrate. Vedremo più avanti il senso paideutico-epistemologico di questa distinzione. È evidente che qui non si parla di "piccoli" (dei quali tra l'altro sappiamo pochissimo)<sup>85</sup> e "grandi" misteri, e la critica si è ritenuta legittimata a farlo interpretando la scansione μύησις / τελετή - ἐποπτεία sulla base di testimonianze tarde.<sup>86</sup> Ma l'evidenza, in primo luogo epigrafica, di cui disponiamo, ci informa che almeno sino alla fine del IV sec. a.C. tale distinzione si applica alla scansione di diverse fasi dei "grandi misteri",<sup>87</sup> all'iniziazione preliminare e individuale (μύησις), che seguiva tutta una serie di rituali,<sup>88</sup> e a quella conclusiva, per cui dopo almeno un anno i μύσται potevano diventare ἐπόπται mediante la celebrazione-iniziazione conclusiva (τελετή), articolata

82. Cfr. GRAF 1974 pp.40-78; 1997 2002 pp.477-8; BURKERT 1981 p.189. p.314; BURKERT 1981 p.196.

83. Cfr. sul tema in part. GRAF 1974 pp.66-78.

84. Gli elementi fondati offerti dall'epigrafia, dall'archeologia, dalla letteratura, dovrebbero essere più opportunamente considerati, senza appoggiarsi solo sull'ultima.

85. Cfr. GRAF 1997 pp.313-4; SCARPI

86. L'espressione "piccoli misteri" potrebbe indurre a una confusione analoga a quella di Clemente (*Strom.* V.11 71.1). Cfr. BURKERT 1991 n.14 p.174; DOWDEN 1980 pp.421-3; RIEDWEG 1987 pp.2-8, 123 ss., 142-4.

87. Cfr. CLINTON 1974 p.13.

88. Cfr. BURKERT 1981 pp.183 ss.

89. Cfr. GRAF 1997 p.314.



in più giorni,<sup>89</sup> che terminava con la processione di qualche migliaio di persone al τελεστήριον, in un rituale che durava l'intera notte nel culmine del quale si fruiva della visione (ἐποπτεία) degli oggetti più sacri.<sup>90</sup> È dunque questo processo che dovrebbe venire indagato dallo storico della filosofia antica interessato a far luce sul significato metaforico del contesto, con una prudente ricostruzione che pare preferibile a un disimpegnato scetticismo, per cercare di chiarire di quali "pezzi" Platone può servirsi, e in che senso se ne può servire, nella sua comunque libera trasfigurazione razionale. Tale compito è certo reso arduo da limiti oggettivi, in quanto poco sappiamo di sicuro e probabilmente mai sapremo sui dettagli dell'ἐποπτεία.<sup>91</sup> Di certo però la visione di oggetti ostesi (δεικνύμενα) costituiva il punto di arrivo dell'intero percorso di iniziazione, in cui l'iniziato sperimentava il contatto diretto con la realtà, con la divinità.<sup>92</sup> È possibile a mio avviso fornire una spiegazione sufficientemente chiara e fondata della scelta di rappresentare una fenomenologia psico-conoscitiva in chiave misterica eleusina, da intendersi<sup>93</sup> come piuttosto liberamente ricreata per fini epistemologici ma non priva di riferimenti non casuali. L'ascesa verso l'idea, che richiede una conversione dell'anima che sposta il suo sguardo dalla realtà sensibile a quella intelligibile e la attinge, avviene, come nella *Repubblica* e nella *Lettera VII*, attraverso una sorta di visione o contatto immediato con il νοητόν, in quanto l'anima, "purificata" nella sua parte razionale,

90. Sembrano superate scansioni alternative (per cui cfr. FOUCART 1914 p.432; KERÉNYI 1967 pp.45-7; MYLONAS 1962 p.239; NILSSON 1967 pp.655-6, 659), anche se alcuni rimangono prudenti al riguardo (cfr. ad es. SCARPI 2002 pp.536-7).

91. Possiamo mutuare la celebre similitudine di Dione Crisostomo (*Or.*, 36, 33 ss.) per cui siamo come servitori dei misteri, e non μύσται, che origliano alle porte, senza mai poter essere ammessi, e quel poco che sentono e vedono trapezare non lo comprendono adeguatamente. Ma anche avendo, come i moderni antropologi, una documentazione filmata, le perplessità resterebbero, per lo scarto incolmabile tra la pura osservazione e l'esperienza di chi è realmente coinvolto (cfr. BURKERT 1991 p.121; SALMERI 1999 p.265).

92. Clemente (*Strom.* V.11. 70.7-71.1) sembra attendibile dicendo che arrivati a questo punto οὐ μανθάνειν <οὐκ>έτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα (71.1). Parla di *visio beatifica* KERÉNYI

1967 pp.95-102; la visione luminosa di oggetti tratti dall'ἀνάκτορον è fondata nelle testimonianze, e ben si accorda in part. con *Phaedr.* 250b5-c6, ma i termini in cui Kerényi. la suppone, impossibili da precisare, non convincono (cfr. BURKERT 1981 pp.194-203, in part. p.200 e n.68; 1991 n.18 p.184). Il tema avrà un notevole sviluppo in chi vi si richiederà da sponde platoniche e pitagoriche di età cristiana; per quanto incerti siano i dettagli dell'Eleusi vagheggiata, "ci si occupava in apparenza meno del destino di Kore e della semina del grano, che non di certe procedure dello ierofante durante la grande celebrazione notturna" (BURKERT 1991 p.112).

93. Cfr. in part. RIEDWEG 1987 pp.1-2, 28-9, 69.

94. Sul carattere "religioso" che può assumere per Platone il conseguimento dei principi razionali della realtà, parole felici in LAFRANCE 1980 pp.92-3; CORNFORD 1967 p.78; ISNARDI PARENTE 1970 pp.98-9. Sulle metafore misteriche in filosofia cfr., oltre alle opere di Burkert, RIEDWEG 1987, DES PLACES 1981.

è in grado di intrattenere un rapporto diretto con la “realtà divina” dell’idea.<sup>94</sup> Tale fenomenologia si presta dunque per sua natura a una rappresentazione nei termini della simbologia dei misteri, nei quali il momento culminante consisteva appunto nel contatto diretto dell’iniziato con la divinità.<sup>95</sup> Inoltre, il percorso di iniziazione si presta come simbolo del lungo e metodico esercizio dialettico condotto sotto la guida di un compagno di ricerca più esperto.<sup>96</sup> La metafora “epoptica” è dunque impiegata da Platone per alludere a un atto di *suprema rigerosità razionale*, la cui puntualità ha senso solamente all’interno del mediato procedimento del διαλέγεσθαι, e che richiede duri anni di lavoro sulla propria anima per una graduale conversione all’intelligibile. Platone sceglie per la sua trasposizione metaforica i misteri eleusini, e non è un caso, dato che anche nell’altro contesto in cui descrive la contemplazione delle idee utilizzando la metafora dell’iniziazione graduale, ovvero il mito dell’iperuranio nel *Fedro*, è ad essi che si riferisce.<sup>97</sup> Perché? In primo luogo perché per un ateniese questi erano i misteri *tout court*.<sup>98</sup> Poi perché si trattava di misteri da un lato aperti larghi spazi a un’esperienza che usciva dagli schemi consueti, coinvolgendo profondamente l’anima,<sup>99</sup> analogamente a quella che Platone offriva a chi si incamminava nella vita filosofica, dall’altro ben integrati nella vita della πόλις, in quanto organizzati dalla stessa Atene e sorvegliati dal βασιλεύς, e per le finanze da un collegio di ἐπιστάται (senza che ciò tuttavia cancellasse l’autonomia dei γένη degli Eumolpidai e dei Kerykes, da cui provenivano gli alti gradi del clero eleusino).<sup>100</sup> Platone mostra per i misteri eleusini una simpatia, o forse meglio una tolleranza, maggiore che per altri, probabilmente perché più “istituzionalizzabili” nella

95. Buoni spunti in SALMERI 1999 pp.261-72, viziati però da una lettura ibrida della razionalità noetica; cfr. anche MORGAN 1992 pp.231-5, solo in parte condivisibile. Da notare inoltre l’interessante ARIST., *Eud.*, fr. 10 Ross = 1012 Gigon = A19 Colli (PLUT., *De Is. et Osir.* 382d-e), che farebbe pensare a un giovane Aristotele fedele continuatore di Platone anche nella trasposizione noetica di spunti misterici. Ma la paternità del presunto frammento non pare così solida. Cfr. anche il fr. 15 del Περὶ φιλοσοφίας; SCARPI 2002 p.536 e 534.

96. Come riconosceva già CORNFORD 1967 p.78.

97. Con BURKERT 1991 p.123 “la distinzione tra “iniziazione preliminare” (*myein*) e “misteri perfetti e epoptici” si riferisce chiaramente a Eleusi” e ritorna in *Pbaedr.* 249b6 ss. (in part. 250c4), “il testo di gran lunga più autorevole sul-

l’esperienza dei misteri”. Cfr. anche RIEDWEG 1987 pp.5-17; BRISSON 1998 pp.65-71; GRAF 1997 p.313; DES PLACES 1981 in part. 86-7. Vi è inoltre l’allusione di *Ep.* VII 333e2-3 (cfr. BURKERT 1991 pp.63, 102, 179 n.59). Per il gergo dell’iniziazione ai misteri, oltre a *Simposio* e *Fedro*, cfr. DES PLACES 1981 e in part. *Gorg.* 493a1-c3, 497c3-4, *Men.* 76e7-9, *Pbaed.* 69c3-7, 81a4-9; *Resp.* III 376e6-378a6, VIII 560d10-e4; *Theaet.* 155e3; *Epin.* 986c6-d4.

98. Cfr. BURKERT 1991 pp.9-10, 53-5.

99. Sull’esperienza misterica cfr. BURKERT 1991 pp.119-51 (sulla eleusina in part. pp.119-26, 149-50) e s. n.4.

100. Cfr. CLINTON 1974 p.8; BURKERT 1981 p.181; 1991 p.54. Sui funzionari responsabili delle finanze, cfr. di recente CAVANAUGH 1996. Sulla “propaganda” ateniese ai misteri eleusini cfr. CLINTON 1994, e in part. sul “decreto delle primizie” CAVANAUGH 1996.

vita politica,<sup>101</sup> e perché meno irrazionali e potenzialmente “eversivi”, come i misteri dionisiaci o i rituali coribantici, che invece critica più o meno apertamente, a volte con sottile ironia.<sup>102</sup> Inoltre essi, senza dubbio i più “puri” di tutti i misteri,<sup>103</sup> sembrano ben compatibili con la temperanza nei confronti dell’eros e un suo recupero a un livello più alto e pieno, connesso strettamente al dono, comune invece questo ai misteri, dell’immortalità o comunque di una felice condizione in un’altra vita; la simbologia dei misteri eleusini era infine quella più naturalmente collegabile al tema della gravidanza e procreazione nell’anima.

Analogamente, in termini rigorosamente razionali si possono meglio intendere anche i “rapimenti” di Socrate, a cui il dialogo accenna due volte (174d4 ss., 220c1-d5), che non trovano riscontri nel resto della produzione platonica. Questi momenti di intensa concentrazione, con perdita di interesse, ma non inconsapevolezza, della realtà prossima, sembrano riferirsi, sotto la veste superficiale del raccoglimento “estatico”, a un’attitudine “contemplativa” saldamente radicata nel λόγος, il migliore tra quelli disponibili al momento, che si pone domande e si risponde, esaminandosi e vagliandosi fino alle estreme conseguenze, e a cui si deve incrollabilmente obbedire.<sup>104</sup> È la particolarità del contesto che induce a trasfigurare tale tratto, che comunque non è impossibile sia in parte biografico (Aristodemo e Alcibiade presentano questi momenti come abituali),<sup>105</sup> in un fitto intreccio di caratteri compatibili al protagonista dei dialoghi socratici: perfetto autodominio nei piaceri e nelle privazioni, nel bere, nel mangiare, nel sopportare il freddo; atti di ἀνδρεία e σωφροσύνη, nella stretta consequenzialità tra teoria

101. Ai misteri eleusini può applicarsi solo in senso protettivo la severa censura di *Leg. X* 909d3-910e4, volta soprattutto alla pratica diffusa della “religione votiva” (su cui cfr. BURKERT 1991 pp.21-9, n.2 p.160), che vieta varie forme di culti e sacrifici privati, provocati per lo più da paure estemporanee e irrazionali o dalla speranza di ottenere dei vantaggi, che rischiano di essere del tutto arbitrari e impuri e risultano estranei alla religione della πόλις. In particolare, il divieto di celebrazione di rituali e misteri nelle case può riferirsi, come nota BURKERT 1998 p.380, proprio alla situazione che portò all’incriminazione di Alcibiade (su cui cfr. MURRAY 1990-2 pp.153 ss.; ELLIS 1989 pp.58-62).

102. Cfr. *Leg. VIII* 815c2-d3 sulla danza dionisiaca che non ha alcun posto nella vita della πόλις. Contro la danza e i rituali coribantici cfr. ad es. *Leg. VII* 790d2-e4, *Ion*. 533e5-534a7, *Euthyd.*

277d7-e2. Contro l’orfismo religioso ingenuo (ben distinto dall’orfismo/pitagorismo filosofico rielaborato da Platone) cfr. ad es. *Resp. II* 364e3-365a3, 363c3-e4; *Leg. VI* 782c1-d1. Contro veggenti e sacerdoti erranti cfr. ad es. *Resp. II* 364a5-b5 (su cui BURKERT 1991 pp.46-7, GRAF 1995 p.91). Sull’apprezzamento per i sacerdoti che rendono conto di quello che fanno, cfr. *Men.* 81a1-b1.

103. Cfr. BURKERT (1981 pp.183, 192, 196 ss.; 1991 p.141) che comunque non esclude la possibilità di rapporti o esibizioni sessuali, allora però trasfigurati e sublimati.

104. Cfr. ad es. *Apol.* 28b3 ss., *Crit.* 46b3 ss., *Phaed.* 99d4-107b10 *passim*. Da questo punto di vista, riduttive le interpretazioni del motivo estatico di MILLER 1978 p.25, HADOT 1988 p.45; anche alcuni aspetti dei pur utili LOWENSTAM 1985, SUSANETTI 1991.

105. Cfr. sul tema SEGOLONI 1994 p.86.

e prassi,<sup>106</sup> disinteresse per ricchezze, onori, bellezza fisica, cura nel vestiario; ecc...<sup>107</sup>

Cerchiamo ora di chiarire perché Platone, presentando la νόησις in chiave di ἐποπτεία, si avvale della maschera di una sacerdotessa. Qui le giusticazioni che l'interprete può offrire sono meno lineari. Si possono invocare infatti diverse ragioni, e la cosa più assennata è riconoscere il loro contributo non esclusivo.<sup>108</sup> La critica tende a non attribuire molta rilevanza all'esistenza storica di Diotima per l'intelligenza del contesto,<sup>109</sup> e comunque quasi nessuno crede più alla possibilità che non si tratti di un personaggio fittizio. La sacerdotessa rappresenta verosimilmente un "doppio" del personaggio Socrate;<sup>110</sup> essa è fuor di metafora il filosofo in quanto ha "concluso" il suo cammino di educazione erotica verso l'intelligibile e può ad esso avviare altri ricercatori della verità. La scelta di una donna esperta in cose d'amore sembra non casuale, e forse anche connessa a riferimenti religiosi, liberamente rielaborati, difficilmente determinabili. Visto che lo sfondo misterico è chiaramente eleusino, ciò fa pensare che Platone si riferisca alla sacerdotessa che, tra le altre, in tali misteri giocava il ruolo centrale, quella di Demetra e Kore. Dall'evidenza di cui disponiamo<sup>111</sup> ci risulta che essa, presumibilmente presente nel culto di Eleusi prima dello stesso ierofante, era assieme a lui l'autorità più importante dal punto di vista strettamente religioso (mentre su quello amministrativo poteva essere subordinata anche alle altre figure maschili di primo piano), in quanto diversi aspetti salienti del rituale erano esclusivamente di sua competenza. Può essere interessante notare come fatti storici e religiosi sembrino intrecciarsi strettamente nella trasfigurazione platonica, anche se è difficile identificare relazioni dirette. Platone

106. Cfr. in part. la descrizione del comportamento di Socrate in battaglia da parte di Alcibiade in *Symp.* 220d5-221c1 con quella di Lachete (chiamato in causa in *Symp.* 221a2 ss.) in *Lach.* 181a8-b4, che poi, nella sua diffidenza di uomo concreto e d'azione nei confronti dei discorsi vuoti, attribuisce esplicitamente a Socrate la perfetta consonanza tra λόγος ed ἔργον (βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, 188d5-6). Cfr. STENZEL 1966 pp.86-7; CENTRONE 1997 nn.37-8 pp.344-5; IOPPOLO 1999 pp.72-4.

107. Parziale sostenere, come J. GOULD 1963 p.58, che il *Simposio* sia così intimamente legato al ritratto di Socrate da essere superato solo dall'*Apologia*. Sotto la trasfigurazione emergono però non pochi tratti compatibili con quello che si può ipotizzare come Socrate storico. Benché troppo ottimi-

stici, cfr. BABUT 1980, SEGOLONI 1994 pp.27-32 e *passim* (anche per ulteriore bibliografia). Sull'ipotesi che nel *Simposio* vi sia un intento apologetico contro i perduti *Banchettanti* di Aristofane, cfr. *ibid.*, in part. pp.111-93. Sul fatto che la presenza di tratti socratici non vada considerata un imperativo biografico, non contraddicendo la libera creazione di una *fiction* dialogica, cfr. ROWE 1998 pp.10 ss; 1998-3, pp.3-5.

108. Cfr., anche per ulteriore bibliografia, HALPERIN 1990; BRISSON 1998 pp.27-31, 63-5.

109. Cfr. già KRANZ 1926 p.437.

110. Cfr. ad es. GUTHRIE 1975 p.385.

111. Ancora fondamentale in relazione ai sacerdoti di Eleusi CLINTON 1974 (cfr. su quanto segue *ibid.* pp.14-17, 68-76; BURKERT 1981 pp.189-90, 196; 1985 p.285; 1991 p.54).

nel *Simposio* sembra voler ritornare sui terribili fatti legati al tracollo di Atene, proponendo soluzioni diverse e filosofiche, da tenere presente per evitare errori del passato, che se Socrate fosse stato inteso non si sarebbero verificati. Diotima/Socrate assume così un ruolo ideale. Avrebbe salvato i suoi cittadini da una terribile pestilenza, che richiama quella dell'inizio della guerra del Peloponneso, la prima di una lunga serie di sfortunate vicende, e avrebbe potuto salvare i cittadini anche dalle premesse delle disgrazie che si posero l'anno seguente alla vittoria di Agatone del 416, quando gli avvenimenti della mutilazione delle erme e della profanazione dei misteri eleusini, che furono in una complessa vicenda attribuiti a ἑταῖροι di circoli simposiali e strettamente legati alla figura di Alcibiade, processato in relazione alla seconda,<sup>112</sup> contribuirono a quel clima di sospetto che portò, attraverso varie vicende, alla disastrosa spedizione siciliana, alla disfatta finale, al processo di Socrate. È forse interessante un dettaglio su cui nessuno pare aver richiamato l'attenzione. Sappiamo<sup>113</sup> che una sola sacerdotessa, presumibilmente proprio quella di Demetra e Kore, si oppose alla pubblica maledizione pronunciata dal clero eleusino contro il reo Alcibiade, appellandosi al fatto che era nelle sue funzioni pregare e non maledire. Il suo nome, Theano, mi sembra richiamare in una specie di *rebus* tanto semanticamente il prefisso di Diotima, quanto per assonanza il suffisso di Mantinea. L'ipotesi è suggestiva, e non può che rimanere tale.<sup>114</sup> Ma a prescindere da essa, forse in Socrate/Diotima Platone comprende anche una ragionevole tolleranza nei confronti di Alcibiade, di cui la seconda parte del dialogo mostra le potenzialità e i limiti, limiti che però la πόλις non seppe correggere ma alimentare, oppure senza coerenza condannare e assolvere, con suo stesso grave danno, mentre solo l'incolpevole Socrate cercava di avviare l'amante per la giusta strada.<sup>115</sup> La critica comunque riconosce nella ΜΑΥΤΙΛΙΚῆ ξένη, straniera di una città il cui nome richiama la divinazione, uno schermo per la capacità mantica propria del demonico/filosofico,<sup>116</sup> inoltre,

112. Cfr. s. n.101 e per altri riferimenti bibliografici WOHL 1999 p.351 e n.5.

113. Per la discussione della testimonianza plutarchea (a torto rigettata da SOURVINOU-INWOOD 1988 secondo BURKERT 1998 n.25 p.379) cfr. CLINTON 1974 pp.15-6, 70.

114. Mi sembra comunque sia preferibile a quella di un riferimento a Timandra avanzata da NUSSBAUM 1986 p.177, anch'essa elaborata sulla base della testimonianza plutarchea.

115. Deboli le ragioni con cui alcuni (GAGARIN 1977 pp.34-7; REEVE 1992; cfr. anche WHITLOCK BLUNDELL 1992) argomentano, richiamandosi a Vlastos, il falli-

mento educativo di Socrate. Platone pare invece giustificarlo (cfr. ROBIN 1929 x-1, xcviii-ix; ALLEN 1991 in part. p.106; ROWE 1998-3 pp.205-6; FISHER 1992 pp.453-66 ss. sull'accusa di ὕβρις, che si ritorce su Alcibiade) e suggerire, come in altri contesti, rappresentando la psicologia degli allievi, in che termini questi lo percepirono e ne furono influenzati, lasciando intendere che il suo messaggio (e quello dello stesso Platone) trova un limite invalicabile in come è raccolto dall'anima, pur con tutte le strategie psicagogiche che si possono dispiegare.

116. Cfr. ad es. già BURY 1969 pp.xxxix-xl.

non senza la consueta ironia, la proiezione della “competenza” socratica sulle cose d’amore;<sup>117</sup> si può anche supporre un atteggiamento platonico di comprensibile riserbo e opportunità nell’evitare di attribuire direttamente al maestro i punti forti delle proprie personali scoperte.<sup>118</sup> Potrebbe poi essere significativo che l’unica nota “storica” che colora il personaggio (201d3-5), l’aver ritardato di dieci anni un’epidemia di peste in Atene, interpretabile nel contesto come una delle attività demonico-divinatorie che rientrano nelle cose d’amore,<sup>119</sup> denoti un sapere operativo, pratico, efficace, quale quello attribuito a Socrate a più riprese in questo dialogo e in generale nei giovanili. Sulla scelta di Mantinea si possono anche avanzare altre supposizioni. Platone descrive l’ascesa in termini misterici eleusini, ma la sacerdotessa non è attica, è una straniera.<sup>120</sup> Il fatto che sia una ξένη permette una certa libertà su quanto dirà, e allo stesso tempo sottolinea il carattere “altro”, demonico, di Socrate. Ma gli interlocutori saranno probabilmente ben disposti verso le sue parole anche perché la città scelta, Mantinea, è cara agli ateniesi tra quelle dell’Arcadia, in quanto preziosa alleata e fornitrice di truppe durante la guerra del Peloponneso, e verosimilmente da poco (385) pressoché annientata dagli Spartani, sospettosi del suo orientamento filoateniese.<sup>121</sup>

Premesse tutte queste cose, per capire perché Socrate si avvale della maschera di Diotima bisogna tenere conto che, se egli contrappone il proprio intervento ai precedenti con la programmatica asserzione che ciò che si preoccuperà di dire non è nient’altro che la verità, al di là della raffinatezza delle parole e

117. La professione socratica di conoscere solo le cose d’amore (*Symp.* 177d7-8, 193e4-5, 198d1-2, 201d1-5, 212b4-8; *Lys.* 204b6-c2; *Teag.* 128b2-4) sembra ben accordarsi con quella di ignoranza, da intendersi anch’essa in senso zetetico (cfr. BRANCACCI 1997 p.325), in quanto consiste non nel *possedere* la conoscenza, ma nel padroneggiare un *metodo* che suscita negli altri la forza trainante dell’amore verso la virtù (cfr. IOPPOLO 1999; ROOCHNIK 1987; KOSMAN 1976 p.58; NIGHTINGALE 1993 p.129; LOWENSTAM 1985 p.88), che nel *Simposio* ormai si carica delle conquiste platoniche, aprendo a “una profondità di fronte alla quale il Socrate storico sarebbe forse rimasto meravigliato” (FRIEDLÄNDER 1979 p.67).

118. Cfr. *i.* n.131. Probabilmente questa è una delle funzioni principali della doppia e molto complessa cornice dialogica, che rimane aperta a varie interpretazioni. Cfr. in part. HALPERIN 1992;

ROWE 1998 pp.145 e *passim*; PICTH 1990 pp.336-52 e *passim*.

119. Cfr. 202e2-203a8.

120. Se erano vari i γένη da cui poteva provenire la sacerdotessa di Demetra (cfr. CLINTON 1974 p.68) e lo ierofante poteva non essere del demo di Eleusi (*ibid.*, p.8), sembrano improponibili sacerdoti non attici. Sul culto di Demetra e Kore a Mantinea cfr. JOST 1985 in part. pp.126-7. Sui santuari ellenici di Demetra, in part. sulla collocazione geografica dello spazio sacro, cfr. GUETTEL COLE 2000. Il culto di Demetra eleusina era diffuso in forma generale in tutta la Grecia già in epoca antica, specialmente in Ionia (GRAF 1985 pp.274-7; BURKERT 1991 p.53). Sui culti misterici connessi a Demetra cfr. SEAMENI GASPARRO 1986; GRAF 1997 p.319. Pare infondata l’ipotesi di MORGAN 1992 n.20 p.245 che Diotima sia collegabile a Pan, originario dell’Arcadia (e quindi a Dioniso).

121. Cfr. BRISSON 1998 p.14.

delle espressioni,<sup>122</sup> tuttavia non può non adeguarsi almeno in parte al registro adottato nell'occasione, quello dell' ἔγκωμιον ο ἔπαινος, pur nella sua critica e per certi versi parodica trasfigurazione filosofica.<sup>123</sup> Il suo pensare e parlare secondo verità, d'altra parte, deve introdurre in qualche modo la forma dialogica, e dunque, essendo poco opportuno nel contesto, in cui gli spunti agonistici sono senz'altro presenti ma temperati rispetto ad altri dialoghi dal registro encomiastico e dallo spirito della discussione, chiamare direttamente in causa gli autori dei precedenti elogi (Agatone viene "maltrattato" brevemente),<sup>124</sup> Socrate intrattiene un dialogo con se stesso, come altre volte avviene nei dialoghi socratici, assumendo la parte dell'ignorante da istruire, e proietta la figura del sapiente su un altro interlocutore, su una maschera, quella di Diotima, per cui le verità su *Eros* prendono la forma di rivelazioni sacre e iniziatiche.<sup>125</sup> Tale maschera sembra particolarmente adeguata al contesto, in quanto permette a Socrate di: esporre liberamente il suo pensiero; tenere alta la tensione drammatica del suo intervento; conservare εὐσέβεια nella trattazione di un argomento divino, introducendo il tema di una religiosità più autentica, secondo verità, contrapposta a quella esteriore e tradizionale; condannare con una certa libertà, dalla prospettiva di una ξένη, i lati per Platone più indesiderabili di istituzioni erotiche ateniesi come la pederastia; affiancare a una concezione educativa associata al primato del ruolo virile, dominante-attivo-eiaculatorio, che porta a una sterile e si potrebbe dire quasi onanistica gratificazione, un elemento femminile associato alla procreazione, si intende in campo filosofico-politico, per gli uomini gravidi nel corpo e nell'anima.<sup>126</sup> Come si è accennato, è solo

122. Cfr. 198b1-199b5 e *Apol.* 17a1-18a5; SEGOLONI 1994 p.59 e *passim*. Socrate dichiara che non competerà con Agatone sulla raffinatezza gorgiana dei termini impiegati, ma (198d5-6) non trascurerà di scegliere tra quanto ritiene vero su *Eros* le cose più belle, disponendole nel modo più conveniente.

123. Tra i contributi recenti sul tema, cfr. NIGHTINGALE 1993, 1995 pp.93-132.

124. Quel tanto necessario (199b8-201c9) a maturare una minima ὁμολογία (199b9) sul fatto che *Eros* è desiderio di qualcosa che manca (cfr. *Lys.* 221d7-e3; sulle tesi del *Liside* riprese nel *Simposio* KAHN 1996 pp.264-7 e per interrogativi stimolanti ROWE 2000), e a mostrare le contraddizioni del suo pezzo di bravura, pur riconoscendo spunti positivi del suo elogio (199c3-6; 201a2-10; 201d8-202e2). Socrate alla fine riesce a discutere con Agatone prima di aver "pagato il tributo"

richiesto da Fedro in termini di elogio (194d1-e3, 199b8-c1), ma circo-scrive la sua interrogazione allo stretto indispensabile.

125. Sulle possibili corrispondenze tra l'iniziazione alla verità propiziata da Diotima e quella della dea nel poema di Parmenide, e tra la descrizione dell'essere dell'eleate e quella platonica dell'idea del bello, cfr. SOLMSEN 1971 pp.62-70; SPRAGUE 1971; TELOH 1981 pp.91-6; KAHN 1996 pp.342-3; e in part. PALMER 1999 pp.3-5; n.1 p.32 (n.1 p.3 per altri riferimenti, che mostrano anche come nella critica tedesca il punto fosse colto prima di Solmsen).

126. Su questi ultimi due punti cfr. in part. HALPERIN 1990; BRISSON 1998 pp.63-5; CAMPESE 1990 pp.98-100. Sulla funzione socio-economico-pedagogica della pederastia e sulle sue forme, cfr. DOVER 1973, 1974, 1978; GILL 1999 pp.XIII-V

apprezzando insieme questi motivi, e non concentrandosi su questo o quello che si può sperare di comprendere cosa si cela dietro Diotima.

*Premesse dell'ascesa all'intelligibile (209e-210a4)*

Siamo giunti a esaminare passo passo il testo di quello che, con un'espressione ad effetto, potrebbe definirsi "excursus epoptico". In realtà l'ascesa nell'amore della conoscenza in esso descritta si intende solo nella continuità con quanto Socrate ha detto sin qui (194a1-c10, 198a3 ss.), sul registro impiegato nel suo singolare encomio, sulla natura di *Eros*, sul rapporto tra bene e bello, sui modi di partecipare al possesso immortale del bene. Questa parte del discorso di Diotima è ben saldata con il complesso per quanto riguarda i contenuti. La "rottura" è data invece dalla forma, dal completo abbandono del procedimento dialogico che pure Socrate ha riconosciuto essenziale per poter parlare di *Eros*. Tale cesura ha, oltre al valore drammatico di riallacciarsi al registro dell'ἐγκώμιον, quello di segnalare il valore "iniziatico" dell'ascesa all'intelligibile, che è concessa a pochi e richiede un arduo processo di conversione della propria anima.<sup>127</sup> La descrizione dei gradi del cammino verso ciò che è rigorosamente razionale si presta al paragone con i gradi dell'iniziazione ai misteri. Nel discorso di Diotima, come si è detto, si può identificare distintamente una struttura bipartita di sapore eleusino.<sup>128</sup> La prima parte (201e8-209e4), che corrisponde al grado preliminare dell'iniziazione, denominata impropriamente dalla critica dei "piccoli misteri", e che si potrebbe dire della μύησις, narra il mito circa la natura demonica e aspirante al possesso immortale del bene di *Eros*, che potrebbe richiamare il mito di Demetra e Persefone che veniva narrato agli aspiranti ai misteri di Eleusi prima della vera e propria iniziazione.<sup>129</sup> La seconda (209e5-212a7), identificata anche qui impropriamente con i "grandi misteri", e che si potrebbe dire

(assieme a note e bibliografia); BRISSON 2002-2. Per una ricapitolazione del dibattito in ambito anglosassone, che rischia punte di cavillosità, circa il carattere "maschile" o "femminile" della gravidanza spirituale, cfr. PENDER 1992, SHEFFIELD 2001.

127. Pare un grave fraintendimento bollare questa parte come "mitica" o "più profetica che filosofica", come ROSS 1989 (cfr. la critica di CHEN 1992 p.37 n.2; cfr. anche pp.47-50 per quella a CROSS 1965 che interpreta la conoscenza noetica come straordinaria e irrelata).

128. Cfr. s. p.213-4.

129. Il motivo del racconto mitico paradotico (cfr. BURKERT 1991 pp.81 ss.) è piuttosto chiaro. Si tende anche a riconoscere, ma su questo sarei più cauto, una sorta di *elenchos* purificatorio, con diverse scansioni, nella discussione preliminare tra Socrate e Agatone: cfr. RIEDWEG 1987 pp.17-21; BRISSON 1998 pp.70-1; BURKERT 1991 pp.81-2, n.18 p.175. FOLLON 2001 (pp.60-1) scorge nei gradi di iniziazione ai misteri del *Simposio* i generi di vita tradizionalmente distinti dai filosofi, ma ciò pare quantomeno dubbio.



della *τελητή* o epoptica, descrive l'ascesa dell'anima all'intelligibile, la vera e compiuta iniziazione, ovvero conversione dell'anima, al termine della quale essa contempla l'idea. L'*ἐποπτεία* è il punto di arrivo dell'intero percorso iniziatico, rappresentando il contatto diretto e im-mediato con la realtà.<sup>130</sup> Si può spiegare fino a un certo punto, all'anima filosofica che ancora non l'ha provato, quello che in essa si produce al cospetto dell'idea, e ciò è utile nella misura in cui può incoraggiare le anime amanti della verità e del bene a non desistere prima di sperimentarli nell'unica forma possibile, quella del contatto diretto. Come si è visto, Diotima non sa se l'ascesa sino alle cose più perfette, all'iniziazione più alta, alla visione rivelatrice relativa a τὰ ἐρωτικά, potrà essere percorsa da Socrate, che fino a questo punto avrebbe potuto senza problemi essere iniziato, nonostante l'impegno che la sacerdotessa profonde per fargliela comprendere; analogamente a Glaucone nella *Repubblica*, l'iniziando non è ancora pronto, e deve ancora irrobustirsi con un lungo esercizio dialettico.<sup>131</sup> Tale graduale ascesa si configura come il riconoscimento sempre più pieno, sinottico e razionalmente puro di ciò che consente l'unificazione razionale del molteplice sensibile, l'idea.<sup>132</sup> La situazione erotica qui descritta, pur riconoscendo il valore intrinseco ai singoli livelli del rapporto amante-amato, considerati però prevalentemente come molla che spinge ad andare avanti nella procreazione di un bene che ha sempre più i caratteri dell'eterno, mira in ultima analisi a una relazione privilegiata tra la parte più nobile dell'anima, quella razionale, non ancora identificata terminologicamente ma isolata piuttosto chiaramente in più punti,<sup>133</sup> e l'idea, in grado di garantire un possesso veramente stabile e immortale del bene, quindi la felicità. In questo momento del dialogo l'*eros* è indagato in una prospettiva opposta all'assorbimento nell'individualità dell'altro (intendendo

130. Cfr. s. pp.213-4.

131. Cfr. *Resp.* 533a1-2 e *Symp.* 210a1-3; CORNFORD 1965 p.80 n.1. Nella *Repubblica* non c'è lo stesso gergo misterico del *Simposio*, ma in entrambi i casi si tratta di un discorso che verte sull'ascesa all'intelligibile per cui l'interlocutore non possiede l'educazione necessaria. L'impreparazione di Socrate può anche essere un segnale della distanza maturata dal maestro (cfr. ad es. CORNFORD 1967 pp.75, 79; JAEGER 1954, vol.2 p.329).

132. Tra i primi a rilevarlo ROBIN 1929 p.XCIV, 2002 pp.56-7; BURY 1969 p.XLIII. Cfr. anche LIBERMAN 1996; DIXSAUT 1985 pp.151-2, 2001 pp.131-2; SHEFFIELD 2001 pp.19-20; DOVER 1980 p.10; PRICE 1989 pp.38 ss; GILL 1999 p.XXXII. Condivisibile la critica di CHEN (1983 p.69 e 1992

pp.45-7) a chi (LUTOSLAWSKI 1983 p.236; BLUCK 1961 p.50; MORAVCSIK 1971, contro cui cfr. anche PRICE 1989 p.38) tende a interpretare il processo in termini di generalizzazione e concettualizzazione logica, svalutando la realtà oggettiva dell'idea. L'interpretazione "orizzontalistica" di Chen è però fuorviante (cfr. anche WARDY 2002 p.35 n.63), in quanto l'ascesa è un processo continuo, che non si realizza solo nel pur decisivo ultimo passo: a ogni "livello" la tensione è verso il coglimento di un'unità sinottica, sempre più puro razionalmente nello spostamento dal piano sensibile a quello ideale. KUCHARSKI 1971 pp.359-86 non considera il *Simposio* nella sua utile analisi della σύνψις.

133. Cfr. *i.* nn.185, 188-9.

134. Sulla nozione di individuo nei

“individualità” naturalmente in senso ben diverso dal nostro),<sup>134</sup> a maggior ragione in quanto essa costituisce una sorta di prolungamento egoistico della propria. In questa luce può leggersi anche 205d10-206a2,<sup>135</sup> dove, con chiara polemica nei confronti del discorso di Aristofane, fermo al livello del sensibile,<sup>136</sup> Diotima dice che quelli che amano non vanno alla ricerca della metà di se stessi, e che l'amore non è né della parte, né dell'intero, se questo non è il bene; infatti gli uomini preferiscono lasciarsi tagliare mani e piedi quando le loro membra sono malridotte, se dunque ciò è bene; nessuno ama ciò che è proprio, a meno di definire in tal modo lo stesso bene.<sup>137</sup> Bisogna essere pronti a rinunciare ai propri impulsi sensibili, ai desideri dell'anima a essi collegati, alle parti più basse di noi stessi, per poter raggiungere quel possesso immortale del bene che solo la parte razionale dell'anima può cogliere attingendo a ciò a cui è congenere, a esso assimilandosi, in esso procreando. La tensione erotica del *Simposio*, pur non misconoscendo affatto il valore del rapporto intersoggettivo (quanto è stato attinto torna nella comunanza con le altre anime filosofiche e con la *πóλις* come fondata generazione nel bello), è tuttavia incanalata nell'ascesa sinottica della relazione, in questa vita, dell'anima con l'idea, e in un rigoroso quadro pedagogico-dialettico; nel *Fedro*, da vedersi comunque più in termini di continuità che di rottura, tale rapporto può essere indagato con altro spessore, ampliando la gamma di espressioni creative, suscitate dall'amore di un'altra anima, che provoca con la sua bellezza la potenza rammemorativa della visione intelligibile, avuta in un'altra

---

filosofi greci cfr. LESZL 1995; GILL 1991, 1995, 1996, 1998; VEGETTI 1997. Le celebri e vibranti critiche di VLASTOS 1981 (di cui recupera spunti NUSSBAUM 1986, 1993) poggiano, per non parlare dell'estrema interpretazione della presunta omosessualità platonica, sulla proiezione di una concezione di individuo anacronistica e sulla sostanziale incomprensione del fatto che per Platone amare veramente un altro per il suo bene significa avviarne, certo non senza passione filosofica, la parte razionale dell'anima verso la verità e la propria natura divina. Migliori repliche in tal senso in KOSMAN 1976; F.C. WHITE 1990; DE LUISE 1997 pp.37-40. Rilevanti ma più discutibili GILL 1995 p.30-1; PRICE 1981, 1989 pp.97-102; G.R.F.FERRARI 1987 pp.182-4; IRWIN 1977 pp.342-3 e *passim*; HALPERIN 1985 e 1986 *passim*.

135. Per il contesto cfr. s. pp.206-7.

136. Il suo principale limite sembra l'aspirazione a un'unione che, pur non

rivolta solo alla comunione dei piaceri sessuali, ma a qualcosa che l'anima vuole e sa divinare ed esprimere solo per enigmi (192c2-d2), rimane legata a un piano fisico (cfr. ROWE 1998 pp.35-6; BRISSON 1998 p.47). Ciò non toglie che il mirabile discorso si presti a diverse interpretazioni (cfr. in part. HALPERIN 1985 pp.167 ss.), e permetta l'emergere del tema di un *eros* più profondo, legato alla nostra più intima natura. Non pare avere alcun fondamento la proposta di trovare riferimenti all'Uno e alla Diade (REALE 2001 pp.XLVII-LIII). Il mito di Aristofane potrebbe richiamare cosmogonie orfiche (cfr. BRISSON 1997-2 pp.68-92; CALAME 1992 pp.153-9; MATTEI 1996 pp.284-5), che si possono forse vedere in contrapposizione ai misteri eleusini.

137. Sull'amico come ciò che è “proprio” nel *Liside* cfr. CENTRONE 1997 pp.144-9; KAHN 1996 pp.267, 281-91; GONZALEZ 2000.

vita e fondamento di quella raggiungibile, nella misura del possibile, in questa.<sup>138</sup>

In verità, dice Diotima, chi correttamente procede, seguendo una “retta via” (ἐάν τις ὀρθῶς μετήη, 210a2), verso questo termine (τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα, a4-5), *bisogna* (δεῖ, a4) che segua un certo cammino. L’insistenza sul corretto modo di procedere<sup>139</sup> nell’iniziazione al bello si richiama al gergo dei misteri, ma forse anche più genericamente al tema sapienziale di seguire la via giusta e diritta, che già conosce la sua trasposizione filosofica ad esempio nel poema di Parmenide. Essa intende sottolineare la metodicità del processo di conversione dell’anima all’amore della piena razionalità nell’ascesa all’intelligibile, in una gradualità che è allo stesso tempo epistemologica e paideutica, come è più chiaro nel più maturo contesto politico nella *Repubblica*, dove le varie tappe dell’educazione filosofica sono ampiamente discusse. Analogamente, il tema della ὁδός<sup>140</sup> (e del βίος<sup>141</sup>) richiesti a chi voglia intraprendere il non agevole sentiero della filosofia, sono centrali nella *Lettera VII*, che si sofferma sull’inopportunità di parlare e scrivere del momento del contatto con la realtà ideale, sperimentato direttamente dall’anima congenere, dopo lungo e graduale mutamento del proprio modo di vita in direzione dell’intelligibile.<sup>142</sup> È importante infine riconoscere che, se subito sotto si introdurrà esplicitamente la figura della guida, di colui che indirizza l’amante,<sup>143</sup> questa guida è presente implicitamente, in quanto espressione dell’intento pedagogico di Platone, in tutto 210a4-e1, che dipende dal δεῖ posto all’inizio.<sup>144</sup> E in e2-3, nell’imminenza della rivelazione del bello in sé, Diotima ricapitola le precedenti esperienze dell’amante con la frase “colui che fino a questo punto sia stato guidato (παιδαγωγῆθη) verso le cose d’amore”, evocando la figura di un pedagogo (evidentemente ὁ ἡγούμενος dell’inizio) che ha seguito quindi da vicino il “cammino” dell’amante.<sup>145</sup>

138. Cfr. ad es. ROWE 1986 p.190 e *passim*, 1998 pp.18-9 e *passim*; DE LUISE 1997. Contro chi, come GUTHRIE 1977 p.389, afferma gratuitamente che l’attinimento noetico è possibile nel *Simpósio* solo per ἀνάμνησις, di cui il contesto non fa cenno, cfr. CHEN 1992 n.22 p.41. Ciò non toglie che il processo di ascesa all’idea, che parte dalla vista del bello sensibile, non è incompatibile con la teoria della reminiscenza (cfr. ALLEN 1991 pp.89-90).

139. Cfr. 210a4-5, e3, 211b6-7; ROBIN 1929 p.XCII.

140. Cfr. *Ep. VII* 340c2, c4, c5-d1;

PASQUALI 1938 p.84.

141. Cfr. *Ep. VII* 326c1, 327e1, 328a4, 330d1, 331c2. Cfr. anche 330b4-5.

142. Cfr. s.n.6. Coglie in parte questo punto ma non adeguatamente SAYRE 1995 pp.101 ss.

143. ὁ ἡγούμενος (210a7). Cfr. per espressioni simili *Ep. VII* 340c4, 343e1; *Resp. VII* 534c1.

144. Ciò potrebbe anche richiamare “some list of ritual instructions” (ROWE 1998-3 p.194).

145. Cfr. DI BENEDETTO 1985 p.39; BRISON 1998 p.214 n.472.

*L'eros per i bei corpi (210a4-b6)*

*Bisogna* dunque che chi procede per la retta via verso questo termine incominci sin da giovane ad avvicinarsi ai corpi belli, e dapprima, se chi guida lo guida in modo corretto (ἐὰν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος, a6-7), che ami un solo corpo bello, generando in esso discorsi belli; poi che si renda conto che il bello di ciascun corpo è fratello del bello di un altro corpo, e che sarebbe insensato, se bisogna tener dietro a ciò che è bello per la forma apparente (διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, b2),<sup>146</sup> non ritenere che è una e identica la bellezza che è in tutti i corpi (ἔν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος, b3); una volta compreso questo, bisogna che si faccia amante di tutti i corpi belli e allenti il troppo amore rivolto a uno solo, disprezzandolo e ritenendolo di poco conto.

La bellezza ideale presente, s'intende per partecipazione, nel singolo corpo sensibile, e colta visivamente,<sup>147</sup> è stimolo sufficiente per avviare il processo di conversione all'intelligibile, se si orienta in modo razionalmente corretto la tensione erotica dell'anima, coinvolgendola nella prima procreazione, quella di bei discorsi che la portano a riflettere sulla bellezza, e che fanno diventare vita e parto dell'anima ciò che era mero oggetto dei sensi.<sup>148</sup> Non bisogna però rimanere attaccati a questa individualità, che alla fine sarà disprezzata, ma procedere verso una bellezza più universale. L'iniziato dovrà rendersi conto dell'affinità di genere tra molti corpi, che a buon titolo appaiono tutti belli. Imparerà dunque a riconoscere una forma unica e identica del bello, per il momento solo in quanto presente e manifestantesi nei molti corpi.<sup>149</sup> Qui e in quanto segue la conoscenza è la guida di tutto il processo: una volta compreso che una cosa è veramente bella e non un'altra, l'impulso erotico e la procreazione non possono non rivolgersi a questo "nuovo" oggetto d'amore.<sup>150</sup>

146. Il termine εἶδος è qui utilizzato in senso non tecnico (cfr. ROBIN 1929 p.34; BROMMER 1940 p.50; BURY 1969 p.125; DOVER 1980 p.155; LIBERMAN 1996 p.457; PRADEAU 2001-2 p.28 n.3), verosimilmente (si tenga presente per contrasto il μονοειδές di 211b1 ed e4, che vedremo ribadire l'unità e l'identità dell'idea) per far risaltare la differenza della forma sensibile da quella intelligibile.

147. Sul fatto che per i Greci l'eros è prima di tutto la risposta allo stimolo visivo della bellezza, cfr. DOVER 1973 p.59; HALPERIN 1985 pp.165, 176-7.

148. Cfr. KAHN 1987 p.100. Sulla funzione del sensibile nell'ascesa verso l'intelligibile nel discorso di Diotima e sulla compatibilità con i dialoghi dello stesso periodo, cfr. LAFRANCE 1981 pp.139-40; BRISSON 1998 p.45.

149. Lo nega a torto CHEN 1983 pp.39-40, criticando MORAVCSIK 1971, che d'altra parte travalica il testo scorgendo astrattamente "specie" di unità eidetiche di bellezza per ogni livello dell'ascesa (pp.287-8).

150. Cfr. KAHN 1987 pp.100-1; BELFIORE 1984 p.146 n.34.

*L'eros per il bello delle anime nella dimensione politica (210b6-c6)<sup>151</sup>*

Dopo di questo, *bisogna* che [colui che procede in questa via] ritenga il bello delle anime più prezioso di quello dei corpi, in modo che se uno ha l'anima ben dotata,<sup>152</sup> ma solo un piccolo fiore [di bellezza fisica], si appaghi di amarlo, e si prenda cura di lui, partorendo discorsi capaci di rendere i giovani migliori (ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κηδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους [καὶ ζητεῖν],<sup>153</sup> οἷτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους, c1-3); in questo modo, sarà spinto a contemplare il bello che è nelle istituzioni e nelle leggi (ἵνα ἀναγκασθῆ<sup>154</sup> αὐθάρσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις<sup>155</sup> καλὸν, c3-4), e a vedere che il bello è sempre tutto congenere a se stesso (καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστίν, c4-5), in modo che comprenda che quello dei corpi è poca cosa.

Entrando nello stadio dell'amore per le anime, la dimensione del rapporto erotico paieudetico-pedagogico si allarga, e così la procreazione di bei discorsi. La dimensione del bello presente nelle anime è anche - nei discorsi "capaci di rendere i giovani migliori" bisogna scorgere il trapasso del progetto educativo dai limiti del rapporto amante-amato al coinvolgimento di tutti i giovani della πόλις - quella politica, per Platone essenziale, attraverso la quale la tensione erotica deve passare, e che tuttavia non è qui considerata in maniera tematica e approfondita per non esorbitare dal contesto.<sup>156</sup> Da notare inoltre che, dicendo che la bellezza dei corpi è "poca cosa", e più sotto (210d1-2) che chi rimane attaccato al singolo amante, alla singola istituzione o attività, rischia di diventare "uno schiavo", Platone sembra marcare non soltanto il progresso dell'*eros* verso l'universalità, ma anche la necessità di temperare il desiderio smodato, irrazionale e tirannico<sup>157</sup> in forme più armoniche e razionali. Toccherà al *Fedro* mostrare magistralmente come nel rapporto duale del διαλέγεσθαι si trasfiguri e si valorizzi pienamente la potenza irrazionale, la follia divina di *Eros*.<sup>158</sup> Ad ogni modo, è chiaro che

151. Nella critica anglosassone si separano come due gradi distinti il bello nelle anime e quello nelle istituzioni e nelle leggi, ma ciò non pare opportuno, in part. alla luce di 211c3-7, su cui cfr. *i.* n. 181. Cfr. anche DIXSAUT 1985 p.152, 2001 p.131; ROBIN 1929 p.XCIII; ALLEN 1991 p.78.

152. Cfr. 209b6.

153. Proposta di espunzione dell'Ast, seguita dalla maggior parte degli interpreti. *Contra*, cfr. DI BENEDETTO 1985 p.38 n.18; ROWE 1998-3 p.195.

154. L'espressione *non* sembra richiamare alla costrizione a governare,

come alcuni leggono, ma semplicemente uno dei tanti punti in cui si ribadisce la necessità pedagogica.

155. Difficile rendere l'ampio campo semantico di ἐπιτηδεύματα. Qui si può scegliere questa sfumatura, subito dopo (c6) il senso più generico di "attività umane", "occupazioni". Νόμος può riferirsi all'aspetto di costume, di consuetudine, oltre a quello strettamente normativo.

156. Cfr. più ampiamente sul tema in part. s. p.203 e n.19, *i.* pp.234-6.

157. Sull'*eros* tiranno cfr. tra i contributi recenti NUCCI 2001.

qui l'iniziato sta progredendo nella capacità di scorgere un bello sempre più unitario, identico, congenere a se stesso e di portata più universale.

*L'eros per il bello delle conoscenze (210c6-e1)*

Dopo, *bisogna* che [chi procede in questo cammino] muova (*ἀγαγεῖν*, c6) dal [bello che è nel]le attività umane alle conoscenze (*ἐπιστήμας*, *ibid.*), in modo da vedere il bello che è nelle conoscenze,<sup>159</sup> e guardando a un bello ormai ampio, non più in una cosa sola, amando come uno schiavo<sup>160</sup> la bellezza che è in un ragazzo, in un uomo, in una singola occupazione (*ἐπιτηδεύματος*, d2), come un individuo dappoco e capace di piccoli discorsi (*σικρολόγος*, d3),<sup>161</sup> ma, volto all'ampio mare del bello,<sup>162</sup> contemplandolo (*θεωρῶν*, d4) partorirà molti discorsi belli e splendidi e pensieri in un amore non geloso per la sapienza (*πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ*, d5-6),<sup>163</sup> fino a che, così rafforzato e cresciuto, saprà scorgere un'unica conoscenza del bello come questa (*κατίδη τινα ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἔστι καλοῦ τοιοῦδε*, d8-e1) di cui, dice Diotima a Socrate, ora ti parlerò.

Il passaggio dall'*eros* che si presenta nelle generiche attività umane, in particolare politiche, a quello che si esplica nelle conoscenze, si configura come decisivo per maturare la capacità di portare il proprio sguardo, ora veramente degno di un uomo libero dagli ampi orizzonti,<sup>164</sup> verso un oggetto d'amore di portata universale. Tale più ampia contemplazione procede di pari passo con la procreazione di discorsi e pensieri sempre più puri razionalmente. Non si può certo riconoscere distintamente in questo passo la *διάνοια* - pensiero discorsivo del *Teeteto* e del

158. L' *Alcibiade I* aveva risposto ai paradossi dell'auto-riflessività del *Carמידε*, mostrando la possibilità della conoscenza di se stessi nel rispecchiamento di un'attività razionale in quella di un'altra anima, non senza spunti erotici opportunamente orientati nel dialogo di Socrate e Alcibiade. Cfr. BEARZI 1995; sul tema PRADEAU 1999, DENYER 2001.

159. In 211c6 si parla di *μαθήματα*, termine molto generico (cfr. ad es. *Ep. VII* 341c5). Sembra una forzatura identificare recisamente queste conoscenze con le scienze o arti necessarie per la conversione dell'anima all'intelligibile di *Resp.* VI-VII (in part. con le matematiche, come CORNFORD 1967 p.77, REALE 2001 pp.LXIX-LXX), che paiono però esplicitare una fun-

zione non incompatibile.

160. Sull'uso di *οἰκότης* invece del più generale *δοῦλος*, cfr. WARDY 2002 p.33.

161. In genere gli interpreti rimandano a *Theaet.* 175a7 e rendono con "meschino, dappoco", ma qui mi sembra che vada conservato almeno in parte il senso letterale, come fanno LIBERMAN 1996 pp.460-1, CASERTANO 1997 p.308.

162. Efficace e poetica espressione che allude icasticamente alla capacità di contemplare la realtà nella sua universalità.

163. Sull'opportunità di rendere *ἀφθόνῳ* con "non geloso", in senso di non legato all'individuale, in sostanza convincenti le motivazioni proposte da GREGORY - LEVIN 1998.

164. Cfr. CASERTANO 1997 p.308.

*Sofista*,<sup>165</sup> e tantomeno quella matematica della *Repubblica*.<sup>166</sup> Tuttavia va sottolineato che questo livello delle conoscenze, che, tralasciata la gretta ed esclusiva singolarità degli iniziali oggetti di amore e conoscenza, produce discorsivamente *molti* λόγοι e διανοήματα, si può distinguere dall' *unica* conoscenza intuitiva dell'idea del bello, e ne è indispensabile premessa e sfondo, nella progressiva ascesa dell'anima verso l'universalità garantita dall'idea.

*La visione e il contatto con il bello in sé (210e1-212c3)*

Cerca dunque, ammonisce ancora Socrate la sacerdotessa, di prestare la massima attenzione. Chi sia stato educato (παιδαγωγηθῆ, e3) sino a questo punto nelle cose d'amore, contemplando una dopo l'altra e nel modo giusto le cose belle (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὁρθῶς<sup>167</sup> τὰ καλὰ, e3), arrivando al termine dell'iniziazione alle cose d'amore (τέλος [...] τῶν ἐρωτικῶν, e4), scorgerà immediatamente qualcosa di bello per sua natura e meraviglioso (ἐξαίφνης<sup>168</sup> κατόψεται<sup>169</sup> τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, e4-5), in vista del quale sono state sostenute tutte le fatiche (πόννοι, e6) precedenti. In primo luogo, una realtà che sempre è (ἀεὶ ὄν, 211a1), che non nasce né perisce, non cresce né diminuisce; e inoltre che non è da un lato bella e da un altro brutta, né talvolta bella e talaltra no, né bella in relazione a qualcosa e brutta in relazione a un'altra, né bella in una parte e brutta in un'altra, né bella per alcuni e brutta per altri;<sup>170</sup> e neppure il bello gli apparirà visibile (φαντασθήσεται, a5)<sup>171</sup> come un volto, delle mani, né come altra delle cose che partecipano al corpo, né come un certo discorso

165. Come tende a fare OELHER 1962 p.115, che avvicina troppo i contesti. Cfr. anche SHEFFIELD 2001 p.24.

166. Cfr. s. n.159.

167. "the emphasis again is on correct procedure" (ROWE 1998-3 p.198).

168. L'avverbio sottolinea l'immediatezza e la puntualità del contatto diretto tra la parte razionale dell'anima e l'idea. Platone lo impiega *in questo senso* solo qui e in *Ep.VII* 341d1 (per cui cfr. ISNARDI PARENTE 2002 *ad loc.*). Non compare invece nella *Repubblica* dove, oltre che con termini tattili e visivi, la puntualità viene sottolineata dall'uso dei tempi verbali (cfr. anche n. seguente). Rimando ad altra sede per corpose considerazioni sulle occorrenze generiche nei dialoghi e sul senso dell'esame dell'ἐξαίφνης nel *Parmenide*.

169. Platone impiega qui non l'aoristo, che in altri contesti (in part. *Ep.VII* 344b8-9; *Resp.VI* 508d4-6) allude all'immediatezza della conoscenza, ma il futuro, perché Diotima prospetta al suo iniziato la visione del bello (cfr. PASQUALI 1938 pp.110, 91, 103).

170. Sul tema del rapporto nel passo tra la relatività dovuta alla mutevolezza dell'oggetto e quella dipendente dall'osservatore, cfr. LESZL 2001 pp.91-2, 97 (si veda anche per la diversa costruzione grammaticale); N.P. WHITE 1992 p.290.

171. L'impiego del verbo al passivo vuole probabilmente sottolineare il porsi del bello in una prospettiva che non parte dalla conoscenza umana, ma le si offre. Sul tema spunti interessanti in FRONTEROTTA 2001 pp.81-114.

o una certa scienza (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, a7),<sup>172</sup> né come un qualcosa che è in qualcos'altro, come in un essere vivente, in terra o in cielo, ma in se stesso, per se stesso, con se stesso, come forma unica che sempre è (ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς<sup>173</sup> ἀεὶ ὄν, b1-2),<sup>174</sup> mentre tutte le altre cose belle partecipano (μετέχοντα, b2) di esso in modo tale che, anche se nascono e periscono, quello non diventa maggiore né minore, né patisce nulla.<sup>175</sup> Quando uno, partendo dalle cose di quaggiù, mediante l'amore provato nel giusto modo per i ragazzi, si solleva in alto, e comincia a vedere<sup>176</sup> *quel* bello (ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἀρχηται καθορᾶν, b6), si può dire venga a raggiungere la meta (ἄπτοιτο τοῦ τέλους, b7).<sup>177</sup> Infatti questa è la giusta maniera di procedere o di essere condotto da un altro nelle cose d'amore (τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, b7-c1):<sup>178</sup> risalendo (ἐπανιέναι,<sup>179</sup> c2) dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel bello, procedendo come da un gradino all'altro

172. Non si rifiuta alla conoscenza noetica carattere razionale, come legge COLLI 1988 p.298, ma si afferma che un discorso e una conoscenza/scienza determinati non sono titolari di adeguata universalità (cfr. ad es. GAGARIN 1977 n.25 p.27; ROWE 1998-3 p.199). Il passo potrebbe anche suggerire che l'immediatezza noetica va oltre l'articolazione dianoetica (cfr. LAFRANCE 1984 pp.49-51, anche contro l'interpretazione analitica del contesto).

173. Il termine compare soprattutto nei dialoghi di questo periodo. Si contano due occorrenze tecniche nel *Simposio* (211b1, e4) e tre nel *Fedone* (78d5, 80b2, 83e2); inoltre una in *Resp.* X (612a4) in riferimento all'anima; due nei dialoghi tardi (*Theaet.* 205d1, *Tim.* 59b2) con referenti diversi (i primi elementi delle cose, di cui si sta valutando la conoscibilità; un particolare genere di acque fusibili, l'oro). Cfr. anche s. n. 146, i. n. 184; LAMI 1996 p.204 n.86; VLASTOS 1998 p.93; per possibili richiami a Parmenide B8.4, PALMER 1999 pp.4-5, KAHN 1996 pp.345-6.

174. Il raggruppamento di un tale numero di qualificazioni dell'idea sembra seguire il modello di attribuzione di vari epiteti alla divinità in relazione alla molteplicità delle sue prerogative e dei suoi poteri (cfr. DI BENEDETTO 1985 pp.42-3). Vi si può anche scorgere l'intento del Platone della prima maturità di rimarcare la differenza dell'idea dal sen-

sibile per far intendere il suo *status*. Cfr. l'espressione analoga, e ancora più completa, di *Pbaed.* 78d5-6, che elenca quasi tutte le formule normalmente impiegate per riferirsi alle idee: ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτ' ἔχει.

175. Le cose belle partecipano dell'idea del bello, assimilandosi a essa, eterna, auto-identica e in nessun modo coinvolta nel processo, che sembra porsi come loro modello, anche se mancano chiari riscontri terminologici. Cfr. sul tema FRONTEROTTA 2001 pp.217, 261, 272-3, 44 n.53, 150 n.17; PARRY 2001 p.16 e *passim*; DEVEREUX 1999 pp.202-3.

176. Il testo sembra suggerire, qui e in altri punti, che l'assimilazione noetica è un fenomeno graduale, che la stessa νόησις diviene sempre più pura con il progresso della conversione all'intelligibile, con il farsi sempre più limpido di quello che la *Repubblica* chiamerà "occhio dell'anima". Sul valore misterico di καθορᾶν cfr. RIEDWEG 1987 pp.22-6. Sul fatto che l'esperienza epoptica (al contrario della μύησις) era ripetibile, e si poteva tornare al τελεστήριον da ἐπόπται, cfr. BURKERT 1991 pp.14, 61; 1981 p.194.

177. "This combines the sense "goal" and "sacred symbol" (BURY 1969 *ad loc.*).

178. Cfr. *i.* pp.236-7.

179. Cfr. ἐπανιόντων, 211b6; ἐπάνοδος, *Resp.* VII 521c7.



(ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, c3),<sup>180</sup> da un solo corpo bello a due, da due a tutti, da tutti i corpi belli alle belle attività umane (ἐπιτηδεύματα, c5), da queste alle belle conoscenze (μαθήματα, c6),<sup>181</sup> dalle conoscenze fino a raggiungere quella che non è conoscenza di nient'altro se non del bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è il bello in sé (ὁ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, ἵνα γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὁ ἐστὶ καλόν, c7-9). È questo il momento della vita, dice la straniera di Mantinea, se pur altro mai, degno più di essere vissuto da un uomo (ἐνταῦθα τοῦ βίου [...] βιωτὸν ἀνθρώπῳ, d1-2),<sup>182</sup> quello in cui contempla il bello in sé (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, d2-3). E se ti sarà mai possibile vederlo (ἴδης, d3), dice a Socrate, ti sembrerà ben superiore all'oro, alle vesti, ai bei ragazzi e giovanetti, vedendo i quali ora rimani turbato, e sei disposto, come molti altri, pur di poterli vedere e stare sempre insieme (συνόντες, d6) a loro, a non mangiare e bere, e ti basterebbe unicamente guardarli e stare con loro (συνεῖναι, d8). Che cosa avverrebbe, se a uno accadesse di vedere il bello in sé, nitido, puro, non mescolato (αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, e1),<sup>183</sup> non affatto contaminato da carni umane e da colori e da altre piccolezze mortali, ma potesse scorgere lo stesso bello divino nell'unità della sua forma (ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναται μονοειδές κατιδεῖν, e3-4)?<sup>184</sup> Pensi che sarebbe una vita da poco quella di un uomo che guardasse (βλέπωντος, 212a1) là e contemplasse quel bello con ciò con cui si deve contemplare (ὅ δεῖ θεωμένου, a1-2),<sup>185</sup> e rimanesse unito (συνόντος, a2)<sup>186</sup> a esso? Non pensi che, guardando il bello solo

180. Per analogia metafora nell'ascesa all'intelligibile di *Resp.* VI (511b6), cfr. LAFRANCE 1980 pp.69-70; 1994 pp.366-7; CORNFORD 1965 p.67 n.1; R. ROBINSON 1953 pp.156-7. Sulla gradualità del processo, testimoniata dall'uso degli avverbi di tempo e dalla scansione in tappe, cfr. anche CASERTANO 1997 pp.303-5; R. ROBINSON 1953 p.174.

181. Questo breve riepilogo sembra giustificare sia l'interpretazione dell'ascesa come progresso verso l'universalità (da uno, a due, a tutti), sia l'appartenenza a un solo livello del bello per le anime e per gli ἐπιτηδεύματα, dato che il primo è addirittura omesso per esigenze di sintesi. Cfr. LIBERMAN 1996 pp.456-7, 460; SHEFFIELD 2001 n.28 p.19.

182. *Apol.* 38a5-6 diceva che la vita senza ricerca non è degna di essere vissuta. Per il Platone del *Simposio* in questo momento si fonda la ricerca, del resto ben lungi dall'essere conclusa, di una vita. Cfr. BRISSON 1998 p.73.

183. Espressioni che mettono in luce, con gergo iniziatico della purezza e della contaminazione, l'assoluta distinzione delle idee dal sensibile, che l'anima deve raggiungere nella misura del possibile. Cfr. *Phaed.* 79d2; *Phil.* 52d6-7.

184. Si insiste sulla natura unitaria dell'idea. La trad. "nell'unità della sua forma" è di C. Diano. Si potrebbe anche rendere "uni-forme". Cfr. 211b2 e s. nn.146, 173.

185. Cioè con la pura intelligenza. "Si può facilmente completare: con l'occhio dell'anima" (FRIEDLÄNDER 1979 p.18), come JOWETT 1993 addirittura traduce, tenendo presente in part. la *Repubblica*. Cfr. anche BURY 1969 pp.XLIV-V; SHEFFIELD 2001 n.34 p.24; *i.* n.189.

186. Si potrebbe spingere sino a "una cosa sola con esso". Il verbo *συνεῖναι* (essere unito, congiunto, in relazione con), collegato alla "frequentazione" dei ragazzi e impiegato in senso negativo in 211d6-8, sembra qui

con ciò con cui è visibile (ὄρωντι ὃ ὄρατόν τὸ καλόν, a3), costui partorirà non già immagini di virtù (τίκτειν οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς, a4), dal momento che non coglie un'immagine del bello (εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, *ibid.*), ma virtù vera, poiché coglie (ἐφαπτομένῳ, a5) la verità,<sup>187</sup> e che, partorendo virtù vera e allevandola (τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ, a5-6),<sup>188</sup> sarà caro agli dèi (θεοφιλεῖ, a6) e, se mai lo fu un altro uomo, immortale?<sup>189</sup> Queste dunque, dice Socrate, furono le parole di Diotima, ed essendone persuaso cerco di persuaderne gli altri: per raggiungere questo possesso, non si potrebbe trovare un *συνεργός* migliore di *Eros* per l'umana natura. Per questo dico che tutti gli uomini devono onorarlo, e io stesso lo onoro, e nelle cose d'amore mi esercito al di sopra di tutto, esortando gli altri a fare lo stesso; e ora e sempre lodo la potenza e il coraggio di *Eros*, per quanto ne sono capace. E Fedro potrà considerare questo discorso un "ἐγκώμιον" al dio, oppure chiamarlo come gli piace. Tutti applaudono. Aristofane cerca di intervenire. Ma all'improvviso un gran frastuono alla soglia del mondo della riunione, e il suono di un flauto, annunciano l'arrivo di Alcibiade.<sup>190</sup>

La visione del bello in sé è possibile solo a colui che abbia concluso un ordinato cammino di educazione erotica, imparando, sotto la guida di un filosofo più esperto, a dirigere la forza demonica che è nella sua anima verso oggetti d'amore sempre meno legati alla mutevolezza

sottolineare il processo di assimilazione dell'anima razionale alle realtà in sé (cfr. SUSANETTI 1992 n.162 p.217; DI BENEDETTO 1985 p.55; STOKES 1986 pp.178-9; *Phaed.* 83a1-3). Cfr. inoltre 176e8 e ROWE 1998 p.23. Rimane una sfumatura sessuale; il congiungimento non può essere sterile, poiché l'unione dell'amante con l'amato è stata descritta senza sosta nei frutti della sua procreazione (cfr. PENDER 1992 p.82, SHEFFIELD 2001 p.17). L'unione dell'anima all'idea è accostata da CORNFORD 1967 p.77 e ALLEN 1991 p.82 al matrimonio sacro di Eleusi (su cui cfr. BURKERT 1981 pp.128-206 *passim*), ma ciò non trova conferme nel testo.

187. Cfr. *Resp.* 600e4-6; *Phaedr.* 249d4-250c6.

188. Colpisce il parallelo del passo con *Resp.* VI 490a8-b7: il vero φιλομαθής per sua natura combatte per raggiungere ciò che è, non si ferma alle molte singole apparenze, ma procede senza stancarsi e non cessa di amare prima di aver colto (ᾄψασθαι) la natura di ciascuna cosa con la parte dell'anima

con cui conviene toccarla (ἐφάπτεσθαι), ovvero quella congenere (συγγενεῖ), con cui accostandosi e unendosi con ciò che realmente è, genera intelligenza e verità (γενέσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), conosce e veramente vive e si nutre, cessando le sue doglie. Cfr. VLASTOS 1998 p.95; KAHN 1987 p.96; PRICE 1989 p.52; CENTRONE 1997-2 n.16 p.765; ARONADIO 2002 p.238.

189. Sulla questione dell'immortalità cfr. s. pp.205-11. L'anima che coglie l'idea, e poi genera e alleva virtù vera e fondata, non può che essere "cara agli dèi" (cfr. ad es. *Resp.* X 612e8-614a8; sul tema O'BRIEN 1984 pp.198-202) in quanto diventa simile al divino per quanto possibile, ostacolata però dal corpo. Se una certa cautela è comprensibile (T.M. ROBINSON 1970 p.127), non può che trattarsi della parte razionale, dell'occhio dell'anima (cfr. BURY 1969 pp.XLIII-VI; KAHN 1996 p.271; FIERRO 2001 pp.25-6; ALLEN 1991 pp.88-9; s. n.185).

190. Sull'irruzione di Alcibiade cfr. s. n.74.

particolare della sensibilità, giungendo infine a godere i frutti di un cammino così faticoso e impegnativo.<sup>191</sup> Il bello che si può dire realmente tale si rivelerà un essere eterno, unitario e auto-identico, meravigliosamente immune dalle vicissitudini cui è sottoposto il bello sensibile, sempre mutevole e relativo. Il suo attingimento è presentato come un fenomeno puntuale e istantaneo, come il momento repentino, ma assolutamente non estemporaneo, in cui agli occhi dell'“iniziato” finalmente si mostra l'oggetto del desiderio di lungo cammino e preparazione, che hanno richiesto il sacrificio della gratificazione dei suoi impulsi più bassi. Grazie a questa conversione dell'anima, alla progressiva crescita della sua parte razionale che ha imparato a dominare e a subordinare a sé le rivendicazioni di quella sensibile, sarà possibile cogliere senza alcuna mediazione e alcun velo, direttamente, l'essere ideale, la cui natura è descritta da Diotima, nella misura del possibile e dell'opportunità, in termini quasi elementari, al fine di fornire a Socrate indicazioni utili per avere un'idea di quello che sarà l'oggetto della sua ricerca, se vorrà e potrà intraprenderla. Analogamente alla *Repubblica* e alla *Lettera VII*, si capisce che Platone non sta contraddicendosi, affermando che di queste cose non si può parlare e poi facendolo. Quello che il filosofo ritiene essere il contatto con la realtà da parte di un'anima pronta a sostenerlo, non può ovviamente spiegarlo nei dettagli a chi non lo ha vissuto in prima persona, ma può accennarlo, contando sul fatto che il lettore forse sarà in grado di comprendere quanto si dice e non si dice, e di ritenere meritevole il cammino proposto. Del resto Diotima aveva avvertito Socrate di non essere sicura del fatto che lui sarebbe stato in grado di seguirla, questi dirà lo stesso a Glaucone nella *Repubblica*. E Platone, nonostante i suoi dubbi, proverà, per non lasciare nulla di intentato, ad affrontare conversazioni introduttive con Dioniso, sulle cose non comunicabili come le altre conoscenze, ottenendo solo la conferma delle sue perplessità. L'accesso alla contemplazione diretta delle realtà in sé è dunque possibile per ogni anima a essa congenere,<sup>192</sup> degna di essere dunque “iniziata”, che abbia concluso un *iter* di crescita e purificazione razionali.<sup>193</sup> Socrate al momento non è in possesso del secondo requisito. Ma potrà in futuro maturarlo.<sup>194</sup> Chi dunque arrivi a questo

191. Il motivo del πόνος da affrontare nel corso dell'educazione volta all'intelligibile è particolarmente sviluppato nella *Lettera VII*, anche in quanto funzionale al τρόπος (340b3) ο πείρα (341a3) utile a valutare le reali intenzioni del tiranno. Ma anche nella *Repubblica* si insiste continuamente sulle difficoltà e sulle fatiche che dovrà sostenere chi apprende. Sulla fatica nell'ascesa alla contemplazione delle idee, cfr. anche *Phaedr.* 248a1-b5.

192. Il tema della συγγένεια è più sviluppato nella *Lettera VII* e soprattutto nella *Repubblica*. Riservando la sua analisi a prossimi contributi, segnalo ARONADIO 2002 pp.221 ss.

193. Le qualità che l'anima deve possedere per poter contemplare la verità, non tematizzate nel *Simposio*, che si concentra sull'*eros* razionale del filosofo, saranno oggetto di dettagliata analisi in *Resp.* VII e nella *Lettera VII*.

punto potrà gustare il momento più degno di essere vissuto per un uomo che sia un vero *philo-sophos*, il momento in cui la ricerca di una vita trova un punto fermo, una base inattaccabile, per i suoi successivi cammini.<sup>195</sup> Platone insiste sulla radicale conversione dell'anima che consegue a questo punto provvisorio d'arrivo. Se tale meta è stata a lungo preparata con una graduale razionalizzazione dell'anima, dopo questo momento il filosofo non potrà desiderare altro che restare sempre in questo stato, analogamente, e ben di più, all'amante che si strugge senza toccare cibo e bevande pur di poter vedere e stare insieme al suo amato. Vorrà dunque solo contemplare l'idea con la parte razionale dell'anima, ciò con cui gode e fruisce della realtà in sé. Il vero amore non può che essere, in ultima analisi, questo.<sup>196</sup> L'interprete di Platone può sentirsi però quasi privato di qualcosa, come se nella finzione drammatica altro avrebbe potuto essere detto, qualora non ci fosse stata l'interruzione di Alcibiade. Ma, come si è accennato, ci sono spunti piuttosto chiari in quanto affermato da Diotima, tanto nel discorso della μήσις che in quello della τελετή, che possono offrire ulteriori indicazioni sul filosofo che "discende" dalla contemplazione delle idee.

### *Compatibilità del Simposio con gli altri contesti noetici*

Si è visto sin qui, nel testo e in nota, come le indicazioni noetiche del dialogo confermino in più punti quelle presenti in *Repubblica* VI-VII e *Lettera VII*. Ma vi sono anche alcune apparenti divergenze di cui bisogna rendere conto. Il contributo del *Simposio* alla questione noetica si può correttamente apprezzare solo intendendo nel modo opportuno non solo il valore metaforico-razionale del contesto misterico-iniziatico, ma anche il posto del dialogo nell'ontogenesi platonica. Con quelli della prima maturità, il *Simposio* condivide l'impegno dell'introdurre il lettore alla teoria della coincidenza dell'anima con la sua razionalità e alla dimensione onto-assio-gnoseologica dell'idea, le cui conseguenze Platone sta verosimilmente ancora

194. Pare poco fondata l'osservazione di chi, come TRABATTONI 1998 (cfr. anche ZANATTA 2001 n.106 p.165), considerando dubbio l'accesso di Socrate alla visione suprema, ritiene "logico" che "ciò debba valere in generale per tutti gli uomini (anche se filosofi)" (p.172). Cfr. invece ROWE 1998-2 p.242.

195. Tema sviluppato nella *Repubblica* con la ἀρχὴ ἀνυπόθετος (VI 510b7, 511b6-7). Cfr. LAFRANCE 2001 in part. p.42. Se vi sono specifici motivi per

considerare tale in senso stretto la sola idea del bene, merita attenzione l'osservazione minoritaria (SAYRE 1969 pp.40-56; HACKFORTH 1942; MILLS 1970; FRONTEROTTA 2001 p.143) secondo cui ogni idea può costituire un principio anipotetico per la conoscenza delle realtà che ne partecipano.

196. G.R.F. FERRARI 1992 (pp.259-60) non pare afferrare l'integrità contestuale facendo "morire" qui il processo conoscitivo.

esplorando, avendo sullo sfondo, ancora in forma magmatica, il grande quadro della *Repubblica*. Nel *Simposio*, assieme all'esposizione della sua prima "teoria" erotica di un certo spessore e respiro (tacendo del *Liside*), Platone ritiene opportuno presentare, in termini compatibili al contesto, la prima descrizione del processo di ascesa dell'anima all'intelligibile, mostrando come l'autentico *eros* filosofico ne sia il presupposto. A una lettura attenta e comparativa, le differenze di tale descrizione con quelle offerte negli altri due contesti noetici colpiscono molto meno della coerenza del quadro complessivo. Certo, ed è questa la differenza più significativa, il *Simposio* insiste sul processo "ascensivo-sinagogico" della dialettica al punto da oscurare il processo successivo, quello discensivo che distingue le idee, traccia i loro rapporti, e rende metodologicamente conto dei modi in cui la conoscenza stabile e immutabile che è stata attinta si rende disponibile al λόγον διδόναι, alla costruzione della πόλις, al proseguimento del dialogo con gli altri ricercatori della verità. Ciò sarà descritto a grandi linee in *Resp.* VII, e attentamente meditato in tutte le sue conseguenze epistemologiche nei dialoghi tardi. Non è compito del *Simposio* tematizzare anche questa questione. Analogamente, nell'*excursus* della *Lettera VII*, Platone si limiterà quasi unicamente a descrivere l'ascesa, perché gli interessa in primo luogo, in un colloquio propedeutico di avviamento alla filosofia che spiega perché si può solo accennare e non pienamente comunicare quanto si produce nella νόησις, mostrare qual è il fine del βίος filosofico, ovvero conoscere in maniera epistemica le idee, per quanto all'uomo possibile, con la parte dell'anima appropriata, fondando così rigorosamente anche ogni attività politica. Solo la *Repubblica*, offrendo nei suoi libri centrali un grandioso quadro onto-epistemologico che può considerarsi il più ricco e programmatico dei dialoghi, benché non definitivo, è contesto opportuno per presentare insieme i due momenti. Il particolare accento del *Simposio* mette inoltre in risalto un carattere pur ben presente negli altri due contesti, il fatto che l'ascesa all'idea, realtà eterna, unitaria e sempre identica a se stessa, che esercita tra l'altro la funzione di unificazione razionale del molteplice sensibile, procede in direzione dell'universalità.<sup>197</sup> Si può scorgere in ciò la prefigurazione del processo ascensivo della *Repubblica*, che nel *Fedro* Platone definirà tecnicamente come συναγωγή.<sup>198</sup> Il *Simposio* inoltre enfatizza un altro punto presente negli altri contesti noetici, il momento in cui si coglie l'idea, e si "possiede" il fine della propria vita, quel bello, che è anche bene, che garantisce la felicità. L'insistenza sulla difficoltà nell'ascesa e sull'"ἐποπτεία", le venature misteriche

197. Per una ricostruzione largamente condivisibile della teoria delle idee nei dialoghi della maturità, cfr. FRONTEROTTA 2001 pp.42-4 e *passim*.

198. Cfr. LAFRANCE 1994 p.364 e *passim*; CORNFORD 1965 p.74; CHERNISS 1977-2 p.245. Cfr. anche s. p.222 e n.132.

con cui è descritto il graduale processo di rigorizzazione del pensiero che giunge a cogliere la sua meta, mettono in ombra il tema del “giusto ritorno”, della “giusta discesa”, nei λόγοι e nella politica, sul quale è più chiaro, benché non privo di problemi per gli interpreti, *Resp.* VII. Ma anche se il discorso della τελετή di Diotima termina con il momento “epoptico” e una breve descrizione del nuovo *status* dell’iniziato, non ponendosi il problema di spiegare nei dettagli come, fuor di metafora, il filosofo vivrà con i suoi simili, alcune indicazioni si possono e si devono trarre dalla necessaria procreazione che corrisponde a ogni livello dell’ascesa e dall’immortalità che alla fine è per tale uomo non comune ammessa. Si era detto nel discorso della μύσις che l’immortalità per l’uomo non ancora veramente filosofo consiste nel generare nel bello. E ad ogni livello dell’ascesa all’intelligibile, l’amante si è visto mosso da un impulso erotico volto non solo ad apprendere il bello, ma anche a riprodurlo in qualcos’altro. Il filosofo non può che partorire quanto ha intellettualmente concepito.<sup>199</sup> L’attingimento noetico dell’idea del bello non potrà dunque non tradursi anch’esso in prole, e la traccia più esplicita che il testo ci lascia è che partorirà non immagini di virtù, ma virtù vera, generandola e allevandola, risultando così simile agli dèi e se mai fu a un uomo possibile immortale.<sup>200</sup> Si sono visti i termini della contrapposizione tra la virtù vera, frutto di un *eros* decisamente più alto, e quella, a ben vedere mera immagine di virtù, che nel discorso della μύσις si esprime nella generazione del bello come virtù dell’anima di coloro che sono in essa più pregni che nel corpo, i cui più importanti esponenti sono i poeti e i legislatori, e come queste immagini richiedano al loro posto una politica e una poesia filosofica, esiti dell’esercizio dell’attività razionale dell’anima, che può renderla immortale. Dopo la visione del bello finalmente attinto la virtù vera e fondata non potrà dunque non produrre discorsi (che si sono visti ricorrere a ogni livello dell’ascesa),<sup>201</sup> nonché istituzioni e opere di valenza politica,<sup>202</sup> che saranno nella misura del possibile divini e immortali, e in cui la concessione all’elemento *thymoeidético*, per dirla con la *Repubblica*, che si può vedere incarnato nel *Simposio* dalla φιλοτιμία di Alcibiade,<sup>203</sup> potrà al massimo valere come motivazione incidentale

199. Tra i primi a cogliere questo punto BURY 1969 p. xxxviii; PLASS 1978; NEUMANN 1965 pp. 46-7. Per ulteriore bibliografia cfr. PENDER 1992 p. 72 n. 1.

200. Cfr. s. pp. 205-11, 231.

201. Cfr. ad es. SHEFFIELD 2001 pp. 3, 20-1.

202. Cfr. IRWIN 1977 p. 169; VERNEZZE 1998 in part. p. 163.

203. Alcibiade è incantato dai discorsi di Socrate, la sua anima non può fare a meno di esserne profondamente

toccata, ma invece di curarsi di se stesso finisce per occuparsi degli affari della πόλις, sopraffatto dalla τιμή che gli viene tributata dai πολλοί (216a2-c3), oltre che dal suo attaccamento ai sensi (219a2-4). Cfr. il ritratto offerto nell’*Alcibiade I*, che sembra almeno in questo un perfetto antefatto. Sulla φιλοτιμία che portava Dioniso a scrivere quanto credeva di aver appreso da Platone, cfr. *Ep.* VII 338d6-e4, 344d3-345a2.

o sussidiaria. Tali frutti poggiano sulla purezza razionale garantita da tale visione, che ha profondamente illuminato l'anima gradualmente giunta sino a questo punto, orientandone in modo corretto la tensione erotica, che ora può rivolgersi al suo oggetto naturale, il bene, sapendo che cosa esso è in realtà. Con Kahn, l'elemento razionale, che si è visto implicitamente riconosciuto nel *Simposio*, ha a questo punto il predominio sul complesso dell'anima, insieme al desiderio che gli è intrinseco di conoscere e possedere il bene, e il "rechanneling of desire", capace di recuperare tutta la potenza irrazionale, tutta la "follia divina" di *Eros*, per esprimersi col *Fedro*, riguarda tale elemento in primo luogo. Si può dunque riconoscere *in nuce* il principio secondo cui l'*eros* degli altri elementi dell'anima si subordina, seguendone armonicamente la guida, a quello razionale, l'unico che il filosofo sviluppa e irrobustisce.<sup>204</sup> Questi poi, non solo non potrà non desiderare che l'ordinamento della πόλις segua i dettami della ragione e della virtù, ma evidentemente anche che altre anime a lui congeneri intraprendano lo stesso cammino verso la contemplazione delle idee; verosimilmente i discorsi che farà a tal fine coinvolgeranno le ἐπιστήμαι che hanno costituito il gradino immediatamente precedente alla visione del bello in sé, partorendo, come si dice nella *Repubblica*, intelligenza e verità.<sup>205</sup> Tali λόγοι e tali istituzioni e opere, prima erano, nella loro mediatezza e particolarità, ancora tappe provvisorie dell'ascesa alla pura contemplazione dell'idea, e dopo ne diventano frutti fondati.<sup>206</sup> Si può concludere che se i termini in cui far crescere nella mediatezza ciò che si è attinto sono oscurati dall'insistenza sulla pura visione del bello e rimandati verosimilmente ad altre sedi, gli accenni presenti nel testo spingono verso la compatibilità quantomeno con il contesto noetico della *Repubblica*.

Un altro e più puntuale apparente contrasto che può provocare perplessità nell'interprete riguarda la possibilità, che sembra suggerita da 211b7-c1, di compiere tutto il processo di ascesa all'intelligibile da soli. A prima vista colpisce il contrasto con la *Lettera VII*, che dirà una cosa simile, ma certo non identica: dopo un'adeguata preparazione con la giusta guida, capace di avviare all'intelligibile, unendo i propri sforzi al compagno più esperto di ricerca, colui che segue questo cammino non si darà per vinto prima di aver raggiunto il fine o aver acquisito la capacità di proseguire il processo

204. Cfr. KAHN 1987; 1996 pp.276-81 (cfr. anche ROWE 2002-2, KAHN 2002). "[L]ike the conversion of the eye of the soul in the *Republic*, the education of eros in the *Symposium* is essentially a cognitive enterprise, the liberation of *rational* desire from attachment to an inadequate object and its redirection to a proper goal" (1987 p.101). Cfr. anche IRWIN 1977 pp.167-71;

sul tema PALUMBO 2001.

205. Cfr. s. n. 188.

206. In questo senso si può reinterpretare l'*inclusive reading* di PRICE 1989 pp.43-9 per cui i precedenti oggetti d'amore non vengono abbandonati dopo l'attingimento del bello in sé e la comunicazione con le altre anime non cessa mai.

anche da solo.<sup>207</sup> Ma il processo descritto nel *Simposio*, collocato in una cornice iniziatica,<sup>208</sup> presuppone in realtà, come si è visto, una guida dialettico-pedagogica, un παιδαγωγός, che è anche un μυσταγωγός. Forse in questo punto Platone vuole sottolineare il rapporto in ultima analisi a due, tra l'amante del bene e l'idea. In effetti, all'ultima tappa, la guida deve sparire, e l'iniziato rimanere solo di fronte alla realtà intelligibile.<sup>209</sup> In entrambi i contesti si insiste comunque sul processo di profonda partecipazione dell'a-nima, si intende avente i giusti requisiti, che è condizione indispensabile di un felice processo di conversione all'intelligibile.

Un ultimo aspetto da prendere in analisi riguarda la fenomenologia dell'intuizione intellettuale che emerge dalla conclusione del discorso di Diotima. Le analogie<sup>210</sup> impiegate per alludere al contatto diretto tra la parte razionale dell'anima e l'idea sono le stesse della *Repubblica*, visive e tattili, mentre è anche qui del tutto assente l'analogia acustica (che pur giocava un ruolo importante nella ἐποπτεία eleusina, sia nelle musiche e nelle percussioni che nelle parole e nelle invocazioni pronunciate dallo ierofante e dagli altri sacerdoti), in quanto incompatibile con la fenomenologia conoscitiva implicata.<sup>211</sup> Può colpire il lettore l'inflazione dei verbi legati alla vista, "la présence obsédante d'un vocabulaire de la vision",<sup>212</sup> vocabolario che entra in gioco quando si tratta di cogliere l'idea del bello, mentre è assente quando si parla di un rapporto erotico caratterizzato fisicamente,<sup>213</sup> confrontato con quello legato al contatto: un solo passo in cui si legge ἐφαπτομένῳ, ripetuto due volte, proprio sul finale (212a4-5).<sup>214</sup> La fenomenologia visiva è dunque affiancata da quella tattile solo

207. Cfr. *Ep. VII* 340c4-d1. Nella lettera inoltre Platone sottolinea, cosa che nella cornice misterica del *Simposio* sarebbe inopportuna, il carattere di ricerca comune tra la guida e il compagno meno esperto.

208. Si allentano comunque in quest'osservazione le maglie della metafora: un'iniziazione misterica non potrebbe mai essere condotta autonomamente, neppure per ipotesi.

209. Cfr. LAFRANCE 1981 p.138.

210. Riservando ad altra sede una giustificazione più puntuale dei termini, preferisco utilizzare "metafora" nel caso di una similitudine più libera e complessa, come per i misteri eleusini, "analogia" nel caso contrario.

211. Cfr. BURKERT 1991 p.123. Sul tema NÉDONCELLE 1970.

212. BRISSON 1998 p.70 (cfr. n.2 per l'elenco dei verbi implicati).

213. Con l'eccezione di 211d5, dove il vedere in questo senso è considerato negativamente.

214. Il fatto è significativo, ma non di per sé risolutivo; così l'iterazione dell'occorrenza nel breve spazio di due linee, che sembra richiesta dal paragone. Cfr. anche 209c2; in ἄπτοιτο τοῦ τέλους, 211b7, il verbo ha il senso di "approssimarsi", "raggiungere". Si tenga presente che, se il contatto diretto con la realtà espresso con analogia tattile è reso da Platone in genere con il medio ἄπτοιμαι ο ἐφάπτοιμαι, il verbo ἐφάπτω ha sostanzialmente gli stessi significati di ἄπτω, sembra con una sfumatura più accentuata, in Platone, di "unirsi (anche in senso sessuale)", "abbracciare", "comprendere" (cfr. ad es. *Symp.* 212a4, a5; *Pbaed.* 79d5, *Pbaedr.* 253a2; *Theaet.* 190a3). Cfr. sul tema LAFRANCE 1994 pp.361-3; ARONADIO 2002 pp.213 ss., 2002-2 pp.38 ss.



alla fine, ovvero quando si è progressivamente familiarizzato il lettore con il fatto che il contatto intellettuale con l'idea è altra cosa rispetto a quello sensibile, pur essendo analogicamente da esso ben rappresentato.<sup>215</sup> La sproporzione tra verbi legati alla vista e al contatto, qui accentuata, è del resto presente nella *Repubblica*, quindi non desta delicati interrogativi.<sup>216</sup> Si può provare comunque a chiedersi la ragione di ciò, e in particolare della presenza dell'analogia tattile solo sul finale. In primo luogo Platone potrebbe, in questo contesto erotico, voler evitare tutti i verbi che in qualche modo suggeriscono una prematura relazione di congiungimento fisico.<sup>217</sup> Bisogna tenere in conto che qui si presenta il primo contesto noetico, e molta enfasi va alla sottolineatura della differenza dell'essere ideale, intelligibile, da quello sensibile. Vediamo così esempi prosaici e molto semplici, come avviene di norma in dialoghi di questo periodo, proprio in funzione della differenziazione dell'attingimento noetico da percezioni di tipo fisico, che spiegano che l'idea non è un qualcosa che si percepisce come un volto, delle mani, un corpo.<sup>218</sup> Potrebbe dunque essere prematura, per illustrare la fenomenologia dell'atto noetico, un'utilizzazione in funzione allusiva della sensazione tattile, che non è per Platone una delle più nobili, ma tra quelle che esauriscono la potenzialità conoscitiva in se stesse, senza stimolare la mente a un'ulteriore indagine. Un secondo ordine di motivi potrebbe essere legato al particolare esempio di esperienza misterica che Platone ha in mente, che potrebbe portarlo a limitare l'uso dell'analogia tattile in quanto poco compatibile con il contesto simbolico. Da quanto ne sappiamo, mentre durante la *μύησις* ai "grandi misteri" vi era probabilmente il contatto con oggetti sacri minori ostesi

215. Cfr. BRISSON 1998 p.215 n.485. Una simile funzione di completamento dell'analogia visiva, quella tattile la mostra in *Resp.* VI 511b3-c2 (cfr. LAFRANCE 1994 pp.370-1).

216. Nell'*excursus* della *Lettera VII* non si registra nessuna occorrenza del verbo con sfumatura tattile, ma si trova invece ἐξαφθέν, collegato in 341d1 all'accensione repentina del fuoco dell'anima, e quindi più alla vista, che Platone concepisce come incontro di fuochi (cfr. *Tim.* 45b2-46a2), che al tatto.

217. Interessante in questo senso 175c6-e6: quando Agatone, non senza una certa ironia e cortesia (cfr. GALLI 1935, *ad loc.*), invita Socrate a sdraiarsi vicino perché, stando a contatto con lui (ἀπτόμενός σου, c8), possa godere della sapienza acquisita nel vestibolo, questi replica che sarebbe bello che la sapienza potesse scorrere dal più

pieno (e rifiuta di considerarsi tale) al più vuoto, come l'acqua dalle coppe attraverso un filo di lana (metafora forse con connotazioni sessuali, cfr. BRISSON 1998 pp.11, 55-61; SUSANETTI 1991, pp.124-5; ROSEN 1987 p.28). Toccare il divino e il sapiente, nella mentalità arcaica, significa acquisirne e assimilarne la natura (spunti interessati in TARRANT 1958); Platone percepisce ancora intorno a sé tale mentalità, se ne discosta e la reinterpreta alla luce della sua filosofia. Non si diventa filosofi semplicemente toccando il sapiente, non ci sono scorciatoie. Bisogna *toccare la verità stessa*, al prezzo di una vita spesa alla sua ricerca, con la giusta guida, ma con uno sforzo che rimane individuale. Tra le altre interpretazioni, cfr. LOWENSTAM 1985 pp.88 ss., SHEFFIELD 2001 pp.17-8.

218. Cfr. anche VLASTOS 1998 pp.91 ss.

(δεικνύμενα) di significato analogico estratti da una cesta,<sup>219</sup> il momento culminante del grado più alto, accessibile dopo almeno un anno<sup>220</sup> a tutti i μύσται, quello epoptico, consisteva nell'ostensione agli iniziati degli oggetti sacri supremi, manipolati dallo ierofante. Che l'analogia visiva, pur dominante, alla fine lasci il posto a quella tattile, non pare però in ultima analisi alludere a questo,<sup>221</sup> quanto verosimilmente sottolineare il processo di assimilazione all'intelligibile. L'analogia tattile, infatti, accentua rispetto a quella visiva i caratteri di contatto diretto e infallibile,<sup>222</sup> e anche il fenomeno di assimilazione che si produce tra conoscente e conosciuto, riducendo la distanza tra i due, senza tuttavia sopprimere ogni loro differenza, in quanto i termini del contatto rimangono comunque due cose distinte.<sup>223</sup> Pur rimanendo l'anima razionale distinta dall'idea, la prima si "unisce" alla seconda. E questo pare caricarsi nel contesto del *Simposio* di una valenza erotica, che consente all'impulso sessuale di essere in questo senso presente al livello più alto.

Il *Simposio* dunque, di cui spero di aver fornito una lettura rispettosa del contesto in grado di giustificare il carattere rigorosamente razionale dell'intuizione intellettuale, mi sembra in conclusione contribuire senza particolari tensioni a uno stesso discorso di fondo che, al di là degli indubbi sviluppi del suo quadro epistemologico complessivo, Platone espone con notevole continuità in tre contesti diversi. Tutti e tre - anche se con più corto respiro la *Lettera VII*, che per quanto programmatica rimane pur sempre una lettera - esemplificazioni della consueta maestria platonica di far precipitare l'intera filosofia in un *unicum*, un'opera da un lato in sé coerente e autosufficiente, dall'altro pienamente comprensibile solo alla luce delle prospettive partorite in altri *unica*.\*

219. Sulla κίστη mistica a Eleusi cfr. PRINGSHEIM 1905 pp.49-64; BURKERT 1981 pp.191 ss.

220. Cfr. BURKERT 1981 p.189.

221. L'evidenza di cui disponiamo invita tra l'altro a ritenere che lo stato di beatitudine nei misteri eleusini consistesse nell'atto di "vedere" il divino (cfr. BURKERT 1991 p.124; GRAF 1997 p.313).

222. Si tenga presente che la stessa vista può considerarsi "un toucher spécialisé" (BRISSEON 1997 p.106); su questo e

altri punti della fenomenologia visiva e tattile rimando a un futuro ampio studio.

223. Come sembra dire, oltre che la stessa logica, *Parm.* 148d5-149d6.

\* Ringrazio di cuore per rilievi e osservazioni F. Aronadio, L. Brisson, D. Cufalo, F. Fronterotta, M. Isnardi Parente, Y. Lafrance, W. Leszl e D. Taormina. Tra gli studi che non mi è stato possibile confrontare, lamento in particolare K. Sier, *Die Rede der Diotima*, Stuttgart-Leipzig 1997.

## Studi citati :

- ALLEN R.E. [1965] (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London.  
 ID. [1991] (ed.), *The Symposium*, in *The Dialogues of Plato*, vol. 2, New Haven - London.
- ANNAS J. [1999], *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca NY - London.
- ARONADIO F. [2002], *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Napoli.  
 ID. [2002-2], *Il problema dell'intuizione in Platone*, in A. Aportone - F. Aronadio - P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, pp.21-61.
- ARRIGHETTI G. [1992], *Platone, Solone e i ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΕΝ ΝΟΜΟΙΣ*, in ROSSETTI 1992, pp.285-9.
- ASMIS E. [1992], *Plato on poetic creativity*, in KRAUT 1992, pp.338-64.
- BABUT D. [1980], *Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de Platon*, "Rev. Et. Anc." 82, pp.5-29.
- BACON H.H. [1959], *Socrates Crowned*, "Virg. Class. Quart." 35, pp.414-30.
- BEARZI F. [1995], *Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autocoscienza*, "St. Class. Orient." 45, pp.143-62.  
 ID. [1998], *Rec. a TRABATTONI 1994*, "Par. Pass." 53, pp.311-20.
- BELFIORE E. [1980], *ELENCHUS, EPODE, and Magic: Socrates as Silenus*, "Phoenix" 34, pp.128-37.  
 ID. [1984], *Dialectic with the Reader in Plato's Symposium*, "Maia" 36, pp.137-49.
- BLUCK R.S. [1955] (ed.), *Plato's Phaedo*, London.  
 ID. [1961] (ed.), *Plato's Meno*, Cambridge.
- BRANCACCI A. [1997], *Il sapere di Socrate nell'Apologia*, in G. Giannantoni - M. Narcy eds., *Lezioni Socratiche*, Napoli, pp.305-27.
- BRÉHIER E. [1938], *Rec. a FESTUGIÈRE 1936*, "Rev. Et. Gr." 51, pp.489-98.
- BRISSON L. [1994], *Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone*, "Elenchos" 15, pp.255-85.  
 ID. [1997], *L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon*, in LÉVY - PERNOT 1997, pp.95-111.  
 ID. [1997-2], *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, "Vérité des Mythes" 13, Paris 1997; tr. ing. *Sexual ambivalence. Androgyny and hermaphroditism in Graeco-Roman antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2002.  
 ID. [1997-3] (ed.), *Lettres*, Paris 1987, 1997<sup>3</sup>.  
 ID. [1998] (ed.), *Platon. Le Banquet*, Paris.  
 ID. [2000], *La Lettre VII de Platon, une autobiographie?*, in *L'invention de l'autobiographie*, Paris 1993, pp.36-46; ora in *Id., Lectures de Platon*, Paris 2000, pp.15-24.  
 ID. [2000-2], *Le Banquet de Platon comme document sur les comportements sexuels et leurs représentations sociales*, in L.-G. Tin ed., *Homosexualités : expression/répression*, Paris 2000, pp.49-62.

BROCHARD V. [1974], *Sur le Banquet de Platon*, "Ann. Philos." 17, 1906, pp.1-32; ora in V. Delbos ed., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1974<sup>4</sup>, pp.60-94.

BROMMER P. [1940], *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Assen.

BURNYEAT M. [1992], *Socratic Midwifery, Platonic Inspirations*, "Bull. Inst. Class. Soc." 24, 1977, pp.7-16, ora in H.H. Benson ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York - Oxford 1992, pp.53-65.

BURKERT W. [1981], *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972; tr. it. *Homo necans, antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981; tr. ing. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.

Id. [1985], *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977; tr. ing. *Greek Religion*, Cambridge (Ma) 1985.

Id. [1991], *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Ma)-London 1987; tr. it. *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989, 1991; tr. ted. *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1990; tr. fr. *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris 1992.

Id. [1998], *Le secret public et les mystères dit privés*, "Ktema" 23, pp.375-81.

BURY R.G. [1969], (ed.), *The Symposium of Plato*, Cambridge 1909, 1932<sup>2</sup> rist. 1969.

CALAME C. [1992], *Poétiques d'Eros en Grèce antique*; tr. it. *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari 1992.

CAMPESE S. [1990], *Forme del desiderio nel Simposio di Platone*, "Lexis" 5/6, pp.89-100.

CAVANAUGH M.B. [1996], *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century B.C.*, Atlanta (Georgia).

CASERTANO G. [1997], *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, "Elenchos" 18, pp.277-310.

CENTRONE B. [1997] (ed.), *Platone*. Teage, Carmide, Lachete, Liside, Milano.

Id. [1997-2] (ed.), *Platone*. Repubblica, trad. di F. Sartori, intr. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Roma-Bari.

CERRI G. [1992], *Il ruolo positivo della scrittura secondo il Fedro di Platone*, in ROSSETTI 1992, pp.280-4.

CHEN L.C.H. [1983], *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, "CQ" 33, pp.66-74.

Id. [1992], *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart.

CHERNISS H. [1953], *Letter to the Editors of the Classical Review*, "CR" 3, p.131.

Id. [1977], *Selected Papers*, L. Tarán ed., Leiden.

Id. [1977-2], *Plato as Mathematician*, "Review Metaph." 4, 1951, pp.395-425; ora in 1977, pp.222-52.

CLINTON K. [1974], *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, "Trans. Am. Philos. Soc." 64-3, Philadelphia.

Id. [1994], *The Eleusinian Mysteries and Panhellenism in Democratic Athens*, in W. Coulson ed. et al., *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, pp.161-72.

COLLI G. [1988], *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Milano.

CORNFORD E.M. [1965], *Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (I e II)*, "Mind" 41, 1932, pp.37-52, 173-90; ora in ALLEN 1965, pp.61-95.

Id. [1967], *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium* (1937), in W.K.C. Guthrie ed., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, rist. 1967, pp.68-80; ora in G. Vlastos ed., *Plato. A Collection of Critical Essays*, vol.2 *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame (Indiana), 1978, pp.119-31.

CROSS R.C. [1965], *Logos and Forms in Plato*, "Mind" 63, 1954, pp.433-50; ora in ALLEN 1965, pp.13-32.

DE LUISE F. [1997] (ed.), *Platone. Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna.

DENYER N. [2001] (ed.), *Plato. Alcibiades*, Cambridge.

DES PLACES E. [1981], *Platon et la langue des Mystères*, in "Ann. Fac. Lett. Aix" 38, 1964, pp.9-23; ora in *Études Platoniciennes*, Paris 1981, pp.83-98.

DEVEREUX D.T. [1999], *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, OSAP 1994, pp.63-90; ora in FINE 1999, vol.1 pp.192-214.

DI BENEDETTO V. [1985], *Eros/conoscenza in Platone*, in *Platone. Simposio*, intr. di V. Di Benedetto, prem., trad. e note di F. Ferrari, Milano, pp.5-65.

DIXSAUT M. [1985], *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris.

Id. [2000], *Platon et la question de la pensée*, Paris.

Id. [2001], *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris.

KRANZ W. [1926], *Diotima von Mantinea*, "Hermes" 61, pp.437-47.

DOVER K.J. [1965], *The Date of Plato's Symposium*, "Phronesis" 10, pp.2-20.

Id. [1973], *Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour*, "Arethusa" 6, 1973, pp.59-73; tr. it. *Il comportamento sessuale dei Greci in età classica*, in C. Calame ed., *L'amore in Grecia*, Roma-Bari 1983, pp.5-20.

Id. [1974], *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974; tr. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1993.

ID. [1978], *Greek Homosexuality*, Cambridge (Ma) 1978; tr. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985.

ID. [1980] (ed.), *Plato*. Symposium, Cambridge 1980, rist. 1982.

DOWDEN K. [1980], *Grades in the Eleusinian Mysteries*, "Rev. Hist. Rel." 197, pp.409-27.

ELLIS W.M. [1989], *Alcibiades*, London - New York.

FERRARI F. [2000], *Teoria delle idee e ontologia*, in M. Vegetti ed., *La Repubblica*, vol. 4, libro V, Napoli, pp.365-91.

FERRARI G.R.F. [1987], *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge.

ID. [1991], *Moral Fecundity: A Discussion of A.W. Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle* [PRICE 1989], "OSAP" 9, pp.169-84.

ID. [1992], *Platonic love*, in KRAUT 1992, pp.249-76.

FERRARIS M. [1988], *Storia dell'ermeneutica*, Milano.

FESTUGIÈRE A.J. [1936], *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, 1995<sup>4</sup>.

FIERRO M.A. [2001], *Symp. 212a2-7: Desire for Truth and Desire for Death and a God-like Immortality*, "Méthexis" 14, pp.23-43.

FINE G. [1999] (ed.), vol. 1, *Metaphysics and Epistemology*, vol. 2, *Ethics, Politics, Religion and Soul*, Oxford.

FISHER N.R.E. [1992], *HYBRIS. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster.

FOLLON J. [2001], *Amour, sexualité et beauté chez Platon. La leçon de Diotime (Banquet 201d-212c)*, "Méthexis" 14, pp.45-71.

FOUCART P. [1914], *Le mystères d'Éleusis*, Paris.

FRIEDLÄNDER P. [1979], *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1954<sup>2</sup> [*Platon: Eidos - Paideia - Dialogos*, Berlin 1928<sup>1</sup>]; tr. it. *Platone. Eidos, paideia, dialogos*, Firenze 1979.

FRONTEROTTA F. [2000], *L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique*, "Rev. Philos. Louv." 98, pp.318-40.

ID. [2000-2], *Platone a Marburgo*, "La Cultura" 38, pp.505-15.

ID. [2001], *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa.

GAGARIN M. [1977], *Socrates' HYBRIS and Alcibiades' Failure*, "Phoenix" 31, pp.22-37.

GAISER K. [1984], *Esteriorità e interiorità dei dialoghi socratici: Simposio 212c-223d*, in *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, pp.55-76.

GALLI U. [1935] (ed.), *Platone. Il Simposio*, Torino 1935.

GESSANI A. [1995], *Eros Tempo Istante nel Simposio di Platone*, Grosseto.

GILL C. [1991], *Is there a concept of person in Greek philosophy?*, in S. Everson ed., *Psychology, "Companions to Ancient Thoughts"* 2, Cambridge, pp.166-93.

- Id. [1995], *Greek Thought*, Oxford.
- Id. [1996], *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford.
- Id. [1998], *Altruism or Reciprocity in Greek Philosophy?*, in C. Gill - N. Postlethwaite - R. Seadorf eds., *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford.
- Id. [1999] (ed.), *Plato. The Symposium*, London.
- GONZALEZ F.J. [1996], *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V*, "Phronesis" 41, pp.245-75.
- Id. [1998], *Nonpropositional Knowledge in Plato*, "Apeiron" 31, pp.235-84.
- Id. [2000], *Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed*, "Class. Philol." 115, pp.379-98.
- GOULD J. [1955], *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge.
- GOULD T. [1990], *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*, Princeton.
- GRAF F. [1974], *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York.
- Id. [1985], *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma.
- Id. [1995], *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994; tr. it. *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995; tr. ing. *Magic in Ancient World*, Cambridge (Ma) - London 1997.
- Id. [1997], *I culti misterici*, in S. Settis ed., *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2, *Una storia greca*, Torino, pp.309-43.
- GREGORY J. - LEVIN S.B. [1998], *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ἢ ΑΦΘΟΝΟΣ (PLATO, SYMPOSIUM 210d)*, "CQ" 48, pp.404-10.
- GUETTEL COLE S. [2000], *Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside*, in R. Buxton ed., *Oxford Readings in Greek Religion*, pp.133-54.
- GUTHRIE W.K.C. [1977], *A History of Greek Philosophy*, vol. 4, Cambridge 1975, rist. 1977.
- HACKFORTH R. [1942], *Plato's Divided Line and Dialectic*, "CQ" 36, pp.1-9.
- Id. [1950], *Immortality in Plato's Symposium*, "CR" 64, pp.43-5.
- HADOT P. [1988], *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981; tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988.
- HALPERIN D.M. [1985], *Platonic Erôs and What Men Call Love*, "Anc. Philos." 5, 1985, pp.161-204; ora in SMITH 1998, vol.3, pp.66-120.
- Id. [1986], *Plato and Erotic Reciprocity*, "Class. Antiq." 5, pp.60-80.
- Id. [1990], *Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*, in D.M. Halperin - J.J. Winkler - F.I. Zeitlin

eds., *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990 [da cui si cita], pp.257-308; anche in *Id.*, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York - London 1990, pp.113-51, 190-211.

Id. [1992], *Plato and the Erotics of Narrativity*, "OSAP" suppl. vol. 1992, pp.93-129; ora in SMITH 1998, pp.241-72.

HAMLIN D.W. [1955], *The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic*, "Philos. Quart." 5, pp.289-302.

HOFFMANN P. [1997], *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in LÉVY - PERNOT 1997, pp.335-90.

IOPPOLO A.M. [1999], *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, "Elenchos" 20, pp.53-74.

IRWIN T. [1977], *Plato's Moral Theory*, Oxford.

Id. [1995], *Plato's Ethics*, New York - Oxford.

ISNARDI PARENTE M. [1970], *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli.

Id. [1999], *ΕΙΔΩΝ ΦΙΛΟΙ e la VII Epistola di Platone*, in M. Herling - M. Reale eds., *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Napoli, pp.69-75.

Id. [2001], *La VII Epistola platonica e il suo Excursus filosofico*, in Atti Acc. Naz. Linc., rendiconti anno 2001, Cl. Sc. Mor. St. e Filol., s. IX vol. XII fasc. 3, pp.395-408.

Id. [2002] (ed.), *Platone. Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. di M.G. Ciani, Milano.

JAEGER W. [1954], *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig 1944; tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1954, rist. 1978; tr. ingl. *Paideia*, Oxford 1944.

JOLY H. [1974], *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris 1974, 1980<sup>2</sup>.

JOST M. [1985], *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.

JOWETT B. [1993], *Plato Symposium and Phaedrus*, rist. New York.

KAHN C.H. [1987], *Plato's Theory of Desire*, "Rev. Metaph." 41, pp.78-103.

Id. [1996], *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.

Id. [2002], *Response to C.J. Rowe*, "Plato" 2, IPS, C. Gill ed., [www.ex.ac.uk/plato/](http://www.ex.ac.uk/plato/).

KERÉNYI K. [1967], *Eleusis: de heiligste mysteriën*, The Hague 1960; tr. ted. *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; tr. ing. *Eleusis: Archetypal Images in Greek Religion*, London 1967.

KOSMAN L.A. [1976], *Platonic Love*, in W.H. Werkmeister ed., *Facets of Plato's Philosophy*, "Phronesis" 2 suppl. vol., pp.53-69.

KRANZ W. [1926], *Diotima von Mantinea*, "Hermes" 61, pp.437-47.



- KRAUT R. [1992] (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.
- KRISCHER T. [1984], *Diotima und Alkibiades. Zur Struktur des platonischen Symposion*, "Graz. Beit." 9, pp.51-65.
- KUCHARSKI P. [1971], *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris-Louvain.
- LAFRANCE Y. [1971], *Le Platon de Gilbert Ryle, Rec. a Plato's Progress*, Cambridge 1966, "Rev. Philos. Louv." 69, pp.337-69.
- ID. [1979], *Autour de Platon: continentaux et analystes*, "Dyonisus" 3, pp.18-37.
- ID. [1980], *Platon et la Géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e*, "Dialogue" 19, pp.46-93.
- ID. [1981], *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal-Paris.
- ID. [1983], *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Montréal-Paris.
- ID. [1984], *Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être (Sophiste, 237b10-239a12)*, "Rev. Philos. Anc." 2, pp.41-76.
- ID. [1986], *L'avenir de la recherche platonicienne*, "Rev. Et. Gr." 99, pp.271-92.
- ID. [1987], *Pour interpréter Platon, I: La Ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris.
- ID. [1994], *Pour interpréter Platon, II: La Ligne en République VI 509d-511e. Le texte et son histoire*, Montréal.
- ID. [2001], *La rationalité platonicienne : mathématiques et dialectique chez Platon*, in M. Narcy ed., *Platon: l'amour de savoir*, Paris, pp.13-48.
- ID. [2001-2], *Lecture historique ou lecture analytique de Platon ?*, in M. Fattal ed., *La Philosophie de Platon*, Paris, vol.1, pp.375-403.
- ID. [2002], *Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher ?*, in C. Collobert ed., *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Ottawa, pp.39-64.
- LAMI A. [1996] (ed.), *Platone*. Fedone, intr. e note di A. Lami, trad. di P. Fabrini, Milano.
- LÉVY C. - PERNOT L. [1997] (eds.), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Paris-Montréal.
- LESZL W. [1995], (G.M. Cazzaniga/Y.C. Zarka eds.), *L'individuo nella riflessione di alcuni pensatori antichi*, in *L'individuo dans la pensée moderne/L'individuo nel pensiero moderno*, "Memorie e atti di Convegna" 4-1, Pisa, pp.17-57.
- ID. [2001], *Pourquoi des formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles*, in PRADEAU 2001, pp.87-127.
- LIBERMAN G. [1996], *La dialectique ascendante du Banquet de Platon*, "Arch. de Philos." 59, pp.455-62.

LONGO A. [2000], *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa.

LOWENSTAM S. [1985], *Paradoxes in Plato's Symposium*, "Ramus" 14, pp.85-104.

LUCE J.V. [1952], *Immortality in Plato's Symposium: a Reply*, "CR" 66, pp.137-41.

LUTOSLAWSKI W. [1983], *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of Chronology of his Writings*, London 1879, rist. Hildesheim 1983.

MARI E.E. [2001], *El Banquete de Platón. El Eros, el vino, los discursos*, Buenos Aires.

MATTÉI J.-F. [1996], *Platon et la miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris.

MILLER J.F. [1978], *The Esoteric Unity of Plato's Symposium*, "Apeiron" 12-2, pp.19-25.

MILLS H.W. [1970], *Plato's non-hypothetical starting-point*, "Dur. Un. Journ." 31, pp.152-9.

MORAVCSIK J.M.E. [1971], *Reason and Eros in the "Ascent" - Passage of the Symposium*, in J.P.Anton - G.L. Kustas eds., *Essays in Ancient Philosophy*, Albany N.Y., pp.285-302.

MORGAN M.L. [1992], *Plato and Greek religion*, in KRAUT 1992, pp.226-47.

MURRAY O. [1990] (ed.), *Symptotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, 1999<sup>2</sup>.

ID. [1990-2], *The Affair of the Mysteries: Democracy and Drinking Group*, in *ibid.*, pp.149-61.

MYLONAS G.E. [1962], *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton N.Y. - London.

NAILS D. [1998], *The Early Middle Late Consensus: How Deep? How Broad?*, in SMITH 1998, vol.1, pp.164-79.

NÉDONCELLE M. [1970], *Les données auditives et le probleme du langage dans l'allégorie de la caverne*, "Rev. Sc. Relig." 44, pp.165-78.

NEUMANN H. [1965], *Diotima's Concept of Love*, "Am. Journ. Philol." 86, pp.33-59.

NIGHTINGALE A.W. [1993], *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, "CQ" 43, pp.112-30.

ID. [1995], *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge.

NILSSON M.P. [1967], *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1940, 1967<sup>3</sup>.

NORTH H.F. [1994], *"Opening Socrates": The Εἰκὼν of Alcibiades*, "Ill. Class. St." 19, pp.89-98.

NUCCI M. [2001], *La posizione di eros nell'anima. Un caso esemplare: l'eros tiranno*, "Elenchos" 22, pp.39-73.

NUSSBAUM M.C. [1986], *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986; tr. it. *La fragilità del bene*, Bologna 1996.

ID. [1993], *Beatrice's 'Dante': Loving the Individual?*, in T. Irwin - M.C. Nussbaum eds., *Virtue, Love and Form*, "Apeiron" 26 suppl. vol., pp.161-78.

O'BRIEN M.J. [1984], *'Becoming Immortal' in Plato's Symposium*, in D.E. Gerber ed., *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Chico (CA), pp.185-205.

OELHER K. [1962], *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München.

O'MEARA D.J. [1990], *Le problème du discours sur l'Indicible chez Plotin*, "Rev. Théol. Philos." 122, pp.145-56.

PALMER J.A. [1999], *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.

PALUMBO L. [2001], *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli.

PARRY R.D. [2001], *Paradigms, Characteristics, and Forms in Plato's Middle Dialogues*, "Apeiron" 34, pp.1-35.

PASQUALI G. [1938], *Le lettere di Platone*, Firenze 1938, 1967<sup>2</sup>.

PENDER E.E. [1992], *Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium*, "CQ" 42, pp.72-86.

PICHT G. [1990], *Platons Dialoge "Nomoi" und "Symposion"*, Stuttgart.

PLASS P. [1978], *Plato's "Pregnant Lover"*, "Symb. Osl." 53, pp.47-55.

PRADEAU J.-F. [1999] (ed.), *Platon. Alcibiade*, tr. par Ch. Marbœuf et J.-F. Pradeau, intr., notes, bibl. et ind. par J.-F. Pradeau, Paris.

ID. [2001] (ed.), *Platon. Les formes intelligibles*, Paris.

ID. [2001-2], *Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος*, in *ibid.*, pp.17-54.

PRICE A.W. [1981], *Loving Persons Platonically*, "Phronesis" 26, pp.25-34.

ID. [1989], *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.

ID. [1991], *Martha Nussbaum's Symposium*, "Anc. Philos." 11, pp.285-99.

PRINGSHEIM H.G. [1905], *Archäologische Beiträge zur Geschichte des Eleusinischen Kultes*, München (diss. Bonn).

REALE G. [2001] (ed.), *Platone. Simposio*, Milano.

REEVE C.D.C. [1992], *Telling the Truth about Love: Plato's Symposium*, PBC 8, pp.89-114.

RIEDWEG C. [1987], *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York.

ROBIN L. [1929], *Notice*, in *Platon. Le Banquet*, texte ét. et trad. par L.R., Paris 1929, 1985 12.a ed.; anche in *ibid.*, texte ét. et trad. par P. Vicaire, Paris 1989.

ID. [1973], *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, 1964<sup>3</sup>; tr. it. *La teoria platonica dell'amore*, Milano 1973.

ID. [1985], *Notice*, in *Platon*. Phèdre, Paris 1933, anche in *ibid.*, texte ét. par C. Moreschini e trad. par P. Vicaire, Paris 1985.

ID. [2002], *Platon*, Paris 1935, 2002<sup>3</sup>.

ROBINSON R. [1953], *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca 1941, Oxford 1953<sup>2</sup>.

ROBINSON T.M. [1970], *Plato's Psychology*, "Phoenix" 8 suppl. vol., Toronto.

ROOCHNIK D.L. [1987], *The Erotics of Philosophical Discourse*, "Hist. Philos. Quart." 4, pp.117-29.

ROSEN S. [1965], *The Role of Eros in Plato's Republic*, "Review Metaph." 18, pp.452-75.

ID. [1987], *Plato's Symposium*, New Haven-London 1968, 1987<sup>2</sup>.

ROSS W.D. [1989], *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951 ; tr. it. *Platone e la teoria delle idee*, Bologna 1989.

ROSSETTI L. [1992] (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Proceedings of the II Symposium Platonicum, Sankt Augustin.

ROWE C.J. [1986], *Plato. Phaedrus*, Warminster 1986, 1988<sup>2</sup>.

ID. [1998], *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con M. Migliori e A. Fermani*, M. Migliori ed., Sankt Augustin.

ID. [1998-2], *Socrates and Diotima: Eros, Immortality, and Creativity*, PBC 14, pp.239-59.

ID. [1998-3] (ed.), *Plato. Symposium*, Warminster.

ID. [2000], *The Lysis and the Symposium: aporia and euporia?*, in *Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*, T.M. Robinson - L. Brisson eds., Sankt Augustin 2000, pp.204-16.

ID. [2002-2], *Just How Socratic Are Plato's «Socratic» Dialogues? A response to C. Kahn [1996]*, "Plato" 2, IPS, C. Gill ed., [www.ex.ac.uk/plato/](http://www.ex.ac.uk/plato/).

SALMERI G. [1999], *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Roma.

SANTAS G. [1990], *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford-New York 1988; tr. it. *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, Bologna 1990.

SAYRE K.M. [1969], *Plato's Analytic Method*, Chicago.

ID. [1995], *Plato's Literary Garden. How to Read a Platonic Dialogue*, Notre Dame (Indiana).

SCARPI P. [2002], *Le religioni dei misteri. Vol.1, Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano.

SCHAEFER H.J. [1981], *Phronesis bei Platon*, Bochum.

SEDLEY D. [1999], *The Ideal of Godlikeness*, in FINE 1999, vol.2 pp.309-28.

SEOLONI L.M. [1994], *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma.

SFAMENI GASPARRO G. [1986], *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.

SHEFFIELD F.C.C. [2001], *Platonic Pregnancy and Platonic Epistemology*, "OSAP" 20, pp.1-33.

SIDER D. [1980], *Plato's Symposium as Dionysian Festival*, "Quad. Urb." n.s. 4 (33), pp.41-56.

SMITH N.D. [1998] (ed.), *Plato. Critical Assessments*, vol.1, *General Issues of Interpretation*, vol.3, *Plato's Middle Period. Psychology and Value Theory*, London - New York.

SOLMSEN F. [1971], *Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium*, "Am. Journ. Philol." 92, pp.62-70.

SOURVINOU-INWOOD C. [1988], *Priestess in the Text: Theano Menonos Agrylethen*, "Greece and Rome" 35, pp.29-39.

SPRAGUE R.K. [1971], *Symposium 211a and Parmenides frag. 8*, "Class. Philol." 66, p.261.

STEINER A. [2002], *Links Between Symposium and Sissition in the Fifth-Century Athens*, "Class. Antiq." 21, pp.347-79.

STEINER D. [1996], *For Love of a Statue: A Reading of Plato's Symposium 215a-b*, "Ramus" 25, pp.89-111.

STENZEL J. [1956], *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, "Die Antike" 2, 1926, pp.235-57; ora in *Id.*, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, 1957<sup>2</sup>, pp.151-70.

Id. [1966], *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928, rist. 1961; tr. it. *Platone educatore*, Bari 1935, 1966<sup>2</sup>.

STOKES M.C. [1986], *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Baltimore.

SUSANETTI D. [1991], *Silenzio, Socrate sta pensando*, "Lexis" 7/8, pp.113-33.

SUSANETTI D.- DIANO C. (eds.) [1992], *Platone. Il Simposio*, trad. C. Diano, intr. e note D. Susanetti, Venezia.

SZLEZÁK T. [1988], *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation der früheren und mittleren Dialogen*, Berlin - New York 1985; tr. it. *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988.

TAGLIA A. [1996] (ed.), *Platone. Simposio*, intr. di A. Taglia, trad. di G. Calogero, Roma-Bari.

TARRANT D. [1958], *The Touch of Socrates*, "CQ" 8, 1958, pp.95-8.

TECUŞAN M. [1990], *Logos Symptomikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*, in MURRAY 1990, pp.238-60.

TELOH H. [1981], *The Development of Plato's Metaphysics*, Pennsylvania.

THESLEFF H. [1982], *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.

Id. [1999], *Studies in Plato's Two-Level Model*, Helsinki.

THOMSEN O. [2001], *Socrates and Love*, "Class. Mediaev." 52, pp.117-78.

TRABATTONI F. [1994], *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze.

Id. [1998], *Platone*, Roma.

Id. [2003], *Il sapere del filosofo*, in *La Repubblica*, trad. e comm. di M. Vegetti, vol. 5, libro VI-VII, Napoli, pp. 151-86.

TULLI M. [1989], *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa.

VEGETTI M. [1996], *L'io, l'anima, il soggetto*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, S. Settis ed., vol. 1, *Noi e i Greci*, Torino, pp. 431-67.

VERNEZZE P. [1998], *The Philosopher's Interest*, "Anc. Philos." 12, 1992, pp. 331-49; ora in SMITH 1998, vol. 3 pp. 153-73.

VLASTOS G. [1981], *The Individual as an Object of Love in Plato* (1969), in *Id.*, *Platonic Studies*, Princeton, 1973, 1981<sup>2</sup>, pp. 3-42; ora in FINE 1999, vol. 2 pp. 137-63.

Id. [1998], *Socrates contra Socrates in Plato*, in *Id.*, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991 [tr. it. *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, Firenze 1998], pp. 45-80, 308-19; ora in SMITH 1998 ed., vol. 1, pp. 76-119.

WARDY R. [2002], *The Unity of Opposites in Plato's Symposium*, "OSAP" 23, pp. 1-61.

WHITE F.C. [1990], *Love and the Individual in Plato's Phaedrus*, "CQ" 40, pp. 396-406.

WHITE N.P. [1988], *Observations and Questions about Hans Georg Gadamer Interpretation of Plato*, in C.L. Griswold jr. ed., *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York - London, pp. 247-57 e 298-9.

Id. [1992], *Plato's metaphysical epistemology*, in KRAUT 1992, pp. 277-310.

WHITLOCK BLUNDELL M. [1992], *Commentary on Reeve [1992]*, PBC 8, pp. 115-32.

WOHL V. [1999], *The Eros of Alcibiades*, "Class. Antiq." 18, pp. 349-85.

ZANATTA F. (ed.) [2001], *Platone. Simposio*, intr. di U. Galimberti, trad. e note di F. Zanatta, Milano 1995, 2001<sup>3</sup>.