

## STUDI

---

### TEMPO, DESIDERIO, GENERAZIONE. DIOTIMA E ARISTOFANE NEL *SIMPOSIO* DI PLATONE

di Alessandra Fussi

Da tempo si è notato che il *Simposio* contiene un complesso sistema di riferimenti interni. Bury, nell'introduzione alla sua edizione del dialogo, ha richiamato l'attenzione su questo aspetto riferendosi a «una tessitura letteraria – un sistema di echi e risposte [...] – che rappresenta un carattere centrale del dialogo»<sup>1</sup>. Mi concentrerò su alcuni echi e rimandi fra il discorso di Aristofane e quello di Diotima considerando la critica di Diotima ad Aristofane alla luce dell'analisi del desiderio di immortalità che occupa la parte centrale del suo insegnamento. Una delle tesi che intendo sostenere è che, quando Diotima critica le tesi di Aristofane sull'*eros*, non lo fa nella convinzione che questi non spieghi aspetti importanti dell'amore, ma, piuttosto, perché il discorso di Aristofane ambisce ad una spiegazione universale che, di fatto, non è in grado di offrire. A mio parere Diotima si trova d'accordo con Aristofane su alcuni punti centrali, e sostanzialmente si appropria delle sue tesi quando interpreta il desiderio di immortalità come risposta, prima naturale e poi culturale, alla finitezza, e come tentativo di salvare ciò che perisce sostituendolo con qualcosa di nuovo, simile a ciò che è stato.

Inizialmente metterò in rilievo il problema della memoria e dell'oblio nella cornice temporale del dialogo, per passare poi a riflettere su come Diotima affronti questo tema nella sua discussione della natura mortale. Metterò innanzitutto in evidenza gli elementi di discontinuità fra la sua analisi del divenire corporeo, in cui la sostituzione del vecchio col nuovo avviene in modo passi-

1. *The Symposium of Plato*, edited with Introduction, Critical Notes and Commentary by R.G. Bury, W. Heffer and Sons, Cambridge 1909 (introduzione, p. xx). J.E. Ziolkowski, (*The Bow and the Lyre: Harmonizing Duos in Plato's Symposium*, «The Classical Journal», 95 (Oct.-Nov., 1999), n. 1, pp. 19-35) prende le mosse da questa ipotesi di Bury ed esamina numerosi passi che rimandano l'uno all'altro nelle diverse sezioni del dialogo. L'articolo evidenzia echi verbali, paralleli stilistici nella narrazione e nella presentazione dei personaggi, coppie di sinonimi e di opposti, coppie polarizzate, coppie di paradossi, e, infine, si concentra sulla dualità Apollo/Dioniso. Si veda anche R. Wardy, *The Unity of Opposites in Plato's Symposium*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIII (Winter 2002), pp. 1-61.

vo, e la sua analisi del divenire psichico, che, come argomenterò, rimanda invece ad una forma di attività intenzionale di identificazione e differenziazione dai contenuti mentali progressivamente sostituiti. Il principio della sostituzione del simile col simile, implicito nel modello della genesi naturale, acquista, a mio avviso, un significato nuovo quando diviene esplicitamente centrale come espressione del desiderio umano di permanere nel tempo. Quello che nella natura è un meccanico sostituirsi del nuovo al vecchio, nel desiderio umano si manifesta come volontà di non perdere nulla di ciò che si sente proprio, come amore di sé che tende a mantenersi proiettandosi in altro da sé. Alla luce di questa acquisizione rifletterò, nella terza parte, sulla problematicità della critica di Diotima ad Aristofane, mostrando, da un lato, il permanere del desiderio di interezza nel desiderio di immortalità e, dall'altro, l'emergere, nel discorso di Aristofane, di aspetti che solo Diotima potrà effettivamente tematizzare. La fusione con l'altro non basta a spiegare il desiderio umano che, anche nel mito delle due metà, lascia trasparire, senza poterla spiegare, da un lato l'aspirazione ad una condizione migliore, e dall'altro, in risposta al lutto, la disponibilità a sostituire il vecchio col nuovo. Nell'ultima parte considererò il desiderio di fama come ultima eco del discorso di Aristofane nella teoria esposta da Diotima. Come argomenterò, fin sulla soglia dei misteri più grandi Diotima descrive il desiderio di immortalità, nei suoi aspetti prima epithumetici poi thumoeideticici, come irrazionale e illusorio. Nel desiderio di gloria però – il momento più alto cui si può pervenire prima del cammino che porterà alla contemplazione della bellezza – si può individuare un punto di incontro importante fra desiderio di bene e desiderio di immortalità. Per quanto illusoria possa essere la speranza di permanere nel tempo contando sul plauso di spettatori futuri, che non possiamo non immaginare simili a coloro da cui desideriamo ricevere onori nel presente, l'aspirazione alla gloria ci spinge oltre il mero amor proprio. Non desideriamo semplicemente permanere, non vogliamo solo che qualche parte di noi sopravviva alla nostra morte, ma investiamo della nostra speranza quelle parti che giudichiamo – a ragione o a torto – belle e buone. Non rincorriamo solo una permanenza che il divenire continuamente ci sottrae, ma vogliamo che quello che possediamo di buono non venga distrutto. Qui, a mio avviso, la strada di Diotima e quella di Aristofane definitivamente si separano.

### **Memoria e oblio nel tessuto drammatico del Simposio**

Quando, dopo la confutazione di Agatone, Socrate racconta ai suoi compagni ciò che molto tempo prima aveva imparato da Diotima, il *Simposio* si fa molto complesso dal punto di vista drammatico. Socrate, dando voce al suo alter-ego femminile, ad un certo punto le fa perfino evocare un personaggio fittizio che interroga entrambi riguardo all'amore del bene (204d). A questo punto i lettori di Platone si trovano di fronte a un dialogo nel dialogo fra Diotima e

Socrate<sup>2</sup>. Il dialogo fra Socrate e Diotima, a sua volta, è rammemorato da Socrate all'interno del dialogo con i suoi compagni al banchetto. Gli eventi che precedettero immediatamente il banchetto e i discorsi che vi si tennero, come ci viene detto da Apollodoro, si devono alla memoria di Aristodemo, che partecipò al banchetto, e, sulla base dei suoi ricordi, ne parlò ad Apollodoro e ad altri. Apollodoro, essendosi esercitato nel ricordo raccontando la storia a Glaucone qualche giorno prima, la ricorda nuovamente rispondendo al desiderio espresso da alcuni amici di sapere cosa successe molti anni prima alla cena di Agatone.

Quando arriviamo al discorso di Diotima non solo ci troviamo narrativamente di fronte a diversi strati temporali successivi, ma la complessa struttura narrativa ci invita chiaramente a riflettere sul ruolo giocato dal caso nella trasmissione dei fatti che riguardano la discussione di *eros*. Il prologo del *Simposio* rinvia, infatti, ad almeno due tradizioni orali: l'amico di Apollodoro, Glaucone, prima di rivolgersi a lui, era stato esposto ad una narrazione diversa, e a suo dire assai confusa, da parte di qualcuno che, a sua volta, aveva sentito la storia da Fenice. Apollodoro ci informa che sia lui che Fenice non erano stati presenti al banchetto ma si erano serviti della stessa fonte, Aristodemo. Apollodoro, però, rassicura i suoi amici sulle sue credenziali di narratore: si è curato di controllare certi dettagli (ma non tutti!) chiedendo lumi a Socrate stesso, ed è dunque più affidabile di Fenice. La sua memoria, tuttavia, per sua stessa ammissione, non è perfetta e, come sapremo più tardi, Aristodemo stesso non ricordava tutto.

Dal momento che questo intrico di dettagli temporali è una finzione (la gran parte degli interpreti infatti concorda sul fatto che il *Simposio* non intenda essere un documento storico, nonché sul carattere fittizio del personaggio di Diotima), ci si può chiedere perché Platone abbia scelto di sottolineare quanto la memoria di quella discussione di *eros* sia minacciata dalla perdita e dall'oblio<sup>3</sup>. Come si è visto, nel *Simposio* ci viene ripetutamente fatto presente che il ricordo di quei discorsi è solo parziale, che quanto fu ricordato si biforcò in tradizioni diverse (Apollodoro e Fenice), e che ad ogni passaggio qualcosa andò perduto: l'attenzione di Aristodemo quella notte fu intermittente o del tutto assente quando finì per addormentarsi; la sua memoria non conservò comunque tutto ciò a cui prestò attenzione. Quanto ad Apollodoro, il nostro testimone di seconda mano, sappiamo che operò una selezione propria rispetto al racconto di Aristodemo<sup>4</sup>. Non mi concentrerò qui sulle ipotesi che sono sta-

2. Come nota G. Casertano (*Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, «Elenchos, 1997, fasc. 2, pp. 277-310), si tratta di «un dialogo che Socrate presenta come avvenuto “un giorno” (201d2: *pote*), ma che in realtà non si è esaurito in un solo incontro, bensì è stato svolto a più riprese [cfr. 207a5-6: *hopote peri ton erotikon logous poioto*, ogni volta che si facevano discorsi sulle cose d'amore]» (p. 283).

3. A questo proposito sarebbe utile anche un raffronto col proemio del *Teeteto* (143a-c).

4. «Senonché di ciò che ognuno disse né Aristodemo si ricordava in tutto e per tutto, né per parte mia io mi ricordo di tutto ciò che lui raccontò; ma i particolari di cui lui si ricordava e che a me son parsi più degni di memoria (*a de malista kai hon edoxe moi axiomne-*

te fatte riguardo all'alone di mistero che fin dall'inizio del dialogo circonda questo particolare banchetto<sup>5</sup>. Vorrei, invece, riflettere sul modo in cui la memoria e la caducità della vita vengono esplicitamente discussi da Diotima nella sua analisi della natura di *eros*. Alla fine di questa discussione ritornerò sulla centralità del caso nel tramandarsi dei discorsi di cui ci parla il prologo. L'ipotesi che vorrei difendere è che l'elemento narrativo, sottolineando a più riprese gli aspetti di accidentalità nel preservarsi di una tradizione, funga da commento ironico all'efficacia della scrittura nel garantire immortalità a chi, volgendosi ad essa, creda così di sfuggire alla distruzione del tempo.

### La memoria e il desiderio di immortalità secondo Diotima

Diotima affronta la questione della memoria e della dimenticanza in quella parte del suo insegnamento in cui la natura nella sua interezza, e la vita umana in particolare, vengono comprese nell'ottica del divenire eracliteo. L'argomentazione che conduce all'analisi del mondo della genesi ha origine dalla tesi che *eros*, in quanto innamoramento e amore per un altro individuo, non sia che una specie particolare dell'amore in senso lato. Quest'ultimo, secondo Diotima, consiste nel desiderio di possedere il bene per sempre, e si manifesta nel desi-

*moneuton*), questi vi narrerò, discorso per discorso» (178a; qui e in seguito utilizzo, talvolta modificandola, la traduzione di F. Ferrari, Platone, *Simposio*, BUR, Milano 1985 e ristampe). La grammatica di questa frase non è chiara, visto che ci si aspetterebbe il plurale *axiomnemeoneuta* (Cfr. Bury, *op. cit.*, p. 21). In questo passo Apollodoro riconosce esplicitamente che la sua narrazione sarà selettiva sia per limiti oggettivi (la sua memoria e quella di Aristodemo sono imperfette), sia per ragioni soggettive: narrerò solo ciò che a lui è parso degno di essere ricordato. A 180c Apollodoro ci informa che Aristodemo ha omesso diversi discorsi successivi all'encomio pronunciato da Fedro, visto che non riusciva a ricordarli bene. A 223c scopriamo che Aristodemo ad un certo punto si addormentò, e continuò a dormire a lungo, svegliandosi solo all'alba. Al suo risveglio notò che solo Agatone, Socrate e Aristofane sembrava avessero continuato a parlare, ma, poiché lui stesso era ancora mezzo addormentato, e visto che aveva perduto la gran parte della conversazione, riuscì a ricordarsi pochissimo di ciò che stavano dicendo.

5. La sorte di Alcibiade è certamente uno dei fattori più rilevanti per capire lo sfondo narrativo del dialogo. Per alcune interpretazioni rappresentative – e assai diverse – del ruolo di Alcibiade, cfr. Bury, *op. cit.*, pp. 15-18; S. Rosen, *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven and London 1968, pp. 1-38; M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 165-199; R. Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 3-37; K. Corrigan and E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, The Pennsylvania University Press, University Park (PA) 2004, pp. 7-50; G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Bompiani, Milano 2005. J. Lacan, nel seminario sul transfert (*Le Séminaire livre VIII. Le Transfert*, Seuil, Paris 1991), ha attribuito ad Alcibiade un ruolo centrale. Sulla sua interpretazione di Alcibiade come «il desiderante per eccellenza», cfr. B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli, 2005.

derio di generare nel bello. Gli esseri umani desiderano riprodursi, sostiene Diotima,

perché la generazione è, per quanto è dato ai mortali, cosa sempiterna e immortale. E sulla base di quanto abbiamo convenuto consegue che l'amore desidera l'immortalità in unione col bene, se è vero che è amore di possedere perennemente il bene. Ecco perché l'amore non può non essere anche amore di immortalità (206e-207a).

Diotima critica il discorso di Aristofane sostenendo che negli esseri umani l'amore dell'intero è subordinato all'amore del bene, ma quando estende la sua argomentazione all'intera natura non spiega mai veramente come il desiderio universale di immortalità, che si manifesta nel mondo animale e organico, possa essere connesso al desiderio di bene. Il desiderio di possedere cose buone per sempre (cioè il desiderio di felicità) implica una forma di intenzionalità che si può ascrivere agli esseri umani in generale, ma che non si vede come possa essere estesa senza problemi all'intero mondo della genesi. Poiché però Diotima attribuisce lo stesso desiderio di immortalità anche agli animali e al vivente in generale, diventa difficile capire come il legame concettuale fra desiderio di bene e desiderio di immortalità venga preservato anche in questa parte della sua argomentazione. Il desiderio del bene presuppone capacità cognitive assenti negli animali. Tanto più problematico si fa il concetto quando Diotima ci parla di capelli, ossa, o sangue. Diotima, tuttavia, posta la premessa che il desiderio di conservare il bene per sempre implichi il desiderio di esistere per sempre, procede a darci una descrizione fenomenologica del desiderio di immortalità a partire dagli animali, per poi estendere l'ambito di tale desiderio fino ad includere ogni tipo di fenomeno biologico. Ogni cosa vivente, Diotima sostiene, cerca di lasciare dietro di sé «un essere nuovo in luogo di uno vecchio» (207d). Nulla è mai veramente identico a se stesso. Diciamo che la stessa persona è inizialmente un bambino, poi diventa adulta e invecchia, ma in verità non conserva mai gli stessi elementi, «ma in parte si rifà sempre giovane, in parte perde qualcosa e nei capelli e nella carne e nelle ossa e nel sangue e in tutto il resto del corpo» (207d-e).

Il desiderio di immortalità, inteso in questo modo, difficilmente può dirsi razionale. È razionale supporre che un individuo, per conservare cose buone per sempre, possa desiderare che la sua vita continui per sempre. La descrizione di Diotima, tuttavia, lascia pochi dubbi riguardo al tipo di immortalità che sarebbe oggetto di desiderio grazie all'impulso di *eros*: gli esseri umani, gli animali, i corpi, e ogni aspetto della vita sono preda dello stesso impulso a lasciare qualcosa dietro di sé, qualcosa di nuovo inteso a sostituire il vecchio che perisce. Ma – astraendo dal problema di attribuire desideri ai capelli o al sangue – se io desidero la mia immortalità, perché devo anche volere che qualcun altro mi sostituisca nel futuro, sapendo bene che appunto di un altro, non di me, si tratterà? In che modo la sopravvivenza vicaria tramite la sostituzione di me con altro da me può essere intesa a soddisfare il mio desiderio di permanenza? Una parte di questa argomentazione parrebbe mancante: per potermi abbandonare alla speranza, per quanto illusoria, che la mia esistenza possa

conservarsi in altro da me, devo essere in grado di proiettare la mia identità in altro da me. Devo poter identificarmi in una o più persone, o, come si evincerà in seguito dal discorso di Diotima, proiettare me stesso nelle mie opere, nei libri, nelle leggi che posso aver creato, insomma in tutto ciò alla cui esistenza io posso pensare di aver contribuito in maniera sostanziale.

È interessante notare come Diotima non sostenga mai che un tale desiderio di immortalità sia razionale, né che possa venir soddisfatto. Quando descrive gli animali presi dalla frenesia di riprodursi, Diotima caratterizza il loro impulso erotico come uno stato tremendo, una malattia che li colpisce e li consuma (207b). Quando poi si volge ad esaminare gli uomini gravidi nel corpo, sostiene che costoro si rivolgono alle donne «e sono innamorati nel senso di poter procurare a se stessi, a quanto credono (*hos oiontai*), ogni bene per l'avvenire, immortalità e memoria e felicità, grazie alla procreazione» (208e-209a). Price ha fatto notare che l'inciso «*hos oiontai*» (a quanto credono) può indicare lo scetticismo di Diotima sulla sensatezza di tali credenze<sup>6</sup>. La descrizione stessa è ambigua, dal momento che da un lato gli uomini desiderosi di generare figli sono detti «gravidi nel corpo», ma, dall'altro, i loro desideri vanno ben al di là della mera sostituzione del corpo caduco con quello «nuovo» dei loro figli. Ciò è evidente nel riferimento, centrale in questo passo, a *mneme*, la memoria. Mentre gli animali sono preda di un desiderio istintuale meramente fisico, nell'immagine di Diotima gli esseri umani, anche quando animati da un *eros* corporeo, sembrano trascendere il semplice desiderio di procreare nel corpo. Una cosa è nutrire i propri nati e difenderli dai pericoli naturali, una cosa molto diversa, invece, è considerare il prodotto dei propri incontri sessuali una «famiglia». La natura può fornire una prole, non una famiglia. Il concetto di continuità insito nell'idea di famiglia deve molto di più alla cultura che non alla natura. I desideri associati all'idea di discendenza, il concetto di «lignaggio», quello di «stirpe», lo stesso desiderio di trasmettere un nome, non avrebbero senso se astratti dal bisogno di iscrivere i propri figli in un determinato ordine sociale di cui ci si sente parte<sup>7</sup>.

Un'analoga complessità si deve ascrivere alla speranza che i nostri figli si ricordino di noi. Desideri di questo tipo non si possono comprendere all'interno di categorie quali il meccanismo del divenire (nuovi capelli rimpiazzano i capelli caduti), né dal punto di vista della procreazione animale (la cura dei piccoli nati), perché coinvolgono opinioni complesse riguardo al futuro. Tali opinioni presuppongono contesti culturali e sociali che le alimentano, e non avrebbero senso senza la capacità di proiettare la propria identità in aspetti rilevanti di sé che si vogliono preservare nella memoria di generazioni future. Da ultimo, desideri di questo tipo implicano un essenziale riferimento alla

6. A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 26.

7. Cfr. A. Bloom, *The Ladder of Love*, in *Plato's Symposium*, a translation by S. Benardete with commentaries by A. Bloom. Chicago University Press, Chicago and London 2001, p. 141-142.

mente, non solo al corpo, degli altri. Insomma, la divisione apparentemente netta fra coloro che sono gravidi nel corpo e coloro che lo sono nell'anima viene messa in questione proprio da quel bisogno di essere ricordati che accomuna chi genera figli e chi genera opere d'arte in un unico desiderio di trascendere la propria mortalità nella memoria delle generazioni future.

Concentriamoci ulteriormente sull'analisi del desiderio di immortalità operata da Diotima. Vedremo che da un lato ella subordina il mondo umano a quello della natura in generale, e dall'altro, però, quando si volge a descrivere le modalità in cui gli uomini manifestano l'universale tendenza a sostituire il vecchio col nuovo, introduce un livello di complessità che è assente nella sua analisi del mondo del divenire e, a tratti, se ne distanzia in maniera sostanziale. Inizialmente Diotima caratterizza gli esseri umani come casi particolari del mondo della genesi organica, e applica sia a fenomeni corporei che a fenomeni psichici la medesima regola: ciò che è vecchio viene costantemente sostituito dal nuovo. Il corpo è passivamente soggetto a rinnovamento, in quanto tutte le sue parti (i capelli, la carne, le ossa, il sangue, etc.) vengono progressivamente sostituite, ed esso, dunque, non consiste mai delle stesse parti. Dovremmo notare qui che Diotima non spiega perché si tenda a pensare che una persona rimanga la stessa anche se nessuno degli elementi corporei rimane lo stesso. Una risposta immediata viene in mente: le parti che vengono sostituite, e certamente quelle responsabili dei tratti somatici che ci inducono a pensare che sempre della stessa persona si tratti, non vengono rimpiazzate a caso. Banalizzando, è chiaro che un certo naso nel corso del tempo sarà sostituito dallo stesso tipo di naso e non, piuttosto, da una mano, o da qualcos'altro. In altre parole, la legge che sottende al processo del divenire organico è che il simile viene a sostituire il simile all'interno della sua propria categoria, preservando così quei tratti fisici che permettono a un osservatore esterno di riempire il vuoto fra passato e presente, chiamando con lo stesso nome un corpo che di fatto non possiede più nessuna delle sue parti originarie. Benché, dunque, letteralmente, non stiamo più vedendo lo stesso naso, possiamo dire che questo è lo stesso naso, solo più vecchio. Il processo di sostituzione, anche al livello più basso delle parti corporee, non è mai così radicale da non permetterci di percepire la similarità fra ciò che un tempo è stato e ciò che è attualmente presente di fronte a noi. Lo stesso, più o meno, si può dire degli aspetti psichici che Diotima sceglie di nominare:

E questo si verifica non solo nel corpo: anche nell'anima le inclinazioni (*tropoi*), il carattere (*ethe*), le opinioni (*doxai*), i desideri (*epithumiai*), i piaceri (*hedonai*), i dolori (*lupai*), le paure (*phoboi*), e ogni altro stato non sono mai invariabilmente presenti in ciascun individuo, ma alcuni nascono e altri muoiono (*touton hekasta oudepote ta auta parestin hekastoi, alla ta men gignetai, ta de apollutai*) (207e).

Osserviamo, innanzitutto, che, dal punto di vista della loro relativa permanenza, tendiamo ad ascrivere a maniere, consuetudini e opinioni più stabilità che a desideri, piaceri, dolori e paure. Forse si potrebbe rispondere che le opinioni di molte persone sono tanto effimere quanto i loro piaceri, ma certamen-

te non si potrebbe dire lo stesso del carattere e delle consuetudini, che vengono normalmente considerate alla stregua di disposizioni stabili: un palese mutamento di carattere è ovviamente più sorprendente di quanto non lo sia l'emergere di nuovi desideri o timori<sup>8</sup>. In secondo luogo notiamo che, rivolgendosi all'anima, Diotima sembra attutire l'impressione che questa sia allo stesso modo del corpo soggetta al divenire: benché gli stati mentali siano parte del processo continuo di nascita e morte, Diotima lascia pensare che si debbano ascrivere di volta in volta tali stati a ciascun individuo (*parestin hekastoi*). Mentre cioè gli stati mentali mutano, parrebbe possibile identificare in maniera non equivoca il soggetto che di volta in volta si trovi in uno stato di paura, desiderio, piacere, etc.

La continuazione del passo conferma l'impressione che la sostituzione del vecchio col nuovo, nelle anime, non sia semplicemente qualcosa che accade ma anche, almeno in certi casi, il prodotto di un'attività intenzionale:

E, cosa più singolare ancora, perfino le conoscenze non solo alcune nascono e altre muoiono dentro di noi, e non siamo mai gli stessi neppure nelle conoscenze, ma addirittura ogni singola conoscenza è soggetta al medesimo processo. Ciò che si chiama studiare (*meletan*) ha luogo appunto in quanto una particolare conoscenza svanisce: oblio è infatti uscita di conoscenza, mentre lo studio, ingenerando un nuovo ricordo in luogo di quello che è scomparso, conserva la conoscenza, in modo che essa sembri essere la stessa (*hoste ten auten dokein einai*). Precisamente in questa forma tutto ciò che è mortale si conserva, non col restare sempre assolutamente uguale, come avviene per ciò che è divino, ma in quanto ciò che invecchia e svanisce lascia qualcos'altro di nuovo simile a sé (207e-208b).

In questo passaggio si possono individuare due punti problematici. In primo luogo che cosa esattamente viene perso e cosa viene conservato nel caso della conoscenza? E, in secondo luogo, come funziona l'attività dello "studiare"?

Che alcune conoscenze vengano sostituite da altre nel corso del tempo può essere comprensibile alla luce di quanto Diotima aveva affermato prima. Se avevamo acquisito conoscenze di geografia da bambini e, in seguito, non ci siamo poi mai più occupati di geografia, si può capire che nuove conoscenze possano aver preso il posto di quelle vecchie negli anni successivi della nostra vita. Riguardo alla conservazione di una stessa particolare conoscenza, tuttavia, le cose appaiono più complicate. Diotima sta sostenendo che ad essere preservato dallo studio è la medesima cognizione o no? A prima vista parrebbe di no. Visto che la nostra mente continuamente dimentica ciò che è passato, ogni cognizione sembra venir sostituita da un'altra nel processo dello studiare. Eppure questo non può voler dire che se oggi capisco la dimostrazione di un teorema, e dunque la conosco, e domani, grazie alla cura che metto nello studio, ricordo ancora la dimostrazione, la dimostrazione stessa non è più la me-

8. Cfr. Price, *op. cit.*, p. 22, che nota come sia necessaria un'attività intenzionale per mutare una disposizione stabile, mentre eventi episodici quali uno stato di piacere o di dolore possono susseguirsi senza necessariamente implicare un intervento attivo del soggetto.



desima. Difficilmente si potrebbe chiamare conoscenza qualcosa che, dall'oggi al domani, non si mantiene la stessa. Cosa può voler dire, allora, Diotima, quando sostiene che l'*episteme* è stata salvata dallo studio in modo tale che essa meramente *appare* la stessa? (*hoste ten auten dokein einai*; 208a6)?

Per spiegare questo passo dobbiamo considerare la differenza fra il contenuto dell'*episteme*, che è indipendente dal soggetto conoscente (molti soggetti in tempi diversi possono acquisire lo stesso tipo di conoscenza), e la sua traccia mnemonica, che invece, letteralmente, viene rimpiazzata con un'altra traccia mnemonica dall'attività dello studiare<sup>9</sup>. C'è un senso, dunque, in cui la cognizione è sempre la stessa ed è indipendente da chi la acquisisce o la perde, e c'è un senso in cui non è sempre la stessa, quello della particolare traccia mnemonica nell'anima di chi cerca di ricordare. L'oblio è tanto invadente che la nostra mente è continuamente impegnata a combatterlo sostituendo con tracce mnemoniche nuove quelle che vengono inghiottite dalla dimenticanza.

Questa spiegazione, tuttavia, lascia ancora aperta una questione importante. Se Diotima aderisse completamente alla sua tesi iniziale che, sia nel corpo che nell'anima, ogni aspetto di una persona è soggetto a nascita e distruzione, sarebbe difficile comprendere come la sua argomentazione possa lasciare spazio all'attività della memoria implicita nel processo dello studio. Come abbiamo visto, Diotima tratta gli individui come soggetti passivi del processo di trasformazione del loro corpo: benché diamo lo stesso nome a una persona dalla nascita alla morte, il suo corpo subisce una completa trasformazione. Quando si rivolge all'anima, inizialmente Diotima pare mantenere fede ad una tesi analogica: disposizioni, piaceri, pene, dolori sono tutti in par modo soggetti a un divenire continuo, in cui il nuovo si sostituisce al vecchio che perisce. Abbiamo osservato però che, in questo caso, almeno linguisticamente, ci troviamo di fronte a uno slittamento significativo: Diotima sostiene anche che le affezioni della mente, benché diverse in tempi diversi, appartengono a ciascun individuo, letteralmente «sono presenti a ciascuno» (*parestin hekastoi*). Questa espressione sembra insinuare un senso di permanenza nell'immagine complessiva del divenire mentale. Se infatti interpretassimo il divenire dell'anima in stretta analogia col divenire corporeo di cui Diotima ha inizialmente parlato, non dovremmo essere in grado di ascrivere diversi stati d'animo ad un soggetto specifico, dal momento che, in assenza totale di stabilità, non rimarrebbe spazio alcuno per l'identità. Nel passo in cui Diotima affronta il processo grazie al quale l'anima di un individuo ritorna sulle proprie cognizioni per conservarne il ricordo, pare necessario presupporre un soggetto in grado di salvare dall'oblio ciò che altrimenti andrebbe perduto, un soggetto, quindi, in grado di muoversi fra passato e presente senza venir a sua volta risucchiato nel passato. Se l'anima nella sua interezza fosse preda del flusso del divenire, come potrebbe qualcuno anche solo cercare di ricordare qualcosa? Un'anima, per

9. L. Robin interpreta similmente questo passo nella sua introduzione al dialogo (Platon, *Oeuvres complètes*, Tome IV, 2e partie, *Le Banquet*; notice de L. Robin. Belles Lettres, Paris 2002, p. LXXXVII).

combattere l'oblio, non può coincidere interamente coi contenuti mentali che escono ed entrano in lei.

Nel caso della riflessione o dello studio, ci troviamo di fronte a degli aspetti del funzionamento della memoria che richiamano le caratteristiche dell'*eros* demonico descritto poco prima da Diotima. Chi, tramite lo studio, cerca di mantenere saldo nella mente un contenuto mnemonico che potrebbe sfuggirgli, istituisce e conserva un legame fra il vecchio e il nuovo, e realizza ciò grazie a un'attività irriducibile al modello di un'anima che passivamente subisce una trasformazione. Tale attività, come *eros*, si trova a metà fra la ricchezza e la povertà. Presuppone la consapevolezza della perdita causata dalla dimenticanza e al tempo stesso la consapevolezza della conoscenza particolare che vuole preservare. Come si potrebbe cercare di conservare un certo sapere se fosse completamente dimenticato? E, d'altro lato, perché sforzarsi di conservarlo se fosse pienamente presente alla mente?

Quando poco prima aveva caratterizzato *eros* come intermedio fra sapienza e ignoranza, Diotima aveva fatto presente che «nessuno che sia sapiente desidera il sapere. Per converso neppure gli ignoranti aspirano alla conoscenza e desiderano diventare sapienti [...]. E certamente colui che non ritiene di essere bisognoso non può desiderare ciò di cui non crede di avere bisogno» (*oukoun epithumei ho me oiomenos endees einai hou an me oietai epideisthai*; 204a). Analogamente, possiamo dire del soggetto che combatte l'oblio che, in quanto consapevole dell'erosione progressiva dei suoi contenuti di conoscenza, egli deve essere in qualche modo *eccentrico* rispetto al processo d'erosione in quanto tale. D'altro canto, l'attività dello studio richiede anche un'immersione nel processo, e la capacità di identificare come proprie le tracce mnemoniche che si stanno deteriorando. Rinnovare nella memoria qualcosa che già si possiede ma che si sta perdendo è, in quanto attività, un modo particolare del sapere di non sapere, uno stato intermedio fra la conoscenza e l'ignoranza. L'anima è e non è affetta dal processo del divenire: da un lato si identifica continuamente con i propri pensieri (e questi includono aspetti cognitivi ed emotivi), e dall'altro continuamente si differenzia da essi. *Eros*, in questo caso, non è che il nome di un'attività grazie alla quale l'anima si ricrea (lasciando al posto del vecchio qualcosa di nuovo) e al tempo stesso continuamente muore (si ricordi qui, a 203e, la tesi di Diotima che *Eros* non è né mortale né immortale: ora vive e fiorisce, se ottiene ciò che vuole, ora muore, e tutto nello stesso giorno).

Abbiamo visto che il discorso, in questa sezione, procede per slittamenti significativi. Riguardo al corpo Diotima ci presenta un divenire passivo, ed esplicitamente distingue fra ciò che gli uomini *dicono* – dicono che in un certo lasso di tempo un animale vive e perisce restando sempre lo stesso, e lo chiamano lo stesso individuo (a 207d il riferimento al dire è ripetuto ben tre volte) – e ciò che *realmente accade* («in parte si rifà sempre giovane e in parte perde qualcosa e nei capelli, e nella carne, e nelle ossa e nel sangue e in tutto il resto del corpo»). Riguardo all'anima, invece, Diotima non distingue più fra ciò che si dice e ciò che accade, ma lascia intravedere una modalità diversa in

cui al vecchio si sostituisce il nuovo: si tratta di un'attività intenzionale in cui il passato è continuamente salvato dalla perdita grazie ad un'anima qui intesa come soggettività, non meramente come luogo passivo di mutamento<sup>10</sup>.

Nel passo immediatamente successivo Diotima riconurrà ciascun fenomeno discusso finora (il mortale in generale, «sia il corpo sia ogni altra cosa»; 208b3) al modello della procreazione: ogni essere mortale, nel corpo e nell'anima, genera qualcosa di nuovo al posto del vecchio che perisce. Va notato qui, però, che questo modello ben si applica alla creatività dell'anima, poiché ne mette in primo piano la capacità di non acquietarsi mai in ciò che è dato, la capacità, cioè, di generare nuovi pensieri, ma è invece assai problematico proprio rispetto a quei fenomeni naturali da cui Diotima era partita. Se infatti ritorniamo alla tesi per cui in ogni vivente le parti vecchie vengono continuamente sostituite da parti nuove, dobbiamo concludere che la spiegazione di Diotima non rende conto in alcun modo dell'invecchiamento. A dire il vero alla fine del passo che stiamo esaminando la profetessa fa un'aggiunta importante, rivelando che il desiderio mortale di permanenza è organizzato dal principio della somiglianza:

Precisamente in questa forma tutto ciò che è mortale si conserva, non col restare sempre assolutamente uguale, come avviene per ciò che è divino, ma in quanto ciò che invecchia e svanisce lascia qualcos'altro di nuovo simile a sé (*ou toi pantapasin to auto aei einai hosper to theion, alla toi to apion kai palioumenon heteron neon enkataleipein hoion auto en*; 208b1).

Il principio della somiglianza era già implicito, fin dall'inizio, nella spiegazione del desiderio di immortalità. Lo abbiamo visto all'opera nella tesi per cui si tende a dare lo stesso nome ad un corpo le cui parti, nel corso del tempo, sono interamente rimpiazzate da altre parti. Ciò che ci permette di chiamare quel corpo con lo stesso nome, illudendoci che sia identico a se stesso, è il fatto che le nuove parti in qualche modo assomigliano sempre a quelle a cui si sostituiscono. Va notato che, in questo passo, il termine *neon* significa sia «nuovo» che «giovane». Diotima segue, anche linguisticamente, il modello della procreazione (il vecchio che muore lascia un giovane dietro di sé, cioè genera un figlio che lo sostituisca nel futuro), estendendolo al divenire della natura mortale in generale. In questo caso il termine *neon* significa più propriamente «nuovo»: una parte che svanisce lascia una *nuova* parte dietro di sé. L'ambiguità fra *neon* nel senso di «giovane» e *neon* nel senso di «nuovo», però, nasconde un problema, dal momento che non tutto ciò che è nuovo, nel senso che rimpiazza qualcosa di simile che lo precede – ad esempio i capelli che sostituiscono i capelli caduti – è anche giovane, come è un figlio rispetto a un padre. La gioia del padre che vede se stesso nel proprio figlio non è mai disgiunta dalla gioia di ritrovare nel figlio una vita che fiorisce: non semplicemente un volto simile, ma un volto in cui i tratti del padre rinascono giovani e belli. Nel figlio, cioè, si compie quel miracolo che la natura costantemente

10. Cfr. Price, *op. cit.*, pp. 16-17.

nega al corpo del padre, dove le parti non vengono meramente sostituite, ma sostituite con pezzi sempre più difettosi, realizzando l'inverso di ciò che la retorica di Diotima appare suggerire: la natura non sostituisce il vecchio col giovane, ma il giovane col vecchio, o meglio il simile con un simile in continua decadenza.

Il principio di Diotima, dunque – «Ciò che invecchia e perisce lascia qualcosa'altro di giovane simile a sé» – può inizialmente colpirci come volto essenzialmente a rendere conto del fatto che il mondo biologico ci si presenta con un'apparenza di regolarità, ma, mentre proprio per il mondo biologico risulta stranamente inadeguato, acquista un significato illuminante se applicato al desiderio umano: *gli uomini desiderano lasciare dietro di sé qualcosa di giovane simile a sé*. Questo è il motivo che sottende al desiderio di procreazione, ed è il motore fondamentale del desiderio di fama. Gli esseri umani, prima di tutto, amano se stessi. Contrariamente a quanto Diotima aveva lasciato intendere, l'amore dell'intero è lo stimolo più universale: la passione più forte e la più immediata forma di appartenenza. Non vorremmo perdere nulla di ciò che crediamo intimamente nostro, ma poiché il tempo ci sottrae ad una ad una tutte le parti che ci appartengono, combattiamo continuamente per sostituire quelle parti con qualcosa di simile a ciò che originariamente erano state<sup>11</sup>. L'amore è lo sforzo costantemente frustrato di affermare la nostra integrità. Alla luce di ciò, se ora ci volgiamo alla critica di Diotima ad Aristofane, possiamo comprendere fino in fondo quanto essa sia in realtà problematica.

### Amore dell'intero, amore del bene

E c'è chi dice che coloro che amano vanno in cerca della metà di se stessi; ma io dico che l'amore non è amore né della parte né dell'intero, nel caso che, amico mio, non sia effettivamente un bene, dato che gli uomini si lasciano tagliare volentieri e piedi e mani, se si avvedono che le loro membra sono malridotte. Non ciò che gli è proprio, credo, ognuno ama, a meno che uno non definisca il bene come "proprio" e "personale", e il male come "estraneo" (*ou gar to heauton oimai hekastoï aspazontai, ei me eis tis to men agathon oikeion kalei kai heautou, to de kakon allotrion*). In realtà gli uomini non amano altro che il bene (205d-206a).

11. Nel suo ultimo romanzo, *Never Let Me Go* (New York, A.A. Knopf, 2005; trad. it. *Non lasciarmi*, Einaudi, Torino 2006), K. Ishiguro esprime in termini molto vividi cosa significhi per un essere mortale da un lato radicarsi nella propria capacità di pensare, di amare, di avere una vita interiore complessa e connessa intimamente a quella degli altri, e dall'altro sentire oscuramente, e poi lentamente prendere coscienza, di un corpo che inesorabilmente perde i suoi organi uno ad uno, fino a rompersi e a «completare il ciclo». La narratrice, in effetti, non dice mai «morire», ma usa il verbo «to complete», che riflette la particolare condizione di vita a cui è stata relegata da chi vuole negare a lei e ai suoi simili l'appartenenza alla condizione umana. La grande efficacia del romanzo consiste proprio nell'utilizzare l'elemento straniante della trama per portare il lettore a confrontarsi, anche emotivamente, con un corpo che perde progressivamente le sue parti, mentre ogni speranza che si diano eccezioni si conferma illusoria.

Diotima sembra appellarsi a fatti indubitabili. Se prima di tutto amassimo noi stessi, e se questo amore fosse amore di completezza, non vorremmo rinunciare a nessuna parte di noi, anche se fossimo convinti che ci fa del male. L'argomentazione di Diotima si può facilmente applicare sia all'amore del nostro corpo sia all'amore in quanto attaccamento erotico. Se il desiderio di simbiosi fosse il motivo dominante dei nostri innamoramenti non saremmo mai capaci di rinunciare alle nostre metà, anche quando capissimo che sono cattive per noi, che cioè ci rendono infelici, soffocano altri desideri migliori, ostacolano o impediscono la nostra crescita interiore, il nostro successo nel mondo, etc. Basta leggere i primi due discorsi del *Fedro* per trovare una miniera di esempi riguardo all'infelicità causata da amore. Eppure i legami d'amore vengono spesso spezzati, e, come Diotima ci fa presente, le persone possono rinunciare alle parti dei loro corpi che ritengono troppo malate. Fatti di questo genere ci dovrebbero far pensare che nessuno di noi desidera essere completo, in modo fisico o spirituale, a meno che non possa vedere nella completezza la fonte di qualcosa di buono.

Questa argomentazione si può tradurre nella seguente asserzione: non chiamiamo buono qualcosa perché lo amiamo (e prima di tutto amiamo il nostro corpo), ma, viceversa, desideriamo solo ciò che consideriamo buono. L'argomentazione sarebbe forte se fosse vero che le persone desiderano liberarsi delle parti di sé che considerano malate con la stessa intensità con cui rimangono attaccate ad esse. Basta poco però per notare che, proprio nel caso dei corpi malati, non è sensato mettere sullo stesso piano il desiderio di non staccarsi da una parte di sé e la volontà di rinunciarvi. E tuttavia Diotima sostiene che la volontà di separarsi da una parte del nostro corpo illumina un aspetto di *eros* che il desiderio di completezza tende a offuscare.

Potremmo obiettare che nessuno, di fronte alla prospettiva dell'amputazione di un arto, si può dire *desideri* sottoporvisi. Anche se siamo in grado di *decidere* di farci tagliare un braccio malato, non *desideriamo* che ciò avvenga, certo non con la stessa violenza istintuale con cui appassionatamente vorremmo rimanere attaccati ad esso. Questi esempi fanno pensare che soprattutto vorremmo che il nostro corpo rimanesse intero. Dobbiamo combattere i nostri istinti per rinunciare a parti di noi e, anche quando perveniamo a decisioni di questo tipo, la preoccupazione per l'interezza del nostro corpo non cade completamente in secondo piano: possiamo rinunciare a una parte per salvarne altre, o perché temiamo che alla fine l'intero corpo possa soffrirne.

Nel caso di decisioni meno drammatiche, per esempio l'estrazione di un dente, la nostra determinazione a lasciare che una parte del corpo venga rimossa può coincidere col desiderio di liberarsi dal dolore, e il dolore intenso, a volte, può sovrastare il desiderio che il nostro corpo rimanga completo. Anche qui però, non è chiaro se si possa facilmente distinguere fra un desiderio di bene e un desiderio di interezza: un mal di denti fortissimo può generare il sentimento che la parte dolente in fondo non appartenga più al nostro corpo. Il dolore ci invita a ribellarci contro ciò che lo causa, ce lo fa sen-

tire come un corpo estraneo che va espulso. Naturalmente il sentimento che una parte malata del mio corpo non mi appartenga più può essere tanto irragionevole quanto il rifiuto a distaccarmene: solo un dentista può dirmi se l'estrazione che desidero è effettivamente necessaria per eliminare il dolore e curare la malattia. Ciò che mi dice il dentista, però, può dare un contributo fondamentale alle mie decisioni, ma non necessariamente è la sola fonte dei miei desideri.

Considerazioni simili si possono fare riguardo alle relazioni amorose. Perché ci si separa dalle persone che si credeva di amare? Si può dire che la motivazione centrale nella rottura dei legami d'amore sia la scoperta che l'altro, per quanto intimamente parte di noi sia diventato, non ci fa più (o non ci ha mai veramente fatto) del bene? Forse. Eppure non accade frequentemente che la percezione del dolore preceda qualsiasi considerazione di bene e di male? Nell'esperienza del disamore non possiamo intravedere a volte, come nel caso del dente dolente, il desiderio doloroso e impellente di espellere l'altro, come se improvvisamente ci fosse divenuto estraneo? Le relazioni simbiotiche non sono facili da sostenere, e non è difficile immaginare che l'impulso a distruggere ciò che ci rende pericolosamente dipendenti possa prevalere sulla consapevolezza di quanto prezioso sia chi abbiamo amato. È esperienza comune conoscere coppie apparentemente indissolubili di persone che si danneggiano a vicenda, e coppie che si separano senza che il bene e il male reciproco paiano avere alcun ruolo determinante. Mentre possiamo contare sui dentisti per sapere se è ragionevole o no farsi estrarre un dente, non ci sono esperti da cui imparare le ragioni oggettive del disamore. Il problema in questo caso è che la distinzione fra *eros* come desiderio di interezza ed *eros* come desiderio di bene non può che basarsi sulle interpretazioni degli amanti. Gli amanti, però, notoriamente costruiscono storie diverse in momenti diversi della loro vita e sono particolarmente fantasiosi quando giustificano le proprie emozioni agli occhi propri o altrui<sup>12</sup>.

La critica di Diotima ad Aristofane rimanda alla distinzione, fatta altrove nei dialoghi, fra il desiderare qualcosa sulla base del piacere che si pensa di trarne o del dolore da cui ci si crede di poter liberare (*dokei moi*), e il volere qualcosa perché lo riteniamo un bene (*boulomai*). Nel *Gorgia*, dove Socrate impiega la metafora della malattia proprio per chiarire quella distinzione, egli dichiaratamente trova illusorio credere che la gran parte della gente sia pronta a seguire le dolorose prescrizioni di un medico (anche lì si tratta di tagliare, bruciare, insomma di liberarsi di parti malate del corpo) se questi si trova a competere con un cuoco che promette cibi tanto deliziosi quanto

12. Della struttura soggettiva della spiegazione amorosa si potrebbero dire molte cose. Mi pare si possa applicare bene a questo problema una considerazione che David Konstan rivolge alle emozioni in generale, quando nota che le emozioni implicano una valutazione che non solo si basa su certe credenze, ma tende a modificare ulteriori credenze in modo da convalidare, in maniera retroattiva, le credenze stesse che hanno stimolato la reazione emotiva (Cfr. D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006, pp. 37-38 e n. 51).

dannosi<sup>13</sup>. Implicita nella distinzione di Diotima fra amore dell'intero e amore del bene, dunque, è la distinzione fra parti dell'anima (*epithumia* e *logistikon*) che possono essere più o meno in conflitto rispetto ai propri oggetti di desiderio. Laddove l'*epithumia* chiama bene qualsiasi cosa desideri, il *logistikon* si orienta verso la conoscenza di ciò che è effettivamente bene. Tale distinzione, a mio avviso, produce i suoi frutti quando, alla fine del suo discorso, Diotima si volge a rivelare i misteri più alti dell'amore. Sul punto di iniziare il cammino della rivelazione più alta, Diotima esprime dei dubbi sul fatto che Socrate possa essere in grado di comprenderla, e sottolinea così lo iato fra i misteri minori e i misteri più alti di cui è in procinto di parlare. A differenza che nella prima parte del suo discorso, Diotima, nell'ultima parte, non parla di come *eros* operi per lo più e per la gran parte di noi, ma, piuttosto, ci dice in che direzione *eros* dovrebbe andare se la nostra guida fosse all'altezza del compito, e noi in grado di seguirla. In questo caso, però, la prospettiva soggettiva degli amanti, intrisa di piacere e dolore – quella prospettiva che, in fondo, ogni discorso precedente a quello di Socrate aveva testimoniato – lascia spazio ad un processo strutturato dal desiderio di conoscenza, che spinge l'anima ad una comprensione oggettiva, progressiva, e orientata all'universalità.

In altre parole, quando parla del desiderio di immortalità e di come è comunemente perseguito, Diotima dopo tutto dà per scontato che Aristofane sia alla fine nel giusto quanto alla natura umana. Quando lo critica lo fa non perché ritenga che la sua teoria vada confutata, non perché sia falsa, ma perché è convinta che essa, semplicemente, non sia universalmente valida. L'amore del bene spesso rimane indistinguibile dall'amore di sé e di ciò che è proprio, e solo in certi casi acquista veramente priorità rispetto a questo. Ciò difficilmente può valere come una confutazione di Aristofane, o provare che egli non abbia individuato un motivo fondamentale dell'*eros* umano<sup>14</sup>. Il problema è che l'*eros* non è comprensibile solo sulla base di quella motivazione, e la fine del discorso di Diotima tenderà a mostrare perché.

13. Cfr. *Gorg.* 466d-470b per la differenza fra fare ciò che ci pare e fare ciò che vogliamo; per il confronto fra il dottore e il cuoco, cfr. 464d-e; 500e-501b; 514d; 521d-522c. Ho discusso la questione in *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.

14. Cfr. *Leggi* 731e-732b, dove l'amore di sé e delle cose proprie viene stigmatizzato come un grandissimo male: «Infatti chi ama se stesso è cieco rispetto all'oggetto amato, così da essere cattivo giudice del giusto, del buono, e del bello, perché crede di dover sempre stimare ciò che gli appartiene (*to hautou*) più della verità. Chi aspiri a diventare un grande uomo non deve essere devoto né a se stesso né alla cose che gli appartengono, e piuttosto deve rivolgere la sua passione verso cose giuste (*oute gar heauton oute ta heautou chre ton ge megan andra esomenon stergein, alla ta dikaia*), sia che provengano da se stessi sia, invece, da altri» (trad. mia). Lo straniero dà per scontato che questo cieco amore di sé sia la norma fra gli uomini («un male innato fra i molti»; 731d), e che conduca, fra l'altro, alla presunzione che la propria follia sia in realtà sapienza. Chi voglia essere grande non a caso è il destinatario di una perorazione che lo invita a deviare da un atteggiamento presentato come diffusissimo e naturale.

Ma cosa intende Aristofane per amore dell'intero, e quali aspetti del suo discorso finiscono per essere assorbiti nella spiegazione del desiderio d'immortalità data da Diotima? A prima vista si potrebbe dire che il mito di Aristofane vede nell'*eros* un protendersi verso il passato, mentre Diotima proietta il desiderio nel futuro. Diotima caratterizza l'attività dell'amore come una forma di creatività fisica e spirituale (la natura mortale cerca di sostituire il vecchio con il nuovo) mentre Aristofane vede nell'*eros* un desiderio di autenticità, uno sforzo costante di riappropriarsi del passato, non di rimpiazzarlo con altro. Non appena Zeus divide le due metà l'una dall'altra esse cominciano a cercarsi nel disperato tentativo di ricostituire l'originaria unità. Una volta che si siano ritrovate, le metà dimenticano tutto ciò che le circonda: il mondo non ha più alcun valore per loro; dimenticano di bere e mangiare, e, avvinghiate l'una all'altra, salutano nell'unità ricostituita il riemergere della loro vera natura.

Diversi interpreti hanno sottolineato, tuttavia, che l'interpretazione che Aristofane dà di *eros* è fondamentalmente tragica<sup>15</sup>. *Eros* è il nostro desiderio più autentico, è ciò che ci definisce come esseri umani, e tuttavia è un desiderio impossibile da soddisfare, perché, se mai rispondestimo positivamente alla proposta di Efesto di essere permanentemente ricongiunti a coloro che amiamo, non diventeremmo uomini felici, ma mostri ribelli, come erano già i nostri progenitori. Come ha notato Anne Carson, del resto, la scelta di Efesto, zimbello degli dei per l'amore di Afrodite e Ares, getta una luce ironica sulla sua autorevolezza come interprete dei più profondi desideri umani. Inoltre, aggiunge Carson, la conclusione che trae Aristofane in prima persona – che nessun amante potrebbe volere nulla di diverso – contrasta con l'antropologia del suo mito:

Forse che gli esseri doppi della sua storia fantastica rimasero perfettamente contenti rotolando qua e là nella loro perfetta unità? No. Si fecero prendere da idee di grandezza e rotolarono verso l'Olimpo per attaccare gli dei (190b-c). Iniziarono ad aspirare a qualcos'altro: ecco così liquidata l'unità<sup>16</sup>.

Il fatto che gli androgini originari, nonostante la loro pienezza, volessero prendere il posto degli dei, testimonia di un'irrequietudine, di un desiderio di felicità che la mera pienezza non può soddisfare. La distinzione di Diotima fra la forma specifica e quella generica di *eros* tenterà proprio di rendere conto di questo anelito: il mito di Aristofane ce ne dà testimonianza, ma non lo può spiegare. Se invertiamo la prospettiva, tuttavia, l'ambizione degli androgini e il loro comportamento tracotante possono servire da anticipazione comica e da critica implicita alla tesi di Diotima che *eros* sia uno di quei demoni che funge

15. Per una dettagliata discussione del mito che ne mette in risalto la tragicità, cfr. il capitolo che A. Ferrarin dedica al *Simposio* in *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Ets, Pisa 2001, pp. 67-96. Nussbaum nota che il mito descrive gli esseri doppi sia invitandoci a una prospettiva esterna (con ciò evidenziandone la comicità), sia facendoci partecipi, dall'interno, della loro situazione tragica. (*op. cit.*, pp. 172-173).

16. A. Carson, *Eros the Bittersweet*. Normal, IL, Dalkey Archive Press, 1998, p. 68.



da «interprete e messaggero degli uomini agli dei e degli dei agli uomini: trasmette le preghiere e i sacrifici degli uni, e da parte degli altri i comandi e la restituzione dei favori per i sacrifici ricevuti» (202e). La teoria di Aristofane, abbiamo visto, non spiega la direzione verticale del desiderio, che pure, nel racconto mitico, funge da elemento scatenante nel conflitto che porterà alla nascita di *eros*. Diotima, d'altra parte, dipinge la relazione fra le regioni basse e quelle alte come uno scambio pacifico, mentre Aristofane, sottolineandone la potenziale conflittualità e, dunque, la natura «politica», ci permette di riflettere sulla nobiltà stessa dello scambio fra sacrifici umani e favori divini<sup>17</sup>.

Nel mito di Aristofane *Eros* manifesta il desiderio fondamentale di realizzare nel futuro una condizione di pienezza che viene immaginata come la più originaria e la più autentica espressione dell'umana natura<sup>18</sup>. Tuttavia, è anche chiaro dal racconto che la pienezza che precedette la nostra condizione attuale fu il nostro luogo d'origine solo nel senso che diventammo umani quando fummo costretti a lasciarla. Il desiderio di ritrovare la nostra originaria natura non può dunque essere soddisfatto, proprio perché, in quanto esseri umani, non fummo mai completi. Paradossalmente non saremmo ciò che siamo se non avessimo mai goduto di quella pienezza, ma quando ne godemmo non eravamo ancora umani.

La vera natura umana, è, quindi, seconda natura, non è uno stato ma un'attività, l'attività dell'*eros*. Poiché l'*eros* è desiderio fantasmatico di pienezza, il suo nucleo tragico è anche la motivazione portante di ogni cultura: *eros* è la possibilità di agire in maniera simbolica<sup>19</sup>. Ritengo che Aristofane voglia dirci qualcosa del genere quando afferma:

17. Cfr. *Resp.*, 364b-365a. Sugli dei nel *Simposio* vedi anche nota 22. Wardy, *op. cit.*, p. 20, nota l'asse verticale che oppone il basso all'alto anche nel discorso di Aristofane, ma non ne trae le dovute conseguenze teoriche.

18. L.A. Kosman (*Platonic Love*, in: W.H. Werkmeister [ed.], *Facets of Plato's Philosophy*, Assen 1976, pp. 53-69) legge il mito di Aristofane alla luce del *proton oikeion* del *Liside*, e come un'anticipazione della discussione aristotelica dell'amore di sé nell'*Etica Nicomachea* (vedi in particolare pp. 61-62). Nell'interpretazione di Kosman è centrale la concezione sartreana del sé estatico, che Kosman sovrappone, a mio avviso non senza forzature, alla teoria del bello come l'espressione di un autentico sé. Mentre, secondo la lettura del *Simposio* di Kosman, la filosofia, «insegnandoci ciò che è buono in noi, ci insegna anche ciò che dobbiamo amare in noi stessi e come dobbiamo amarlo» rivelandoci cosa essenzialmente siamo (p. 62), la filosofia in senso sartreano ci insegna che la ricerca dell'essenza non rivelerà mai *chi* siamo.

19. Leggo in senso lacaniano l'accesso al simbolico esemplificato nel mito di Aristofane. Un simbolo, in questa interpretazione, non è, concretamente, il pezzo mancante della cosa che designa (il Reale), ma piuttosto un sostituto della cosa, e quindi sempre da essa distante. Il simbolo evoca ciò che simbolizza, ma non combacia mai con esso. Naturalmente non intendo sostenere che, quando Aristofane, a 191d, sostiene che «ciascuno di noi è la metà, il contrassegno (*symbolon*) di un singolo uomo», egli devii dall'immagine corrente di un oggetto spezzato in due di cui ciascun possessore conserva una parte come prova di identificazione per il futuro. Ciò che intendo dire, piuttosto, è che la separazione originaria dell'intero uomo in due parti che dovrebbero combaciare (due *symbola*) 1) istituisce una ricerca senza fine, visto che le due parti smettono di combaciare perfettamente quasi subito, e

E questi sono coloro che rimangono insieme per tutta la vita, senza neppure saper dire che cosa vogliono che l'uno riceva dall'altro. Infatti non sembra assolutamente trattarsi del rapporto sessuale, come se stessero insieme l'uno accanto all'altro con tanta passione in vista di questa soddisfazione; in realtà è chiaro che l'anima di ciascuno dei due desidera qualcos'altro, che non sa esprimere, eppure vaticina ciò che desidera e lo manifesta per enigmi (192cd).

Gli amanti si dicono molte cose, eppure le loro parole non riescono mai a sovrapporre del tutto il significato all'azione, l'oggetto desiderato all'oggetto incontrato. Le parole degli amanti sono enigmi in cui dal passato risuona un senso di appartenenza, e però, sempre mirando a un oggetto, continuamente lo mancano<sup>20</sup>. Alcuni interpreti hanno obiettato che il difetto fondamentale della spiegazione dell'*eros* offerta da Aristofane starebbe nel fatto che, dopo la prima generazione di uomini e donne divisi dall'intero originario, non ci sarebbero più delle metà originarie a cui desiderare congiungersi. Dopo che Zeus diede loro la possibilità dell'unione sessuale, le metà originarie iniziarono a riprodursi generando esseri umani di cui non poteva esistere una metà corrispondente. Aristofane afferma di voler spiegare perché gli esseri umani si innamorano – tutti gli esseri umani, non solo i nostri sfortunati progenitori – e tuttavia la sua spiegazione sembra fallire: come si può sostenere che il desiderio erotico è desiderio di ricongiungimento con la propria metà se non esistono più le metà a cui ricongiungersi<sup>21</sup>?

Per rispondere a questa obiezione, propongo di considerare l'ipotesi che, fin dall'inizio, il desiderio di riunirsi alla metà originaria fosse autentico in quanto desiderio, ma illusorio quanto alla sua soddisfazione. In primo luogo dobbiamo considerare il fatto che Zeus, secondo il mito, non lasciò inalterate le metà dopo averle divise<sup>22</sup>. Aristofane descrive in toni comici le varie operazioni che

2) rende possibili azioni simboliche nel senso di azioni che stanno per – sono sostituti di, rimandano ad – altro. Fare l'amore con l'amato *rimanda alla* pienezza originaria. In questo senso l'azione evoca l'intero di cui il soggetto si sente parte senza esserne del tutto cosciente. Tuttavia, né l'azione in questione, né le parole che la descrivono, sono simboli della pienezza originaria nel senso che corrispondano o combacino con la pienezza desiderata come metà conchiglia combacerebbe col suo pezzo mancante.

20. Carson scrive: «Se seguiamo la traiettoria dell'*eros* troviamo continuamente lo stesso percorso: esce dall'amante verso l'amato, poi rimbalza ritornando all'amante, verso il buco che c'è in lui, mai notato prima. Chi è il soggetto reale della gran parte dei poemi d'amore? Non l'amato, ma proprio quel buco» (*op. cit.*, p. 30).

21. K.J. Dover (*Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, «The Journal of Hellenic Studies», 86 (1966), pp. 41-50) considera questo tratto del mito il suo difetto fondamentale, un tale segno di ingenuità da renderlo inferiore a qualsiasi considerazione filosofica, e piuttosto, identificabile come *folktale*: «Questo arresto del tempo, questa gaia indifferenza alla distinzione fra individuo e specie è una caratteristica universale dei racconti popolari del tipo come il leopardo diventò a macchie» (p. 44).

22. Benardete (*Plato's Symposium*, cit., p. 186), similmente, osserva che, nel mito di Aristofane, «l'uomo è un esperimento degli dei. È stato talmente girato e risistemato che nulla lo può guarire. Nella sua anima vive il desiderio per qualcosa che non potrà mai essere compreso, e tanto meno raggiunto. Aristofane esprime ciò distinguendo fra essere intero

seguirono la divisione degli androgini. Ad Apollo fu ordinato di girarne il collo e il viso dalla parte del taglio, di raccogliere la pelle da tutti i lati tirandola come un sacchetto verso il centro del ventre, legarla in modo da formare l'ombelico, spianare tutte le grinze con un arnese, come se fosse cuoio, etc. Tutti questi interventi su ciascuna metà fecero sì che gli esseri nuovamente formati dall'operazione congiunta di Zeus e Apollo fossero sì simili alle metà originarie, ma anche significativamente diversi da quelle. Per esempio, Aristofane spiega che l'ombelico doveva, secondo la volontà di Zeus, fungere da ricordo dell'operazione subita tanto tempo prima (191a). Un essere che può vedere nel proprio ombelico il segno di una passata grandezza e di una presente vulnerabilità non può essere identico a quello cui questa possibilità non è data. Non potremmo aspettarci, allora, di poter ravvenire, nel comportamento che le metà esibiscono dopo il primo intervento di Zeus e Apollo, qualche traccia della trasformazione subita? Leggiamo attentamente la descrizione di Aristofane:

Or dunque, allorché la forma originaria fu tagliata in due, ciascuna metà aveva nostalgia dell'altra e la cercava; e così, gettandosi le braccia intorno e annodandosi l'una all'altra per il desiderio di ricongiungersi nella stessa forma, morivano di fame e anche di inattività, poiché l'una non intendeva far nulla separata dall'altra. E se una delle due metà moriva, e l'altra sopravviveva, quest'ultima cercava un'altra metà e le si annodava, sia che incontrasse la metà di un'intera donna – ciò che ora chiamiamo donna – sia che incontrasse la metà di un uomo. E così morivano (191a-b).

È straordinario: «*E se una delle due metà moriva, e l'altra sopravviveva, quest'ultima cercava un'altra metà e le si annodava*». Anche quando l'origine è così vicina che le due metà espongono su di sé le sue tracce nella forma di ferite non ancora sanate si è disposti a dimenticare la metà originaria, quando muore, per sostituirla con un'altra. Anche all'inizio, quando l'amore per chi più intimamente ci appartiene è così forte da uccidere ogni altro desiderio, e così simbiotico da farci abbandonare in un abbraccio senza fine, siamo pronti a seppellire i nostri morti, a sostituire il vecchio col nuovo cosicché la vita continui. Com'è possibile? Perché Aristofane ci racconta la storia in questo modo? L'amore della metà originaria si trasforma così rapidamente in amore di chi meramente le assomiglia che viene da chiedersi che spiegazione sia mai questa, che dovrebbe render conto dell'*eros* nei termini di un anelito verso un autentico sé e invece ci dice che *eros* è come una corrente di energia che dal suo oggetto più proprio può incanalarsi verso sostituti potenzialmente infiniti senza indebolirsi. Naturalmente possiamo solo fare delle ipotesi su ciò che successe in quel primo abbraccio, quando ancora Zeus non aveva concepito l'idea di dare alle due metà la possibilità di unione sessuale.

Propongo di partire dalle minuziose trasformazioni subite dalle due metà ad opera di Zeus e Apollo. Come abbiamo visto, non si trattò di grossi cam-

ed essere uno. Efesto, che occupa il ruolo che aveva il medico nel discorso di Erissimaco, offre agli amanti di fonderli insieme, ma non offre anche di rigirarli e riportarli alla forma che avevano».

biamenti, ma essi furono senz'altro significativi. Possiamo immaginare, allora, che proprio tali cambiamenti resero possibile la percezione della differenza in quell'abbraccio che si voleva perfetto. Le due metà si ritrovarono, si abbracciarono, ma non poterono combaciare perfettamente: i loro volti erano stati girati. Si abbandonarono ugualmente alla gioia della fusione (non potevano in realtà pensare ad altro), ma il loro abbraccio non poté tradursi nella pace di una pienezza riconquistata. Non combaciavano più: la persona con cui desideravano diventare una cosa sola, la vera metà originaria non esisteva più. La frettolosa operazione degli dei aveva creato due individui diversi e autonomi, che nel tempo si sarebbero differenziati sempre più, senza possibilità di ritorno.

Ecco perché, a mio parere, Aristofane e Diotima ci raccontano, dopo tutto, storie così simili. Entrambi ci parlano di dei poco saggi<sup>23</sup>. Entrambi ci dicono

23. Nel mito di Aristofane gli dei dell'Olimpo sono vanitosi, egoisti e poco saggi. Agiscono per interesse personale, perché vogliono continuare a ricevere onori e sacrifici dai loro sudditi, mentre l'arroganza degli androgini rischia di porre fine al loro potere. Platone qui ci rimanda agli *Uccelli* di Aristofane (1514: «PROMETEO: Zeus è spacciato. PISTETERO: Spacciato? E da quando? PROMETEO: Da quando voi abitate l'aere. Nessun mortale sacrifica più nulla agli dei: e da quel tempo nemmeno il fumo delle cosce sale a noi, ma digiuniamo come alle Tesmoforie, privi di sacrifici»; trad. R. Cantarella). Nelle lezioni sul *Simposio* Strauss notava come la decisione di Zeus di dividere in due gli androgini esemplifici la tesi di Trasimaco che la giustizia non è che l'utile del più forte (L. Strauss, *On Plato's Symposium*, edited and with a foreword by S. Benardete. Chicago and London, 2001, p. 127). Le azioni di Zeus, benché in vista del proprio utile, sono ben poco lungimiranti: ogni passo produce effetti indesiderati e non previsti da Zeus. Strauss vede nell'*eros* essenzialmente un movimento di ribellione contro gli dei olimpici: «In quanto desiderio di riappropriarsi della forma cosmica sferica, l'*eros* appartiene agli dei del cosmo. *Eros* [...] è un movimento della natura, della natura dimidiata, contro la legge. La direzione dell'*eros* è inversa alla direzione dell'azione degli dei olimpici» (p. 127). Simili osservazioni si trovano in H. Neumann, *On the Comedy of Plato's Aristophanes*, «The American Journal of Philology», 87 (oct. 1966), n. 4, pp. 420-426. Sulla scia di Strauss, Neumann nota che 1) La divisione degli androgini li priva della somiglianza ai loro progenitori (gli dei del cosmo) e, invece, li rende simili agli dei dell'Olimpo. 2) Chiaramente Zeus fallisce nel tentativo di insegnare loro ad esser devoti, visto che, dopo il taglio, le metà, lungi dal fare sacrifici agli dei, si ribellano alla divisione cercando di ricongiungersi. 3) *Eros*, generato dagli dei senza volerlo, non ha originariamente nulla a che fare con la riproduzione sessuale. Al contrario, questa è di nuovo una trovata degli dei per sviare gli uomini dal vero fine dell'*eros*, visto che esso preclude la devozione agli dei.

Per quanto riguarda la sapienza degli dei nel mito di Diotima, non si può dire che la situazione sia molto migliore, considerando come Poros venga ingannato da Penia. Il racconto del concepimento di Eros, che dovrebbe ricondurre i suoi tratti positivi ad una eredità paterna, stranamente inverte i ruoli fra padre e madre. Poros viene presentato come straordinariamente inetto (ubriaco, addormentato, incapace di prevedere e contrastare il piano di Penia), mentre Penia, da cui Eros dovrebbe trarre i lati negativi (primo fra tutti l'incapacità a conquistare o a preservare ricchezze), è singolarmente ingegnosa nel giorno in cui riuscirà a concepire un figlio da Poros (cfr. 203b7: Penia è *epibouleousa dia ten hautes aporian paidion poiesthai*; la stessa ingegenosità è poi attribuita a Eros per via di eredità paterna: *kata de au ton patera epiboulos esti*; 203d4). Nel mito di Diotima, dunque, Poros e Penia, lungi dal rappresentare due principi che poi si fonderanno in Eros, rimandano invece ad un

che i mortali non sanno veramente che cos'è l'amore, ma possono riconoscerne la natura quando altri, un poeta o una profetessa, ne raccontano l'origine. Ma soprattutto, come ho cercato di mostrare, sono d'accordo su un punto: l'amore da un lato anela a negare l'importanza del caso (vogliamo credere che siamo destinati a incontrare chi amiamo, che i nostri amati ci completano come metà perfette, che sono belli e buoni, che non potremmo vivere senza di loro); d'altro lato l'amore viene continuamente a patti col caso. Sia per Diotima che per Aristofane gli amanti vorrebbero fermare il tempo, e tuttavia il tempo penetra nelle fibre più intime della loro passione. Diotima ci dice che, quando amiamo, vogliamo prima di tutto che qualcosa di simile a ciò che siamo sostituisca nel tempo il nostro sé continuamente morente. L'amato è poco più di un'occasione per questa incessante attività di auto-rinnovamento: non concepiamo *con lui* il nuovo nato, ma solo in sua presenza (208e-209b). Aristofane ci dice che amiamo noi stessi, il nostro sé mancante, nella persona di cui ci innamoriamo. E tuttavia ogni esperienza d'amore è esperienza di ricchezza e povertà. Ogni amante ritrova nell'abbraccio con l'amato la sua pienezza perduta e tuttavia sente, senza saperla dire, la tristezza di un'assenza. Sia per Diotima che per Aristofane l'amore è gioia e lutto al tempo stesso.

## Il desiderio di fama

Abbiamo visto che, dal momento che *eros* è desiderio di possedere cose buone per sempre, secondo Diotima ogni amante, desiderando il bene, deve desiderare anche la propria immortalità. Diotima, tuttavia, mentre sviluppa l'argomentazione sul desiderio di immortalità, sembra perdere di vista il desiderio del bene. La sua spiegazione mette l'accento sul desiderio d'immortalità negli animali presi dalla frenesia di accoppiarsi, su fenomeni biologici quali la nascita e la caduta dei capelli, sull'attività della memoria e, infine, sul desiderio umano di generare figli concreti o spirituali. Quando dal mondo animale e biologico muove a quello umano e mentale, la spiegazione si fa via via più complessa, ma, riguardo alla generatività umana, il suo tono comincia ad apparire scettico. Coloro che scelgono di generare figli nella carne potrebbero aver calcolato male le loro probabilità di venire ricordati quando non ci saranno più. Riguardo poi al desiderio d'onore, Diotima non nasconde affatto la sua fondamentale irrazionalità:

Non avere dubbi, o Socrate; perché se vuoi considerare anche l'ambizione (*ten philotimian*) degli uomini, ti meraviglieresti della loro irrazionalità (*thaumazois an tes allogias*), se non rifletti a ciò che ti dicevo, osservando come gli uomini sono investiti dalla veemente passione di diventare celebri e di *lasciar gloria immortale per l'infinito avvenire*, e per questo sono pronti ad affrontare qualsiasi pericolo ancor più che per i

intermedio che logicamente li precede. Il racconto della nascita di *Eros*, implicitamente, ribadisce la tesi di Fedro che questi non abbia genitori (178b). In quanto principio di generazione *Eros* è ingenerato.

figli, e a dilapidare i propri beni e a sopportare qualunque fatica e a morire a questo fine (208cd).

Hannah Arendt ha dedicato delle belle pagine al confronto fra la concezione pre-platonica della gloria rappresentata dai poeti e la soluzione platonica – e poi aristotelica: cfr. Arist., *Eth. Nic.* X, 1177b30-35 – dell’immortalarsi grazie alla prossimità del pensiero a ciò che è veramente per sempre<sup>24</sup>. Le parole e le gesta umane, misurate sullo sfondo della permanenza del cosmo, ai greci sarebbero apparse futili e labili senza l’aiuto di *Mnemosyne*, la madre delle muse. La funzione dei poeti non era però quella di conferire gloria, ma quella di lasciare risplendere nella lode gesta e parole che per la loro eccezionalità erano di per sé gloriose e per questo meritavano l’immortalità:

L’imparzialità omerica si basava sul presupposto che i fatti grandi sono evidenti di per sé, brillano di luce propria; il poeta (o più tardi lo storiografo) deve soltanto conservare la gloria, che è in sostanza futile [...]. Durante la loro breve esistenza, gesta e parole grandi erano state, nella loro grandezza, non meno reali di una pietra o di una casa, erano state accessibili alla vista e all’udito di tutti i presenti. La grandezza si riconosceva subito come una cosa che di per sé aspirava all’immortalità: ossia, in termini negativi, un eroico disprezzo per tutto ciò che si limita ad avvenire e a trascorrere, per tutto quanto è vita individuale, non esclusa la propria (p. 82-83).

Come nota la Arendt, mettendo su una linea continua il desiderio di generare figli e il desiderio di gloria, Platone riduce considerevolmente i diritti della fama immortale cantata dai poeti<sup>25</sup>, e finisce per avvicinare il mondo biologico (legato alla necessità) a quello eminentemente politico della *praxis* (tradizionalmente espressione di libertà), riducendo così quest’ultimo a cosa meramente mortale<sup>26</sup>.

Nel *Simposio*, in effetti, la *philotimia* da un lato è posta in stretta prossimità con la riproduzione di sé, dall’altro cade in secondo piano rispetto all’immortalità che ottiene chi giunge in prossimità del bello in sé. Nella reinterpretazione delle gesta eroiche citate da Fedro nel suo discorso, inoltre, Diotima evidenzia come il desiderio di riconoscimento in essi implicito sia funzionale al desiderio di immortalità. Insomma, Platone non vede più solo il gesto eroico in cui la gloria risplende, ma individua i moventi psicologici che spingono all’amore di gloria, e da qui il passo è breve per mostrare la reciproca dipendenza fra chi cerca onori e chi li riceve, e il radicarsi della gloria nel mero apparire. L’uomo ambizioso per eccellenza, Alcibiade, confermerà questa immagine nel discorso che farà seguito a quello di Socrate<sup>27</sup>.

24. H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 70-129.

25. Ivi, p. 76; Arendt cita, fra l’altro, anche *Leg.* IV, 721.

26. Questo punto ritorna in molti scritti della Arendt, ed è estesamente argomentato in *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1964.

27. Per la dipendenza psicologica nella *philotimia*, cfr. *Gorg.*, 481e-482a e 513b4-8; per l’esempio di Alcibiade, cfr. *Symp.*, 216b1-7.

Se, seguendo Diotima, il desiderio d'onore non è che malcelato desiderio d'immortalità, c'è da chiedersi allora perché sia ragionevole preferire una fama immortale alla continuazione della propria vita personale. Almeno, nella riproduzione corporea, c'è omogeneità e somiglianza concreta fra il corpo del genitore che si riproduce e invecchia e il corpo nuovo del figlio che è inteso dal padre come suo sostituto dopo la morte. Nel desiderio di gloria, invece, ciò che è inteso sostituire una persona non è da questa pensato nei panni di un'altra persona, ma, piuttosto, nella forma di una vita non concretamente ma solo spiritualmente umana: la memoria di azioni, un poema, un nuovo sistema di leggi. I miei figli si possono concepire come parti di me staccate da me che mi sostituiranno nel flusso del tempo, ma come può soddisfarsi il mio desiderio di continuare a vivere quando sono proprio le azioni che scelgo in vista dell'immortalità a costarmi la vita? Dopo tutto, una volta morta, non avrò certo modo di ascoltare cosa gli altri potranno dire di me: qualsiasi cosa dicano o facciano in proposito non si vede perché dovrebbe essere ragionevole che io me ne preoccupi ora, e che me ne preoccupi a tal punto da scegliere di rischiare la morte per un futuro a cui non potrò partecipare.

Inoltre, visto che non ci sarò concretamente più, non potrò far nulla per far sì che le generazioni future non si dimentichino di me: la memoria della mia gloria, dunque, non potrà che essere affidata al caso. Ancora oggi ricordiamo ed ammiriamo Omero, ma quanti poemi bellissimi sono stati perduti e dimenticati? Quanti gesti gloriosi hanno trovato testimoni disattenti?

Ritornando alla cornice narrativa del *Simposio*, ricordiamo l'insistito rimando al ruolo del caso nella formazione di una tradizione. Se Aristodemo non avesse dormito durante la discussione notturna di Socrate con Agatone e Aristofane, il contenuto di quella conversazione non sarebbe andato perduto. D'altro canto, se a raccontarci i discorsi in onore di *Eros* fosse stato Fenice e non Apollodoro, avremmo sensatamente potuto reagire considerandoli confusi e privi di interesse. Naturalmente il sonno di Aristodemo, la discussione di Socrate all'alba del nuovo giorno, il racconto confuso di Fenice, sono tutti elementi di una finzione: nulla di ciò che leggiamo è stato veramente lasciato al caso. Potrebbe non esserci mai stata una conversazione sulla tragedia e la commedia fra un poeta comico, un tragediografo e un filosofo alla fine di una lunga notte di discorsi. Ciò che conta qui, però, non è se fatti del genere siano realmente accaduti, ma, piuttosto, che Platone abbia creato una finzione letteraria in cui alla dimenticanza e alla perdita è dato un ruolo centrale.

Se la mia ricostruzione è corretta, dunque, quando Diotima ci dice che gli uomini ambiscono all'immortalità e ci spiega quali diverse strade essi percorrano per realizzarla, non sta sostenendo anche che sia bene o razionale agire in questo modo. Piuttosto, ci descrive un fenomeno parzialmente incomprensibile, qualcosa di *alogon*, sia in se stesso sia quanto alle sue possibilità di successo<sup>28</sup>. Alla luce di ciò possiamo forse vedere la complessa cornice temporale

28. Cfr. Hunter, *op. cit.*, p. 89: «Tutti aspiriamo a vivere dopo la morte. Nonostante questo desiderio universale, però, sorge il dubbio che una spiegazione che usa il desiderio

del *Simposio* come un commento di Platone sulla sua scrittura. Se il desiderio di lasciare dietro di sé opere immortali è tanto seducente quanto futile, allora il *Simposio* è, in un senso importante, un gioco serio<sup>29</sup>. Riflettendo seriamente sul desiderio umano, Platone s'interroga anche sulle proprie credenziali d'immortalità. Lo fa giocosamente, presentandoci personaggi come Aristodemo, Apollodoro o Alcibiade e facendoci capire, anche tramite loro, come la gloria e il biasimo futuri abbiano una connessione pressoché solo accidentale con le azioni del passato o con i pensieri che si sarebbero voluti comunicare, visto che pensieri e azioni possono essere tanto facilmente fraintesi anche dai nostri più intimi amici e dai seguaci più fedeli<sup>30</sup>. In tal senso Platone vuole distinguersi, in quanto scrittore filosofico, dai poeti e dai legislatori: costoro prendono le proprie opere troppo sul serio.

Secondo Diotima il desiderio d'immortalità è, in effetti, il motivo fondamentale del desiderio di generare nel bello che caratterizza legislatori e poeti:

E ognuno preferirebbe generare per sé tal genere di figli piuttosto che figli umani, considerando Omero e ad Esiodo e gli altri valenti poeti, e invidiando la prole che han lasciato, prole che procura loro fama e ricordo immortale, essendo essa stessa immortale (209c-d).

Credo che molti di noi troverebbero da obiettare all'affrettata conclusione di Diotima, secondo cui tutti preferiremmo produrre libri immortali piuttosto che figli di carne, dal momento che i nostri figli durerebbero assai meno dei libri. Il punto su cui vorrei porre l'accento, però, non è la natura discutibile della particolare gerarchia implicita in questa tesi di Diotima, ma proprio il fatto che di una gerarchia si tratti. Gli uomini compiono delle scelte riguardo a ciò che presumono possa garantire loro immortalità, e tali scelte sono orientate da ciò che essi considerano buono.

Dicendoci che il desiderio di immortalità sceglie modi diversi di manifestarsi, Diotima illumina la connessione fra il nostro desiderio di lasciare in eredità al mondo qualcosa di simile a ciò che siamo, e il bisogno di proiettare noi stessi negli aspetti della nostra vita che giudichiamo degni di memoria futura. Per poter accordare preferenza ai libri anziché ai figli, o alla produzione di leggi piuttosto che alla creazione di poemi, dobbiamo decidere chi siamo e che cosa vorremmo che gli altri ricordassero di noi. È qui che si vede riemergere il nesso, che pareva perduto, fra il desiderio di immortalità e il desiderio di bene.

d'onore (*philotimia*) e il comportamento "irrazionale" come prova (208c2-3) non offrirà (ancora) una spiegazione adeguata o completa del comportamento filosofico di Socrate». Hunter (p. 92) fa notare anche che le due classi dei poeti e degli uomini politici, benché ricevano il plauso popolare, sono criticate per la loro mancanza di saggezza nella *Apologia* (21b-22c). Su questa sezione del dialogo, cfr. F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, in *Etudes Platoniciennes*, edited by J.F. Pradeau. Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 199-251.

29. Cfr. *Parm.* 137b, *Phaedr.* 276b-e.

30. E Aristodemo, Apollodoro e Alcibiade, i compagni di Socrate nel *Simposio*, a vario titolo lasciano qualcosa a desiderare. I primi due sono descritti come seguaci fanatici del filosofo, mentre Alcibiade rappresenta il più noto fallimento educativo di Socrate.



Come abbiamo visto, il funzionamento della memoria presuppone l'attività di un soggetto in grado di identificarsi con le tracce mnemoniche e al tempo stesso capace di differenziarsi da esse. L'attività di identificazione e differenziazione deve essere all'opera ad ogni stadio della creatività, se qualcuno può convincersi che la sua immortalità possa meglio essere garantita da atti gloriosi che non dalla scrittura di libri, o dai propri bambini. Benché spesso illusori – e in questo senso irrazionali – tali tentativi di dare un lustro di immortalità alla propria finitezza rivelano un fondamentale interesse per ciò che è buono.

Non intendo con ciò sostenere che, secondo Diotima, tutti gli uomini sappiano che cosa c'è di veramente buono in loro stessi quando sperano di poter dare a certi aspetti di sé una permanenza nel tempo. Piuttosto, in modi che, più o meno, corrispondono al prevalere di una parte dell'anima su un'altra, le persone chiamano buone certe parti di sé, le investono d'amore e augurano loro di continuare ad esistere per sempre. Allo stesso tempo rinunciano ad altre parti di sé, non permettono loro di svilupparsi, non le considerano buone e degne di memoria futura. Ad ogni stadio del processo creativo, dal più volgare al più alto, dunque, il bene viene chiamato in causa dall'anima che aspira all'immortalità. Nel desiderio d'immortalità confluiscono il desiderio di possedere cose buone, la speranza di poterle possedere anche in futuro, e il desiderio, connesso ma distinto, che ciò che possediamo possa rivelare chi siamo.

Se è vero che, quando proiettiamo la nostra vita nella memoria futura degli altri, non possiamo non chiamare buono ciò che ora amiamo di noi stessi, allora Diotima ci lascia ipotizzare che il bene sia qui solo strumentale al nostro desiderio di permanenza. Dalla sua interpretazione del desiderio d'onore, inoltre, parrebbe conseguire che la nostra valutazione di ciò che è memorabile sia soggettiva, o, quanto meno, fondata sul *nomos*: vogliamo essere ricordati da spettatori futuri che non possiamo non immaginare condividere i valori che noi stessi condividiamo con gli spettatori al teatro della nostra vita presente. Dal punto di vista del desiderio d'onore non abbiamo nessun bisogno di chiederci se la nostra fama sia fondata o meno. Se la nostra preoccupazione è la memoria futura, la nostra cura si concentrerà su ciò che risplende agli occhi dei nostri contemporanei: su ciò che a loro appare meglio, non su ciò che è in sé meglio<sup>31</sup>.

Dal punto di vista del desiderio d'onore non desideriamo l'immortalità perché desideriamo possedere cose buone, ma il nostro possedere cose buone diventa rilevante quando dobbiamo scegliere cosa vorremmo lasciare dietro di noi. Non mi pare che Diotima, in nessuna parte del suo insegnamento, affermi

31. Per comprendere appieno la questione della *philotimia* nel *Simposio* non bastano certamente i pochi accenni cui mi devo limitare in questa sede. In particolare, è a mio avviso necessario considerare con attenzione il discorso di Fedro, la reinterpretazione offerta da Diotima a 208d del sacrificio di Alceste e Achille, e l'intervento di Alcibiade, che a mio avviso, funge da contrappunto al discorso di Fedro riguardo ai temi dell'onore, della vergogna, e della *philonikia*. Ho discusso estesamente la questione in *The Desire for Recognition in Plato's Symposium*, «Arethusa», 41.2, 2008 (in via di pubblicazione), cui mi permetto di rimandare il lettore.

che esiste una risposta univoca alla domanda su chi siamo veramente, in quanto esseri incarnati: siamo continuamente immersi in un processo di autogenerazione, e continuamente cerchiamo di dare risposta a una domanda che la nostra anima mutevole non può darci<sup>32</sup>. Come abbiamo visto, anche chi fra gli umani sceglie di procreare nel corpo lo fa immaginando cose che vanno oltre il corpo: non si accontenta di vedere nelle sembianze dei figli le proprie sembianze, ma immagina di sopravvivere nella loro memoria. Tuttavia, nel desiderio d'onore, Diotima fa emergere chiaramente un elemento che distanzia definitivamente il suo insegnamento da quello di Aristofane. Chi desidera la gloria futura organizza il mondo secondo una gerarchia di valore, e in ciò mostra di aspirare a qualcosa che il mero amore di sé non può spiegare.

La *philotimia* è un momento più alto rispetto alla procreazione corporea perché, implicando una scelta rispetto a ciò che è nobile, invita ad azioni in cui l'amore di sé viene subordinato all'aspirazione al meglio. Le stesse azioni che dal punto di vista del desiderio di sopravvivenza sono palesemente irrazionali testimoniano di aspirazioni che solo una razionalità compiuta potrà comprendere. Vale la pena notare, però, che, se la *philotimia* da un lato ci innalza rispetto all'amore meramente corporeo, il suo essere ancorata al principio di riconoscimento la rende più refrattaria alla purificazione della scala d'amore di quanto non sia l'elemento più basso dell'amore corporeo. Chi ama un giovane per il suo corpo parte da un bisogno che si soddisfa in un oggetto particolare. Come mostrerà Diotima, è possibile volgere l'amore di un corpo bello verso gradi sempre più alti di universalità. Chi desidera la gloria futura, invece, non ama un oggetto ma, in fondo, nel riconoscimento del proprio valore cerca l'amore altrui. Questo tipo di desiderio è molto più refrattario a trasformarsi in amore di conoscenza di quanto non sia l'amore sensibile per il sensibile. L'amore di verità è, in un passo celebre del *Fedro*, paragonato al desiderio di nutrirsi di cibi celesti. Nella stessa *scala amoris* Diotima disseminerà il discorso sull'intelligibile di immagini che rimandano alla sensibilità corporea (immagini tattili, visive, etc.)<sup>33</sup>. Non è un caso, secondo me, che la *philotimia* appaia come ultimo esempio nei misteri minori e non svolga invece più alcun ruolo nei misteri maggiori. Nei misteri minori l'ambizione spinge a immortalarsi generando leggi che altri ammireranno. Nei misteri maggiori le leggi diventeran-

32. Cfr. D. Hyland, *Oude tis logos, oude tis episteme. The Hermeneutics of Beauty*, in «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», Bd. IV, Mohr Siebeck 2005, pp. 9-26. Hyland sostiene che, nel *Fedro*, «L'anima non è una cosa, un'entità, un essere sostanziale. È necessario sottolinearlo: l'anima è automovimento. Non "l'anima è in movimento", come se una certa sostanza, l'anima, avesse la caratteristica del movimento. No, movimento, automovimento è l'essenza dell'anima» (p. 18). L'analisi che Diotima applica all'anima a 207e-208b va nella stessa direzione. L'anima non è sostanza ma, piuttosto, attività: un'attività che si esprime nel processo continuo di identificazione e differenziazione rispetto ai contenuti della memoria, ai tratti caratteriali, ai dolori, ai desideri dell'individuo incarnato.

33. Ho esaminato la metafora del nutrimento nel *Fedro* in "As the Wolf Loves the Lamb". *Need, Desire, Envy, and Generosity in Plato's Phaedrus*, «Epoché», volume 11, issue 1 (Fall 2006), pp. 51-80. Per quanto riguarda le immagini visive e tattili nella *scala amoris*, cfr. Casertano, *op. cit.*, pp. 305-310.

no oggetto di conoscenza per chi ha saputo sublimare l'amore per il bello corporeo in amore per il bello spirituale. L'oggetto amato, nel desiderio epithumetico così come nel desiderio razionale, è il fulcro dell'amante. La *philotimia*, paradossalmente, è senza un oggetto proprio: è amore dell'amore altrui.

Naturalmente coloro che riusciranno a seguire Diotima fino alla sua ultima rivelazione potranno produrre vera virtù e non già solo immagini caduche e legate al desiderio di riconoscimento, come succede agli amanti dell'onore<sup>34</sup>. Ciò non ferma il flusso del tempo ma può essere fonte di autentica gioia per alcuni, mentre agli altri *Eros* lascia in dono la speranza che, almeno nelle loro azioni, il bello e il buono possano continuare a risplendere anche dopo la loro morte. Diotima, mostrandoci l'emergere del desiderio di bene nella gerarchia implicita al desiderio di gloria, si lascia dunque definitivamente alle spalle Aristofane. Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che la profetessa non ha l'ultima parola nel *Simposio*. Dall'altezza del suo discorso il dialogo ci trascina di nuovo in basso, nel caos della vita di Alcibiade, l'uomo la cui *philotimia* Socrate non è mai riuscito a conquistare all'amore di verità.

34. Se il desiderio di immortalità rimanga il fattore dominante anche negli ultimi stadi della rivelazione di Diotima è tuttora materia di dibattito. Hackforth, in un famoso articolo (*Immortality in Plato's Symposium*, «Classical Review», 64, 1950, pp. 43-5) sostiene che la contemplazione finale della bellezza non fosse il fine ultimo, bensì esso stesso un mezzo volto alla riproduzione di sé («In nessun commento a me noto si fa presente in modo chiaro che l'immortalità promessa qui non deriva direttamente dalla contemplazione di *auto to kalon*, ma dal generare vera virtù»; p. 44). Neumann (*Diotima's Concept of Love*, «The American Journal of Philology», vol. 86, n. 1, Jan. 1965, pp. 35-59), seguendo Hackforth, interpretò come sofisticato il discorso di Diotima, nel senso che, mentre la profetessa attribuisce al bello uno statuto eidetico, non fa lo stesso col bene, che sarebbe da lei sempre inteso come «il bene particolare di un particolare individuo» (p. 38). A quest'ultimo, non al Bene in sé, sarebbe sempre subordinata la ricerca del bello, anche negli ultimi stadi dell'ascesa (p. 42). Per la discussione più recente di questa questione, cfr. Price (*op. cit.*, p. 52-3) e G.R.F. Ferrari (*Moral Fecundity. A discussion of A. W. Price, Love and Friendship in Plato and Aristotle*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», vol. 9, 1991, pp. 169-184; vedi in particolare la sezione IV). Ferrari discute estesamente il problema anche in *Platonic Love (The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 248-276). In quest'ultimo saggio sostiene che il desiderio di immortalità è il fine ultimo solo nei cosiddetti Piccoli Misteri, dove Diotima descrive caratteri *epithumetici* o *thumoeidetic*. Se il fine più alto dei misteri minori è la fama immortale, il fine più alto nei misteri maggiori è la contemplazione della bellezza, di cui l'immortalità vera è eventualmente solo conseguenza.