

[c] Ἀλλὰ παρήμι, φάναι τὸν Φαῖδρον, ἀλλ' ἐρώτα. Μετὰ ταῦτα δὴ τὸν Σωκράτη ἔφη ἐνθένδε ποθὲν ἀρξασθαι.

Καὶ μὴν, ὦ φίλε Ἀγάθων, καλῶς μοι ἔδοξας καθηγήσασθαι τοῦ λόγου, λέγων ὅτι πρῶτον μὲν δέοι αὐτὸν ἐπιδεῖξαι ἰδοῦός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὕστερον δὲ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ταύτην τὴν ἀρχὴν πάνυ ἀγαμαι. Ἴθι οὖν μοι περὶ Ἐρωτός, ἐπειδὴ καὶ τᾶλλα καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς διήλθες οἷός ἐστι, καὶ [d] τότε εἶπέ· πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; Ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστὶν – γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρός ἢ πατρός – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἢ ἠρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ; Εἶπες ἂν δήπου μοι, εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἐστὶν ἕως γε ἢ θυγατρὸς ὁ πατήρ ἢ οὐ;

Πάνυ γε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Οὐκοῦν καὶ ἡ μήτηρ ὡσαύτως; Ὁμολογεῖσθαι καὶ τοῦτο.

[c] «Ma certo che te lo permetto, – pare che Fedro rispose. – Domanda pure».

Dopodiché – disse Aristodemo – Socrate cominciò più o meno da qui.

«Allora, caro Agatone, mi pare che tu abbia introdotto bene il tuo discorso, dicendo che prima bisogna mostrare quale sia Eros, eppoi le sue opere<sup>200</sup>. Questo inizio lo ammiro molto. E allora, su Eros, visto che per il resto hai spiegato con bellezza e magnificenza quale è, [d] dimmi anche questo: Eros è di natura tale da essere eros di qualcosa o di nulla? Non chiedo se lo sia di una madre o di un padre. Sarebbe ridicola infatti la domanda se Eros sia eros di madre o di padre. Invece, come se proprio di questo – del padre –, ti chiedessi: il padre è padre di qualcuno o no? Mi risponderesti certamente, se volessi rispondere bene, che il padre è padre di un figlio o di una figlia<sup>201</sup>. O no?»

«Certo», raccontava che Agatone disse.

«E anche per la madre è lo stesso?»

Raccontava che fu d'accordo anche su questo.

<sup>200</sup> Il riferimento è letterale e ancora una volta ironico. Socrate riprende i termini metodologici con cui Agatone ha aperto il suo discorso, quella sorta di premessa analitica che prevedeva di parlare innanzitutto della natura di Eros eppoi dei doni di cui Eros è responsabile verso gli uomini (cfr. *supra*, nota 158). Si vedrà però come questa premessa debba essere ripulmata da Socrate perché assuma reale solidità (cfr. *infra*, nota 212). Cfr. su ciò Thompson 1972.

<sup>201</sup> Nella sua prima argomentazione dialettica, Socrate vuole stabilire la relazionalità di Eros. Eros è sì una divinità ma, in quanto tensione presente nell'anima di ogni essere umano (concetto che acquirerà precisione più tardi), è sempre diretto verso qualcuno o qualcosa (cfr. per esempio quanto stabilisce Platone a proposito del desiderio e della sua natura relazionale in *Resp.*, 439a), così come il padre è tale in quanto ha un figlio e il fratello è tale in quanto ha un fratello o una sorella. Eros è tale in quanto è diretto verso qualcuno o qualcosa e, da solo, non avrebbe motivo di esistere. Per stabilire questo carattere relazionale di eros, Socrate si serve di un'argomentazione che, inizialmente, può trarre in inganno, visto che il genitivo («Eros è eros di madre», per usare il caso più ambiguo) può essere interpretato non soltanto come genitivo oggettivo (eros verso una madre) ma anche come genitivo soggettivo (eros da parte di una madre) o come genitivo patronimico (Eros figlio di una madre). La confusione aumenta per il fatto che Eros può essere inteso come divinità e come sentimento. In realtà, contestualizzando le parole di Socrate, l'argomentazione pare abbastanza chiara e, anzi è proprio per evitare confusioni che Platone fa l'esempio del padre e della madre (per evitare che il genitivo venga interpretato come patronimico). Sulle diverse letture che sono state date del passo, cfr. Susanetti 1992, pp. 208-9, nota 119 (con riferimenti bibliografici).

[e] Ἔτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀποκρίναι ὀλίγῳ πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὃ βούλομαι. Εἰ γὰρ ἐροίμην, «Τί δέ; Ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφός ἢ οὐ;» Φάναι εἶναι.

5 Οὐκοῦν ἀδελφοῦ ἢ ἀδελφῆς; Ὁμολογεῖν.

Πειρῶ δὴ, φάναι, καὶ τὸν ἔρωτα εἰπεῖν. Ὁ Ἔρωσ ἔρωσ ἔστιν οὐδενὸς ἢ τινός;

Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν.

200 [a] Τοῦτο μὲν τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, φύλαξον παρὰ σαυτῶ μεμνημένος ὅτου· τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρωσ ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρωσ, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ;

Πάνυ γε, φάναι.

5 Πότερον ἔχωσ αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχωσ;

Οὐκ ἔχωσ, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι.

Σκόπει δὴ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀντὶ τοῦ εἰκότος εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεές ἔστιν, ἢ μὴ. [b] ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ; Ἐμοὶ μὲν γὰρ θαυμαστῶς δοκεῖ, ὃ Ἀγάθων, ὡς ἀνάγκη εἶναι· σοὶ δὲ πῶς;

Κάμοι, φάναι, δοκεῖ.

Καλῶς λέγεις. Ἄρ' οὖν βούλοισ' ἂν τις μέγας ὢν μέγας εἶναι, ἢ ἰσχυρὸς ὢν ἰσχυρός;

Ἀδύνατον ἐκ τῶν ὁμολογημένων.

Οὐ γὰρ που ἐνδεής ἂν εἴη τούτων ὃ γε ὢν.

Ἀληθῆ λέγεις.

10 Εἰ γὰρ καὶ ἰσχυρὸς ὢν βούλοιστο ἰσχυρὸς εἶναι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ταχύς ὢν ταχύς, καὶ ὑγιής ὢν ὑγιής – ἴσως γὰρ ἂν τις ταῦτα οἰηθεῖη καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τοὺς ὄντας [c] τε τοιούτους καὶ ἔχοντας ταῦτα τούτων ἅπερ ἔχουσι καὶ ἐπιθυμεῖν, ἵν' οὖν μὴ ἐξαπατηθῶμεν, τούτου ἕνεκα λέγω – τούτοις γὰρ, ὃ Ἀγάθων, εἰ ἐννοεῖς, ἔχειν μὲν ἕκαστα τούτων ἐν τῷ

[e] «E allora, – pare che disse Socrate, – rispondi ancora un po', per capire meglio ciò che voglio. Se infatti domandassi: un fratello, per ciò che è in sé, è fratello di qualcuno o no?»

Raccontava che fu d'accordo.

«E allora cerca di dirlo anche per eros. Eros è eros di nulla o di qualcosa?»

«Di qualcosa, certo».

200 [a] «Questo allora custodiscilo dentro di te e ricordatene. Dimmi invece: Eros, quello di cui è eros, lo desidera o no?»<sup>202</sup>

«Certo».

«Ma possedendo quello che desidera e ama, poi lo desidera e ama, oppure non possedendolo?»

«Non possedendolo, a giudicare in base al verosimile»

«Considera, – raccontava Aristodemo che disse Socrate, – se invece che verosimile non sia necessario questo: chi desidera, desidera ciò di cui è privo, oppure non [b] desidera, se non ne è privo»<sup>203</sup>? A me infatti, Agatone sembra meravigliosamente che sia necessario. A te?»

«Anche a me», pare che rispose.

«E dici bene. Vorrebbe, uno che è grande, essere grande? O uno che è forte essere forte?»

«Impossibile da quanto abbiamo convenuto».

«Non sarebbe privo di quelle cose, chi già sia tale».

«Vero».

«Poniamo infatti che chi è forte voglia essere forte, – raccontava che disse Socrate, – e chi è veloce voglia essere veloce, e chi è sano sano. Forse qualcuno potrebbe credere, rispetto a queste qualità e tutte quelle [c] simili, che quelli che le possiedono e sono di tale natura, ciò che possiedono lo desiderano anche. (E dico questo per non farci ingannare). Ma se ci pensi, Agatone, è necessario che

<sup>202</sup> Sui verbi relativi al desiderio che ricorrono in queste battute, cfr. Hyland 1968 e Cummins 1981.

<sup>203</sup> Analoghe riflessioni nella conclusione del *Liside* (22 1d-e), su cui cfr. l'introduzione, pp. XLIV-XLVI. La carenza sembra strutturalmente interna al desiderio. Si desidera ciò di cui si è carenti. Sull'eros in quanto forma di desiderio cfr. Montoneri 1994, pp. 102 sgg.

5 παρόντι ἀνάγκη ἂ ἔχουσιν, ἐάντε βούλωνται | ἐάντε  
 μὴ, καὶ τούτου γε δήπου τίς ἂν ἐπιθυμήσειεν; Ἄλλ'  
 ὅταν τις λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑ-  
 γιαίνειν, καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ ἐπι-  
 θυμῶ αὐτῶν τούτων ἂ ἔχω, εἴπομεν ἂν αὐτῷ ὅτι σύ,  
 ὦ ἄνθρωπε, [d] πλοῦτον κεκτημένος καὶ ὑγίειαν  
 καὶ ἰσχὺν βούλει καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα  
 κεκτηθῆσθαι, ἐπεὶ ἐν τῷ γε νῦν παρόντι, εἴτε βούλει  
 εἴτε μὴ, ἔχεις· σκόπει οὖν, ὅταν τοῦτο λέγῃς, ὅτι ἐπι-  
 5 θυμῶ τῶν παρόντων, εἰ ἄλλο τι λέγεις | ἢ τόδε, ὅτι  
 βούλομαι τὰ νῦν παρόντα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον  
 παρεῖναι. Ἄλλο τι ὁμολογοῖ ἄν; Συμφάναι ἔφη τὸν  
 Ἀγάθωνα.

Εἰπεῖν δὴ τὸν Σωκράτη, Οὐκοῦν τοῦτό γ' ἐστὶν  
 ἐκείνου ἐρᾶν, ὃ οὐπω ἔτοιμον αὐτῷ ἐστὶν οὐδὲ ἔχει,  
 10 τὸ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ταῦτα εἶναι αὐτῷ σφζόμενα  
 καὶ παρόντα;

[e] Πάνυ γε, φάναι.

Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ  
 ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει  
 καὶ ὃ μὴ ἐστὶν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα  
 5 ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία | τε καὶ ὃ ἔρως ἐστίν;

Πάνυ γ', εἰπεῖν.

Ἴθι δὴ, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀνομολογησώμεθα τὰ

essi, ciascuna delle qualità che possiedono, la possiedano  
 in quel momento, che vogliano o no, e allora in effetti chi  
 potrebbe desiderarla? Invece, nel caso in cui uno dicesse:  
 "Io, che sono sano, voglio anche essere sano", oppure:  
 "Io, che sono ricco, voglio anche essere ricco, e desi-  
 dero quel che possiedo", gli diremmo: "Tu, uomo,  
 [d] che possiedi ricchezza e salute e forza, le vuoi posse-  
 dere anche in futuro, visto che nel tempo presente, che  
 tu lo voglia o no, le possiedi. Guarda allora se quando di-  
 ci così: 'Desidero le cose presenti' non vuoi dire altro che  
 questo: 'Desidero che le cose presenti ora, ci siano an-  
 che in futuro' "? Potrebbe non essere d'accordo?"<sup>204</sup>.

Raccontava Aristodemo che Agatone assentì.

E pare che allora Socrate disse: «Quindi questo non si-  
 gnifica amare ciò che non si ha a disposizione e che non  
 si possiede, ossia che anche in futuro le cose che uno ha  
 siano conservate e presenti?»

[e] «Certo».

«E costui, allora, e chiunque altro desidera, desidera  
 ciò che non ha a disposizione, e ciò che non è presente,  
 e ciò che non ha e ciò che non è egli stesso e di cui è pri-  
 vo? Di questo genere sono gli oggetti del desiderio e di  
 eros?»<sup>205</sup>.

«Sì».

«Su, allora, – raccontava Aristodemo che Socrate dis-  
 se. – Riassumiamo quello su cui siamo d'accordo. Che al-

<sup>204</sup> L'argomentazione è di fondamentale importanza. Socrate distingue fra presente e futuro e mostra come il desiderio di ciò che al momento si possiede è desiderio volto verso il futuro, desiderio di mantenere il possesso di ciò che si ha già. Il desiderio mantiene dunque un carattere di tensione verso ciò di cui non si è completamente e definitivamente in possesso. Il desiderio esiste perché esiste una carenza da riempire, è una tensione che spinge l'essere umano verso qualcosa che manca.

<sup>205</sup> In un quadro riassuntivo Socrate precisa l'ampiezza della carenza che si percepisce perché sorga il desiderio. Ciò che non si ha a disposizione e che non è presente nel momento (dunque, nel futuro, anche una cosa che magari è presente ora), ciò che non si possiede completamente e che non si è. Se si desidera la forza, quindi non la si possiede o non si è forti. E, nel caso in cui uno sia effettivamente forte, se desidera la forza è perché teme di non possederla in futuro, di poterla perdere, ossia di non restare forte, di non essere completa-  
 te e perennemente forte.

εἰρημένα. Ἄλλο τι ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν, ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἐνδεῖα παρῆ αὐτῶ;

201 [a] Ναί, φάναι.

Ἐπὶ δὴ τούτοις ἀναμνήσθητι τίνων ἐφησθα ἐν τῷ λόγῳ εἶναι τὸν Ἔρωτα· εἰ δὲ βούλει, ἐγὼ σε ἀναμνήσω. Οἶμαι γὰρ σε οὕτως πῶς εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχρῶν γὰρ οὐκ εἶη ἔρως. Οὐχ οὕτως πῶς ἔλεγες;

Εἶπον γάρ, φάναι τὸν Ἀγάθωνα.

Καὶ ἐπιεικῶς γε λέγεις, ὦ ἐταῖρε, φάναι τὸν Σωκράτη· καὶ εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλους ἂν εἶη ἔρως, αἰσχύους δὲ οὐ; Ὡμολόγει.

[b] Οὐκοῦν ὠμολόγηται, οὐ ἐνδεής ἔστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν;

tro è Eros se non in primo luogo "di qualcosa", e in secondo luogo "di quelle cose di cui al presente sia privo"?

201 [a] «Sì».

«Dopodiché ricordati di quali cose, nel tuo discorso, dicevi che fosse Eros. Se vuoi te le ricorderò io<sup>206</sup>. Credo infatti che tu abbia detto più o meno così: che i dissidi fra gli dèi furono messi a posto grazie all'eros delle cose belle; infatti delle cose brutte non esisterebbe eros<sup>207</sup>. Non dicevi più o meno così?»

«Lo dicevo», raccontava che Agatone rispose.

«Rispondi in maniera appropriata, caro, – pare che disse Socrate. – E se le cose stanno così, che altro sarebbe Eros se non eros di bellezza, e non di bruttezza?»

Fu d'accordo.

[b] «E non abbiamo convenuto che si ama ciò di cui si è privi e ciò che non si possiede?»

<sup>206</sup> Qui Socrate non aspetta neppure che Agatone acconsenta. Il dialogo diventa paradossale e forse questo è il momento migliore per sottolinearlo. Gli studiosi hanno spesso messo in evidenza il fatto che questo botta e risposta tipico dei dialoghi giovanili ricorda piuttosto il Socrate da cui Platone sta allontanandosi, il Socrate che cerca continuamente l'accordo con l'interlocutore, rispetto al Platone che andrà a offrire un quadro veritativo della questione, fuori quindi da qualsiasi dialogo. In effetti in queste pagine, i termini relativi all'accordo con l'interlocutore (derivati di ὁμολογία) sono molto presenti, quasi ossessivamente ripetuti (tanto che proprio in vista dell'accordo con Agatone si apre questo dialogo: cfr. 199b9). Eppure non si può evitare di vedere come Socrate tratti il proprio interlocutore negandogli qualsiasi tipo di autorità. Agatone sembra un bambino da accompagnare per mano («per capire meglio», gli dice Socrate a 199e2; «Questo custodiscilo dentro di te e ricordati...», 200a1-2; «Considera se invece che verosimile non sia necessario», 200a8-9) e nel momento in cui la questione diventa difficile Socrate lo sostituisce, all'interno del suo discorso, con un interlocutore immaginario che segue speditamente per concludere così: «Potrebbe non essere d'accordo?» (200d6). Socrate poi scuote il suo interlocutore con un umiliante «Su, allora...» (200e7) con cui introduce una ricapitolazione che porterà a concludere la completa confutazione del poeta tragico, tanto fiero di fronte a migliaia di Greci e a cui, invece, tra pochi esperti, Socrate è pronto a rivolgersi con sarcasmo, quando ammette di non capire più nulla («Eppure parlavi bene...», 201c1). La verità concluderà il botta e risposta con Agatone (201c8-9), segno che il Platone quasi cinquantenne del *Simposio* aveva già da tempo abbandonato il Socrate storico cui si era ispirato nei primi dialoghi.

<sup>207</sup> Cfr. 197b5. Ma bisogna notare che nel discorso di Agatone è molto più forte e presente l'idea che Eros sia bello, rispetto a quella che Eros sia rivolto verso la bellezza. La confutazione che segue è quindi fortemente segnata dal modo in cui Socrate ha argomentato e dal silenzio di Agatone.

Ναί, εἰπεῖν.

Ἐνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.

5 Ἀνάγκη, φάναι.

Τί δέ; Τὸ ἐνδεές κάλλους καὶ μηδαμῆ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι;

Οὐ δῆτα.

10 Ἔτι οὖν ὁμολογεῖς Ἐρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;

Καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν Κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον.

[c] Καὶ μὴν καλῶς γε εἶπες, φάναι, ὃ Ἀγάθων. Ἀλλὰ μικρὸν ἔτι εἰπέ· τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι;

Ἐμοιγε.

5 Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστὶ, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη.

Ἐγώ, φάναι, ὃ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχέτω ὡς σὺ λέγεις.

Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν.

«Sì».

«E quindi Eros è privo e non possiede la bellezza».

«È necessario».

«E allora? Ciò che è privo di bellezza e non possiede in alcun modo la bellezza<sup>208</sup>, dici che sia bello?»

«No, affatto».

«E quindi sei ancora d'accordo che Eros è bello, se stanno così le cose?»

Al che raccontava Aristodemo che Agatone disse: «Rischio, o Socrate, di non aver capito nulla di quel che dicevo prima».

[c] «Eppure parlavi bene, Agatone. Ma dimmi ancora una piccola cosa: le cose buone non ti sembra che siano anche belle?»<sup>209</sup>.

«Certo».

«Se quindi Eros è privo delle cose belle, e le cose buone sono belle, sarà allora privo anche delle cose buone».

«Io, o Socrate, non sono capace di contraddirti. Quindi sia pure come dici».

«La verità, o amato Agatone, non puoi contraddire, perché contraddire Socrate non è affatto difficile<sup>210</sup>».

<sup>208</sup> Qui l'atteggiamento di Socrate appare davvero capzioso. In base a quanto si è detto prima, si potrebbe possedere una qualità eppure desiderarla perché non si è sicuri di mantenerne il possesso in futuro. Eros potrebbe essere bello e desiderare la bellezza per sempre. Ma a Socrate interessa la confutazione completa di Agatone e Agatone non è abbastanza capace di seguire il serrato incedere di domande cui Socrate lo sottopone (o perlomeno a Platone interessa mostrarcelo così).

<sup>209</sup> La finale confutazione è introdotta nuovamente da una formula ironica («dimmi una piccola cosa»: μικρὸν) su cui cfr. *supra*, nota 199. Anche in questo caso, le conseguenze saranno devastanti per gli assunti di Agatone. Punto di partenza per le ultime acquisizioni è l'equivalenza di bello e bene, questione che agli occhi di un greco doveva apparire piuttosto scontata e che Platone approfondisce e problematizza. Dal ribadire l'equivalenza (per esempio *Lys.*, 216d; *Gorg.*, 474d; *Meno*, 77b) al cercare il rapporto più profondo (soprattutto in *Phaedr.*, 250a-251b, dove il bello è la manifestazione sensibile del bene, cfr. anche *Phil.*, 64e e *Tim.*, 87c). Sempre fondamentale lo studio di Robin 1908, § 167. Per un approfondimento, cfr. l'introduzione, pp. LI-LIII.

<sup>210</sup> La conclusione della confutazione di Agatone è disarmante. Socrate non si prende i meriti, come se egli fosse un semplice intermediario della verità e, con gentilezza che sembra davvero eccessiva, tratta Agatone come un suo pari, tanto che - lo si vedrà - nel prosieguo del discorso fingerà di essersi trovato esattamente al suo posto. La parola che sembra più appropriata per descri-

[d] Καὶ σὲ μὲν γε ἤδη ἐάσω· τὸν δὲ λόγον τὸν περὶ τοῦ Ἔρωτος, ὃν ποτ' ἤκουσα γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά – καὶ Ἄθηναίους ποτὲ θυμαμένους πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς Ἰνόςου, ἣ δὴ καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδαξεν – ὃν οὖν ἐκείνη ἔλεγε λόγον, πειράσομαι ὑμῖν διελθεῖν ἐκ τῶν ὁμολογημένων ἐμοὶ καὶ Ἀγάθωνι, αὐτὸς ἐπ' ἐμαυτοῦ, ὅπως ἂν δύνωμαι. Δεῖ δὴ, ὦ Ἀγάθων,

[d] Quanto a te, ormai ti lascerò stare. E invece il discorso su Eros che una volta ascoltai da una donna di Mantinea, Diotima, che era sapiente in queste e molte altre cose – e che una volta agli Ateniesi, per i sacrifici che fecero prima della peste, procurò una dilazione di dieci anni dell'epidemia, lei che a me insegnò le questioni erotiche<sup>211</sup> – il discorso che mi fece, dicevo, cercherò di raccontarvelo, io da solo, per quanto ne sono capace – partendo da ciò che abbiamo convenuto io e Agatone. E bisogna,

vere questa ultima battuta è «umiliazione». Del resto, Platone sottolinea altrove che è proprio questo quel che bisogna fare con gli amati: sminuirli e umiliarli (*Lys.*, 210e), il che lascia supporre che al Socrate rappresentato nel dialogo possa interessare l'anima del poeta, anima piena di possibilità che una corretta educazione potrebbe reindirizzare. Su ciò cfr. l'introduzione, p. xli.

<sup>211</sup> Sull'introduzione della figura di Diotima le ipotesi sono innumerevoli. Il primo problema riguarda la sua storicità. Secondo la maggior parte degli studiosi si tratta di una figura letteraria creata da Platone, altri invece credono che si tratti di un'effettiva personalità storica (cfr. soprattutto Levin 1975). I dettagli offerti da Platone sono in realtà minuziosi. La sacerdotessa sarebbe intervenuta in favore degli Ateniesi nel 440 ritardando l'esplosione della peste di dieci anni (e Tuciddide in qualche modo lo confermerebbe in II, 54). Molto più interessanti, tuttavia, sono le allusioni letterarie che la figura, il nome e la presentazione suscitano. Innanzitutto, restando agli anni cui Platone fa riferimento, sono chiare le allusioni a momenti fondamentali nella storia di Atene: la peste che avrebbe ucciso Pericle nei primi anni della guerra del Peloponneso, rievocata nel 416 (anno in cui il dialogo è ambientato, ossia alla vigilia della spedizione siciliana) e riportata da Apollodoro attorno al 400 quando la guerra era ormai finita con la sconfitta di Atene (ma si veda anche l'ipotesi di Nussbaum su cui *supra*, nota 10). Il nome Diotima significa «Onore di Zeus» (con un genitivo interpretabile come soggetto e oggetto), nome che secondo Nussbaum 1986, pp. 176-77 si oppone a quello della cortigiana amante di Alcibiade (Timandra, ossia «Onore dell'uomo»). L'origine di Diotima, Mantinea, richiama i termini relativi alla sfera della nantica. E del resto uno dei caratteri principali del discorso di Diotima sarà il suo valore misterico, la sua relazione con il rituale dei Misteri. Riedweg 1987, pp. 17-21, ha notato come il discorso di Diotima segua la scansione iniziatica che si apriva con una purificazione, cui seguiva la trasmissione del «discorso sacro», e si concludeva con la contemplazione finale. Ossia purificazione, Piccoli Misteri, Grandi Misteri. Le tre sezioni del discorso di Diotima: dialogo purificatore dell'ignoranza su Eros, Piccoli Misteri, ossia prima fase educativa, Grandi Misteri, seconda fase educativa: contemplazione. In generale, poi, quel che colpisce è la forza della presentazione: un personaggio assolutamente «straneo al banchetto viene chiamato in causa. Una donna, innanzitutto, una sacerdotessa sapiente, una straniera (su ciò Susanetti 1992, p. 210). Tre caratteri di assoluta estraneità che possono essere letti come l'artificio retorico che Socrate-Platone contrappone a quello dei precedenti simposiasti, i quali si erano affrettati a sottolineare la loro estraneità rispetto a chi li precedeva.

ὡσπερ σὺ διηγήσω, διελθεῖν [e] αὐτὸν πρῶτον, τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Δοκεῖ οὖν μοι ῥᾶστον εἶναι οὕτω διελθεῖν, ὡς ποτέ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διήκει. Σχεδὸν γάρ τι καὶ ἐγὼ πρὸς αὐτὴν ἕτερα τοιαῦτα ἔλεγον οἷάπερ νῦν πρὸς ἐμὲ  
 5 Ἀγάθων, ὡς εἶη ὁ Ἔρως μέγας θεός, εἶη δὲ τῶν καλῶν ἡλεγε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον, ὡς οὔτε καλὸς εἶη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός.

Καὶ ἐγὼ, Πῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Διοτίμα; Αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός;

10 Καὶ ἦ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη· ἢ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;

202 [a] Μάλιστα γε.

Ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; Ἦ οὐκ ἤσθησαι ὅτι ἐστὶν τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας;

Τί τοῦτο;

5 Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἷσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν - ἄλογον

Agatone, come tu dicevi, raccontare [e] innanzitutto di Eros stesso, chi è e qual è<sup>212</sup>, e dopo le sue opere. Ora, mi pare che il modo più facile sia raccontare così come un tempo procedeva la straniera mentre mi interrogava. Infatti anch'io dicevo a lei quasi le stesse cose che ora diceva a me Agatone<sup>213</sup>, che Eros sarebbe un grande dio, e sarebbe rivolto verso le cose belle; lei mi confutò con quegli stessi discorsi con i quali io ho confutato lui, dicendo che Eros non è bello, in base al mio stesso discorso, né buono.

E io: "Che dici, Diotima? - esclamai. - Brutto è quindi Eros e cattivo".

E lei: "Non bestemmia! - disse. - O credi che ciò che non è bello, necessariamente debba essere brutto?"

202 [a] "Certo".

"E così anche ciò che non è sapiente sarebbe ignorante? O non ti accorgi che c'è qualcosa di intermedio<sup>214</sup> fra sapienza e ignoranza?"

"Che cosa?"

"L'averne opinioni corrette senza essere capaci di rendere ragione, non sai, - disse, - che non è né sapere (co-

<sup>212</sup> La formulazione è definitiva (cfr. *supra*, note 158 e 200). Come si può notare dopo un'accurata analisi del testo greco (ma lo ha fatto di sfuggita solo Bury 1909, p. 95), Socrate cita ancora la premessa metodologica di Agatone mutandone però il senso in vista di un fondamento filosofico solido. Socrate sostiene che si debba prima mostrare chi è e qual è (τίς ἐστὶν [...] καὶ ποῖός τις) sottolineando dunque la preliminare importanza del «chi-che cosa» rispetto al «quale» (che era invece il cardine nella presentazione di Agatone), la sostanza rispetto alla qualità, si potrebbe dire, usando un linguaggio posteriore: un'idea comunque ben presente nei dialoghi (cfr. per esempio Napolitano Valditara 1991).

<sup>213</sup> Generalmente nella sostituzione di Agatone con l'immaginario se stesso confutato da Diotima i critici leggono la cortesia di Socrate verso l'ospite della serata che non viene più sottoposto all'ironia che sconfinava nel sarcasmo di Socrate (esemplare Robin 1929, pp. xxv-x'xvi). In effetti abbandonare Agatone anche come semplice interlocutore sostituendolo con un dialogo interno non sembra davvero un moto di cortesia. Si avverte piuttosto la necessità, da parte di Socrate, di procedere velocemente e non aspettare le risposte balbettanti del poeta: non essere quindi costretto a ripetere gli stratagemmi argomentativi già sottolineati *supra* (cfr. nota 206).

<sup>214</sup> Traduco con «intermedio» il fondamentale termine μεταξύ, avverbio che significa «nel mezzo» e che in Platone, e specialmente nel *Simposio*, acquista un valore fondamentale: non statico ma dinamico. Su ciò cfr. Souilhé 1919.

γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἐπιστήμη; – οὔτε ἀμαθία – τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἶη ἀμαθία; – ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

10 Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

[b] Μὴ τοίνυν ἀνάγκασζε ὁ μὴ καλὸν ἔστιν αἰσχροὺς εἶναι, μηδὲ ὁ μὴ ἀγαθὸν, κακόν. Οὕτω δὲ καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδὲν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχροὺς καὶ 5 κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξὺ, ἔφη, τούτων.

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γε παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι.

Τῶν μὴ εἰδόντων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἢ καὶ τῶν εἰδόντων;

Συμπάντων μὲν οὖν.

10 Καὶ ἢ γελάσασα Καὶ πῶς ἂν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, [c] ὁμολογοῖτο μέγας θεὸς εἶναι παρὰ τούτων, οἷ φασι αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι;

Τίνες οὗτοι; Ἦν δ' ἐγώ.

Εἷς μὲν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ.

5 Κἀγὼ εἶπον, Πῶς τοῦτο, ἔφη, λέγεις;

Καὶ ἢ, Ῥαδίως, ἔφη. Λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φῆς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοὺς; Ἦ τολμήσεις ἂν τινα μὴ φάναι καλὸν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι;

Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

10 Εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;

Πάνυ γε.

[d] Ἀλλὰ μὴν Ἔρωτά γε ὁμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἔνδεής ἐστιν.

Ὁμολόγηκα γάρ.

5 Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἶη ὁ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος;

me potrebbe essere scienza una cosa priva di ragione?) né ignoranza (come potrebbe essere ignoranza quel che coglie ciò che è?)<sup>215</sup> La retta opinione è quindi qualcosa di questo genere: qualcosa di intermedio fra saggezza e ignoranza".

"Vero, – feci io, – quel che dici".

[b] "Quindi non costringere quel che non è bello a essere brutto, né quel che è buono a essere cattivo. Così anche Eros, visto che tu stesso sei d'accordo che non è né buono né bello, tuttavia non credere che debba essere brutto e cattivo, ma qualcosa di intermedio fra questi due".

"Eppure, – dissi io, – si è tutti d'accordo che sia un grande dio".

"Dici tutti quelli che non sanno, – fece lei. – O anche quelli che sanno?"

"Tutti quanti".

E lei, ridendo: "E come possono, Socrate, [c] essere d'accordo fra tutti che sia un grande dio, quelli che sostengono che non sia neppure un dio?"

"E chi sono questi?" chiesi.

"Uno sei tu, – disse. – L'altra io".

E io esclamai: "Come puoi sostenerlo?"

E lei: "Facile, – fece. – Dimmi infatti: non dici che tutti gli dèi sono felici e belli? Oppure oseresti dire che qualcuno degli dèi non sia né bello né felice?"

"Per Zeus, io no", dissi.

"Non dici felici quelli che possiedono le cose buone e le cose belle?"

"Certo".

[d] "Ma hai convenuto che Eros per la mancanza delle cose buone e delle cose belle desidera queste cose di cui è privo?"<sup>216</sup>

"Ho convenuto su questo, sí".

"E allora come potrebbe essere un dio chi non ha parte di cose belle e buone?"

<sup>215</sup> Il riferimento evidente è al *Menone*: particolarmente 97c-98a (cfr. anche *Resp.*, 478c-d; *Theaet.*, 201c-d; 208e-209b).

<sup>216</sup> Cfr. *supra*, nota 208.

Οὐδαμῶς, ὡς γ' εἰκεν.

Ἄρα οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις;

Τί οὖν ἄν, ἔφη, εἴη ὁ Ἔρωσ; θνητός;

Ἥμιστά γε.

Ἄλλὰ τί μὴν;

Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;

Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον [e] μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον;

Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῦ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῶ συνδεδέσθαι. Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς 203 [a] καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ 5 τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνανσος. Οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρωσ.

“In nessun modo, a quanto parè”.

“Vedi allora, – disse, – che anche tu ritieni che Eros non sia un dio?”

“E cosa sarebbe Eros, quindi? – feci io. – Un mortale?”

“Per niente”.

“Ma cosa?”

“Come per i casi precedenti, – disse lei, – qualcosa di intermedio fra mortale e immortale?”.

“E cosa, Diotima?”

“Un grande demone, Socrate; e infatti tutto ciò che è demonico è [e] intermedio fra il divino e il mortale”.

“E che potere ha?” chiesi io.

“Interprete e messaggero agli dèi di quel che viene dagli uomini e agli uomini di quel che viene dagli dèi, degli uni: preghiere e sacrifici; degli altri: ordini e ricompense dei sacrifici. Stando in mezzo fra gli uni e gli altri, riempie la distanza, in maniera tale che il tutto risulta collegato con se stesso. Attraverso il demonico funziona tutta la mantica e l'arte dei sacerdoti e di chi si dedica ai sacrifici e alle iniziazioni 203 [a] e agli incantesimi e a tutta l'arte profetica e alla magia. Il dio non si mescola all'uomo, ma attraverso il demonico avviene ogni relazione e conversazione degli dèi con gli uomini, sia nella veglia che nel sonno<sup>217</sup>. Ora, chi è sapiente in queste cose è uomo demonico, mentre chi è sapiente in qualcos'altro, come arti e lavori manuali, è uomo pratico<sup>218</sup>. Questi demoni sono molti e di varia natura, e uno di essi è Eros”.

<sup>217</sup> Tra le prime questioni risolte dalla Mantinese c'è il definitivo posto della mantica (cfr. *supra*, nota 211, ma si ricordi anche quanto detto da Erissimaco – nota 122 – che Socrate ora risolve) che funziona attraverso il demonico, ossia ciò che riempie la distanza fra uomini e dèi. Nel discorso di Diotima, come si è già visto con l'immediata definizione di «intermediario», l'accento è sulla spinta sintetica di Eros. In quanto demone, Eros mette insieme mortali e immortali, in quanto sentimento fa comunicare le parti basse e quelle alte dell'animo. Il demonico è proprio questo, «un perpetuo movimento fra il Non-Essere e l'Essere» secondo quanto spiega Robin 1908, § 123 (che offre peraltro un quadro esauriente della demonologia platonica a §§ 120-2). Fondamentali i seguenti luoghi: *Apol.*, 27c-e; *Crat.*, 397e-398c; *Gorg.*, 507e-508a; *Phaedo*, 107d-108b; *Resp.*, 468e-469b, 620d-621b; *Tim.*, 90a; *Leg.*, 713c-e, 717b, 818c, 877a, 906a.

<sup>218</sup> Si tratta (βάνανσος) originariamente di chi nel suo mestiere faceva uso del fuoco. Diventa più tardi indicativo di qualsiasi lavoro manuale.

Πατρός δέ, ἦν δ' ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός;

[b] Μακρότερον μὲν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἔρω. Ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἤστιν ὧν οἱ θεοὶ οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτηδος υἱὸς Πόρος. Ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὐσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. Ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος – οἶνος γὰρ οὐπω ἦν – εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἦυδεν. Ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατα-  
[c] κλίνεται τε παρ' αὐτῶ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. Διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστῆς ὧν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὐσης. Ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὧν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. Πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἶον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρός [d] καὶ αὐχμηρός καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετῆς ἀεὶ

“E chi sono, – chiedi io, – suo padre e sua madre?”

[b] “È un po' lungo da raccontare”<sup>219</sup>, – disse. – E comunque te lo dirò<sup>220</sup>.

Quando nacque Afrodite, gli dèi si riunirono a banchettare e fra gli altri c'era anche Poros, Risorsa<sup>221</sup>, figlio di Metis, Intelligenza Astuta. Dopo che ebbero cenato, vista l'abbondanza di cibo, arrivò a mendicare Penia, Povertà, e si fermò sull'uscio<sup>222</sup>. Poros, intanto, ubriaco di nettare (al tempo, il vino ancora non esisteva), entrò nel giardino di Zeus e cascante di sonno si addormentò. Penia, vista la sua povertà, macchinando astutamente di avere un figlio da Poros, [c] si sdraiò accanto a lui e rimase incinta di Eros. È per questo che Eros è seguace e aiutante di Afrodite, perché è stato concepito nel giorno in cui si festeggiava la nascita di Afrodite e, allo stesso tempo, è per natura amante del bello visto che Afrodite è bella. Peraltro, in quanto figlio di Poros e Penia, a Eros è capitato questo destino: innanzitutto, è sempre povero e non è per niente delicato<sup>223</sup> e bello, come crede la maggior parte delle persone, ma è duro [d] e sciatto e scalzo e senz'attono, sempre pronto a scraarsi per terra senza co-

<sup>219</sup> L'immediata risposta (*μακρότερον*) richiama la formulazione della classica «strada più lunga», quella con cui secondo Platone la filosofia porta alla verità (cfr. per esempio *Resp.*, 435d – *μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός* – e 504b, d).

<sup>220</sup> Ha inizio il cosiddetto «mito della nascita di Eros». Si tratta di uno di quei pezzi platonici dove si mescolano letteratura, tradizioni, allusioni filosofiche, stimoli alla riflessione, cenni lasciati in sospeso. Quanto all'argomento del dialogo, Eros viene qui raccontato per immagini, immagini molto precise, soppesate e al tempo stesso forti, cariche di significati su cui è impossibile sovrapporre. Si vedrà alla fine del dialogo, attraverso la rielaborazione del discorso di Alcibiade (non a caso narrato esplicitamente «per immagini»), quanto il ritratto di Eros sia in effetti un ritratto di Socrate, il vero erotico. Cfr. su ciò l'introduzione, pp. LIV-LVII.

<sup>221</sup> Come ho già anticipato, traduco Poros e derivati girando intorno al termine «risorsa» (cfr. Detienne e Vernant 1992, pp. 166-67). Di qui in poi la spiegazione della filosofia come spinta per il superamento di una mancanza, paradigmatica nel mito della nascita di Eros, fa perno proprio sulla capacità di percepire la mancanza della risorsa e la necessità di procacciarsela. Cfr. *supra*, nota 187.

<sup>222</sup> Letteralmente è la porta, come più avanti (203d2). L'allusione è al discorso di Pausania (cfr. *supra*, nota 95).

<sup>223</sup> Il riferimento evidente è alla delicatezza su cui Agatone ha fondato gran parte del suo encomio (cfr. *supra*, nota 164).

ὦν καὶ ἄστροφος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος  
 κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, αἰεὶ ἐνδεία  
 σύννοικος. Κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς  
 5 καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὦν καὶ ἴτης καὶ  
 σύντονος, θηρευτῆς δεινός, αἰεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς,  
 καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητῆς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν  
 διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ  
 σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς [e] ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε  
 ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει  
 τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν  
 δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ  
 ποριζόμενον αἰεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἐρωσ  
 5 ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὐτὸν καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ  
 ἐστίν. 204 [a] Ἐχει γὰρ ὧδε. Θεῶν οὐδεὶς φιλο-  
 σοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἐστὶ γὰρ – οὐδ'  
 εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Οὐδ' αὐτὸν οἱ ἀμαθεῖς  
 φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ  
 5 γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ἴδοντα καλὸν  
 ἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν.

perle, per dormire all'addiaccio sulle porte e per strada, perché ha la natura della madre: convive perennemente con la privazione. Da parte di padre, invece, è un macchinatore astuto in agguato ai belli e ai buoni<sup>224</sup>, coraggioso, impetuoso, veemente, cacciatore terribile, sempre occupato a ordire trame, desideroso di saggezza e ricco di risorse, amante della sapienza per tutta la vita, terribile mago e incantatore e sofista; non [e] è nato immortale né mortale, ma nello stesso giorno fiorisce e vive, quando trova la buona risorsa, eppoi muore, e di nuovo torna a vivere grazie alla natura del padre; e quel che si procaccia con le sue risorse scivola sempre via, e così Eros non è mai senza risorse né ricco<sup>225</sup>, e inoltre sta in mezzo fra sapienza e ignoranza. 204 [a] Le cose infatti stanno così: nessuno degli dèi filosofa ossia ama la sapienza né desidera diventare sapiente, infatti lo è già, e nessuno che sia sapiente ama la sapienza. Neppure gli ignoranti filosofano, ossia amano la sapienza, né desiderano diventare sapienti, poiché proprio questo ha di grave l'ignoranza, che a chi non è bello, né buono, né saggio sembra invece di

<sup>224</sup> I traduttori generalmente propendono per il neutro «le cose belle e buone» (ragione esemplare in Dover 198c, p. 142) ma mi sembra davvero difficile conciliare il neutro con l'aggettivo precedente (ἐπίβουλος) che peraltro riprende una caratteristica di Penia nel momento in cui escogita l'artificio per restare incinta di Poros (203b8). Si tratta cioè di una caratteristica comune a entrambi i genitori di Eros: il carattere astuto e capace di trovare soluzioni, in primo luogo nella sfera della seduzione.

<sup>225</sup> Prima del finale su sapienza e ignoranza, ossia la natura filosofica del demone, tutta l'interpretazione che del mito offre Socrate-Diotima, è caratterizzata dalla descrizione della capacità di abbindolare propria dei seduttori. Sullo sfondo sta Metis, l'Intelligenza Astrata, madre di Poros, ma che in qualche modo deve animare anche Penia se è vero che Penia è stata capace di avere la meglio di Poros, sfruttando la sua ubriachezza (su cui *supra*, nota 224). Il demone è mago, incantatore e sofista (e si noti che l'incantesimo è quel che Agatone ha temuto da parte di Socrate dicendogli «Stregarmi tu vuoi, o Socrate», cfr. *supra*, nota 150). Eros è insomma Penia che si fa Poros, l'assenza di risorse che trova la risorsa, la povertà di espedienti che trova l'espediente. Per mezzo dell'astuzia: una forma d'intelligenza propria di chi ha a che fare con il mondo finito, forma d'intelligenza che Platone tende a utilizzare per far sì che l'ondeggiare della finitezza possa acquisire caratteri propri del mondo non finito: una mediazione appunto. Sulla categoria mentale della μῆτις per noi occidentali completamente perduta è imprescindibile Detienne e Vernant 1992 (particolarmente pp. 108 sgg. per il mito di Eros).

Οὐκ οὐκ ἐπιθυμῆι ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.

Τίνες οὖν, ἔφη ἐγὼ, ὦ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μὴτε οἱ σοφοὶ μὴτε οἱ ἀμαθεῖς;

[b] Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. Ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. Αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατὴρ μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητὴρ δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. Ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὃ φίλε Σώκρατες, αὐτῆ ὄν δὲ σὺ ᾤκηθης Ἔρωτα [c] εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες. Ὡνήθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένη ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν· διὰ ταῦτά σοι οἶμαι πάγκαλος ἐφαίνεται ὁ Ἔρως. Καὶ γὰρ ἐστὶ τὸ ἐραστὸν τὸ τῶ ὄντι καλόν καὶ ἄβρον καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν: τὸ δὲ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἷαν ἐγὼ διῆλθον.

Καὶ ἐγὼ εἶπον, Ἐἴεν δὴ, ὦ ξένη, καλῶς γὰρ λέγεις· τοιοῦτος ὦν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;

[d] Τοῦτο δὴ μετὰ ταῦτ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειράσομαι σε διδάξαι. Ἔστι μὲν γὰρ δὴ τοιοῦτος καὶ οὕτω γεγονώς ὁ Ἔρως, ἐστὶ δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῆς. Εἰ δὲ τις ἡμᾶς ἔροιτο: Τί τῶν καλῶν ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὦ Σώκρατες τε καὶ Διοτίμα; Ὡδε δὲ σαφέστερον ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν· τί ἐρᾷ;

esserlo a sufficienza. E dunque chi non crede di essere carente non desidera ciò di cui non crede di aver bisogno<sup>226</sup>.

“Ma Diotima, – dissi io, – chi sono allora i filosofi, ossia gli amanti della sapienza, se non sono né i sapienti né gli ignoranti?”

[b] “È chiaro anche a un ragazzino, – disse lei, – sono quelli che si trovano in posizione intermedia fra i due, e tra di essi c'è anche Eros. La sapienza infatti è fra le cose piú belle, e Eros è eros del bello. Così è necessario che Eros sia filosofo, amante di sapienza, perché l'amante della sapienza è in posizione intermedia fra il sapiente e l'ignorante. Causa di ciò anche in questo caso è la sua nascita. Ha infatti un padre sapiente e ricco di risorse, una madre invece che non è sapiente ed è priva di risorse. La natura del demone, Socrate, è questa. Quanto a quello che invece tu ritenevi [c] fosse Eros, be' non ti è capitato nulla di sorprendente. Credevi, per quel che mi pare si possa congetturare da quel che dici, che Eros fosse l'amato, non l'amante<sup>227</sup>; per questo credo ti appariva completamente bello Eros. E infatti ciò che ispira amore è quel che è veramente bello e soave e beato; mentre chi ama ha tutt'altro aspetto, quello che io ti ho illustrato”.

E io dissi: “Bene, straniera, parli in maniera bella. Ma visto che la natura di Eros è questa, qual è la sua utilità per gli uomini?”

[d] “Cercherò di insegnartelo dopo, Socrate, – disse lei. – Per ora: la natura di Eros è questa ed è nato così e, come dici tu, è rivolto verso le cose belle. Ma se qualcuno ci chiedesse: ‘Socrate e Diotima, perché Eros è rivolto verso le cose belle?’ O così, piú chiaramente: ‘Chi ama le cose belle, ama; che cosa ama?’”

<sup>226</sup> La consapevolezza della carenza spinge a sopravanzarla. Questa è, per eccellenza, la dinamica del desiderio, come si è già visto (*supra*, nota 203). In particolare, è questa la dinamica che spinge l'esemplare piú alto di umanità, secondo Platone, ad ambire alla sapienza: il filosofo.

<sup>227</sup> Una delle principali questioni che il dialogo rettifica a proposito delle antiche credenze circa la dinamica erotica comincia a chiarirsi, per ora evidentemente in risposta ad Agatone (gli aggettivi di eros alludono al suo elogio). Eros è amante non amato (su cui *supra*, note 78 e 141). Il discorso di Alcibiade ne spiegherà i motivi (cfr. *infra*, nota 363).