

FORME DEL DESIDERIO NEL *SIMPOSIO* DI PLATONE

Spentosi l'eco delle parole di Agatone, l'elogio levato ad Eros dalla Poesia, inizia il discorso di Socrate, l'elogio pronunciato dalla Filosofia¹. In apertura è avanzata una questione di metodo: è necessario definire anzitutto qual è Eros, la sua natura, e successivamente esaminarne *ta erga*, le opere (*Symp.* 199c ss.). Il primo carattere ad emergere è quello della relazionalità, di connettersi sempre a qualcos'altro, al modo in cui si è sempre madre o padre di qualcuno. Tale relazionalità non si esaurisce nello stabilire un nesso logico, perché il rapporto che lega Eros al suo oggetto ha la coerenza peculiare del desiderio. Eros è pertanto una *epithymia*². La disamina socratica ne delinea la

¹ Il significato della successione dei discorsi pronunciati nel *Simposio* è oggetto di discussione. W. Jaeger lo definisce un «coro di voci reali di una data età, dal quale alla fine si leva vittoriosa, a guidarlo, la voce di Socrate». Si tratta di un agone oratorio che sancisce il primato della Filosofia sulla Poesia, comica e tragica, rappresentata da Aristofane e Agatone. Ma la Filosofia si è a sua volta fatta Poesia (*Paideia*, trad. it. Firenze 1936-1954, 2, 307). Per J. Stenzel il susseguirsi degli elogi di Eros costituisce «una sempre maggiore approssimazione a un centro ideale da cui solo ogni elemento riceve il suo valore, la sua particolare forza logica». Tali opinioni preparatorie non sono di per sé né false né vere: strette in una sintesi, si accostano alla verità (*Platone educatore*, trad. it. Bari 1966, 209-10). Anche Y. Brès individua nei primi cinque discorsi una graduale approssimazione alla verità, ma la struttura del *Simposio* deriva per lui essenzialmente dal suo soggetto, risiede cioè nella natura psicologica dell'amore, luogo dell'immaginazione: tali discorsi rappresentano un'analisi critica sempre più approfondita delle «illusioni», delle rappresentazioni che accompagnano il sentimento amoroso (*La psychologie de Platon*, Paris 1973, 233 ss.).

² L'analisi compiuta da Platone nel quarto libro della *Repubblica* evidenzia il carattere relazionale dell'*epithymia* e il moto di acquisizione a cui dà luogo (437b ss.). Quando un uomo prova un desiderio, la sua anima tende all'oggetto desiderato (*epihesthai*), attira ciò che aspira divenga suo. La specificità dell'oggetto conferisce alla pulsione stessa la sua specificità: la sete è per natura desiderio di bere, la fame di mangiare (437e). L'inserimento dell'eros completa il quadro dell'*epithymetikon* come parte dell'anima che presiede alle istanze biologiche fondamentali: grazie ad esso l'uomo ama, ha fame e ha sete (439d), prova i piaceri connessi (436a: *ton peri ... gennesin hedonon*). Il desiderio sessuale rientra nell'ambito della naturalità animale, di cui costituisce il tratto più violento ed imperioso (Lg. 782d: *megiste chreia*), in grado di condurre alla follia. Tale peculiarità - frequentemente attestata - è segno di una differenza percepita tra «i desideri ossessivi e più complessi dell'*erastes*, legati ad uno specifico individuo, e un più indifferenziato impulso per il soddisfacimento fisico (cf. K.J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, trad. it. Torino 1985, 47). Va rilevato che nel *Simposio* la caratterizzazione dell'eros come *epithymia* non rinvia alla connessione con la fisiologia corporea, ma alla comune modalità di funzionamento (cf. J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, Paris 1981, 185 ss.).

modalità, ancorandola alle coordinate della mancanza e del possesso: si desidera infatti ciò che non si ha (*ouk echon*), di cui si è carenti (*endees*); si tratta di colmare un vuoto, un bisogno.

Il secondo libro della *Repubblica* evidenzia la centralità del bisogno, ponendolo alla base dell'associazione degli uomini: l'origine della città si deve al fatto che l'individuo manca (*endees*) di molte cose. La genesi della città significa anche la genesi, la trasformazione di tale nozione, in quanto i limitati beni a cui essa correlava la pulsione acquisitiva non bastano più. I confini di ciò che è necessario subiscono un ampliamento progressivo: è nata una brama di ricchezza illimitata (*apeiron* 373d). La dinamica della dissipazione della proprietà nel consumo, che rinnova il bisogno stesso all'interno del desiderio; questo ha infatti come meta una distesa quanto mai plurale e variegata di oggetti. L'uomo democratico, che si abbandona ad ogni *epithymia*, ponendo su di un piano egualitario tutti i piaceri, è bello e variopinto (*poikilos*), e simile a un mantello variopinto è la democrazia: bellissima la giudicheranno molti, abbagliati come donne e fanciulli dalla varietà dei colori (R. 557c)³.

Il continuo risorgere del desiderio è espresso nel *Simposio* utilizzando il linguaggio della temporalità. Potrebbe darsi - ipotizza Socrate - che chi è forte esprima il desiderio di essere forte, chi è veloce di essere veloce, chi è sano di essere sano (200b ss.). Esprima il desiderio di ciò che ha. Ma la proprietà non può essere oggetto di una pulsione

³ L'instaurazione della *polis* va ricondotta alla condizione di non autosufficienza dei singoli, che si riuniscono nello stesso luogo per fornirsi un reciproco aiuto, lo scambio dei propri prodotti: il bisogno (*chreia*) costituisce l'*arche* (R. 369b ss.). Lo spaccato di tali esigenze fondamentali definisce l'orizzonte quantitativo e qualitativo delle transazioni che si producono. La *prote chreia* è il nutrimento, cui si aggiungono l'abitazione e il vestiario, delineando l'ambito di una decorosa sopravvivenza, delle tecniche ad essa funzionali (cf. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, 172 ss.). Il passaggio al secondo modello di città (*tryphosa*, gonfia di lusso), presuppone una modifica radicale della categoria di *chreia* che, sottoposta ad un ampliamento via via crescente, non ha più come punto di riferimento un modello socio-economico di semplice autoconservazione. Alla limitatezza del bisogno si è sostituita l'illimitatezza del desiderio, delle molteplici manifestazioni della ricchezza.

Il passaggio tra i due modelli appare ambivalente: le nuove esigenze che rendono la città 'malata' non sono solo quelle di una materialità più raffinata perché annoverano necessità tipicamente culturali - musica, danza, poesia -, componenti essenziali dello stile di vita del cittadino, dell'aristocratico. La comparsa del desiderio implica quella dell'anima stessa: si apre il problema dell'educazione, della corretta collocazione ed uso delle pulsioni (cf. J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris 1980, 22 ss).

per definizione acquisitiva, promossa da una carenza. L'antinomia è solubile aprendo due diverse sequenze. La proprietà consiste nelle cose oggi presenti (*ta nun paronta*), mentre l'*epithymia* si volge al futuro, è l'aspirazione che siano ancora presenti nel tempo a venire (*eis ton epeita chronon*). Il bisogno si annida nel possesso stesso, incrinato dalla progettualità insita nell'*epithymia*. Ma la progettualità è al contempo tutela del possesso, inevitabilmente sottoposto alla corruzione, al consumo: apre la via a che esso sia conservato, salvato nel futuro. Presente nelle aspirazioni, il futuro è un'assenza rispetto alla proprietà attuale; *epithymia* ed eros si correlano a cose che non sono a disposizione, di cui si è bisognosi.

La natura propria ad Eros ha un'ulteriore illustrazione nel mito della sua nascita. Quando venne alla luce Afrodite gli dei si riunirono a banchetto e fra loro c'era Poros, Espediente, figlio di Metis, l'Intelligenza acuta. Terminato il pranzo, arrivò per mendicare Penia, Povertà, che si aggirava intorno alla porta. Poros, ubriaco di nettare, entrò nel giardino di Zeus, e, appesantito com'era, si addormentò. Allora Penia, meditando nella sua indigenza di avere un figlio da Poros, gli si distese accanto e divenne incinta di Eros. per questo Eros è il seguace e il servitore di Afrodite: perché è stato generato durante la festa della sua nascita, ed è al contempo amante del bello perché Afrodite è bella⁴.

La genealogia di Eros è la trasparente lettura della sua natura di desiderio. L'ascendente materno descrive lo stato di privazione che ne promuove la dinamica: eros convive sempre con l'indigenza. L'ascendente paterno riafferma la connessione con la proprietà, la ricchezza: *Poroi* è il titolo del libro dedicato da Senofonte all'incremento delle entrate di Atene. *L'accento cade non tanto sul risultato acquisito quanto sul movimento che ad esso conduce, consentendo un'uscita positiva dal bisogno. L'immagine della via, del passaggio, organizza lo spazio semantico del termine poros: poroi sono i cammini celesti degli astri come le rotte marine, linee di riferimento e d'ordine in una dimensione altrimenti informe, che ne consentono la controllabilità, la percorribilità, il varco. Tale significato si ripropone a livello intellettuale; poros è l'espedito inventato dalla ragione per trovare lo sbocco da una situazione di carenza, da un'aporia. Egli è d'altronde figlio di Metis, intelligenza fatta di astuzia, che, nel mondo mutevole*

⁴ Una rassegna delle principali interpretazioni del mito della nascita di Eros è contenuta in L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1964, 102 ss.

del divenire, permette di concepire un piano, uno stratagemma, una *mechane*, per superare le difficoltà presentate a volta a volta dalle circostanze⁵. Se la filiazione descrive la natura del desiderio, stretta fra i due poli del bisogno e dell'appropriazione, essa ne rappresenta anche la costante intermittenza. Eros infatti senza posa vive e muore: quando i suoi espedienti, grazie all'ascendente paterno, riescono, Eros fiorisce; ma si estenua al successivo emergere dell'ascendente materno, che gli fa scorrere via tra le dita la ricchezza procurata.

Anche nel quarto libro della *Repubblica* il successo irrobustisce l'*epithymia*: riempiendosi di piaceri corporei prende forza, amplia il suo spazio; può tentare di sottrarsi al dominio della ragione per asservire e comandare, generando la *stasis*, la sovversione, degli equilibri interni all'anima (442a-b). Ma ben diverse sono le caratteristiche del desiderio nella *Repubblica* e nel *Simposio*, diversa la loro relazione con il *logos*. La statica della tripartizione ne fa un unico appetito, che trascina l'uomo come un bruto verso oggetti esemplificati dalle istanze biologiche fondamentali: mangiare, bere, generare. L'intervento della razionalità non può essere che censorio, limitativo di impulsi che tendono intrinsecamente ad eccedere, ad uscire dai confini, soggiogando l'intera *psyche*⁶.

⁵ Cf. M. Detienne - J.P. Vernant, *Les ruse de l'intelligence*, Paris 1974, 140 ss.: nel mondo del cambiamento incessante è necessario uno spirito *pantoporos*, dotato di astuzia, capace di escogitare una *mechane*. Afrodite ne è un esempio emblematico perché, grazie alla sua *metis*, essa caccia, usa filtri, seduce e tende trappole che riducono all'impotenza (*amechania*, 269 ss.).

⁶ Il nono libro della *Repubblica* presenta un quadro della tripartizione sensibilmente mutato rispetto al quarto: ogni parte dell'anima ha infatti piaceri e desideri propri. L'*epithymetikon* viene definito *philochrematon* in quanto tende al denaro come mezzo di soddisfacimento dei suoi appetiti corporei. Al *thymoeides* è dato l'appellativo di *philonikon* e *philotimon* perché aspira al potere, alla vittoria, alla fama. Il *logistikon*, l'elemento direttivo, è a sua volta *philomathes* e *philosophon* (580d ss.). Tale classificazione si completa in una tripartizione antropologica: gli uomini si suddividono in tre *gene* fondamentali, l'amante della filosofia, della vittoria, del guadagno.

Il desiderio percorre dunque tutti i livelli dell'anima e il suo potenziamento in un settore implica l'indebolimento negli altri (cf. 586b). Esso costituisce un 'fund of energy' che ha molte affinità con l'eros del *Simposio* (cf. F.M. Cornford, *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*, in G. Vlastos (a cura di), *Plato: a Collection of Critical Essays*, New York 1971, 2, 121.).

Ogni parte ha inoltre un proprio tipo di piacere, seppure rigidamente gerarchizzato in base alla consistenza ontologica degli oggetti a cui si correla (585b ss.; cf. T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970, 55 ss.; J.C.B. Gosling - C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford - New York 1982, 97 ss.).

Il *Simposio* seleziona una forma di *epithymia*, l'eros, definendone altrimenti la natura. La valenza appetitiva connessa a Penia si coniuga a quella razionale: le strategie accorte di Poros, la saggezza antica di Metis. Per natura relazionale, il desiderio correla strettamente le proprie modalità agli oggetti cui si riferisce: l'eros è nel *Simposio* desiderio del bello, un oggetto di per sé valorizzato, in grado inoltre di aprire una serie di valorizzazioni. Le cose buone, infatti, sono anche belle (201c); la *sophia*, il sapere, è tra le cose belle. La trascorrenza che lega i due ambiti concettuali e che si riassume nel termine *kalon*⁷ consente all'eros di percorrere un lungo cammino dalla bellezza effimera e variegata delle forme corporee a quella immutabile ed univoca dell'Idea.

La selezione dell'oggetto conduce ad un approfondimento della natura del soggetto: se eros è amore di ciò di cui manca, che non è in suo possesso, non può essere bello né, in virtù delle predicazioni postulate, buono o sapiente. La definizione di eros presenta anzi una doppia valenza negativa: egli non solo è privo di ciò che vuole acquisire, ma anche del suo contrario, come Diotima dimostra a Socrate, il quale aveva precipitosamente inferito che eros è brutto e cattivo. Socrate ignora la nozione di *metaxu*, di intermediario (202a ss.). Tra le contrapposte scienza e ignoranza si pone la giusta opinione, la *orthe doxa*, che, pur senza saper dar conto delle sue asserzioni come la scienza, può talvolta cogliere la realtà. Tale è anche la posizione di eros: la sua filiazione ne fa un demone, né dio né uomo, né ricco né povero, in perenne tensione tra i due estremi. L'assiologia che li racchiude introduce un elemento di verticalità nella sequenza orizzontale dell'acquisizione, quell'elemento di valore che, nel caso dell'opinione, era espresso dall'aggettivo *orthe*. Se la statica dei livelli conoscitivi vede nella verità della *doxa* un evento contingente, il desiderio si protende invece verso i suoi oggetti, mette in comunicazione con essi, come il demone trasmette agli dei le parole degli uomini⁸. Il

⁷ Un'analisi dei diversi usi linguistici del termine *kalos* è condotta in Dover, 18: se applicato ad esseri umani esso si riferisce a qualità fisiche, mentre assume il significato di 'ammirevole', 'degnò di onore' se applicato ad azioni o istituzioni. Sul valore etico del termine *kalon* vedi A.W. Adkins, *La morale dei Greci*, trad. it. Bari 1964, 69 ss.

⁸ Sul carattere e gli usi della nozione di intermediario nel pensiero di Platone cf. J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris 1919. In particolare sul ruolo di eros come *synergon* che aiuta l'anima ad elevarsi dal mondo sensibile fino alla contemplazione dell'idea vedi pp. 111 ss. Sulla natura sintetica di eros che, come l'anima di cui è la funzione propria, unisce

livello superiore è assente in quanto bisogno, ma il bisogno stesso lo rende presente in quanto meta: Eros procede sempre innanzi, teso con tutte le sue forze, filosofo per tutta la vita. Tra il possesso reale, privo di *epithymia*, del dio - il sapiente -, e il falso possesso, altrettanto privo di *epithymia*, dell'ignorante, si apre lo spazio del bisogno di sapere, di bellezza, di bontà, dell'amore verso di loro, che ricerca un metodo, una via, un *poros*, per renderli propri.

Al fine di essere felici. La settorialità dell'eros, connessa alla peculiarità dell'oggetto, viene meno, ponendolo come l'*epithymia*, l'aspirazione fondamentale dell'uomo. L'operazione è consentita dall'oggetto stesso, con la sua ricca polisemia. L'acquisizione del bene, la valenza più pregnante, produce *eudaimonia*, come prova la condizione della divinità. Tutti gli uomini pertanto sono amanti, accomunati da questo desiderio assoluto: le cose buone, la felicità, per sempre (204 e ss.). Ma non tutti sono definiti tali: il vocabolario dell'eros si applica solo a chi ne persegue una forma particolare, impegnandovi ogni seria tensione, ogni *spoude*. Il recupero di una nuova settorialità si impone perché se l'accezione generale ha evidenziato la centralità psicologica dell'eros, l'ha tuttavia sottoposto al particolarismo delle risposte individuali. Appare lo spettro polimorfo degli oggetti del desiderio, delle sue mille identificazioni - la ricchezza, la ginnastica, il sapere -, un'accezione privata di bene che tende a identificarsi con ciò che è proprio, *oikeion*. La convergenza collettiva su di un requisito del possesso ricercato - la stabilità - si scontra con l'inconsistenza delle rappresentazioni, delle opinioni, legate al divenire e alle sue dinamiche di deterioramento, di consumo. La forma pregnante dell'eros è la sola in grado di pervenire ad una acquisizione ferma ed univoca come, e più ancora, di quella che i cittadini esercitano nei confronti della legge, incisa sulla pietra, nell'*agora*.

Si opera una netta modifica della modalità dell'eros: da prassi acquisitiva del bello, diviene attività generativa nel bello (*tokos en kaloi*), secondo il corpo e secondo l'anima (206b ss.). La condizione umana è ora caratterizzata da uno stato di fecondità, - fisica, psicolo-

la natura sensibile all'intelleggibile, consentendo di stabilire una relazione tra realtà opposte cf. Robin, 167 ss.

Sul progressivo indebolimento del dualismo anima/corpo in Platone, a favore di una loro stretta interazione cf. M. Vegetti, *Anima e corpo*, in M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino 1985, 2, 211 ss.

gica, - che, giunta l'età, si traduce nella pulsione ad essa omogenea, il desiderio di generare. La bellezza stimola, consente il parto: l'attrazione fisica tra uomo e donna, l'amore delle belle forme corporee, si traduce in un atto procreativo, atto divino perché garanzia di immortalità, per quanto questa è data a chi è irrimediabilmente mortale. Il figlio che nasce, prendendo il posto del padre che muore, consentirà che egli in qualche modo viva ancora: il genere dei viventi, votato allo scacco della dissoluzione dei suoi membri, perpetua l'esistenza attraverso la loro sostituzione, il loro rinnovamento incessante. Assicura la propria identità attraverso la creazione di ciò che è simile.

L'esigenza di stabilità nel possesso del bene ha implicato un'interrogazione sull'eros, una serie di spostamenti relativi alla sua natura. Il modello acquisitivo è funzione di quello generativo in quanto la pulsione sessuale rinvia ad una pulsione riproduttiva che ne costituisce il senso. Questa è a sua volta la modalità operativa del bisogno di immortalità che percorre il divenire. La stabilità, da qualità temporale del possesso - per sempre - tende a identificarsi con l'oggetto del possesso stesso, il bene. Afferma Socrate: «In base a ciò che si è detto - che l'Eros è intorno al perpetuo possesso del bene - è necessario desiderare l'immortalità insieme al bene. La conclusione necessaria di questo discorso è che l'eros è anche dell'immortalità»⁹.

L'ambizione insita nell'*epithymia* di ipotecare il tempo, estendendo nel futuro una proprietà iscritta nel presente, diviene la *hybris* di trascenderlo, di progettare una proprietà eterna. Il suo espediente è di ricorrere ad un atto creativo che nulla aggiunge al patrimonio iniziale: la produzione è conservazione, reintegrazione del consumo. Il moto acquisitivo sta all'inizio e al termine della generazione. Da un

⁹ G. Santas propone una distinzione tra eros generico ed eros specifico. Il primo consiste nel desiderio che il Bene sia proprio per sempre, il secondo nel desiderio di generare nel Bello al fine dell'Immortalità: il rapporto relativo sarebbe di fine a mezzo. Entrambi soddisfano un 'deficiency model', il primo anche un 'egoistic model' (*Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford-New York 1988, 38).

Per G. Vlastos l'eros platonico - ideocentrico e creativo - è pervaso da uno spiritualizzato egocentrismo perché teso al possesso della bellezza. Esso non è rivolto all'individuo in quanto tale, ma in quanto oggetto del predicato 'bello' (*The Individual as an Object of Love in Plato*, in G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1981, 20, 30). Secondo T. Gould il Bello è solo un particolare esempio del Bene, della felicità. L'abitudine di riservare la parola 'amore' a casi particolari va biasimata perché suggerisce una differenza di specie dove c'è solo una differenza di intensità. La felicità consiste nell'evitare e vincere la morte, attraverso la generazione di un figlio o attraverso le acquisizioni spirituali (*Platonic Love*, Westport 1981², 46 ss.).

lato l'attrattiva sessuale con l'eccitazione festosa che suscita costituisce la percezione soggettiva dell'aspettativa più profonda: la gioia di mettere termine ad una fecondità inibita. Dall'altro lato questo parto è mezzo per conseguire il fine, il possesso dell'immortalità.

Il desiderio di tale possesso si sposta ora sul piano della città, delle gesta che sempre torna a raccontare (208c ss.). Gli uomini sono in amore di procurarsi una fama imperitura (*kleos athanaton*), l'imperitura memoria (*athanaton mnemen*) che inerisce alla virtù¹⁰. L'amore del bello verte sulla valenza morale, il *kalon*; esso genera azioni che, iscritte nella memoria, segnano una presa di distanza dalla concretezza del divenire: il corpo dell'amato, il corpo del figlio. Questo allontanamento assicura una maggiore persistenza del proprio io. Se a livello procreativo trascendeva il tempo grazie alla sostituzione con un individuo simile, e poteva recuperare l'identità solo in quanto genere, l'incorporeità della *mneme* gli consente di attraversare con più successo la temporalità. Afferma Diotima che noi la possediamo ancora oggi: le imprese virtuose costituiscono un patrimonio che si conserva nel futuro, assecondando il desiderio di questi uomini innamorati dell'immortalità¹¹.

Il contesto della città costituisce l'ambito della generazione *kata ten psychen*, della riflessione sulla città stessa, luogo della politica come dell'etica (209a). Il sapere più grande che l'anima porta dentro ha infatti per oggetto le istituzioni e si traduce nella regola della convivenza civile, la giustizia. La più bella *phronesis* è anche moderazione, temperanza¹²: nella *polis* si attua il controllo delle ambizioni, la

¹⁰ La figura dell'amante dell'immortalità rinvia a quella del guerriero celebrata dall'epopea, alla figura emblematica di Achille (208d). La sua *arete* si identifica con il coraggio e la capacità di conseguire successi in guerra, indistinguibili nel mondo omerico dal successo stesso. E' un valore 'competitivo', che inerisce all'aristocrazia insieme ai requisiti socio-economici necessari al suo esercizio (cf. Adkins, 71 ss.). Intimamente connesso all'*arete* è l'onore, conferito dalla comunità dei pari, unico criterio di identificazione per l'*agathos*: si tratta di una 'civiltà di vergogna' (cf. E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1959, 29 ss.; Jaeger, 1, 37 ss.).

¹¹ Il conferimento di un *athanaton kleos*, la gloria che si sviluppa di generazione in generazione, spetta al poeta. Egli decreta se affidare l'impresa del guerriero al silenzio, all'oblio, oppure se consegnarla alla memoria, facendola oggetto di elogio. La sua è una parola efficace: dotato del dono di veggenza, il poeta dice infatti la 'verità', l'Essere dell'uomo cantato (cf. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Bari 1977, 5 ss.; J.P. Vernant, *Aspetti mitici della memoria*, in Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino 1970, 42 ss.).

¹² L'affermarsi della *sophrosyne* è connesso all'affermarsi della *polis*: l'ideale eroico puramente individuale entra in conflitto con le richieste di un ordine stabilito che

meditazione tra le diverse accezioni di 'ciò che è proprio', radicate nelle singole identità. Si apre lo spazio dell'educazione, della *paideia*. L'eros recupera al suo interno la valenza interpersonale che aveva nel legame riproduttivo, ma con interlocutori radicalmente mutati, in quanto appaiono le figure dell'amante e dell'amato, dell'adulto e del fanciullo, soggetti canonici, nella società greca, della trasmissione dei valori.

Già Pausania aveva posto tale relazione al centro del discorso, interrogandosi sulla correttezza delle modalità di funzionamento¹³. Condizione di legittimità era per lui il dominio del *kalon*: l'amato si

richiede di obbedire alla legge fondamentale della misura (cf. H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca - New York 1966, 32 ss.). La stessa virtù guerriera ne è permeata perchè l'oplita è sottomesso alla disciplina comune della falange, al cui interno deve manifestare il proprio valore (cf. J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, trad. it. Roma 1976, 51 ss.). La saggezza, la sanità di mente significate dalla *sophrosyne* si identificano con l'attenersi al proprio posto, accettando l'autorità degli dei e dell'assetto sociale. Alla fine del V secolo si afferma tuttavia un'accezione più psicologica della virtù: 'saggio' è colui che sa dominare se stesso, che sa controllare le passioni e i desideri presenti nell'anima.

Sull'analogia tra uomo e città che consente a Platone di porre i significati sociale e psicologico come aspetti di un'unica virtù cf. D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 84 ss.

¹³ I caratteri dell'omosessualità nella Grecia antica sono oggetto di un ampio dibattito. La nozione stessa appare inadeguata nella sua contrapposizione all'eterosessualità: un unico tipo di desiderio si rivolge in modo indifferenziato ai 'belli', la dea Afrodite presiede al rapporto sia omosessuale che eterosessuale (cf. Dover, 66 ss.; M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, trad.it. Milano 1984, 191 ss.).

La relazione adulto-fanciullo, la sua forma canonica, sembra risalire ad arcaiche pratiche iniziatiche, in qualche misura ancora presenti nell'*agoge* spartana: essa si inserisce pertanto nel contesto nettamente istituzionale della *paideia*, dell'acquisizione del ruolo di adulto e di guerriero (cf. J. Bremmer, *An Enigmatic Indo-European Rite: Pederasty*, *Arethusa* 13, 1980, 282 ss.). Anche al di fuori del mondo dorico e della sua rigida regolamentazione la pederastia appare caratterizzata da un rituale di corteggiamento altamente stilizzato, segno distintivo dell'aristocrazia, del superiore stile di vita incentrato negli scenari della caccia e del simposio (cf. G. Devereux, *Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle'*, *SO* 42, 1968, 81 ss.; A. Schnapp, *Pratiche e immagini di caccia nella Grecia antica*, *DArch* 1979, N.S. 1, 40 ss.).

La legislazione ateniese interviene in quest'ambito, nell'ottica di tutelare le proprie discriminanti di status: è ad esempio fatto divieto agli schiavi di essere amanti di un *pais* ed è soprattutto punito con la morte il cittadino che, prostituitosi durante la fanciullezza, intende partecipare alla vita pubblica (cf. E. Cantarella, *Secondo natura*, Roma 1988, 73 ss.; E.C. Keuls, *Il regno della fallocria*, trad. it. Milano 1988, 317 ss.).

concede nobilmente (*kalos*, 183d) a un amante nobile (*chrestoi*) - cioè a colui che è amante di un nobile carattere *ethous chrestou*, 183e -, si fa schiavo volontario (*hekousios*) al fine della virtù (184c). Il linguaggio della volontarietà rinvia a quello del *nomos*, delle norme che assicurano la rispondenza delle transazioni alle esigenze di giustizia della città. Esse debbono presiedere anche al rapporto erotico, stabilendo che l'adulto contribuisca in educazione e sapere (*paideusin ... sophian*), fornendo un patrimonio che soddisfa il bisogno (*deomenos ... ktasthai*) del fanciullo, di chi reciprocamente gli accorda i favori (184d ss.). L'elemento di prevaricazione, implicito nel desiderio di possesso che pervade l'amante, si riassorbe nella procedura dello scambio di servizi, reso equo dall'eticità che lo governa: la garanzia di ottenere l'*arete* fa sì che sia bello per l'amato il dono di se stesso (185b)¹⁴.

L'erotica di Diotima si delinea su di uno sfondo analogo, affermando che l'attrattiva della bellezza fisica si completa e si rafforza in quella dell'anima bella, ponendo a questo livello l'ambito della comunicazione (209b). Se ne distacca tuttavia recisamente con l'inserire tale tematica all'interno della domanda fondamentale sulla natura dell'eros. La relazione interpersonale pone infatti le condizioni per un atto di creazione: l'amante-educatore dà alla luce i discorsi sulla virtù che celava dentro di sé. La generazione torna a rinviare all'immortalità perché l'eccellenza dei figli spirituali rispetto alla prole corporea si connette alla loro superiore capacità di trascendere il tempo. Le creature del *logos* non si consumano affidate al flusso del divenire, ma, consegnate alla memoria e alla fama intangibili, continuano a vivere, unitamente a colui che le ha fatte nascere (209d). Ottimo padre, il maestro prolunga il momento del parto nella sequenza delle cure quotidiane prodigate insieme all'amato: l'eros produce la crescita dei discorsi, il colloquio sempre nuovo e fecondo in cui si realizza la *paideia*.

Socrate stesso insegna ad Alcibiade quanto l'acquisizione dei va-

¹⁴ Seppure la relazione pederastica sia profondamente radicata nella storia della città, essa rappresenta un nodo sociale problematico: in particolare il ruolo passivo assunto dal fanciullo appare in conflitto con quello attivo del cittadino che egli diverrà. Il modello dell'*eros dikaios*, nel suo netto contrapporsi alla prostituzione e al ruolo di *eromenos* assunto da un adulto, ribadisce il canone dell'istituzionalità pedagogica. Come nel matrimonio il rapporto erotico è incentrato sulla procreazione e la gestione dell'*oikos*, anche in questo caso la legittimazione del legame che esso instaura avviene a un livello diverso dalla sessualità (cf. C. Calame, *Introduzione a Calame, L'amore in Grecia*, Bari 1983, 27 ss.).

lori sia diversa da un semplice contratto. Alcibiade ha intuito in lui il potere di renderlo migliore, ha percepito un'irresistibile bellezza (*amechanon kallos*), del tutto incomparabile a quella delle sue membra. Si ingegna allora di condividerla (*koinosasthai*), di scambiare bellezza contro bellezza (*allaxasthai kallos anti kallous*), affare ben lucroso: in luogo di un'opinione cerca infatti di possedere la verità (*anti doxes aletheian kalon ktasthai*), di barattare oro con bronzo (*Symp.* 218d-e). Se la sapienza e la virtù erano per Pausania beni il cui conferimento rendeva equa la relazione erotica, ora questi la rendono iniqua, non avendo equivalente possibile. Vanificano anzi le condizioni di qualunque scambio, in quanto estranei ad ogni dinamica lineare di comunicazione, di semplice trasmissione da un soggetto all'altro. Socrate concorda con Diotima: la produzione del sapere si compie in un'estasi felice perché è il termine di una gestazione laboriosa, la liberazione da una doglia immensa.

Creatura fragile, sempre bisognosa di nutrimento, tale produzione è tuttavia il presupposto che consente a maestro e allievo di mantenere intatto il loro legame nel tempo: l'anima genera figli eccellenti e immortali che stabiliscono tra i genitori una comunanza più intensa, un'affettività (*philia*) assai più ferma di quelle fondate sulla generazione corporea (209c). L'amore si intreccia ora all'amicizia, che rinvia prioritariamente alla semantica del possesso¹⁵; antiche massime dicono che gli amici amano le stesse cose, che le cose degli amici sono comuni¹⁶. *Philia* significa infatti partecipare ad un patrimonio collet-

¹⁵ Cf. S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-London 1968, 256 ss.: passando al livello dell'amore dell'onore, un elemento di possesso si è aggiunto alla strato fondamentale del desiderio, in opposizione alla privatezza della sessualità, Eros diviene pubblico in quanto *philia*. Cf. A.W. Adkins, *Friendship and Self-Sufficiency in Homer and Aristotle*, CQ 1963, N.S. 13, 34 ss.: la semantica originaria dell'amicizia è quella del possesso; è la cura gelosa della limitata porzione di beni - persone e oggetti - che in un mondo ostile procurano invece affidabilità e utile. Nella competitività del vivere l'amico è colui che non è un nemico, colui che apre una tregua fitta di doveri reciproci. Cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce*, Paris 1904, 135 ss.: la *philotes* consiste in un fatto esteriore, una 'condizione sociale', un rapporto quasi giuridico. In epoca omerica una donna è definita *phile* perché lo sposo la conduce nella propria casa, perché la possiede. Il trattato di pace, la *philotes* in senso pregnante, sancisce la fine dell'ostilità tra due famiglie, ostilità dovuta allo spargimento di sangue.

¹⁶ Cf. in particolare Arist. *EN* 1158a 18 ss.; *Pl. R.* 449c. Sulla complessità del termine *philia* nel suo applicarsi all'intero ambito delle relazioni familiari, a quello dell'amicizia e della relazione omosessuale cf. Dover, 52 ss.

tivo, porre il terreno della relazione al di fuori degli individui, della precarietà delle loro pulsioni. Così avviene nel rapporto coniugale che trae la sua solidità dal condividere la prole, così avviene nella città che deriva la propria coesione dalla ripartizione del *nomos* tra i cittadini. La crescente astrattezza dell'elemento unificante è garanzia di una crescente atemporalità: la comunità educativa è la forma paradigmatica dell'eros perché il desiderio di immortalità vi trova la sua realizzazione efficace e piena, la creazione di ragionamenti e di discorsi. L'ascesi verso l'immortalità divina - il possesso dell'Idea - si apre al suo interno, costituendone il termine ultimo, l'ideale regolativo.

L'immagine di Eros, che domina il *Simposio*, raffigura miticamente la dimensione costitutiva della natura mortale, ne riproduce la drammaticità. Figlio di Penia, l'uomo vive immerso nel divenire, prigioniero della tensione verso mete corporee, inevitabilmente consegnate allo scacco del tempo. Figlio di Poros, tale tensione è anche il segno di un'aspirazione incessante alla propria identità, che è desiderio del bene, dell'immortalità. La mediazione operata dal demone illumina il compito della ricerca filosofica: una paziente risalita dei livelli dell'essere che è graduale ascesa all'interno dell'individuo, modellamento di sempre più qualificati oggetti d'amore. La passione della ragione e le sue creature intellettuali si generano dall'eros della bellezza corporea, come la statua del dio, posta vicino all'Accademia, continua ad insegnare.

Pavia

Silvia Campese