

Eros e Libertà*

di Matteo Nucci**

Abstract

It is a widespread belief, today as much as in the day of archaic Greek poetry, that those who are in love are not free, but rather slaves, prisoners of the desire to become conjoined with their beloved. This is the love of Aphrodite, sexual desire; authentic erotic desire is instead the love of Eros, understood as a psychic tension, a relationship between two lovers who remain free. This is the kind of love described by Plato in the *Symposium* through Diotima's speech, delivered by Socrates, which explains why he refused to unite with Alcibiades. True love means freedom, self-sufficiency and independence as part of couple. But how is it possible to be self-sufficient and independent? By knowing oneself, taking care of one's soul, taking the time to look within, detaching oneself from the goods and obligations of the world around us. The re-appropriation of time, its subversion, its suspension, is the key to everything. It is the suspension which Plato invites us to perform in *Phaedrus*, when – in a description that finds no parallels in the dialogues – he shows Socrates leaving the city, and stopping to rest under a tree. This rest is not sleep intended to restore the body from daily toils and to prepare it for other labors, but a time to engage in dialogue, to heal the soul. The suspension of time is the sap of authentic erotic desire: it is the time which Odysseus and Penelope take for themselves, in an exemplary way, when they meet again after spending twenty years apart.

Keywords: Eros, Plato, *Phaedrus*, *Symposium*, *Odyssey*.

Se c'è amore non c'è libertà. È un'idea comune, che si ripete ridacchiando, spesso allontanandone l'aspetto tragico, altrettanto spesso immaginando

* Testo della *lectio magistralis* tenuta ad Ascea (SA) il 5 maggio 2019 in occasione dell'“VIII Agone Eleatico” e del “VI Certamen Velinum”, *I percorsi delle eccellenze per la valorizzazione dei giovani talenti*, organizzati dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della SFI.

** Scrittore e dottore di ricerca in Filosofia antica; matteonucci@gmail.com.

che in fondo cosa importa se quando siamo davvero innamorati siamo anche liberi? Schiavi saranno semmai gli altri, gli sfortunati che hanno trovato partner non all'altezza, partner che non fanno loro dimenticare ogni cosa, compresa la libertà di cui in amore si è certo privi. Nella poesia greca arcaica, quest'idea è costante, ma nessuno ne rideva e nessuno la allontanava con la presunzione di essere paradossalmente immune dai suoi danni. Prigionia, catene, legami, rete, trappola¹. I termini che alludono a uno stato di cattività sono innumerevoli e ricorrono ovunque. In effetti, per l'osservatore attento, essi definiscono piuttosto quell'aspetto dell'innamoramento in cui prevale il desiderio sessuale, un desiderio inestinguibile e feroce che prostra chi lo prova, spingendolo a sentirsi prigioniero e semmai malato. Si tratterebbe allora, stando alle distinzioni antiche, della dimensione governata da Afrodite più che da Eros, là dove Afrodite è dea della seduzione, del letto, del desiderio carnale, mentre Eros è dio della tensione psichica che, non priva di una sua realizzazione fisica, tende piuttosto alla relazione dell'innamorato con ciò che ama, tanto che il desiderio erotico non si prova soltanto verso gli umani ma anche verso gli oggetti o supremamente le idee².

Ma quel che ci interessa ora è la libertà che è possibile vivere nella relazione erotica, non in quella strettamente sessuale. E per capirne qualcosa abbiamo a disposizione una delle opere letterarie più straordinarie che siano state prodotte nell'antichità, ovvero il dialogo erotico per eccellenza che Platone ci ha lasciato: il *Simposio*. Qui, oltre alle teorie e ai resoconti offerti dai simposiasti, oltre alle mille allusioni disseminate nell'opera a livello formale, ci troviamo a fare i conti con una delle relazioni erotiche più celebri e dibattute dell'Atene classica, quella fra Alcibiade e Socrate; una relazione che Alcibiade – arrivato a casa di Agatone (l'ospite del banchetto), ubriaco e incoronato di viole e mirto in onore di Afrodite e Dioniso – racconta nel segno della propria schiavitù, come se Socrate avesse tentato di costringerlo astutamente in una prigionia dell'anima più che del corpo.

Quest'idea che attraversa l'intero discorso ebbro di Alcibiade è molto chiara in quanto segue.

Io, uomini, se non dovessi poi sembrare completamente ubriaco, vi racconterei sotto giuramento quali effetti ho provato io stesso sotto i suoi discorsi e cosa provo ancora adesso. Infatti quando l'ascolto molto più che agli invasati dal delirio coribantico il cuore mi si ferma e lacrime sgorgano sotto i suoi discorsi, e vedo che anche moltissimi altri provano le stesse cose. Quando ascoltavo Pericle e altri

1. Cfr. Saffo, fr. 102/221 LGS; Ibico, fr. 6/287 P; Teognide, 1337-1340; Anacreonte, fr. 1, 4/346 P.

2. Sulla distinzione fra Eros e Afrodite cfr. Calame (1983, pp. xxviii-xxxvi) e Nucci (2018, pp. 137-9).

ottimi retori credevo sì che parlassero bene ma non provavo nulla di simile, la mia anima non veniva messa in subbuglio e non si sdegnava al pensiero che sono come uno schiavo. Ma sotto questo Marsia qui spesso mi sono trovato in una disposizione d'animo del genere, al punto che mi sembrava che la vita non fosse degna di essere vissuta per uno che si trovava nelle mie condizioni. E queste cose, Socrate, non dirai che non sono vere. Anche adesso sono consci fin dentro me stesso che se volessi offrirgli ascolto, non gli resisterei e proverei tutto questo. Infatti mi costringe a convenire che, pur essendo molto carente, continuo a trascurare me stesso, eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi. A forza quindi mi allontano in fuga da lui come dalle Sirene, con le orecchie tappate, per non invecchiare seduto al suo fianco. E solo di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe che sia presente in me: la vergogna. Solo con lui io mi vergogno. Sono consci fin dentro me stesso che non sarei capace di contraddirlo dicendo che non bisogna fare quel che lui ordina, però, appena me ne allontano, resto soggiogato dagli onori delle folle. E quindi fuggo da lui come un servo e me la svigno e quando lo vedo mi vergogno per le cose su cui eravamo d'accordo e spesso vedrei con piacere che non è più tra i vivi, eppure, se questo accadesse, so benissimo che sarei preso da un dolore molto più grande, al punto che non so proprio che fare con quest'uomo (*Symp.*, 215d7-216c3, trad. Nucci, 2009).

Come sa chiunque abbia letto questa meravigliosa opera d'arte in cui lo scrittore Platone ricrea la lingua esitante, confusa e ubriaca di Alcibiade che tuttavia, come da proverbi antichi e moderni³, proprio per questo è veritiera, il cuore del racconto sta nel rifiuto di Socrate, o meglio nel suo negarsi all'unione sessuale e dunque alla creazione di una coppia stabile, così come Alcibiade gli aveva proposto. Inducendo il giovane alla vergogna delle sue azioni e al tempo stesso negandosi, Socrate avrebbe costretto Alcibiade in gabbia, incapace di azione e di futuro. Ma le cose non stanno così. O meglio: certamente questo è il modo in cui la promessa di Atene le vede ancora nell'inverno del 416, quando il dialogo è ambientato, ovvero poco più di un anno prima della partenza della spedizione contro Siracusa con cui la carriera politica ateniese di Alcibiade crollerà. Ma non è il modo in cui Socrate le vede. E non è il modo in cui il lettore può vederle, secondo lo scrittore Platone.

Quando leggiamo questo dialogo, dobbiamo sempre tenere a mente che la strategia argomentativa scelta da Platone prevede che ogni discorso creato per i simposiasti debba contenere mancanze, errori, fraintendimenti che sta al lettore cogliere per seguire la propria strada nell'esegesi e nella comprensione, una strada che diventa consapevolezza filosofica, ossia teorica e pratica. In questo caso, l'errore di Alcibiade è molto chiaro. Il figlio

³. Due antichi proverbi sono chiamati in causa da Socrate in *Symp.*, 217e3-4. Essi significavano in sostanza *in vino veritas*, il primo dicendo «vino e verità», il secondo «vino e fanciulli sono veritieri». Cfr. Bury (1909, p. 152 *ad loc.*).

adottivo di Pericle non è affatto schiavo, al contrario. Egli è schiavo delle folle e dell'onore che insegue costantemente, laddove Socrate, costringendolo alla vergogna di quell'asservimento, gli ha offerto una via di libertà. Tuttavia Alcibiade non coglie la possibilità di liberazione, anzi si sente asservito al filosofo perché da lui è stato rifiutato e al tempo stesso gli viene richiesto un confronto interiore di cui percepisce la forzatura. Poiché non capisce quale libertà gli venga offerta – nella vita come nell'amore – Alcibiade sente invece che la sua proposta di amore è stata drasticamente bocciata, e continua a credere che sia quella l'unica strada possibile. Essa consisterebbe dunque nell'unione con Socrate, un'unione sessuale e anche spirituale completa, alla faccia dei presuntuosi osservatori pronti al pettegolezzo in città⁴, un'unione perfetta che porterebbe grandi frutti al politico, alla sua oratoria e alla sua capacità di sedurre e guidare Atene.

Alcibiade in fondo desidera realizzare con Socrate quello che è il senso ultimo dell'elogio di Eros più famoso e apprezzato del dialogo: il discorso di Aristofane. Tutti conoscono il mito dell'androgino che Platone abilmente creò per il commediografo più amato e odiato. Esseri originari sferici che rotolano su quattro gambe e quattro braccia, doppio volto, doppio torace, doppio organo sessuale. Tre i generi: maschile, femminile e androgino. Tale la loro tracotanza che Zeus decide di tagliarli in due. Il risultato siamo noi esseri umani: posa eretta, due braccia e due gambe, un volto, schiena e nuca a cucire il taglio retrostante, un organo sessuale con cui ci accoppiamo per riprodurci. Ma ciascuno di noi resta sempre in cerca della metà da cui è stato tagliato. L'esito del taglio del maschile e del femminile sono gli omosessuali. L'esito del taglio dell'androgino gli eterosessuali. Qualunque sia la propensione sessuale, chi cerca la sua metà e la trova ricrea l'unità originaria. Il senso dell'amore è infatti fare di due uno.

Ecco come lo racconta Aristofane secondo la geniale creazione platonica.

Quando, dunque, l'amante dei ragazzi, o chiunque altro, trova proprio quella metà di se stesso, allora entrambi vengono rapiti in modo degno di meraviglia dall'amicizia, la familiarità e l'eros; e non vogliono, per così dire, separarsi neppure un momento. E sono questi quelli che passano insieme tutta la vita, che non saprebbero neppure dire cosa vogliono l'uno dall'altro. Nessuno infatti potrebbe

4. Cfr. *Symp.*, 218c7-d6: «“Mi sembra che tu sia l'unico”, dissi io, “degno di diventare il mio amante, ma mi pare che esiti a parlarne. Io sto messo così: credo che sia assolutamente stupido non concedermi a te e non concederti anche qualunque altra cosa di cui tu avessi bisogno, come le mie sostanze o i miei amici. Per me infatti nulla è più prezioso del diventare migliore quanto più è possibile, e credo che per questo non esista collaboratore più potente di te. Io mi vergognerei molto di più nel non concedermi a un uomo come te di fronte ai saggi che nel concedermi a te di fronte ai molti e stolti”».

credere che sia la comunione dei piaceri sessuali, come se fosse questo il motivo per cui uno gode a stare insieme all’altro con uno slancio così grande. È chiaro invece che altro la loro anima vuole, altro che non sa dire, e ciò che vuole lo profetizza per mezzo della mantica e lo esprime attraverso enigmi. E se, mentre stanno insieme sdraiati, a loro si avvicinasse Efesto, con i suoi strumenti, e dicesse: «Che cos’è, uomini, ciò che volete l’uno dall’altro?» e se, visto il loro imbarazzo, dicesse di nuovo «Forse desiderate questo: stare insieme il più possibile, vicini l’uno all’altro, in modo da non separarvi né di notte né di giorno? Perché se desiderate questo, io vi voglio fondere e saldare in qualcosa di unico, in modo che da due diventiate uno e, finché potete vivere, viviate insieme uniti, come in un unico essere, e quando sarete morti, anche là, nell’Ade, siate uno anziché due, uniti anche da morti. Ma considerate se è questo l’oggetto del vostro eros e se l’esaudirlo vi può bastare». Sappiamo che, ascoltate queste cose, nessuno rifiuterebbe o mostrerebbe di volere qualcos’altro, ma penserebbe semplicemente di aver ascoltato quel che da tempo desiderava, ossia congiungersi e fondersi con l’amato e diventare così di due uno. E la causa è la seguente: che la nostra antica natura era quella e noi eravamo interi, e quindi al desiderio e alla ricerca dell’intero si dà il nome di eros (*Symp.*, 192b6-193a1; trad. Nucci, 2009).

Il senso del discorso aristofaneo è chiaro: ricreare l’intero, fare di due uno. Altrettanto chiaro è che è proprio quel che di esso a Platone non va giù. Se, infatti, da abile autore, lo farà dire esplicitamente a Diotima nel discorso di Socrate⁵, tuttavia egli ha già dato al lettore la chiave per rendersene conto nel discorso stesso, o meglio nella citazione di Efesto che ho appena riportato. L’Efesto che dovrebbe fondere in una sola persona i due amanti è infatti lo stesso dio che ha intrappolato la sposa fedifraga Afrodite nel letto del tradimento con il magnifico Ares: una prigionia sessuale in cui le due divinità vengono svergognate di fronte agli dèi dell’Olimpo, secondo una famosissima scena raccontata nell’*Odissea*. Una prigionia che uccide il desiderio e si rivela l’esatto contrario dell’amore⁶. Lasciandosi portare dall’allusività letteraria di Platone, l’errore di Aristofane è chiaro: esso risiede nell’idea che la realizzazione di eros sia possibile solo nella relazione simbiotica. Ma quando c’è simbiosi, ossia unione perfetta, c’è morte del desiderio e morte dell’eros stesso.

Empedocle lo aveva lasciato capire chiaramente⁷. Platone lo ripete. La relazione erotica deve essere libera. I due amanti devono amarsi con pas-

5. A questa, che potrebbe essere considerata la definizione di eros offerta da Aristofane, risponderà Socrate attraverso Diotima, esplicitamente a 205d10-er.

6. Più analiticamente, si veda Nucci (2005, pp. 151-70).

7. Nel ciclo empedocleo quando trionfa *Philia*, Amicizia/Amore – come all’opposto di *Neikos*, Contesa – la vita è assente. Sulla capacità generatrice di Contesa il *Papiro di Strasburgo* ha portato conferme decisive; cfr. per es. Trépanier (2003, pp. 14-9). Significativo che temi empedoclei siano leggibili nella costruzione del mito di Aristofane. Su tutto ciò Nucci (2006, pp. 45-74).

sione, autonomia e indipendenza. Alcibiade non ha cercato di costruire un rapporto libero con Socrate. Ha cercato di unirsi a lui e semmai seguire come uno schiavo i suoi insegnamenti.

Ma come è possibile restare autonomi e indipendenti quando si ama? Non basta dire che è necessario guardarsi dentro e curare la propria anima anziché lasciarsi prendere dai beni esterni, come Socrate diceva ad Alcibiade. Serve qualcos'altro. Ce lo mostra, sempre Platone, nell'altro suo dialogo erotico: il *Fedro*.

È un'opera di ricchezza e complessità esaltanti, il *Fedro*. La questione principale su cui tutti i lettori si sono scornati fin dall'antichità riguarda la sua unità, ovvero il suo argomento. Eros o retorica? (cfr. Pucci, Centrone, 1998, pp. VII-IX). Il dialogo infatti è perfettamente diviso in due. Prima, i grandi argomenti erotici suscitati dalla lettura del discorso di Lisia che Fedro tiene sotto il mantello quando incontra Socrate. Poi, la discussione sulla scrittura e sull'arte retorica. Credo che non si faticherebbe troppo a rincorrere una presunta unità, ammesso che essa debba essere l'obiettivo di uno scrittore filosofico come Platone, se si smettesse di intendere e tradurre *peithò* con persuasione. In effetti la persuasione è seduzione, e non soltanto nell'antichità. Ma certo nell'antichità l'idea della seduzione echeggiava nel termine con molta più forza. *Peithò* fin dalle origini è divinità che si accoppia a Afrodite e che dà origine alla tensione erotica (su Afrodite e *Peithò* cfr. Rizzini, 1998, pp. 110 e ss.). Se lasciassimo risuonare in noi l'eco di questa idea apparentemente antica, non andremmo in cerca di un ponte fra le due parti dominanti del dialogo. Il ponte c'è già: è la seduzione erotica e retorica.

Cosa ancor più rilevante, però, è quella che gli studiosi si affannano a chiamare cornice narrativa, come se nei dialoghi di Platone ci fosse una cornice in cui viene fissato il dipinto e la cornice fosse più o meno bella e riuscita ma certo superflua tanto che la tela mantiene il suo valore anche quando la cornice viene staccata e portata via. Per anni abbiamo letto con estrema angoscia gli studi dei cosiddetti analitici anglosassoni, sempre pronti a ridurre in simboli vuoti i ragionamenti che Platone inserisce in dialoghi, discorsi, immagini. Poi chi ha potuto farlo è riuscito a liberarsi di quel dolore e ha lasciato che Platone tornasse a parlare. Nel caso del *Fedro*, questo atteggiamento è decisivo. Si tratta infatti di un dialogo dominato dalla narrazione. Un dialogo le cui parti – dalle più grandi (le due metà) alle più piccole (le innumerevoli digressioni e allusioni) – sono tenute assieme e attraversate dalla narrazione che a volte le supera o dà loro il significato di cui il lettore è in cerca.

Il dialogo si apre con il celebre incontro di Socrate e Fedro e la decisione, unica da parte di Socrate, di uscire dalle mura di Atene e immergersi nella natura. È un aspetto assolutamente decisivo dell'opera generalmente

commentato con bonomia da chi ha fretta di arrivare alle argomentazioni e ai trattati. Ma la fretta è proprio il nemico di Platone, e di questo dialogo in particolare. Nel momento in cui lo scrittore ci avverte che quel che Socrate fa è unico, noi dobbiamo riflettere. Socrate – ci viene detto – non esce mai da Atene perché la natura – alberi e campagna in generale – non gli parlano come gli uomini in città e dunque non soddisfano il suo desiderio di imparare (così in *Phaedr.*, 230d3-e4). Eppure la natura – dall’albero sotto cui vanno a sedersi Socrate e Fedro, alla campagna in cui sono immersi – ha un ruolo di primo piano non solo nella presentazione della scena ma durante il dialogo nel suo complesso. Non sarà forse che Platone ci sta dicendo: a Socrate non interessava uscire dalla città ma a me sì? Sia come sia, certo all’ambientazione del dialogo noi siamo chiamati a dare una sua centralità.

Quest’ambientazione, notoriamente, è dominata da Pan. Le allusioni, implicite ed esplicite, al dio sono innumerevoli e il dialogo si chiude con una preghiera a Pan⁸. Ancora oggi, seguendo nell’Atene moderna le orme di Socrate e Fedro noi ci troviamo di fronte a un’incisione sulla pietra salvata per puro miracolo dalla dinamite⁹ che richiama il dio della natura, della sessualità, dei pascoli e del tutto¹⁰; il dio caprino, mostruoso e seduttivo, figlio di Ermes, amato da Dioniso, pronto a emettere grida terrificanti contro chi altera l’equilibrio della natura, generando terrore completo, terrore che porta via, terrore detto appunto panico.

Ora, si dà il caso che il dialogo non solo sia ambientato nei luoghi di Pan, ma sia anche collocato temporalmente nell’ora che viene detta panica, ossia quel tempo tipicamente mediterraneo in cui ogni cosa è sospesa, il sole brucia e uscire per strada è impossibile, lavorare e produrre sono semplici termini e il tempo sembra scorrere a un’altra velocità, tanto che in italiano definiamo quelle ore che scottano fra le 12 e le 16 d'estate con un termine poetico e assolutamente filosofico: controra.

È nella controra che Platone presenta Socrate e Fedro mentre parlano di seduzione. In una dimensione spazio-temporale panica. Dimensione che ci viene chiarita dal famoso mito creato per il centro esatto del dialogo,

8. Oltre all’ambientazione complessiva del dialogo che evoca costantemente Pan (cfr. Velardi, 2006, pp. 10-1), subito Platone allude al figlio di Ermes lasciandolo sullo sfondo dell’Acheloo e delle Ninfe a 230b7-8; non più sullo sfondo compare assieme ad Acheloo e alle Ninfe in 263d5-6; e nella preghiera finale a 279b 8-c8.

9. Ho raccontato la storia approfondendo l’ambientazione del dialogo nell’Atene di oggi in Nucci (2018, pp. 212-3).

10. Notoriamente il nome di Pan è accostato al neutro dell’aggettivo *pas, pasa, pan* (che significa “ogni, tutto”), benché non sia questa la derivazione etimologica – che forse richiama il pascolo o una divinità indoeuropea (cfr. Càssola, 1975, p. 362). Si veda anche la breve discussione del *Cratilo* a 408c10-d.

il raccordo fra le due presunte parti di esso. Un mito che – manco a dirlo – è stato più volte liquidato come semplice pausa, come intermezzo, come momento di riposo e sospensione dalle grandi questioni filosofiche che precedono e seguono. Sto parlando ovviamente del mito delle cicale.

Esso viene introdotto così:

E tempo ne abbiamo per rispondere: e mi sembra pure che, come conviene nel pieno dell’afa, le cicale sopra il nostro capo, cantando e conversando fra loro non smettono di osservarci. Se poi vedessero noi due far come quelli del volgo sotto il mezzogiorno, non ragionare ma starsene a bocca chiusa e sonnecchianti, ammaliati da loro con le menti in ozio, avrebbero ragione di deriderci e di scambiarci per un paio di schiavi, venuti, come pecore, presso la loro dimora ad appisolarsi il meriggio vicino alla fonte. Ma se ci vedono a conversare e continuare la nostra rotta, insensibili al loro incanto di sirene, forse ammirate ci procurerebbero il dono che gli dèi hanno loro concesso di distribuire agli uomini (*Phaedr.*, 258e6-259b2, trad. Pucci, Centrone, 1998).

«E tempo ne abbiamo». «Tempo libero ne abbiamo» sarebbe meglio tradurre. Ma qualsiasi traduzione non direbbe la forza del termine con cui Platone fa sì che Socrate apra il suo discorso introduttivo al breve mito. *Scholè* è parola antica che dischiude un mondo solo apparentemente a noi molto lontano. Il tempo libero dalle necessità materiali, ovvero il tempo libero dal lavoro, fu per i Greci, e in particolar modo per gli Ateniesi di epoca classica, la dimensione umana più alta da coltivare. Non che le cose fossero troppo diverse altrove e in altri tempi, ma certo la riflessione che si sviluppò fra V e IV secolo fu notevole (sulla storia dell’idea di *scholè* si veda ora Kalimtzis, 2017).

Per dirla in termini molto semplici: lo spazio in cui non ci è chiesto di impegnarci per un fine materiale, come il nostro sostentamento, è il vero spazio in cui si realizza la nostra umanità. La riflessione, la contemplazione, l’indagine su noi stessi e il nostro posto nel mondo, nonché ogni attività priva di scopo, come l’arte, realizzano la parte migliore di noi e ci aiutano a crescere nel percorso attraverso cui possiamo diventare ciò che siamo. Tanto decisiva è questa dimensione di crisi interiore – ovvero di riflessione sulla scelta, sul bivio, sulla *krisis* che caratterizza ogni giorno della nostra esistenza terrena – che la lingua greca definì, per negazione e opposizione, il tempo in cui invece l’essere umano è impegnato dalle necessità materiali. Usando l’alfa privativa, venne dunque indicata la dimensione negativa rispetto a quella in cui possiamo misurarci con noi stessi. *A-scholà* significa infatti “lavoro”, o meglio: qualsiasi spazio temporale noi impegniamo per soddisfare le nostre esigenze materiali: produrre, guadagnare, e in conclusione, essere schiavi. La libertà dalle necessità è il momento decisivo alla formazione del nostro spirito. E non è un caso che

noi chiamiamo “scuola” quel luogo fisico o ideale in cui l’essere umano forma la propria personalità, studia senza uno scopo specifico, se non quello di conoscere e crescere.

Nell’introduzione al mito delle cicale tutto questo è sottolineato con molta determinazione dalla penna letteraria di Platone. L’immagine che prepara alla comprensione del mito ci mostra infatti due tipi opposti di esseri umani che vivono l’ora panica. Quelli che sonnecchiano e riposano come schiavi. E quelli che si dedicano a riempire di riflessione il tempo sospeso. Che significa? In effetti è molto semplice. Durante la controra, lavorare è impossibile. Ma quel tempo che è negato all’*ascholìa*, può essere vissuto in due modi opposti. Chi pensa solo a lavorare e produrre riempie quello spazio per riposare e rigenerarsi prima di tornare al lavoro. Chi invece abbandona la progettualità del produrre e si dedica a se stesso, riflette, discute, fantastica. La storia delle cicale darà un fondamento mitico a quest’idea, stabilendo che le cicale, quando cantano impetuose, senza dover mangiare e bere, si occupano di riferire alle Muse chi le onori sulla terra. A Tersicore chi danza. A Erato chi si lancia in canti erotici. A Calliope e Urania chi filosofa. E a ciascun’altra Musa l’arte che le conviene (cfr. Capra, 2000).

L’idea principale che Platone inserisce a metà del suo dialogo è dunque molto chiara: non solo le coordinate spaziali del *Fedro* sono dominate da Pan, ma anche le sue coordinate temporali. C’è chi si immerge nella natura costretto sempre sulla linea retta del tempo che segue passato, presente e futuro. E c’è chi vi si immerge, approfittando dell’ora panica, per uscire da quella scansione rettilinea e vivere in un tempo sospeso, estraneo alla meccanica della produttività, estraneo alla linea retta presente-passato-futuro (la controra nel suo significato letterale)ⁱⁱ, dunque in quella dimensione in cui ci impegnano attività prive di scopo, come è supremamente l’arte in senso ampio, ovvero ciò che è di pertinenza delle Muse.

Dietro quest’idea credo che viva la consapevolezza antica (che dunque Platone non aveva alcuna necessità di sottolineare) che Pan punisce chi non rispetta l’ordine della natura, emette il grido stridulo contro chi non sa vivere secondo i tempi della natura e dunque dell’amore e dell’accoppiamento, generando quel terrore che chiamiamo panico. Un terrore che ci toglie il fiato, ci confonde, ci getta via e contro il quale c’è solo la possibilità di tornare a sentirsi parte della terra da cui veniamo e in cui siamo destinati a vivere la nostra esistenza detta appunto terrena. Respirare, tornare a contatto con noi stessi e con la terra su cui camminiamo. Sono questi i rimedi più semplici e immediati che si suggeriscono

ii. Ho approfondito la questione in Nucci (2018, pp. 159-64; 205-16).

a chi è preso dal panico. Pan pretende dagli uomini che si fermino, che smettano di lavorare e che s'immergano nella natura che costituisce loro stessi come ciò che è fuori da loro, per riflettere sul posto che essi occupano nel mondo.

Nell'economia del dialogo, l'ambientazione panica giustifica e dà un senso complessivo e unitario alla riflessione su Eros, sulla seduzione, sulla ricerca della bellezza, sulla natura dell'anima, sul parlare e sullo scrivere – dunque sulla maniera in cui certi discorsi possono sedurre certe anime – tutte attività che non hanno a che fare con il sostentamento materiale, ma con la realizzazione interiore e la crescita spirituale. Ma per noi che oggi leggiamo il *Fedro* e ci lasciamo portare in quella dimensione in cui la necessità materiale è rigorosamente legata alla schiavitù psichica, emerge una grande opposizione culturale a cui siamo ormai abituati da secoli e che, sintetizzando, potremmo chiamare lo scontro – tutto occidentale – fra la mentalità protestante e quella mediterranea. Fra chi crede che salvo sia solo chi lavora, produce e guadagna, e chi invece è ancora convinto che sia la critica – dunque la contemplazione, la riflessione, la discussione e il confronto costante con se stessi e gli altri – ciò che realizza la nostra umanità. L'opposizione dura – e duramente sottolineata nell'ultimo decennio di crisi europea – fra chi non esce mai dalla linea temporale su cui si snoda la progettualità del produrre e chi invece non aspetta altro che la controra per vivere nella maniera più elevata la sospensione dal corso rettilineo del tempo per cercare quello spazio in cui non ci sono scopi né fini a noi esterni, ma solo la nostra elevazione nel diventare ciò che siamo, ossia natura che vive nella natura¹².

Certo – si potrebbe pensare – noi Mediterranei siamo facilitati nel compito arduo di vedere altezza in ciò che non ha materia e trovare tempo fuori dal tempo, visto che la controra è roba nostra, l'ora panica la viviamo noi più che mai e quei momenti di caldo asfissiante – in cui camminare è possibile solo lungo i fianchi delle case dove una linea d'ombra ci protegge, le cicale friniscono e non si sente che natura, insetti, talvolta una lievissima brezza di conforto – ecco quei momenti sono nostri, non si vivono certo così facilmente altrove.

Eppure quell'atteggiamento mentale in cui le coordinate spazio-temporali a cui siamo abituati vengono sovertite non ha a che fare soltanto con la controra che esemplarmente lo facilita e rappresenta. Di nuovo, la letteratura greca ci indica la strada e ci mostra che quella sospensione temporale è possibile sempre, a prescindere dalle stagioni, dall'ora, dai luoghi in cui viviamo. Sta solo a noi liberarci. Una liberazione che ancora una volta ha a che fare con l'amore.

12. Quanto alla mentalità protestante mi rifaccio ovviamente al classico Weber (1991).

Siamo alle origini della letteratura occidentale, in quello che è stato considerato il primo romanzo, ossia l'opera che secondo la consuetudine sancita fin dall'antichità – esemplare nell'Anonimo del Sublime (cfr. *Anonimo del Sublime*, 9) – Omero scrisse in vecchiaia, quando l'ardore della battaglia si era placato. Siamo alle ultime battute della storia raccontata dall'*Odissea*, quando l'eroe è ormai tornato a casa, ha sterminato i pretendenti e ha deciso che ormai è il tempo di rivelarsi a sua moglie Penelope. Tutto è pronto per l'abbraccio. Ma Omero non segue le tecniche dell'intrattenimento tanto in voga oggi, ossia nell'epoca in cui il tempo libero va vissuto da schiavi, riposando per tornare al lavoro. Omero impiega il tempo libero per trasformare chi partecipa all'esperienza estetica, e ci mostra, paradigmaticamente, una letteratura che è vita e trasformazione, non intrattenimento. Dunque, proprio quando Odisseo e Penelope dovranno abbracciarsi, egli dilaziona, rimanda il momento dell'abbraccio e ci mette di fronte a una scena memorabile, una sfida al lettore, una sfida in cui i due sposi, lontani da vent'anni, si ritrovano.

Gli disse allora la saggia Penelope
 “Sciagurato! Non sono altezzosa o sprezzante
 né sono attonita: so molto bene come eri
 salpando da Itaca sopra la nave dai lunghi remi.
 Orsù, Euriclea, stendigli il solido letto
 fuori del talamo ben costruito che fece lui stesso;
 portate fuori il solido letto e gettatevi sopra il giaciglio,
 pelli e coltri e coperte lucenti”.
 Disse così per provare il marito; e Odisseo,
 sdegnato, disse alla moglie solerte:
 “Donna, è assai doloroso quello che hai detto.
 Chi mise altrove il mio letto? Sarebbe difficile
 anche a chi è accorto, se non viene e lo sposta,
 volendolo, un dio in un luogo diverso, senza difficoltà.
 Nessun uomo, vivo, mortale, neppure giovane e forte,
 lo smuoverebbe con facilità: perché v'è un grande segreto
 nel letto lavorato con arte, lo costruì io stesso, non altri.
 Nel recinto cresceva un ulivo dalle foglie sottili,
 rigoglioso, fiorente: come una colonna era grosso.
 Intorno ad esso feci il mio talamo, finché lo finii
 con pietre connesse, e coprii d'un buon tetto la stanza,
 vi apposi una porta ben salda, fittamente connessa.
 Dopo, recisi la chioma all'ulivo dalle foglie sottili:
 sgrossai dalla base il suo tronco, lo piallai con il bronzo,
 bene e con arte, e lo feci diritto col filo,
 e ottenuto un piede di letto traforai tutto col trapano.
 Iniziando da questo piallai la lettiera, finché la finii,
 rabescandola d'oro e d'argento e d'avorio.

MATTEO NUCCI

All'interno tesi le cinghie di bue, splendenti di porpora.
Ti rivelò così questo segno. Donna,
non so se il mio letto è fisso tuttora o se un uomo,
tagliato il tronco d'ulivo alla base, altrove lo mise".
Disse così, e lì le si sciolsero ginocchia e cuore,
nel riconoscere i segni che Odisseo le rivelò, sicuri.
Piangendo gli corse incontro, gettò le braccia
al collo di Odisseo, gli baciò il capo e gli disse:
"Odisseo, non essere irato con me, dopoché anche in altro
fosti assai saggio fra gli uomini: ci diedero pene gli dèi,
che a noi negarono di vivere insieme e insieme
goderci la giovinezza e toccare la soglia di vecchiaia.
Non essere, ora, adirato, non essere offeso
se non t'ho detto, appena ti vidi, il mio affetto.
Il mio animo aveva sempre timore
nel petto che qualche mortale venisse a ingannarmi
con chiacchiere: molti tramano, infatti, astuzie malvage.
Neanche Elena Argiva, nata da Zeus,
si sarebbe congiunta con uno straniero in amore e nel letto,
se avesse saputo che i bellicosi figli degli Achei
l'avrebbero portata di nuovo a casa e in patria.
Ma certo la spinse un dio a compiere l'ignobile azione:
non da prima ebbe chiaro nell'animo l'accecamento
funesto, da cui venne il primo dolore anche a noi.
Ma ora che hai elencato i segni chiarissimi
del nostro letto, che non ha veduto alcun altro mortale,
ma soli tu ed io e un'altra ancilla,
Attoride, che mio padre mi diede allorché venni qui,
colei che a noi custodiva le porte del solido talamo,
ora hai convinto il mio animo, benché tanto duro".
Disse così e in lui suscitò ancor più la voglia di piangere:
piangeva stringendo la sposa diletta, accorta.
Come appare gradita la terra a coloro che nuotano
e di cui Poseidone spezzò la solida nave,
sul mare, stretta dal vento e dal duro maroso:
e pochi sfuggirono all'acqua canuta nuotando
alla riva, e la salsedine s'è incrostata copiosa sul corpo,
e toccano terra con gioia, scampati al pericolo;
così le era caro lo sposo, guardandolo.
Non gli staccava più le candide braccia dal collo.
Aurora dalle rosee dita sarebbe spuntata che ancora piangevano,
se la dea glaucopide Atena non avesse pensato altre cose:
fece lunga alla fine la notte, trattenne
Aurora dall'aureo trono vicino all'Oceano, non le fece aggiogare
i cavalli dai piedi veloci che portano agli uomini il giorno,
Lampo e Fetonte, i puledri che portano Aurora.

(*Od.*, xxiii, 173-245, trad. Privitera, 2007)

È una scena meravigliosa e letterariamente inarrivabile. Odisseo e Penelope si sfidano. Odisseo sa che la moglie lo metterà alla prova tanto che, in una scena precedente a quella riportata, avverte il figlio e si dice contento dell'atteggiamento di Penelope (si veda *Od.*, XXIII, 113-116), ma quando la prova ha inizio egli sembra davvero turbato, si ribella all'idea che qualcuno abbia potuto spostare il letto, all'idea che la moglie finga su un aspetto così decisivo – il letto e la camera da letto – circa il quale del resto ha memoria ferrea, riferita, come è tipico della composizione letteraria omerica, seguendo ogni dettaglio e ogni minuzia. Ma è quello che Penelope voleva. Ha proposto la prova più dura – la fedeltà all'aspetto simbolico che è alle origini del loro matrimonio – perché nel frattempo, nei vent'anni in cui il marito è stato lontano da casa, ha sviluppato al massimo grado le stesse attitudini intellettuali. Astuta, sagace, prudente, capace di calibrare la prova con arte e disinvoltura, sublime nel disporre la trappola e tendere le fila della rete. Penelope qui è Odisseo. E Odisseo, con il suo stupore, è Penelope. Il simile va col simile, come stabilisce in fondo il dialogo erotico giovanile di Platone, quello dedicato più che altro alla *philia*, ma un'amicizia che con eros ha molto a che fare: il *Liside*¹³.

Per gli antichi, ciò che Odisseo e Penelope manifestano definitivamente in questo incontro è la capacità degli sposi di condividere pensiero e saggezza e dunque riflettere alla stessa maniera. Si tratta dell'*homophrosyne*, ovvero della condivisione profonda della mente. Questa caratteristica, considerata necessaria alla relazione riuscita¹⁴, tuttavia non deve trarci in inganno. Si potrebbe pensare infatti che sia la simbiosi ciò che di nuovo si è infilato nel pensiero di chi sogna un amore perfetto. Ma gli amanti che si desiderano e che cercano di farsi simili e dunque imparano a pensare assieme, non sono quelli che si ascoltano senza replicare e vedono oro in tutto ciò che dice o pensa l'amato. Sono invece quelli che si sfidano e sfidandosi cercano di prendere il meglio dell'altro e di farlo fruttare alla propria maniera. Penelope ha imparato a far funzionare la *metis*, l'intelligenza astuta¹⁵ tipica di Odisseo, a modo suo, sviluppandola secondo le proprie particolari propensioni e caratteristiche. Così Odisseo, quando dimentica la propria prudenza e s'indigna per la prova che gli viene somministrata sta facendo suo un carattere emotivo e impulsivo – ma profondamente erotico – della moglie.

In verità chi davvero si ama si sfida. E sfidandosi cerca di migliorarsi. E cercando di migliorare se stesso stimola l'altro a fare altrettanto. L'agone

13. Cfr. *Lys.*, 213e-215e, su cui Centrone (1997, pp. 129-31 e pp. 144-9 per l'assimilazione del "simile" all'"affine" e i rapporti fra eros, *epithymia* e *philia*).

14. Belle le pagine di Mendelsohn (2017, pp. 128-48, in partic. p. 140).

15. Su *metis* imprescindibile lo studio di Detienne, Vernant (1992).

intellettuale con gli altri e con se stessi fu sempre, in Grecia, una prova dell'infinito desiderio di progredire e di non fermarsi mai. La tensione erotica è la potenza più invincibile nel muovere l'animo umano. Eros, liberato nell'anima, la rende unita e determinata nella conquista – mai soddisfatta – dell'oggetto del suo desiderio. Ma questo è possibile se eros è libero nell'anima libera e spinge alla sfida chi sappia interrogarsi e guardare dentro e fuori di sé, dopo aver allentato le maglie delle coordinate spazio-temporali per vivere il tempo sospeso della *scholè*.

Tutto questo accade proprio ora. Nel brano omerico, la bellezza della prova, lo struggente racconto di Odisseo, la commozione di Penelope e il finale abbraccio così a lungo rimandato, oscurano un aspetto decisivo di quanto gli aedi omerici cantano. Perché incontrandosi e parlandosi e tocandosi, i due sposi devono liberarsi di tutto ciò che li tiene avvinti al tempo che è passato inesorabilmente e allo spazio sempre identico e sempre diverso. Così qui Atena, che ha costantemente seguito il suo amato Odisseo, a lei tanto simile per *metis*¹⁶, fa sì che la notte venga raddoppiata nella sua lunghezza, impedisce all'alba di sorgere, sovrerte le regole temporali, si oppone allo scorrere rettilineo del tempo, crea un'oasi per la coppia, per i discorsi, le lacrime, gli abbracci, la commozione e il letto afrodisiaco. È il coronamento dell'amore che si è inseguito, sfidato, ha combattuto l'oblio e si deve ricreare, fuori da ogni identificazione simbiotica.

In qualsiasi relazione erotica – scopriamo ora – e ovunque (notte o giorno, caldo o freddo), è possibile sottrarsi alla costrizione del tempo per vivere la propria liberazione e indagare, sottoporre a critica, cambiare strada. Così, se l'eros strettamente inteso trova il suo modello nella relazione umana, l'eros più potente e divino è quello che tende verso la conoscenza, la saggezza, la verità. La nostra libertà di inseguire sempre un miglioramento individuale corrisponde e trova sfondo decisivo nella nostra tensione inesauribile verso il vero che sempre ci sfugge. L'eros realizzato è quello che nella libertà della *scholè* si fa pensiero critico, domanda inesauribile, sfida costante per trovare una via.

Eros e libertà? No, si potrebbe rispondere infine a chi ripete il luogo comune dell'alternativa impossibile da cui siamo partiti. La domanda è mal posta. Non dobbiamo chiederci se eros e libertà possano coesistere. Il punto infatti non riguarda eros e libertà, dal momento che eros è libertà. La passione erotica si realizza solo nella sua liberazione. Quando è costretta essa diventa altro: tensione inesauribile verso il pozzo senza fondo del desiderio carnale, realizzando semmai quella che potremmo

¹⁶ Illuminante il brano in cui Atena riconosce a Odisseo, appena arrivato a Itaca, le sue proprie qualità espresse al massimo grado in *Od.*, XIII, 287 e ss.

chiamare la dinamica della tossicodipendenza¹⁷. Ma eros è libertà. Libertà dal tempo e dallo spazio, dalle necessità materiali e dalle schiavitù del corpo e del pensiero. Per questo, l'idea antica non è affatto legata a un mondo lontano e scomparso. Essa semplicemente ci mostra con la chiarezza cristallina – letteraria e filosofica, di un'epoca in cui molti altri temi furono trattati con chiarezza altrettanto inarrivata – che la nostra stessa passione oggi ha un senso solo nella libertà da ogni schiavitù. Soprattutto nella libertà dalla schiavitù che, almeno fino ai tempi del Coronavirus, è stata schiacciante nell'Occidente opulento, dominato dal monopensiero della correttezza e del successo. La schiavitù dell'omologazione e della globalizzazione.

Nota bibliografica

- BURY R. G. (1909), *The Symposium of Plato*, Heffer, Cambridge.
- CALAME C. (1983), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- CAPRA A. (2000), *Il mito delle cicale e il motivo della bellezza sensibile nel Fedro*, in "Maia", 52, pp. 225-47.
- CÀSSOLA F. (a cura di) (1975), *Inni Omerici*, introduzione, traduzione e commento di F. Càssola, Mondadori, Milano.
- CENTRONE B. (a cura di) (1997), *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, introduzione, traduzione e note di B. Centrone, Rizzoli, Milano.
- DETIENNE M., VERNANT J. P. (1992), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Mondadori, Milano.
- KALIMTZIS K. (2017), *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholē. Leisure as a Political End*, Bloomsbury, New York.
- MENDELSON D. (2017), *Un'Odissea. Un padre, un figlio e un'epopea*, Einaudi, Torino.
- NUCCI M. (2001), *La posizione di eros nell'anima. Un caso esemplare: l'eros tiranno*, in "Elenchos", 22, pp. 39-73.
- ID. (2005), *Il sorriso immortale della filosofia. Un enigma nella notte di Aristodemo (sulla conclusione del Simposio platonico)*, in AA.Vv., *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2006), *La morte dell'Amicizia in Empedocle*, in E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Euroma, Roma.
- ID. (2018), *L'abisso di Eros. Seduzione*, Ponte alle Grazie, Milano.
- PRIVITERA G. A. (a cura di) (2007), *Omero. Odissea*, traduzione di G. A. Privitera, Mondadori, Milano.
- PUCCI P., CENTRONE B. (1998), *Platone. Fedro*, traduzione di P. Pucci, introduzione di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.
- RIZZINI I. (1998), *L'occhio parlante. Per una semiotica dello sguardo nel mondo antico*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia.

¹⁷ Sull'eros tiranno, si veda Nucci (2001, pp. 39-73).

MATTEO NUCCI

- TRÉPANIER S. (2003), *Empedocles and the Ultimate Simmetry of the World*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 24, pp. 1-58.
- VELARDI R. (a cura di) (2006), *Platone. Fedro*, introduzione, traduzione e note di R. Velardi, Rizzoli, Milano.
- WEBER M. (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.