

# Socrate nei protiri

di Simonetta Nannini

## Abstract

When in a prologue Socrates retreats into a porch he dedicates his time to a dialogue, with an interlocutor (in the prologue of Protagoras) or with himself (in the prologue of Symposium, an anticipation of the analogous incident of Potidea related by Alcibiades). In the case of Symposium, Socrates is at a loss and is searching a way of escape, a *poros* out of *aporia* (and *Poros* is notoriously the father of *Eros* – the subject later chosen by the diners – in the discourse of Diotima related by Socrates). On the basis of structural elements and linguistic signs, the *aporia* seems to be dwelling on the relationship between beauty and goodness, main point at 204e (“imagine that the object is changed, and the inquiry is made about the good instead of the beautiful”). Plato, the author who has planned the dialogue, and Socrates, the character who wouldn’t know the argument and the development of the dialogue, in the prologue are perfectly melded together. Besides, it’s proposed a platonic exegesis on Theognis (vv. 769-772).

*Keywords:* Plato, prologues, Symposium, Protagoras, *aporia*

Dal *Simposio*, dialogo teoricamente ma anche letterariamente elaborato, emerge con chiarezza cosa sia un *philosophos* per Socrate-Platone: non un semplice amante della sapienza, bensì un demone come *Eros*, un essere al confine fra umano e divino, «che trovandosi in posizione intermedia [...] colma l’intervallo» (*Smp.* 202e)<sup>1</sup>. L’in-

1. L.-A. Dorion, *L’Autre Socrate: Études sur les écrits Socratiques de Xénophon*, Paris: Les Belles Lettres, 2013, ha particolarmente insistito sulla fondamentale differenza fra il Socrate platonico, «intermédiaire» che opera una «médiation ver-

*Philosophia*, n. 1, 2018

segnamento di Diotima, che in seguito delinea la *scala amoris*, è già racchiuso nella ricostruzione socratica della genealogia di Eros (203b-c), concepito in occasione del banchetto per la nascita di Afrodite, nel giardino di Zeus, da Penia (povertà) e da Poros (passaggio, varco, ma anche risorsa ed espediente), a sua volta figlio di Metis (consiglio, disegno, sagacia: saggezza e abilità allo stesso tempo)<sup>2</sup>, come non sempre si sottolinea. Se Penia è già stata personificata da Aristofane nel *Pluto*<sup>3</sup> come povertà in senso proprio, e ancor prima ‘inventata’ da Democrito (B 24 DK) come madre dell’odissiaco Eumeo<sup>4</sup>, il fatto che qui Poros sia figlio di Metis lo colloca immediatamente, insieme con Penia, su di un piano metaforico: la percezione di una carenza (non l’indigenza assoluta) si coniuga con la capacità, e la risorsa intellettuale, di passare dall’*aporia* all’*euporia*, e questo è il ‘patrimonio genetico’ necessario a suscitare il desiderio della ricerca stessa di un passaggio.

ticale» fra uomo e dio, e il Socrate di Senofonte (il quale nel *Simposio* offre una versione concorrente, probabilmente una risposta al *Simposio* di Platone), «entre-metteur» che opera una «médiation horizontale» fra gli uomini.

2. Metis è già divinità esiodea (*Th.* 886 ss.), ingoiata con l’inganno da Zeus, al quale ha garantito il potere regale, destinata come era a dare origine a figli di grande saggezza e in grado di consigliarlo sul bene (*agathón*) e sul male (*kakón*). Che Metis intervenga all’origine di una discendenza che porterà alla figura del filosofo-Eros (demone alla perenne ricerca di una soluzione, mai definitiva, ma che intravede) fa di Socrate stesso una figura simile a quella di Odisseo, il *polýmetis* per eccellenza, e allo stesso tempo gli fornisce una dimensione e una vocazione etica. Sul rapporto fra Socrate come «wanderer» e Odisseo in Platone cfr. R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 158-159. Più un generale si veda S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, e Id., *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011.

3. Rappresentato nel 388 a.C., data prossima alla composizione del *Simposio*.

4. Egli la ricavava verosimilmente in opposizione al nome del padre Ctesios (*Od.* XV 414), intendendolo tuttavia nell’irrelato senso attivo di Possidente, invece che in quello passivo (che fa parte della proprietà, domestico) con cui è sempre attestato. Il gioco di parole potrebbe in tal caso anticipare la coppia di Penia e Poros, genitori di Eros nel *Simposio* platonico (anche se *poros* ha una connotazione ben più complessa), celando fors’anche una particolare interpretazione del personaggio di Eumeo: in assenza di ulteriori elementi, è tuttavia impossibile stabilire quale valenza Democrito desse a Penia.

La figura e l'attività del filosofo, la sua perenne tensione, sono tuttavia anticipate, a mio avviso, sin dal prologo, dove si narra la curiosa sosta di Socrate nel protiro, una scena che si situa apparentemente sul versante del comico, ma che rileggendo il dialogo a ritroso, e ricostruendo una rete di rimandi ad altri dialoghi, aggiunge ulteriori informazioni e completa il quadro in senso profondo, come se prima fossimo spinti a immedesimarci nello sguardo e nelle impressioni di un pubblico esterno, e via via a penetrare nell'interiorità di Socrate, quasi ci trovassimo realmente davanti a quella statuetta di sileno alla quale Alcibiade lo paragona, rozza e grottesca a vedersi, che all'interno, se aperta, rivela l'immagine di un dio (215b). Troppo insistita l'attenzione sulla scena (narrata da Aristodemo, da lui commentata banalmente e da Agatone interpretata in senso tendenzioso, quindi ripresa da Alcibiade, che recupera dai propri ricordi di Potidea un avvenimento identico, sul finire del dialogo) perché essa non sia stata inserita con uno scopo preciso e importante da Platone, il quale elabora il motivo, facendolo assurgere a singolarità dalle possibili, molteplici sfaccettature e implicazioni, innanzitutto grazie ai partecipanti al simposio di Agatone implicati nella sua decodificazione, ma anche ai soldati di Potidea, rappresentanti del popolo incolto di Atene.

### 1. I personaggi del *Simposio*

Nell'ambito di un prologo molto complesso, che vede Apollodoro risalire sino alla fonte unica di una conversazione avvenuta molti anni prima, al tempo di un simposio tenuto nella casa del tragico Agatone, ci vengono innanzitutto presentate due figure di seguaci di Socrate: Apollodoro, un socratico neofita e fanatico (che da nemmeno tre anni segue Socrate, si è impegnato «quotidianamente a sapere ciò che dice o che fa», e ama solo parlare di filosofia, mentre quando si parla d'altro si infastidisce)<sup>5</sup> e Aristodemo, un suo ingenuo

5. 172c-173c. L'atteggiamento di Apollodoro ricorda quello del rapsodo Ione che, nell'omonimo dialogo, è interessato soltanto ad Omero, mentre si distrae quando si recita o si parla di un altro poeta. Non a caso Alcibiade, in seguito, si diffonderà sulle caratteristiche di Socrate, che induce una forma di possessione non diversa e addirittura maggiore di quella esercitata dal sileno Marsia, al punto

e superficiale imitatore, testimone ‘casuale’<sup>6</sup> all’avvenimento (come Socrate «scalzo», «amante di Socrate tra i più fervidi dell’epoca»)<sup>7</sup>. Conosceremo in seguito Agatone, tragico agli inizi del suo successo, che ha appena trionfato con la sua prima tragedia alle Lenee del 416<sup>8</sup>, il quale apparentemente aspira ad ottenere una sapienza ‘per

che quando si ascolta un altro oratore esporre argomenti di altro genere, egli non suscita alcun interesse, mentre gli argomenti di Socrate esercitano il loro incantamento su tutti, addirittura chiunque sia colui che li pronuncia (215c-d).

6. La mia espressione ricalca l’avverbio ‘casualmente’ con cui ad Aristodemo sembra che Agatone fosse steso «all’ultimo posto, da solo» nella sala del simposio (175c): il personaggio è creato da Platone non solo all’oscuro della profondità di Socrate, ma anche, coerentemente, inconsapevole della propria strategia autoriale (in questo caso rivolta alla collocazione dei diversi personaggi). L’“ingenuità” della fonte, e la mancanza di spessore autonomo, garantiscono la narrazione “piatta” dell’evento simposiale, senza intrusioni esegetiche.

7. 173b. C. Osborne (*Eros unveiled: Plato and the God of Love*, Oxford: Clarendon Press, 1994), indagando il rapporto fra «pursuit of philosophy» e «journey along a road» (p. 86), considera i personaggi, spazialmente e temporalmente dislocati nel prologo (che anticipa in tal modo la scala delineata da Diotima), come ciascuno giunto a un diverso stadio di tale viaggio: Agatone avrebbe trovato la via da tre anni, Glaucone sarebbe a uno stadio più arretrato, mentre Aristodemo rappresenterebbe in un certo senso la guida di Socrate (p. 90). Anche R. Blondell (*Where is Socrates on the “Ladder of Love”?*, in J. Leshner, D. Nails, F. Sheffield (a cura di), *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, pp. 147-178) torna sui personaggi del prologo e si sofferma in particolare sul viaggio che definisce «metaforico» (anche nel suo caso in relazione con il discorso di Diotima), vale a dire quello di Socrate e di Aristodemo – un viaggio che parla di «human relationships and philosophical progress» –, sottolineando in esso l’alternanza fra approccio cooperativo, obbligo a procedere, arrivo solitario allo stadio ultimo: se Aristodemo non è in grado di accedere a tale stadio senza una guida, Socrate non può invece essere condotto da nessuno (pp. 148 ss.). Blondell si avvale di un lavoro di A. W. Nightingale (*Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004), secondo il quale «the human philosopher will do far more wondering and wandering than the ideal theorist in the Analogy»: se l’allegoria della caverna ci mostra il filosofo ideale che soffre di cecità (entra in uno stato di aporia) nel momento dell’uscita quindi in quello del rientro nella caverna, quello umano «will spend his entire life shuttling back and forth between the human world and the Forms, and his vision of the Forms will be, at best, only partial» (p. 105). La sua caratteristica strutturale sarebbe pertanto l’aporia.

8. Cfr. Athen. V 217b.

contagio' dalla frequentazione con Socrate («stenditi accanto a me, così che a contatto con te io tragga anche beneficio da quel dato di sapienza che ti è venuto in mente»)<sup>9</sup>, e Alcibiade, l'amore più difficile di Socrate<sup>10</sup>, che appare in realtà un *erastés* più che un *erómenos* («il mio amore per quest'uomo è diventato un affare serio [...] io ho il terrore della follia e della smania amorosa di costui», asserisce Socrate)<sup>11</sup>, un personaggio presente in tanti dialoghi, al quale dobbiamo il ritratto più drammatico dei rapporti fra il filosofo e un giovane, in questo caso senza dubbio dotato di particolari qualità, ma travolto dall'indole e dalla politica (e sul quale incombono retrospettivamente, per l'autore del dialogo così come per i lettori, la violazione dei misteri e il disastro di Sicilia). Tante figure, con altrettante opinioni su Socrate, alle quali si aggiunge quella dell'avversario ritenuto più pericoloso, Aristofane, non dichiarata ma ricavabile dal suo discorso su Eros. Oltre a questi, sono presenti Fedro, rappresentante dei giovani appassionati alla sofistica, alle recenti razionalizzazioni del mito, alla poesia (come si ricava dal *Fedro* e dal *Simposio*), Pausania ed Erissimaco, rappresentanti delle due *technai* fondamentali all'epoca in Atene, quella militare e quella medica. Ne deriva uno spaccato variegato dell'impatto di Socrate sull'Atene colta e aristocratica dei suoi tempi, uno spaccato ricostruito da un altro seguace, Platone, che pur nell'anonimato, o meglio proprio perché volontariamente anonimo, quindi in apparenza obbiettivo<sup>12</sup>, può ergersi in realtà a giudice delle incomprensioni che hanno segnato la vita di Socrate e a unico detentore delle chiavi del suo pensiero<sup>13</sup>.

La caratterizzazione delle singole figure, così delineate, è importante in quanto sta alla base della diversa valutazione che ben tre di

9. 175c-d.

10. «Non esiste rappacificazione possibile» fra loro, come osserva Alcibiade (*Smp.* 213d).

11. 213 c-d.

12. Quasi l'autore di una fotografia, che tutti sappiamo come dipenda tuttavia dallo sguardo di chi la scatta, sempre, ma tanto più nel caso in cui scena e personaggi siano accuratamente disposti prima dello scatto, per raggiungere l'effetto di una naturalezza "artistica".

13. Naturalmente il suo anonimato ha anche e soprattutto un significato più profondo, per il quale rimando a C. Capuccino, *APXH ΛΟΓΟΙ: Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, Firenze: Olschki, 2014.

loro (nell'ordine Aristodemo, Agatone e Alcibiade) offrono di un singolare comportamento assunto da Socrate, come abbiamo anticipato, nel protiro e a Potidea: improvvisamente assorto e immobile, rappresentato in una sorta di vuoto, di lontananza, di indifferenza a ciò che lo circonda, e nel momento in cui si reimmerge nel flusso della sua vita letteraria.

## 2. Le 'soste' di Socrate nel *Simposio*

Aristodemo viene sollecitato da Socrate (che si è appena lavato, messo i sandali e fatto «bello», *kalós*, «per andare bello da un bello», *kalòs parà kalón*, 174a) a seguirlo<sup>14</sup>, *non invitato*, al banchetto di Agatone (Platone gli procura così, accortamente, e sottolineandolo con quell'*ákletos*, un testimone 'esterno', per così dire, estraneo alla celebrazione, abbastanza candido da limitarsi al ruolo di portavoce, se pure talora, e altrettanto accortamente, selettivo o distratto, insomma lacunoso)<sup>15</sup>. Aristodemo chiede a Socrate di trovare una soluzione al mancato invito, e Socrate risponde con un verso omerico lievemente adattato: «insieme avanzando in due – disse – lungo la via [*hodoû*]<sup>16</sup>, stabiliremo cosa dire. Ma intanto

14. Il motivo è enfatizzato da rimandi *ad hoc*: prima dalla ripresa di un proverbio che doveva in origine suonare «alle mense dei miseri, i virtuosi (*agathoi*) si recano di propria iniziativa» (Eup. fr 315 K.-A.), qui stravolto in «alle mense degli *agathoi*, gli *agathoi* si recano di propria iniziativa» (174b) – ovviamente alludendo al nome dell'ospite, *Agathon* (comunque si risolva la complessa situazione testuale); in seguito (174bc) dalla citazione di un verso omerico, riferito ad Agamennone e a Menelao, ancora una volta rielaborato con inserzioni e adattato alla situazione (cfr. *Il.* XVII 588 e II 408). Sul proverbio si veda R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano: Rizzoli, 1991 (rist. 2003), p. 1372.

15. Aristodemo non serbava un dettagliato ricordo dei discorsi pronunciati durante il simposio (e d'altro canto a sua volta Apollodoro non ha un ricordo perfetto di quanto gli ha raccontato Aristodemo, 174a, ed esercita una sorta di selezione, 178a), e si addormenta sul finire, mentre ancora discutono Agatone, Aristofane e Socrate.

16. *Il.* X 224. Il testo iliadico reca in realtà *pro ho tou*, «l'uno prima dell'altro»: si tratta di parole di Diomede, secondo il quale, procedendo in tal modo, a uno può venire un'idea prima che venga all'altro, al quale magari potrebbe non venire affatto. Il verso è noto a Platone, che lo cita correttamente in *Prt.* 348d. Perché in questo caso l'*explicit* è diverso? Errore di memoria o semplice adattamento alla situazione reale (il *bouleusómetha*, immediatamente successivo, esclude il senso

andiamo!» (174d). A questo punto, però, Aristodemo racconta che Socrate «a se stesso *in qualche modo* [*pos*] rivolgendo la mente, procedeva lungo il cammino [*hodón*] restando indietro e, se l'altro si fermava ad aspettarlo, lo esortava ad andare avanti». E inevitabilmente avviene un fatto, definito «buffo» (*geloion*) da Aristodemo, il quale si trova da solo davanti alla porta aperta della casa di Agatone, viene accolto con grande gentilezza, e alla domanda «Ma com'è che non ci porti Socrate?», si gira ma non vede nessuno, ed è costretto a dire che è lui ad essere venuto con Socrate, il quale lo ha invitato. Socrate non entra, si rifiuta anzi di entrare, e benché il servo sia inizialmente mandato a chiamarlo, sta fermo nel protiro dei vicini. La cosa, giudicata del tutto *átupon* da Agatone (espressione nella quale riconosciamo la caratteristica fondamentale di Socrate, ovunque senza-luogo, eccentrico, diverso da ogni altra persona, come sottolineerà ripetutamente in seguito Alcibiade), per Aristodemo non è che «una specie di abitudine» (*ethos... ti*), qualcosa che l'amico fa «ogni tanto, ritirandosi dove gli capita» (175b). Quanto alla scena, è con tutta evidenza preparata con grande accuratezza, sotto vari rispetti, fra i quali si segnala la scelta lessicale: *proienai eis to prosthen*, nell'esortazione di Socrate ad Aristodemo, ma anche *próthyron*; non meno significativi gli elementi *pos* e *ti*, che sfumano le asserzioni di Aristodemo, indicandone la perplessità, e infine l'*átupon* di Agatone, segno, nel suo caso, della

richiesto dal verso omerico)? Ma non potrebbe esserci una diversa possibilità, quella cioè di una deliberata alterazione del verso con un preciso scopo? Apollodoro sta riportando le parole di Aristodemo a un personaggio anonimo, in un luogo indefinito, per la seconda volta, avendole già riferite pochi giorni prima a Glaucone, incontrato sulla strada che dal Falero conduce alla città. In quel caso Glaucone, desideroso di chiarire le circostanze e i discorsi sull'amore intercorsi fra i partecipanti al banchetto, lo aveva esortato esclamando: «Allora su [...] perché non mi racconti? La strada (*he hodós*) per la città è proprio adatta per *parlare e ascoltare* mentre la percorriamo [*poreuomenois*]» (173b). Oltre a ricalcare la situazione reale, la *hodós* appare dunque, sin dalle prime battute dell'opera, il luogo metaforico ideale di una narrazione (quella *hodós* che unisce porti della costa e città, benché percorsa, significativamente, in senso inverso, qui in salita [cfr. p. 37 ss.], nell'*incipit* della *Repubblica* in discesa: Falero-città, città-Pireo), e per Platone la *hodós* è altresì metafora del dialogo da "percorrere" (così come per i poeti arcaici «la via dei canti» era metafora connessa alla composizione seguendo "tracce" o percorsi orali).

fondamentale incomprensione che lo accomuna ad altri pseudo-intellettuali ateniesi.

È vero che tanta cura potrebbe essere finalizzata sia alla ricostruzione della ‘catena’ orale di testimonianze, con i suoi possibili difetti, sia all’introduzione quasi teatrale all’opera, ma i prologhi platonici, in particolare quelli complessi, contengono *sempre* elementi tematici che anticipano i punti nodali del dialogo successivo, elementi che verranno recuperati e approfonditi in seguito, e che solo a una rilettura attenta potranno essere colti nella loro importanza di *segnali* rivolti dall’autore al ricevente<sup>17</sup>. Come abbiamo notato che la fascinazione alla quale è soggetto Apollodoro sarà ripresa con maggiore ampiezza di particolari da Alcibiade nel suo discorso, anche nel caso della sosta nel protiro sarà ancora Alcibiade a tornare, nel suo lungo discorso, su un episodio simile, per quanto di proporzioni più impressionanti. Dopo avere fatto rimarcare l’assoluta temperanza e il coraggio di Socrate, egli passa infatti a narrare quanto accadde a Potidea: in quell’occasione il filosofo dimostrò di reggere le fatiche, l’assenza di cibo (del quale è tuttavia in grado di godere nell’abbondanza, se costretto, così come del vino)<sup>18</sup>, e di sopportare il gelo, come un novello Odisseo (e infatti si citano le parole di Elena e di Menelao in *Od.* IV 242 e 271), suscitando tuttavia il sospetto negli altri soldati, che nel suo atteggiamento intravedono una forma di disprezzo (*hos kataphronounta sphon*, «quasi li stesse disprezzando») <sup>19</sup>. Ma, soprattutto, Alcibiade ricorda come episodio che merita di essere citato (*áxion akousai*, 220c), dunque significativo, che Socrate rimase immobile, in piedi, da un’alba all’alba successiva, suscitando in questo caso lo stupore e la curiosità di tutti (che si dicono fra loro «sta meditando qualcosa», *phrontizon*), e se ne andò solo dopo aver rivolto la preghiera al sole (220c-d). Ancora una scena, dunque, come quella descritta da Aristodemo, ma interpretata con maggiore profondità da Alcibiade: «immerso

17. Cfr. Capuccino, *APXH ΛΟΓΟΥ*, cit.

18. 220a. Si veda, nel finale, come egli sia il solo a reggere al sonno e al vino. Già in apertura del dialogo si è discusso sulla necessità di non bere in eccesso per potere dialogare (176a-e), equilibrio interrotto dalla rumorosa entrata di Alcibiade, «parecchio ubriaco», sorretto dalla suonatrice di aulo (212d).

19. 219e-220b.



nella riflessione [*synnoesas*], infatti, se ne stava lì sin dall'alba a indagare [*skopôn*] qualcosa dritto in piedi; e poiché non procedeva sull'argomento [*prouchorei autô*], non aveva desistito [*aniei*], ma era rimasto lì fermo a ricercare [*zetôn*]]» (220c). Dal semplice 'pensare', intuito dai soldati, si passa ad attività legate all'ambito del pensiero nel lessico socratico: riflessione (indagine all'interno di se stesso, comprensione che tiene conto di vari elementi, come sottolinea il *syn-* del composto), indagine, ricerca, e allo stesso tempo si segnala ancora un verbo che rimanda al percorso, con quel *pro-* che dalla camminata di Apollodoro e Glaucone si è esteso a quella di Socrate e Aristodemo sino alla sosta del primo nel protiro.

Socrate è dunque impegnato in una ricerca, almeno a parere di Alcibiade, e non desiste davanti alle difficoltà. Ancora nulla però sappiamo dell'oggetto della 'ricerca' e del suo 'esito' (che rappresenta tuttavia un avanzamento, a parere di Alcibiade), se non che si conclude appunto con un saluto al sole<sup>20</sup>. Sino a rispondere a tali quesiti si è però spinto in precedenza Agatone, fornendo una risposta parziale ma potenzialmente pericolosa, che rivela la sua opinione su Socrate, la cui ironia consisterebbe a suo avviso nella dissimulazione del sapere: un'interpretazione della ribadita consapevolezza di non sapere da parte del filosofo che deve avere particolarmente irritato i 'sapienti' della città, persuasi della sua superbia così come i semplici cittadini. Non a caso i soldati di Potidea potevano sospettare con fastidio che i suoi atteggiamenti esteriori di resistenza a fatiche, freddo e piaceri fossero unicamente mirati a mettersi in luce, per superbia e insieme per malevolenza, facendo risaltare le carenze

20. Forse Alcibiade in tal modo intende anche scagionare Socrate dalle accuse di ateismo, come quella intentata ad Anassagora che considerava il sole una pietra (anche se puramente ipotetico rimane pensare che Platone attribuisca a Socrate in questo caso, *via* Alcibiade, proprio una meditazione sulla divinità). Dall'intervento di Alcibiade risulta evidente, fra l'altro, che egli non fu certo corrotto in alcun modo da Socrate, ancora un capo di accusa che venne mosso al filosofo nel processo (corruzione dei giovani). Ma si tratta di sfumature aggiuntive, per così dire, che possono essere colte da un lettore interessato a stabilire l'innocenza di Socrate. Esiste sempre un rapporto dialettico fra testo e lettore (con W. Iser, a proposito del «lettore implicito», in *L'atto della lettura: Una teoria della risposta estetica* [1978], trad. it. di N. Granafèi, rev. di C. Dini, Bologna: il Mulino, 1987): ciascuno dei due pone domande all'altro al fine di ottenerne risposte.

altrui. Queste le parole di Agatone: «Qui, Socrate, stenditi accanto a me, così che a contatto con te io tragga anche beneficio di quel dato di sapienza [*tou sophou*] che ti è venuto in mente [*proseste*] nel vestibolo [*en tois prothyrois*]; perché di certo lo hai scoperto e adesso lo hai con te [*heures autò kai écheis*]: prima di trovarlo non avresti abbandonato la posizione [*proapestes*]»<sup>21</sup>. Segue uno scambio di battute fra Socrate, che definisce la propria sapienza «di poco conto o anche discutibile come un sogno» («radiosa», invece, quella dell'ospite), e Agatone, che attribuisce a Socrate la qualifica di *hybristés* (175e). Socrate gli appare come «insolente», qui in modo palese, ma già in quel *tou sophou* ci sono tracce di irritazione (come per certi versi irridente è la costante ripetizione del *pro-*, una ripetizione che abbiamo già segnalato nel prologo, e con motivazioni diverse): l'uso del neutro sostantivato porta con sé, almeno apparentemente, la nozione di un qualcosa di ingegnoso, di un espediente (cfr. *R.* VI 502d, *Euthd.* 293e), qualcosa che forza la nozione di sapere: con le parole di Euripide, *Ba.* 395, *to sophòn ou sophia*, «wisdom overmuch is not wisdom» (LSJ), e in quel caso l'«eccesso di sapienza» consiste nel non credere al fatto che gli dei vegolino, e ricompensino o puniscano gli umani a seconda della loro condotta, un atteggiamento tipico di quei *sophoi* che disprezzano la fede dei semplici<sup>22</sup>. Ora, con tali suggestioni, Socrate avrebbe dunque arzigogolato un raffinato pensiero, che terrebbe gelosamente ben saldo: una brillante 'trovata', appunto, che allude ai metodi sofistici e al tempo stesso anticipa una delle sfaccettature odissiache (più prossima in questo caso allo 'stratagemma') che Poros, figlio di Metis, potrebbe donare a Eros, successiva immagine del filosofo.

Per riassumere, Aristodemo, un seguace puramente 'imitativo', interpreta le stasi meditative di Socrate come una semplice abitudine, per quanto singolare; Agatone, un poeta tragico, come i poeti che abbiamo già incontrato nell'*Apologia* si dimostra niente affatto dotato di sapienza, ma tale da giudicare Socrate un essere banalmente *átopos* (qui forse addirittura 'fuoriluogo' in quanto non cortese: la gentilezza di Agatone nei confronti di Aristodemo

21. 175c-d.

22. Il verso successivo, infatti, prosegue con le parole: «l'aver pensieri superiori all'umano».

è evidente), e al tempo stesso offensivo, dissimulatore, ma anche prevaricatore in modo quasi violento, in grado di raggirare con le sue trovate, proprio come appariva all'Aristofane delle *Nuvole*. Alcibiade, seguace più dotato ma destinato a perdersi perché innamorato degli onori che la città può riservargli piuttosto che del *logos*, privo di *perseveranza*, di resistenza, arriva a comprendere che si tratta di una concentrazione mentale eccezionale, così come sono eccezionali le capacità fisiche di sopportare mancanze ed eccessi: Socrate, *átopos* in quanto diverso da chiunque e a chiunque superiore<sup>23</sup>, nelle *circostanze in cui si isola*, riflette ed esamina, e non lascia perdere davanti alla difficoltà di procedere (così come non abbandona la postazione, secondo Agatone) sino a che succede qualcosa. Di che *circostanze* si tratta? *Su cosa riflette* Socrate, se davvero riflette e non è invece colto in piena contemplazione? *Cosa succede* ad un certo punto, che lo induce a reimmettersi nel flusso della vita attiva?

### 3. Ipotesi avanzate dagli studiosi

Il solo Agatone, come abbiamo visto, all'interno del *Simposio* avanza l'ipotesi comprensiva dei due momenti, pausa e 'risveglio', asserendo che Socrate deve avere cercato, poi «trovato qualcosa» di ingegnoso, che si rifiuta di condividere, prima di entrare nella sua casa e partecipare al simposio. Ma a cosa pensava Socrate in quel protiro, secondo l'intenzione di Platone? Ha davvero «trovato qualcosa», di qualunque tipo essa fosse? O la sua sosta ha l'unico scopo di 'ritardare' l'entrata al simposio, consentendo a Socrate di occupare il posto di fianco ad Agatone, in un caso (così come il singhiozzo consente di spostare il discorso di Aristofane subito prima di quello di Agatone), mentre nella rievocazione dell'episodio di Potidea il ricordo serve ad amplificare le sue doti di tolleranza e resistenza a freddo e fatiche, alle difficoltà fisiche insomma? Entrambe queste ultime ipotesi possono avere una loro validità, strutturale in un caso,

23. Quella che evidentemente è caratteristica di Socrate, e che egli mette in luce come caratteristica positiva, pur trovandola ingannevole, addirittura crudele nei suoi confronti, quando Socrate non si dimostra innamorato di lui, né degli altri giovani, che semplicemente illude.

tematica nell'altro (la capacità di resistenza viene infatti esaltata tanto nel discorso di Alcibiade quanto nella chiusura del dialogo), ma tali giustificazioni si dimostrano parziali (o forse soltanto adatte ad un primo livello di comprensione, o a una prima lettura, come è ovvio progressiva)<sup>24</sup>, nel momento in cui vengono accostate l'occasione attuale, quella cioè rappresentata nel prologo, e quella di Potidea: perché Alcibiade riprende, ingigantendolo, proprio lo stesso motivo del prologo (a lui, come è ovvio, ignoto, ma consapevolmente introdotto da Platone), e con fini così diversi?

Più approfondite, e fra loro diverse, sono senz'altro le spiegazioni offerte da Lowenstam, da Hadot, da Susanetti e da Szlezák, che dedicano particolare attenzione ai momenti in cui Socrate "pensa". Lowenstam, soffermandosi in particolare sullo scambio di battute fra Socrate e Aristodemo<sup>25</sup>, ne ricava la certezza che il problema lì posto riguardi «who desires Goodness and Beauty» (risultando insoddisfacenti entrambe le formulazioni secondo le quali i belli cercano i belli, o i buoni sono attratti dai buoni): la pausa davanti al protiro si rivelerebbe dunque una sorta di *trance*, fenomeno che avviene di frequente (lo ricorda Aristodemo e lo ribadisce Alcibiade), durante la quale Socrate raggiunge «the highest level of the philosophical

24. Fra l'altro il "ritardo", frequente anche nell'epica (grazie alle numerose ed elaborate digressioni), è stato brillantemente spiegato da N. Austin (*The Function of Digressions in the Iliad*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 7 [1966], pp. 295-311) come fattore di «concentrazione obliqua» nei poemi epici, vale a dire come un espediente che segnala al ricevente l'approssimarsi di un momento culminante della narrazione, o di un suo snodo significativo, dunque si tratta di una tecnica secolare, sperimentata e affinata, di necessità, nella *performance* orale, e ormai inevitabilmente recepita anche come "tecnica letteraria". Valutare pertanto la sosta del prologo come funzionale *soltanto* alla distribuzione dei posti (e forse anche il singhiozzo di Aristofane come funzionale *soltanto* allo spostamento del suo discorso prima di quello di Agatone) mi sembra riduttivo. Sui "ritardi" epici, considerati alla luce degli studi più recenti, cfr. R. Scodel, *Zielinski's Law Reconsidered*, «Transactions of the American Philological Association», 138 (2008) 1, pp. 107-125.

25. S. Lowenstam, *Paradoxes in Plato's Symposium*, «Ramus» 14 (1985) 2, pp. 85-104. A suo avviso Aristodemo è immagine del giovane filosofo bisognoso di una guida, ed egli ritiene che sia «responsible for inspiring Socrates to think about Eros» per avere risposto che un *phaulos* (un uomo ordinario) come lui potrà accostarsi al *sophós* (p. 87).

hierarchy» (p. 93), la contemplazione. Dal che deriva in primo luogo che «the clarity of Socrates' description of the philosophical ladder is possible *because* he has just experienced such a trance» (corsivo mio)<sup>26</sup>, e che noi possiamo affermare a questo punto senza alcun dubbio che «Diotima is a fiction of Socrates» (*ibid.*)<sup>27</sup>.

Susanetti, in un lavoro complesso e articolato, è più prossimo al misticismo che alla contemplazione, e riconnette quella che egli chiama «anacoresi socratica» ai Pitagorici e a «tradizioni magico-religiose e sciamaniche»<sup>28</sup>, di conseguenza interpretando i momenti di isolamento del filosofo come «la *mise en scène* di una morte quotidiana e provvisoria, morte alla vita del corpo per poter liberare l'anima» (p. 128) e garantirsi l'immortalità; lo studioso infine ricorda il discorso di Diotima, precisamente la sua parte finale, laddove la visione si fa «improvvisa» (*Smp.* 210e-3-59) e si conosce ciò che «è per natura straordinariamente bello». Al termine di questo percorso, l'anacoresi socratica gli appare come «una silente meditazione che è qualcosa di più e di meno di un razionale dialogo con se stessi: un contatto cercato eppure involontario con il divino, con il Bene; una tecnica ascetica [...]; il conseguimento di una *sophia* che forse non può neppure essere detta ad altri [...]

26. Contestando con ciò «all the critics who argue that he (*scl.* Platone) wished to indicate that Socrates never reached the highest level of the philosophical hierarchy», un problema dibattuto almeno a partire da K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonische Philosophie*, Heidelberg: Winter, 1839 [rist. 1976]), vol. I, p. 523, a proposito dell'interpretazione di 209e5-210a2.

27. Se Socrate fosse davvero ritratto in un momento di contemplazione, all'ultimo grado della «scala filosofica», allora sembrerebbe trattarsi, nell'ottica dello studioso, della descrizione di un Socrate «reale», storico (e di un prologo che riproduce una situazione altrettanto reale), e solo Diotima sarebbe per l'appunto fittizia. Ma i dialoghi platonici non imitano dialoghi storici, bensì imitano «l'essenza del discorso socratico» (con C. Capuccino, *Il dialogo platonico e la scrittura della filosofia*, «Philosophia», VIII [2013], pp. 81-100 [p. 95]), e, come avviene altrove, il prologo del *Simposio* allontana Socrate nel tempo, lo sfuma opportunamente tramite la «catena» e la ripetizione delle comunicazioni, a loro volta frutto di punti di vista diversi (l'ultimo dei quali, per noi decisivo, è quello di Platone, autore del dialogo, la cui voce si coglie proprio nei prologhi, richiedendo una particolare applicazione da parte del lettore).

28. D. Susanetti, *Silenio, Socrate sta pensando*, «Lexis», 7-8 (1991), pp. 113-133 (p. 127).

Susanetti si avvale, come è evidente, soprattutto dell'«improvvisa» luce della VII *Epistola*, della cui autenticità egli non dubita (e che in effetti sembra trovare un'anticipazione negli *exaiphnes* che segnano l'entrata di Alcibiade, la visione del discorso di Diotima, nonché lo scioglimento della riunione)<sup>29</sup>, ma anche di un brano di Plutarco tratto dal *De genio Socratis* e di uno di Plotino, al fine di comprendere «quanto [...] la silente meditazione di Socrate [...] tace», vale a dire il «contatto» improvviso con un qualcosa di demonico e inesprimibile (pp. 129 s.); dall'altro lato egli polemizza con Hadot<sup>30</sup>, il quale affermava che «maestro del dialogo con altri, Socrate [...] pare anche essere un maestro del dialogo con sé». A tal proposito lo studioso citava appunto il *Simposio* platonico con le sue pause (abbracciando la spiegazione fornita da Alcibiade circa la «straordinaria concentrazione mentale»), e le *Nuvole* di Aristofane (vv. 700-706, 740-745, 761-763), aggiungendo in nota che forse in Aristofane non si tratta tanto di un'allusione alla meditazione *relativa a se stesso*, quanto «di un metodo di ricerca (cfr. v. 742: «dividi ed esamina»), che soprattutto prevede il riprendere una questione da un diverso punto di vista (v. 743), una volta che si sia giunti a un'aporia [...], muovendo da un nuovo punto di partenza»<sup>31</sup>.

29. Cfr. 210e, 212b, 213c, 223b.

30. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di A. I. Davidson, trad. it. di A. M. Marietti, Torino: Einaudi, 2005.

31. *Ivi*, p. 45. Metodo applicato da Platone, come osservava R. Schaerer (*La question platonicienne* [1938], Paris: Vrin 1969<sup>2</sup>, pp. 84-87), sulla base di alcuni brani tratti dal *Menone* (79e), dal *Fedone* (105b), dal *Teeteto* (187a-b), e dal *Filebo* (60a). I versi aristofanei sono stati più volte discussi, talora ritenuti senza alcun rapporto con la *diairesis* che sarà introdotta da Platone (come autorevolmente stabili K. Dover, *Aristophanes' Clouds*, Oxford: Clarendon Press, 1968, p. XLIII), talora ritenuti quasi immagine «fissata» del vero Socrate. G. Cerri, che dall'«autobiografia» socratica contenuta nel *Fedone* trae la conclusione che Socrate abbia abbozzato «non una dialettica vera e propria», quale sarà elaborata da Platone, e che si sia mosso nell'«anticamera della dialettica», sottolinea soprattutto i numerosi punti di contatto fra le *Nuvole* e il Socrate «reale» (*Le Nuvole di Aristofane e la realtà storica di Socrate*, in F. Perusino, M. Colantonio [a cura di], *La commedia greca e la storia: Atti del seminario di studio. Urbino, 18-20 maggio 2010*, Pisa: ETS, 2012, pp. 151-194 [pp. 154-155]). A proposito dei vv. 700-706 della commedia («rifletti, guarda a fondo, / da tutte le parti te stesso rigira e rinserra, / e subito, appena in panne ti trovi (*eis áporon peses*) / salta ad un altro pensiero

Per certi versi Szlezák<sup>32</sup>, da ultimo, assume una posizione simile a quella di Lowenstam: il Socrate che, dopo la scelta del tema del simposio, afferma di «non conosc(ere) nient'altro se non le cose d'amore» (*Smp.* 177d)<sup>33</sup>, le conosce per averle apprese da Diotima («Socrate sa le cose che sa Diotima»). I suoi pensieri nel protiro, in perfetta solitudine, e di cui egli non dice nulla, corrisponderebbero al raggiungimento dell'idea del Bello, in quanto, con le parole con cui si chiude il suo articolo: «Die Schau und die 'Berhuehrung' *des auto to kalon* ist kein Gemeinschaft- und kein Paarerlebnis». Condivido l'opinione dello studioso circa la 'biografia' erotica che Platone ricostruisce per Socrate, a partire da Aristodemo, suo *erastés*, sino ad Alcibiade (sottolineando però le diverse gradazioni nell'adesione dei suoi seguaci), ma proprio in tale motivo, così insistito, credo vada riconosciuta l'origine della singolare ammissione, per quanto attenuata (ammissione ancora 'socratica', a questo punto, motivata e risemantizzata solo a posteriori, a una rilettura tutta 'platonica' dell'opera). Non si dovrebbero trascurare, infatti, nemmeno le parole rivolte in precedenza da Socrate ad Agatone: «La mia [sapienza] non potrebbe che essere di poco conto, o anche discutibile, come fosse un sogno, mentre la tua è radiosa e avrà straordinario sviluppo» (175e), brano più volte segnalato dagli studiosi. C'è senz'altro dell'ironia, in queste parole, e Agatone la coglie, ma il fatto che Socrate ribadisca ancora una volta la consapevolezza di essere dotato se mai di una sapienza *anthropine*, «che vale poco o niente»<sup>34</sup> (come sottolinea il paragone

/ della tua mente, dagli occhi resti lontano / il sonno che ammolce l'anima»), lo studioso rimanda al *gnōthi sautón* delfico e socratico e al finale del *Simposio* che vede Socrate insonne (179-180); nei vv. 742 ss. («rettamente distinguendo ed esaminando [*diairôn kai skopôn*]. Sta' calmo: e se in qualche pensiero non sai cavartela [*aporês ti ton noematon*], / piantalo e passa oltre [*apheis ápelthe*]; poi agitalo di nuovo nella mente, e soppesalo»), egli ravvisa una chiara allusione, fatta sì «per burla», ma a una vera lezione «di dialogica, se non di dialettica», tipica del dialogare socratico (pp. 180-182).

32. T. A. Szlezák, *Sokrates' Rollen im Symposium: Sein Wissen und sein Nichtwissen*, in M. Erler, M. Tulli (a cura di), *Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016, pp. 461-469.

33. Cfr. anche *Ly.* 204c, *Phdr.* 257a, [*Thg.*] 128d.

34. *Ap.* 23a.



con il sogno), fa sì che abbia ragione Ferber<sup>35</sup>, a mio avviso, che ne ricava una conferma del fatto che Socrate «does not have “noetic” understanding of the final object of love, namely beauty». Diotima stessa indica i limiti intellettuali di Socrate (*Smp.* 209e-210a: «Ora a tali cose d'amore, Socrate, avresti forse potuto iniziarti perfino tu. Ma agli insegnamenti perfetti ed esoterici, rispetto ai quali questi sono propedeutici per chi voglia avanzare correttamente nella ricerca, non so se ne saresti in grado»)<sup>36</sup>, limiti la cui soglia è alta, ma pur sempre umana, ed è in realtà Platone, che ha inventato il suo discorso, «a sapere le cose che sa Diotima», per certi versi a farsi 'maestro' di Socrate<sup>37</sup> (o magari, chissà, a farsi sua 'levatrice', intimamente convinto di fargli partorire teorie ancora inconsapevoli, ma di cui era gravido)<sup>38</sup>, sotto le mentite spoglie di una singolare donna di Mantinea, dotata della capacità di 'iniziarlo' a qualcosa di misterico.

L'appartarsi di Socrate si configurerebbe dunque come la prova che il filosofo può giungere, in diverse occasioni, quasi in una sorta di pellegrinaggio, alla contemplazione delle Forme (Lowenstam), specificamente all'idea del Bello in sé, in questo dialogo (Slezák), o come un'anacoresi caratterizzata da un'illuminazione improvvisa e ineffabile, dunque dal contatto con il divino (Susanetti), o ancora come un dialogo interiore, a sua volta silenziosa applicazione di un metodo di ricerca dal significato profondo («solo colui che è capace di un vero incontro con altri è capace di un incontro autentico con se stesso, e l'inverso è ugualmente vero»)<sup>39</sup>. Ora, se paragoniamo la sosta nel

35. R. Ferber, *Plato as Teacher of Socrates?*, in Erler, Tulli (a cura di), *Plato in Symposium*, cit., pp. 443-448.

36. Come da più studiosi è stato segnalato. Per la bibliografia si veda l'articolo di Ferber citato alla nota precedente.

37. Riprendendo il titolo del lavoro di Ferber e al tempo stesso le parole di Socrate («cosciente di avere bisogno di maestri», *Smp.* 207c).

38. Per citare D. N. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press, 2004, ma affidando il ruolo di levatrice, almeno in questo caso, a Platone, autore "reale" ispirato dall'autore "vero" (per la distinzione cfr. A. Kilito, *L'Auteur et ses double: Essai sur la culture Arabe classique*, Paris: Seuil, 1985).

39. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 46. A quest'ultima interpretazione aderisce, da ultima, L. Napolitano Valditara (*Meraviglia, perplessità, aporia: Cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, «Thaumazein», 2 [2014], pp.



protiro e quella di Potidea, che la riprende, con i lunghi silenzi di Socrate nel *Fedone*, è ben difficile fare ricorso alla contemplazione o all'anacoresi mistica: nel primo caso (84c1-3), dopo un lungo discorso, Socrate appare agli astanti («così sembrava a guardarlo»), così come qui appare ad Alcibiade, «tutto concentrato», ma «sul discorso precedente», e quando riprende a parlare, mentre Simmia e Cebete bisbigliano per non turbare la sua meditazione, sembra in realtà avere considerato le possibili obiezioni al suo discorso («Che c'è? – disse – Vi sembra dunque che le cose che ho detto fossero dette in modo difettoso? Perché di sicuro possono dare adito a molti fraintendimenti e offrire il destro a molte obiezioni, almeno se qualcuno ha intenzione di esaminarle in modo approfondito»); nel secondo (95e) è di nuovo «assorto nei suoi pensieri», considera il discorso di Cebete, e invita ad «analizzare a fondo il problema della generazione e della corruzione», introducendo una inedita rievocazione autobiografica. I due brani sembrano in realtà più prossimi a quel «metodo di ricerca», illustrato da Aristofane (cui si rifà Hadot), che prevede uno spostamento del punto di vista una volta che non si sia giunti a una formulazione soddisfacente o esaustiva, affrontando così di nuovo il problema. Si entra pertanto in un ambito che se non può ancora fornire un *oggetto* (per quanto ipotetico) ai pensieri di Socrate durante le pause del *Simposio*<sup>40</sup>, può però fornire una spiegazione alle *cause* di tali pause: esse andranno individuate in un'*impasse*, nell'aporia, e la loro interruzione sarà determinata dallo scioglimento, almeno parziale, della stessa.

Per sostenere tale ipotesi è fondamentale stabilire se l'aporia in Platone sia paralizzante o condizione che induce alla ricerca, facente anzi parte di una prima fase di essa. Politis è tornato in due successivi

115-132), la quale individua nei dialoghi una «meraviglia interrogante», connessa ad *aporein* (meraviglia che si colloca all'inizio di un percorso, diversa «e perfino presupposto» della «meraviglia contemplante», segnalata, quest'ultima, da verbi di vedere, e che sembra collocarsi invece alla fine di un percorso), concludendone che «i momenti 'atopici' ascritti a Socrate nel *Simposio* (174d5-7; 175a7-b23; 220c2-5) allud(o)no non a esperienze apicali di meraviglia contemplante, quanto semmai [...] anch'essi a casi di meraviglia interrogante» (p. 137 n. 29).

40. La «concentrazione relativa a se stesso», ipotesi avanzata da Hadot nel testo, mi sembra in realtà troppo vaga, per quanto alluda di necessità al «conosci te stesso» in senso socratico, fondamentale principio che percorre i dialoghi.

lavori sul problema<sup>41</sup>. Egli ha dimostrato, con argomentazioni a mio avviso del tutto convincenti, come già nella produzione platonica del primo periodo sia presente un'aporia che egli chiama «zetetica» (*zetetic*)<sup>42</sup>, insieme con un'aporia che indica l'«essere in imbarazzo, non sapere che dire» (*to be at loss*), distinguendo, al tempo stesso, fra stato d'animo e oggetto dell'aporia<sup>43</sup>.

#### 4. I pensieri di Socrate

Il Socrate che conosciamo meglio è quello che dialoga, con interlocutori diversi, fittizi o reali, ma Socrate è rappresentato da Platone anche mentre pensa. Questa, anzi, è la prima immagine che ci consegna del suo maestro sin dall'*Apologia*, vero cuore pulsante lungo tutto il corso della sua produzione, e al quale sempre ritorna o allude, approfondendone ora un aspetto ora un altro. Durante il processo è Socrate stesso a dichiarare quale sia la molla che ha fatto scattare la ricerca iniziale (poi trasformata nella ricerca della sua vita), successiva a una lunga riflessione, della quale esplicita il con-

41. V. Politis, *Is Socrates Paralyzed By His State Of Aporia? (Meno 79e7-80d4)*, in M. Erler, L. Brisson (a cura di), *Gorgias-Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006, pp. 268-272; Id., *Aporia and Searching in the Early Plato*, in L. Judson, V. Karasmanis (a cura di), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 88-109.

42. Secondo M. F. Burnyeat (*Socratic Midwifery, Platonic Inspiration*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 24 [1977], pp. 7-16 [p. 11]), soltanto a partire dal *Teeteto*, grazie all'introduzione della maieutica, l'aporia «is treated as a productive state, the first stirring of creative thought», ma è da dire che la sua attenzione è per lo più dedicata agli interlocutori di Socrate piuttosto che a Socrate stesso. Si vedano anche G. R. Matthews, *Socratic Perplexity and Nature of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1999, e J. Beversluis, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

43. «The most important difference between the two kinds of aporia in the early Plato lies in their function and aim. For while the aim of former kind of aporia is to purge us of the pretence of knowledge and stimulate us to take up the search for knowledge, the latter kind of aporia is part of particular searches which it helps to generate, define, and direct. Plato from the start thought that the search for knowledge involves the endeavour to solve particular puzzles and problems – it is a dialectical search» (Politis, *Aporia*, cit., p. 109).

tenuto, passo dopo passo. Una volta che Cherefonte gli ha riferito il responso della Pizia (la quale notoriamente alla domanda «se vi fosse qualcuno più sapiente» di Socrate, aveva risposto che «non vi era nessuno»), egli spiega ai giudici la propria reazione con queste parole: «all'udire queste cose, così riflettevo: "cosa mai intende dire [*ti... legeri*] il dio, e a cosa mai allude [*ti... ainittetai*]»? Per quanto mi concerne, infatti, io non sono convinto né tanto né poco di essere sapiente», ma il dio non mente, e Socrate confessa perciò le proprie difficoltà: «per molto tempo non riuscii a trovare un senso [*eporoun*, «mi trovai in aporia», letteralmente] alle sue parole», quindi, pur malvolentieri (egli comprende, infatti, tutto il rischio della propria decisione), si dedica alla ricerca (*zétesin*) (21b) del significato dell'oracolo (che, come tutti gli oracoli, ha un senso che può essere equivocado, in quanto si esprime in modo enigmatico, tramite 'allusioni' appunto), interrogando politici, poeti e artigiani, i 'sapienti' della sua epoca. In un primo tempo sembrerebbe dunque quanto meno contemplare l'ipotesi che il dio abbia ritenuto che Socrate è il più sapiente di tutti, esegesi più immediata (a differenza di una secondaria esegesi, che cioè qualcuno è sapiente *come* Socrate), che subito scarta, sospettando l'allusione ad un senso diverso, poiché è consapevole di non essere sapiente<sup>44</sup>: deve dunque tentare di rovesciare il responso, provando a se stesso, prima ancora che al dio, che c'è qualcuno più sapiente di Socrate, dopo di che non gli resta che cercare un senso diverso per l'aggettivo *sophós*. Al termine delle indagini, infatti, una volta stabilito che quanti sono stati da lui esaminati si credono sapienti e tali appaiono a molti, pur non essendolo (con parziale eccezione per gli artigiani, comunque in grado di svolgere bene il proprio lavoro), di nuovo riflette fra sé (*pros emautòn... elogizomen*), stabilendo di essere migliore di loro perché «le cose che non s[a] nemmeno pens[a] di saperle» (21d, cfr. 22c). Socrate si

44. Andrà notato che se le parole del dio sono senza alcun dubbio vere, la convinzione di Socrate è inizialmente soltanto una sua opinione, per quanto meditata nel suo intimo e radicata (*synoída emautô*, 21b), che egli deve prima sottoporre a verifica, dovendo in seguito stabilire in cosa consista la "sapienza" attribuitagli dal dio. L'aporia in cui versa Socrate non è dunque l'effetto di un «dilemma», di una vera e propria contraddizione, di un'apparente parità di ragionamenti opposti, come ritiene Politis, che rimanda ad Aristotele (*ivi*, p. 106).

interroga (*emautòn anerotân*), infine, per appurare se preferirebbe essere come loro, e si risponde (*apekrinamen... emautô*) che gli conviene essere come è (22e).

La divergenza fra parole dell'oracolo e personale consapevolezza getta dunque Socrate in uno stato di aporia, dalla quale cerca di emergere tramite il dialogo con il quale mette alla prova quelli che sono ritenuti sapienti, e infine egli rientra in se stesso, si interroga e si risponde, risolvendo l'apparente contraddizione iniziale, in accordo con sé e con il dio, e trovando dunque il *poros* (o meglio l'*euporia*, la felice soluzione alle sue difficoltà) all'*aporia* fondamentale di tutta la sua inquieta e pericolosa ricerca: egli stabilisce che il dialogo con interlocutori diversi, rappresentanti di saperi diversi, è ciò che il dio gli ha comandato, il 'metodo' che egli dovrà applicare anche a prezzo della vita. Ma all'*aporia* originaria e fatale, molte altre seguiranno: come asserisce Socrate, rivolto a Protagora, egli non è mosso da un desiderio «diverso da quello di volere esaminare le questioni su cui, *di volta in volta*» si trova perplesso, in aporia appunto (*Prt.* 348c5-6), questioni che «possono entrare in conflitto l'una con l'altra nella nostra anima» (*Tht.* 155b4-5), cosa che può avvenire «in un'infinità di casi» (*Tht.* 155c5). Il solo Socrate, comunque, l'*átopos* per eccellenza, il primo colpito da *aporia* nei dialoghi platonici, è anche il primo, e l'unico, non solo a cercare ma a trovare sin dall'inizio una mediazione che risolve definitivamente l'*impasse*, in questo caso la contraddizione con il dio: solo in apparenza, in seguito, egli può apparire talora come totalmente paralizzato dall'*aporia*<sup>45</sup>, mentre in

45. Al paragone fra lui e una torpedine, avanzato con una certa rabbia da Menone (che lo accusa di averlo stregato e incantato, rendendolo «pieno di aporia», *Men.* 80a), egli risponde che il paragone potrebbe essere vero *se* per torpedine si intende un animale che non solo paralizza gli altri ma è esso stesso paralizzato, intorpidito, tale da trasmettere ad altri la propria aporia per contagio (80c): dunque *se e solo se*. La torpedine non è paralizzata, come era evidente a Socrate stesso (e come sembra sottolineare Plinio, IX 143 *novit torpedo vim suam, ipsa non torpens*), dunque il paragone viene rifiutato (e così intende anche Politis, *Is Socrates*, cit.). Se la torpedine non è paralizzata, i Greci però ben conoscevano il suo modo "fraudolento" di agire, occultandosi nella sabbia per colpire (cfr. Arist. *HA* 620b *katakryptetai*), dunque il paragone mantiene per certi versi una sua carica negativa, non è del tutto disinnescato. Ad esemplificazione di un fenomeno analogo a quello che accade a Menone si potrebbe citare anche il personaggio di Crizia, che appare a Socrate in aporia quanto lui, quasi per contagio, come avviene per

realtà riflette, cercando una soluzione alle sue perplessità, una soluzione che non sarà più definitiva ma provvisoria.

L'aporia è evidentemente uno stato mentale che accompagna e caratterizza il ritratto del filosofo<sup>46</sup>. Nel *Parmenide*, Socrate è il primo a riconoscerlo: a proposito della possibilità di parlare dell'*eidos* in sé, del giusto, del bello e del buono, ma anche dell'uomo, del fuoco o dell'acqua, un giovane Socrate ammette: «Spesso [...] o Parmenide, mi sono trovato in aporia su tali cose» (*Prm.* 130c): quando si sofferma (*tautei sto*) su cose non riconducibili all'*eidos*, punto che lo ha già turbato, fugge via (*pheúgon oíchomai*), per non perdersi in una sorta di baratro, ma quando giunge «in quel punto, in cui» ci sono cose riconducibili all'*eidos*, passa il tempo occupandosene attivamente (*pragmateuómenos diatribo*) (130d). Socrate è giovane, ma viene rappresentato come innamorato dei *logoi* sin da ora (130b), intento ad applicare con accanimento la separazione (*diaíresis*) fra specie visibili e specie che si possono cogliere con il ragionamento: ha superato, eludendoli, momenti di stasi aporetica su argomenti giudicati, solo a questo stadio, inutili o pericolosi, ma si sofferma con accanimento su aporie che cerca di superare applicando un metodo ancora da perfezionare e tramite il dialogo. Nel *Liside* Socrate è addirittura colto dalle vertigini (*eiligiô*) per l'estrema difficoltà del discorso (*tou logou aporias*) sul bello e sul buono (304c), e continua a trovarsi in aporia e nell'incertezza nell'*Ippia Maggiore* (*plano-mai men kai aporô aei*, 304c), sempre a proposito del bello, con quel *planomai* che è indice indubitabile di un viaggio, di un percorso che ritorna su stesso, persa ormai la via diretta allo scopo (la *hodós*). In aporia è ancora nel *Teeteto*, su «cosa sia mai conoscenza» (cosa che non è in grado di stabilire «sufficientemente» da solo, 145d-e), ed è in difficoltà, «come altre volte e spesso», con sé e nei confronti degli altri, sul perché uno nutra false opinioni: ci riflette (*skopô*) ed è in-

lo sbadiglio (*Chrm.* 169c): ma Crizia è in aporia perché è incapace di *dielesthai*, di fare distinzioni, dunque di applicare un metodo, non riesce a rispondere se non in modo confuso, per non fare rilevare la sua aporia (169d), mentre Socrate, che ammette la difficoltà, è tuttavia in grado di far proseguire il ragionamento, ripartendo da un dato su cui concordare.

46. Sull'argomento, oltre ai citati lavori di Nightingale e di Politis, si veda ora il bel volume di G. Bertolini, *ΚΟΣΜΟΣ ΤΙΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΣ: Il 'sistema' metaforico del Filebo di Platone*, Roma: TORED, 2017.

certo se lasciar perdere o riconsiderare il problema da un altro punto di vista (*Tht.* 187d; sempre nel *Teeteto* ad essere colto dalle vertigini è l'omonimo personaggio, l'unico che appare in aporia prima del dialogo con Socrate, e che non a caso gli è così simile anche per i tratti del volto). Ma è nel *Filebo*, in particolare, che alla sollecitazione di Protarco di cercare un mezzo o un sotterfugio che consenta di deviare in qualche modo, di trovare una *via* (*hodón*) alternativa, più bella, per raggiungere la conclusione della ricerca, egli risponde: «[...] non c'è una via più bella né potrebbe esserci di quella di cui io sono, da sempre, innamorato, ma spesso, ormai, mi è sfuggita e mi ha lasciato solo e in aporia [*éremon kai áporon*]» (16b)<sup>47</sup>. La «via» è sempre quella della dieresi e della sintesi, del metodo, dunque, una via «che non è per nulla difficile mostrare [*delosai*], ma difficilissimo percorrere [o meglio, 'praticare', *chresthai*]». «Solo» perché «sans guide», come traduce Diès? Semplicemente «lonely and forlorn» (Fowler)? «Solo» perché senza un interlocutore che gli si opponga (in *R.* V 453a le tesi degli avversari non devono rimanere *érema ta tou heterou logou*)? Il «senza guida» adottato da Diès ha l'indubbio merito di ricordare che le innumerevoli immagini del motivo del 'viaggio', a partire dall'epica sino a Parmenide e oltre (e penso al Platone del *Simposio*, ma anche a Virgilio e a Dante), richiedono un 'accompagnatore' divino o in possesso di doti divine, iniziatiche, ma non sembra adattarsi alle diverse circostanze analizzate, fornendo una risposta ai momenti in cui il ragionamento prosegue, affrontando l'aporia stessa, a meno che non si faccia ogni volta ricorso all'«illuminazione»: ma allora perché Socrate asserirebbe di essere in grado di 'mostrare' una via difficilissima da percorrere, evidentemente insieme con altri, dal momento che «gli dei ci affidarono il compito di indagare, apprendere e insegnare l'un l'altro» (*Phlb.* 16e)? Rimane vero che gli uomini possono arrivare soltanto sino ad un certo punto, sulla via del metodo, senza una guida, dopo di che c'è bisogno di una sorta di iniziazione per giungere alla contemplazione, «agli insegnamenti perfetti ed esoterici» evocati da Diotima<sup>48</sup>. Socrate è un uomo, per quanto particolare, *átopos*, non un dio, ma

47. Per un'approfondita indagine della metafora della via nel *Filebo* cfr. Bertolini, *ΚΟΣΜΟΣ ΤΙΣ ΣΩΜΑΤΙΚΟΣ*, cit.

48. *Smp.* 210a.

è al tempo stesso un filosofo, e in quanto tale è dotato di «sapienza umana», è cioè consapevole delle proprie manchevolezze; la sua funzione è come quella di un demone, di una ipostasi di Eros, quella dunque di un mediatore fra l'umano e il divino, che può solo approssimarsi quanto è possibile al dio. Nell'*Apologia* lo abbiamo visto trovare una soluzione che riguarda il suo compito, un compito che richiede di essere svolto elaborando e seguendo una *méthodos* intesa in senso etimologico (*metá, hodós*) e in senso tecnico. La mia tesi è che Socrate, «solo e in aporia», si concentri in un dialogo interiore sulla *via* da intraprendere e che quella che egli ogni volta *ritrova* sia ancora la giusta *via* che gli è sfuggita (senza ricorrere a sotterfugi, ma affrontando il suo disorientamento), dopo di che, per percorrerla, e molto faticosamente, ritengo che egli debba fare ricorso a interlocutori (come da comando del dio), ai quali all'inizio può solo 'mostrarla': al *desiderio* di superare uno stato di stallo (un desiderio che costa una concentrazione assoluta), tramite l'elaborazione del metodo per condurre l'indagine (al fine di individuare appunto un *poros*), fa seguito la *necessità* di esaminarlo sottoponendo a prova se stesso e gli interlocutori.

Il Socrate del *Filebo*, che racconta di sé, «solo e in aporia», è lo stesso, a mio avviso, che troviamo ritratto, e considerato sotto vari punti di vista, nelle lunghe pause immobili del *Simposio* da cui abbiamo preso le mosse, quella del protiro e quella di Potidea.

### 5. Le pause del *Protagora* e del *Simposio*

A conferma di tale opinione andrà citato il prologo del *Protagora*, ancora un prologo complesso, ricco di mutamenti nello spazio e di singolari incongruenze temporali, che presenta anch'esso pause in apparenza 'ritardanti', la prima nel cortile della casa di Socrate (l'ora è troppo prematura per muoversi), la seconda davanti alla casa di Callia, pause colmate da dialoghi (l'uno dedicato all'educazione, a chi affidare il proprio corpo e la propria anima, evidentemente preparatorio all'incontro con Protagora; a un argomento ignoto, l'altro, ma suscitato da una questione emersa lungo la strada, perciò con ogni verosimiglianza dedicato ancora a cosa ci si deve attendere dall'insegnamento dei sofisti), non da una concentrazione silenziosa. La seconda pausa, davanti alla casa di Callia, è difficile da tra-



scurare, esaminando il *Simposio*, perché identico è il luogo nel quale essa avviene, sempre un protiro (unico altro caso in cui ciò avviene), quasi una spia linguistica e tematica che stabilisce un rapporto fra le scene dei due dialoghi<sup>49</sup>. Nel *Protagora* Socrate e Ippocrate si incamminano, dunque, e giungono al protiro della casa di Callia: lì si fermano (*epístantes*) e discutono di un argomento nel quale si erano imbattuti (*hemîn... enépesen*) lungo la via (ancora *hodón*) e «per non lasciarlo in sospeso, ma portarlo alla conclusione [*diaperanámenoi*, vale a dire ‘esporlo compiutamente’, raggiungendo il *peras*, il ‘limite’ della *hodós*], e solo allora entrare», stando in piedi nel protiro continuano a dialogare sino a quando non «giungono a un accordo» (*synomologésamen*, *Prt.* 314c), necessario momento a cui l’interlocutore dei dialoghi socratici viene condotto prima di procedere nell’argomentazione. Percorso, stasi, *dialogo* sino ad avere sviscerato l’argomento, accordo fra i due interlocutori, entrata: i momenti sembrano corrispondere a quelli del *Simposio*, a patto che al dialogo con un interlocutore si sostituisca l’esercizio del pensiero, notoriamente un dialogo interiore per Platone, portato sino alla fine, o ‘al limite’, vale a dire sino a raggiungere un accordo interiore (passando dal *diálogos* al *logos*)<sup>50</sup>, ottenuto il quale si può ‘entrare’ (o

49. I numerosi punti di contatto fra il *Protagora* e il *Simposio* sono stati segnalati da D. Frede (*The Impossibility of Perfection: Socrates criticism of Simonides’ Poem in the Protagoras*, «The Review of Metaphysics», 39 [1986], pp. 729-753). La studiosa, in particolare per quanto concerne il paragone fra inutilità dell’esegesi poetica e simposio di persone rozze e incolte (*Prt.* 347c3-348a6), ritiene che Platone sia intervenuto nel *Protagora*, successivamente alla stesura del *Simposio*, con una vera e propria «interpolazione d’autore» (p. 748). Ora, è senz’altro vero che il brano ricorda da vicino la scena del *Simposio* (addirittura a proposito dell’esclusione della flautista), ma è altrettanto vero che la critica ai poeti e alla degenerazione del simposio (istituzione culturale che fu di basilare importanza nei secoli precedenti) sono presenti in tutto l’arco della produzione platonica, dall’*Apologia* alle *Leggi* (dove se ne ribadisce ancora, con nostalgia, la funzione pedagogica, se ben regolato, in 642c-d).

50. Cfr. *Tht.* 189e-190a e *Sph.* 263e: «pensiero [*diánoia*] e discorso [*logos*] sono la stessa cosa, salvo che è il dialogo interno e silenzioso dell’anima con se stessa che noi abbiamo chiamato pensiero». Sul funzionamento del pensiero come complesso dialogo interiore sino al raggiungimento di un accordo, cfr. ancora Arist. *Cael.* II 13, 294b9-10: «e anche ciascuno fra sé e sé [*autòs en autô*] indaga [*zeteî*] finché non resti più nulla che egli possa obbiettare [*antilegein*] a se stesso» (trad. O. Longo). Debbo la citazione a W. Cavini.



‘rientrare’) nello scenario del dialogo letterario, e affrontare lo sviluppo dell’argomentazione, dotandola di un ‘corpo’ oltre che di uno ‘schema ideale’, di un’impalcatura ordinata e strutturata. Con questi termini alludo, come è evidente, al *Filebo*, laddove Socrate, rivolto a Protarco, asserisce che il discorso gli sembra ormai elaborato come «un cosmo incorporeo, preposto a guidare bene un corpo animato»; Protarco ne conviene e Socrate riprende: «E forse diremmo in modo corretto se affermassimo che in qualche modo siamo ormai nel protiro [*epì... prothýrois*] della dimora del bene?» (*Phlb.* 64b-c). La metafora del protiro come luogo di acquisizione di una corretta impostazione della ricerca appartiene evidentemente al patrimonio culturale di Platone.

Mettendo a confronto il dialogo che avviene nel prologo del *Protagora*, con la stasi silenziosa in quello del *Simposio*, ci troviamo di fronte a due attività socratiche parallele, dialogo con interlocutori e pensiero dialogante. Procedendo nel *Protagora*, inoltre, Platone stesso sembra fornire la soluzione all’interrogativo che ci siamo posti, a proposito del «solo e in aporia». Dopo aver asserito che suo unico scopo è discutere con Protagora al fine di esaminare con attenzione (*diasképsasthai*) le cose sulle quali lui stesso «si trova di volta in volta in aporia», cita il verso omerico che abbiamo trovato citato nel *Simposio* (ulteriore spia del collegamento fra i due dialoghi), *Il.* X 224 («quando due vanno insieme, e l’uno vede prima dell’altro»)<sup>51</sup>, ma senza alcuna differenza rispetto alla *vulgata* (*pro ho tou* sostituito da *hodoû*, nel *Simposio*, sia per adeguarsi alla situazione reale, sia, come è evidente, per sostenere allusivamente la metafora della ‘via’)<sup>52</sup>. Di seguito al verso iliadico, Socrate aggiunge: «Uno solo, invece, per quanto pensi, va subito a cercare qualcuno al quale possa mostrare il suo pensiero e con il quale possa consolidarlo, finché non lo trovi» (*Prt.* 348d), dimostrando così che Omero, fonte dichiarata del verso citato, è al tempo stesso fonte implicita del

51. *Prt.* 348 c-d.

52. Sospetto che *hodoû* costituisca un ritocco tale da indicare il termine *hodós* come chiave di tutto il prologo, e probabilmente Platone presta alla metafora addirittura un’associazione di idee, che rimanda al senso traslato della stessa, completando l’«anda(re) insieme in due lungo la strada» con l’espressione «stabiliremo cosa dire», 174d).

brano successivo: il testo iliadico, infatti, così prosegue: «se anche uno da solo dovesse scorgere qualcosa, il suo sguardo sarebbe più breve [*brásson, scl.* non andrebbe così lontano] e le sue idee più fragili [*lepté*]» (Il. X 225-226).

E con ciò mi pare si possa concludere che le *circostanze* in cui Socrate rimane assorto, isolato e in silenzio, siano da individuarsi in momenti di aporia su un particolare ragionamento, e che il *motivo* per cui egli si riscuote, ‘superando il protiro’, vada rintracciato nel ‘riorientamento’<sup>53</sup> del suo pensiero, nell’individuazione del *poros* che può farlo avanzare, un *poros* che in seguito deve essere ‘mostrato’, indicato nella sua struttura, a degli interlocutori al fine di essere consolidato, dotato di un ‘corpo’. In tal modo il Socrate del prologo

53. Il termine ‘riorientamento’ tiene conto del fatto che *poros*, a differenza di *hodós*, ‘itinerario’ diretto ad un preciso luogo-scopo, indica più propriamente la ‘rotta’ da tracciare percorrendo un elemento liquido: una rotta che si perde facilmente e si rintraccia con difficoltà, rivolgendosi a *sémata* e *tekmeria* (i ‘segni’ costituiti dalle stelle, dalle correnti). Si vedano M. Detienne, J. P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (1976), trad. it. di A. Giardina, Roma-Bari: Laterza, 2005<sup>2</sup> (I ed. 1999). Vorrei sottolineare che il futuro del viaggio di ritorno di Odisseo è ambiguo nelle parole che gli rivolge Tiresia (l'eroe «cerca il ritorno», lo desidera [*dízeai*], ma probabilmente non sfuggirà a Posidone, adirato con lui, «ma anche così potreste arrivare»; dopo l'episodio di Trinachia, se lui e i compagni non toccheranno le vacche, potrebbero ancora arrivare, altrimenti sarà la rovina, e Odisseo se riuscirà a scampare, tornerà «tardi e male, perduti tutti i compagni», *Od.* XI 100 ss.). L'oscurità della profezia è riconducibile alla natura stessa della voce oracolare, ma certo vengono sempre presentate due alternative; la rotta poi acquisisce forma di un dilemma una volta ripetuta da Circe (XII 25-26 «vi indicherò [*deixo*] io la via, e tutto vi spiegherò [*semaneō*]): i due verbi sono evidentemente importanti per il nostro assunto): superate le Sirene, non può dire a Odisseo con precisione quale dovrà essere il percorso, ma è lui che dovrà decidere: «consigliati tu nel tuo animo, io te le dico ambedue» (55 ss.), da un lato le Rupi erranti, da cui si è salvata solo Argo, dall'altro Scilla e Cariddi (a dire il vero le vie prospettate appaiono tre, una della quali da escludersi: il brano è notoriamente complesso e frutto di contaminazioni, ma le rotte che l'eroe deve prendere in considerazione, fra Scilla e Cariddi, e sulle quali deve decidere nel suo intimo, per quanto la decisione sia in realtà soltanto apparente, rimangono). Applicando al dialogo socratico i risultati ottenuti sul *poros* come ‘rotta’ nell'*Odissea*, se ne ricava che ad ogni snodo del discorso si può fallire l'obiettivo, non raggiungere il risultato (il *peras*), e trovarsi a vagare in una *plane* che dà le vertigini, perduta ormai ogni indicazione (*sema*) valida: di qui la ricerca, sempre ripetuta, di nuove coordinate, di indagini e verifiche.

del *Simposio* è già il filosofo-demone, figlio come Eros di Penia e di Poros.

## 6. Platone e Teognide

Platone conosceva bene la poesia di Teognide<sup>54</sup> (poeta che in un caso difese, forse seriamente, dalle accuse di contraddizione interna)<sup>55</sup>, e nella *Sillogè* teognidea si segnala una pericope metasimpotica, da sempre considerata un esempio altamente elaborato di poetica, che a mio avviso presenta diversi punti di contatto con le conclusioni a cui sono giunta a proposito dell'aporia socratica del *Simposio*.

54. M. Vetta, nel suo ultimo lavoro sulla *Sillogè* teognidea, ha addirittura avanzato l'ipotesi che «l'Accademia [possa] essere stata la prima tappa del viaggio che ha portato una raccolta d'uso, sostanzialmente senza cura e un po' antiquata, fino al Museo di Alessandria» (*Teognide e anonimi nella Sillogè teognidea*, in G. Cerri [a cura di], *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana: Atti di un incontro di studi, Napoli, 15-17 gennaio 1998*, Napoli: Annali dell'Università di Napoli L'Orientale, 2000, pp. 123-141 [p. 141]). Il ruolo di Atene nella conservazione della *Sillogè*, se non proprio nella sua stesura, è sottolineato anche da G. Colesanti, *Questioni teognidee. La genesi simposiale di un Corpus di elegie*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011. Gli stretti rapporti di Socrate, del gruppo a lui legato e dei suoi amici con Teognide sono d'altro canto ampiamente noti (per i numerosi titoli dei Socratici dedicati al poeta, e per le allusioni ai suoi versi, cfr. *ivi*, pp. 313-321).

55. *Men.* 95b-96a. Egli non poteva certo porsi il problema della genesi antologica della *Sillogè*, delle catene simpotiche e degli effetti della trasmissione orale su quella che Vetta ha definito «poesia d'ambiente». Ma aveva ben presente che esistevano brani, traditi sotto il nome di Teognide (a suo avviso un vero autore), che potevano essere giudicati, e di fatto lo erano, in contraddizione fra loro (e dunque considerava l'opera, per così dire, nella sua «interezza»). Sul processo di formazione della *Sillogè* si segnalano i numerosi interventi di M. Vetta (a partire dall'introduzione del 1980 al suo *Theognis: Elegiarum liber secundus*, sino al citato lavoro del 2000), l'introduzione di F. Ferrari a *Teognide: Elegie*, Milano: Rizzoli, 1989, il recente volume di Colesanti (*Questioni teognidee*, cit.), gli articoli di F. Condello (in particolare *Osservazioni sul 'sigillo' di Teognide*, in L. Cristante [a cura di], *Incontri triestini di filologia classica IX [2009-2010]*, Trieste: EUT, 2010, pp. 65-152 [p. 67 e n. 8]). Al lavoro di Condello rimando, oltre che per l'originale interpretazione del 'sigillo', anche per l'attenta indagine condotta sulla bibliografia relativa al problema; molto utile, infine, si rivela l'ampio articolo di L. Ferreri che, con il proposito di recensire il volume di Colesanti, ripercorre in realtà tutte le tappe della «questione teognidea moderna», argomentando i punti di forza e quelli di debolezza di ciascuna proposta e avanzando una sua soluzione, per quanto interlocutoria (*Questione teognidea, questioni di lirica e oralità*, «Giornale Italiano di Filologia», 65 [2013], pp. 43-116).

Alludo ai vv. 769-772, a lungo indagati, e traducibili (o forse ancora intraducibili, se non facendo ricorso, di volta in volta, a molte precisazioni sull'opinione che si è maturata) più o meno in questo modo: «Bisogna che il servo e messaggero delle Muse, se conosce qualcosa più degli altri [*perissós*]<sup>56</sup>, della sua arte [*sophie*] non sia invidioso [*phthonerón*], ma alcune cose deve cercare [*mosthai*], alcune mostrare [*deiknynai*]<sup>57</sup>, altre metterle in poesia [*poiein*]<sup>58</sup>. A che gli varrà essere il solo a sapere».

Se le immagini relative al servo e messaggero delle Muse sono tradizionali<sup>59</sup>, e se il non essere gelosi della propria sapienza è esortazione comprensibile, in nome dell'«utile» per sé e per la propria città, o almeno per il *genos* di appartenenza, difficilissimo è invece intendere i verbi *deiknynai* e *poiein*, nonché il loro oggetto, e la sequenza *ta men... ta de... alla de*. Si tratta di una sequenza temporale ('prima', 'poi', 'infine') o di una vera e propria scelta operata su tre diverse categorie di elementi? E se si tratta di una scelta, in *alla de* è da riconoscere un culmine? Una delle traduzioni più meditate, e più prossime alle ultime ricerche sulla genesi della *Silloge*, è quella di Ferrari che, sulla scorta di Vetta<sup>60</sup>, rende il v. 771 con le parole: «ma le une cose (deve) cercare, le altre esibire, altre ancora foggia-re», così spiegando la propria traduzione: i neutri si riferiscono a 'canti' o 'versi'; *mosthai* rappresenta «la ricerca del tema e dei motivi idonei alla specifica occasione»; *deiknynai* indica «la comunicazione

56. Secondo l'interpretazione che dell'aggettivo ha fornito G. Most, *Two Leaden Metaphors in Pindar* P. 2, «The American Journal of Philology», 108 (1987), pp. 569-584.

57. Non tradurrei 'trovare', con A. Bagordo (*Teognide 769-772 e il lessico metaletterario arcaico*, «Seminari Romani di cultura greca», III [2000] 2, pp. 183-203 [p. 194]), nonostante l'ampia documentazione sull'incidenza della metafora in ambito poetico. Per lo studioso il verbo «sembra l'anello di congiunzione fra il 'cercare' e il 'trovare'; di quest'ultimo rappresenta la forma più riuscita, quella appunto dell'innovazione» (p. 194). E proprio «perché *trovare* qualcosa di nuovo è così difficile, occorre che ciascuno *trasmetta* la propria *sophia*» (p. 200).

58. Accogliendo per *sophie* e *poiein* i significati di 'sapienza poetica' e di 'fare poesia' (non di 'agire'). Cfr. Ferrari, *Teognide*, cit., pp. 199-201.

59. Si vedano i numerosi esempi addotti da Ferrari.

60. M. Vetta, *La funzione del poeta nel simposio tardo-arcaico: Thgn. 769-772*, in *Quadrifluus amnis: Studi di letteratura, storia, filosofia e arte offerti dalla Facoltà di Lettere e Filosofia a Mons. C. Vona*, Chieti: Università G. D'Annunzio, 1987, pp. 467-479.

del canto davanti a un uditorio, la pubblicazione orale»<sup>61</sup>, e *poiein* «l'elaborazione artistica del dettato poetico [...] presumibilmente comprensiva dell'invenzione melodica nel caso di accompagnamento con la cetra», un'elaborazione espressa in ultima sede nel verso in quanto la gradazione «rispecchia la cronologia genetica di un testo simposiale arcaico, che diventa *poiema* concluso, prodotto finito, solo dopo essere passato attraverso reiterate esecuzioni davanti a uditori via via mutevoli»<sup>62</sup>.

Ora, l'idea di non voler condividere ciò che si è congetturato («trovato» nel testo) è avanzata, e condannata, da Agatone nel *Simposio* come atto di *hybris*<sup>63</sup>; il filosofo preso dall'*enthousiasmós*, ispirato, ma allo stesso tempo impegnato in una ricerca personale, appartiene anche a Platone (*Fedro*), che nel *Cratilo* spiega il rarissimo verbo *momai* facendo derivare da tale verbo il nome delle Muse e tutto quanto pertiene alla *mousiké*, connettendolo allo stesso tempo alla «ricerca» (*zeteseos*) e alla filosofia (*philosophias*)<sup>64</sup>; che il filosofo sia come un «messaggero», un demone che mette in comunicazione gli uomini e il dio, è immagine del *Simposio*<sup>65</sup>. Il filosofo può solo «indicare»<sup>66</sup>, come abbiamo visto, un percorso dialettico, molto dif-

61. Si segnala il rinvio a Bacchyl. Fr. 15,4 Sn.-M. *habrón ti deixai*, «esibire un carne raffinato», sempre che però si accolga l'integrazione *melos*.

62. Vetta, *La funzione del poeta*, cit., pp. 200-201. Le proposte per l'interpretazione dei tre verbi sono state numerosissime, e per lo più intese a individuare in essi l'allusione a tre diversi generi poetici, oppure a leggere in *poiein* una vera esortazione ad agire. Un'ampia bibliografia ragionata è fornita da Bagordo, *Teognide 769-772*, cit., al quale rimando.

63. Lo *hybristés* pronunciato da Agatone (175e) dimostra come nelle parole di Socrate egli legga soltanto un rifiuto, ironicamente mascherato dalle lodi eccessive nei suoi confronti, di renderlo partecipe di un nuovo dato di sapienza.

64. 406a. Per i brani letterari e le attestazioni lessicografiche di *mosthai* cfr. Bagordo, *Teognide 769-772*, cit., pp. 192-193 e nn. 33 e 34.

65. Si veda anche nel *Teeteto* (155d) il commento su Iris figlia di Taumante: una messaggera divina legata alla meraviglia, tramite il nome del padre, e dunque alla fonte della filosofia, e allo stesso tempo immagine mitica dell'arcobaleno, che unisce cielo e terra. Nel *Cratilo* il nome Iris è fatto risalire ad *eirein* ('parlare', 408b), verbo in precedenza connesso con la dialettica (398b).

66. Platone stesso chiarisce cosa intenda con il verbo *deiknymi*: nel *Fedro*, a proposito dell'arte oratoria Socrate asserisce che «chi voglia insegnare seriamente la tecnica retorica, in primo luogo scriverà [o 'disegnerà', *grapseti*] con grande precisione [*pasei akribetiai*] e farà vedere l'anima [*poiesei psychèn ideîn*],

ficile poi da applicare (*Filebo*) – perché rischia sempre di fallire, di perdersi in una *plane* –, passando dal ‘dialogo interiore’ al ‘dialogo con interlocutori’ (*Protagora*), al fine di ‘dare un corpo’, di verificare testandola, e di consolidare, la ‘rotta’ che ha faticosamente individuato, e obbedire così al dio, rendendo allo stesso tempo un servizio alla città.

Forse anche Teognide con l’oscuro v. 771 avrebbe potuto intendere che dopo essere giunto, tramite l’ispirazione e la riflessione, a elaborare una propria opinione su un quesito particolarmente complesso dal punto di vista morale (sulla virtù, sul coraggio ecc.) o storico-politico, magari ponendolo a se stesso come qualcosa di contraddittorio, o soltanto passibile di sviluppi diversi, e avere proposto l’argomento ai convitati, indicandone la problematicità e un metodo corretto per affrontarlo<sup>67</sup>, a questo punto, cosa più difficile, avrebbe poi dovuto ‘percorrere la via’ indicata, nel corso del successivo

se la sua natura è unica e uniforme o, come l’aspetto fisico, multiforme. Questo infatti intendiamo per mostrare la natura [*physin deiknynai*]» (271a). ‘Mostrare’ ha dunque a che vedere con una precisione minuziosa e con il rendere immediatamente visibile, graficamente, un quesito fondamentale, in questo caso la prima separazione fra anima e corpo (una soluzione che appare per certi versi simile al tracciato grafico, geometrico, con cui lo schiavo del *Menone* viene invitato a risolvere un problema che aritmeticamente, a livello puramente teorico, non può affrontare). A me risulta evidente che Platone sta alludendo a un verso omerico, *Od.* X 303, laddove Hermes strappa l’erba fatata, la cui radice è nera e il fiore bianco, e ne «mostr[a] la natura» (*kai moi physin autoû édeixe*) a Odisseo. Purtroppo l’espressione in quel caso non è chiarissima, ma coniugando l’esegesi di Jones, secondo il quale Hermes mostra il «processo di crescita della pianta», dalla radice al fiore (H. Jones, *Homeric Nouns in -sis*, «Glotta» 51 [1973], pp. 7-29), con la spiegazione offerta ad Hes. *Op.* 502 («Di’ [*deiknye*] ai tuoi schiavi, ancora nel mezzo dell’estate», dunque ‘avverti’) da West – il quale fa rilevare come *deiknymi*, prima dei discorsi, si approssimi al significato di *phrazo*, ‘dire’ (cosa sulla quale i linguisti concordano) –, potremmo concludere che, già nel brano omerico, Hermes ‘mostra’ il *processo* generativo della pianta, in questo caso a conferma di ciò che ha precedentemente detto sul suo uso: il colore nero della radice, *difficile per gli uomini da estrarre*, ma non per gli dèi, e il bianco del fiore appaiono come il risolto positivo e negativo del *phármakon*, termine già di per sé *bivalente*.

67. Nel corso di conversazioni che Vetta riconosce quasi come preparatorie ai temi poi affrontati in versi (cfr. quanto egli scrive in *Teognide e anonimi*, cit., p. 135 a proposito della catena simpotica dei vv. 885-894: «dobbiamo supporre che di quegli eventi abbiano discusso molto nel *discorso libero*, già durante il banchetto, com’era consuetudine, prima di arrivare alla *poesia*», corsivo mio).

simposio, versificando (e verificando) la sua opinione sin qui non argomentata, ‘incorporea’<sup>68</sup>, e immettendo così il componimento nel contesto della *performance* simposiale, ultima fase del suo percorso, ma ancora una forma di dialogo, più elaborata e sottoposta a regole e restrizioni diverse. La pratica simpotica, infatti, come sappiamo, prevedeva una successione di interventi, talora l’uno a conferma, a precisazione e ampliamento dell’altro, talora in aperta contrapposizione con il precedente (configurandosi come vera ‘registrazione’ di più voci), e prevedeva altresì l’introduzione di versi tratti dall’opera di altri poeti, anch’essi considerati interlocutori con i quali entrare nel dialogo poetico<sup>69</sup>.

Ma se anche non fu questo ciò che Teognide intendeva dire, certo i suoi versi avrebbero potuto essere così interpretati (e a mio avviso lo furono davvero) da Platone, e proprio nel dialogo dedicato a un simposio<sup>70</sup>, prima di affrontare il quale Socrate, ispirato dal dio dei filosofi, riflette e riesce a trovare un *poros* a interrogativi che lo hanno lasciato in *impasse*, forse chiedendosi, come è in fondo molto probabile (data l’insistenza sull’andare *kalós* da un *kalós*, il cui nome è inoltre *Agathon*, a tal punto significativo da imporre una modifica a una frase proverbiale<sup>71</sup>, e in una temperie culturale inoltre in cui domina l’ideale ‘infrangibile’ della *kalokagathia*), se siano i belli ad essere attratti dai belli, se siano i buoni ad essere spinti da un impulso spontaneo verso i buoni (o se tutto ciò non accada invece a chi è carente di tali qualità<sup>72</sup>, soluzione provvisoria che potrebbe

68. Di conseguenza, se alcune cose (*ta men*) il poeta le ha pensate (elaborando un’opinione), alcune (*ta de*) le ha indicate (quelle utili a stabilire un percorso), ‘altre’ (*alla de*), diverse dalle prime e dalle seconde (per il livello teorico del contenuto, e non solo nella forma) sono quelle che affronterà in poesia.

69. Con le parole di Vetta: «il simposio arcaico è anche il luogo della dialettica in versi» (*Teognide e anonimi*, cit., p. 131).

70. Al percorrere poetando la via “indicata” verrebbe sostituito un percorrere dialogando, caratteristico di Socrate, ma al tempo stesso in linea con i tempi diversi, essendo ormai mutata la modalità di comunicazione interna al simposio.

71. 174a-b. Cfr., *supra*, n. 14.

72. In tal caso la manipolazione del proverbio, noto al lettore nella sua versione originale, farebbe acquisire alla rassicurazione rivolta ad Aristodemo uno spessore semantico che supera l’allusione trasparente al nome di Agatone (e forse spiegherebbe anche l’uso di un verbo dal significato “forte” come *diaphtheíromen*, fra il ‘distruggere’ e il ‘falsificare’, applicato agli esiti della manipolazione



costituire, nella messa in scena del prologo, il *poros* tramite il quale egli esce dall'*aporia*, quel dato 'trovato' che applicherà ad Eros), quale sia, infine, il rapporto fra ciò che è bello e ciò che è buono<sup>73</sup>, interrogativi che si riveleranno premesse necessarie alle successive, più impegnative domande sull'eros, vale a dire se il desiderio sia di un corpo bello o di un'anima bella, sino a trovare una conciliazione nel desiderio di immortalità e, nel passaggio finale, in quello del bene ultimo. Platone riuscirebbe così a produrre, in una lettura a ritroso (con successo, viste le riflessioni dei commentatori), l'effetto di fare *anticipare* al Socrate assorto nei suoi pensieri l'argomento che in seguito affronterà tramite la confutazione dei discorsi tenuti dagli altri simposiasti, fornendo al tempo stesso le 'indicazioni' sul suo percorso, delineato con precisione come una linea ascensionale. Nel protiro Socrate non può ancora conoscere come si svolgerà il simposio e quale sarà il tema prescelto, è vero<sup>74</sup>, ma è altrettanto

stessa, nonché la discussione successiva sui versi omerici, dedicati ad Agamennone e a Menelao, nella versione di Socrate e in quella di Aristodemo).

73. Il passaggio dal 'bello' al 'buono' rappresenta uno snodo significativo nel discorso di Diotima (*Smp.* 204e «supponiamo che uno, operando una sostituzione e utilizzando 'buono' al posto di 'bello' etc.»). D'altro canto il sottotitolo con cui la tradizione (D.L. III 56 ss.) ci ha consegnato il dialogo è proprio *Sul buono* (o *Sul bene*, come più spesso traduciamo il *tou agathou*).

74. E Platone ci rappresenta il suo Socrate come se affrontasse l'indagine ancora *in fieri* su un argomento (la connessione fra il bello, il buono e l'eros) che, al momento della scelta del tema proposto da Erissimaco per compiacere Fedro, verrà invece da lui accolto con entusiasmo in quanto argomento ben noto, come abbiamo visto; solo in seguito sapremo che sulle «cose d'amore» è stato istruito da un lungo discorso di Diotima (201d), che egli proverà, come può, ad esporre. A risolvere la difficoltà rappresentata, nell'economia del dialogo, da una voce quasi oracolare come quella della donna di Mantinea, apparentemente recuperata soltanto al momento opportuno, può forse aiutare quello che doveva essere interpretato come un antico "sistema" omerico, riconoscibile negli avvisi e predizioni di un'altra figura femminile: le parole pronunciate da Teti, Achille le ricorda solo quando gli si presenta il problema, senza che si possa stabilire un nesso logico fra le sue azioni, i suoi ricordi e ciò che non può non sapere, per competenza mitica e per averlo appreso dalla madre. L'eroe sembra avere ancora la possibilità di scegliere fra gloria e ritorno, nel IX libro dell'*Iliade*, ma da Teti *sa da sempre* che il ritorno è a lui precluso, come il testo d'altronde ricorda più volte. Inoltre, se Platone, nell'*Ippia Minore* (370a-d), avverte l'incongruenza fra le parole rivolte da Achille a Odisseo (*Il.* IX 357-63), e ancor prima ad Agamennone (I 169-71), sulla sua partenza da Troia (che in nessun momento, in realtà, egli si



vero che Platone ha già pianificato il dialogo quando ne scrive la parte introduttiva: il suo Socrate, a ogni buon conto, è già nel protiro la nuova figura del *philosophos*, il demone fra *aporia* e *poros*, alla perenne ricerca di una soluzione, non rapito nella contemplazione, né immagine dell'anacoreta, né soltanto preso dalla meditazione su se stesso, dal «conosci te stesso», ma in piena aporia zetetica. E soprattutto è evidente che autore e personaggio si fondono indissolubilmente in quel protiro, prima dell'entrata al simposio, prima di entrare nel testo.

appresta a intraprendere), rispetto a quanto l'eroe ha asserito in IX 308-14, non fa invece alcun cenno a quella che per noi è la massima incongruenza (nonché l'idea che regge il poema monumentale), cioè alla sua singolare inconsapevolezza della morte senza alcuna possibilità del ritorno. Risulta perciò evidente che l'organicità e la coerenza di un'opera erano percepite in modo molto diverso da come noi le intendiamo, da Platone così come dai suoi predecessori e contemporanei.

