

Quis est enim iste amor amicitiae?
Note sul concetto di *eros philias*
di *Francesca Pentassuglio**

Abstract

At the end of a detailed discussion about the passions of the soul, in *Tusc. Disp.* iv, 33, §70 Cicero puts forward and criticises the Stoic concept of *amor amicitiae*. After steering the conversation towards *Veneriae voluptates*, he argues against those philosophers who «say that love has no part in debauchery». This paper aims to investigate the notion of ἔρως φιλίας with regard to both Cicero's Stoic sources (particularly Diog. Laert., VII, 129-30), and previous philosophical and literary contexts where this expression occurs. The analysis is focused on Socrates' mention of ἔρως φιλίας in Xenophon's *Symposium* (in the context of the opposition between «love for the body» and «love for the soul»: VIII, 10) and on Archilochus' fragment 112 (Diehl), which refers to the cognate notion of φιλότητος ἔρως. The above-mentioned texts and contexts are examined and compared, so as to detect variations in the use and the meaning of the peculiar notion of “love of friendship”.

Keywords: *amor amicitiae*, Cicero, Stoic ethics, Xenophon's *Symposium*, triple *eros*.

1. Introduzione

Nel IV libro delle *Tusculanae Disputationes*, a conclusione di un'ampia discussione sulle passioni dell'anima, la conversazione con Bruto è portata sulle *Veneriae voluptates* e – dopo alcuni brevi cenni alla trattazione dell'*amor* nelle opere dei poeti (IV, 32, §§68-69) – Cicerone si volge (di nuovo) ai filosofi. È a questo punto che egli introduce e critica il concetto stoico di *amor amicitiae*, e con esso la pretesa stessa di un *amor pudicus*. Singo-

* Sapienza Università di Roma; francesca.pentassuglio@gmail.com.

larmente, anche solo rispetto alle precedenti sezioni del libro IV, Cicerone si dice vicino all'opinione di Epicuro contro quei filosofi (Platone, ma soprattutto gli Stoici) che «affermano che l'amore non consiste nel piacere carnale» (IV, 33, §70).

Oggetto e obiettivo del presente contributo è una disamina della nozione di ἔρως φιλίας qui richiamata da Cicerone, con riferimento tanto alle sue fonti stoiche, quanto alle occorrenze di tale espressione e ai diversi significati da essa assunti in contesti filosofici (e letterari) precedenti. Se, chiedendo retoricamente «*quis est enim iste amor amicitiae?*» (*ibid.*), Cicerone rimanda infatti con ogni probabilità all'etica stoica, e in particolare all'individuazione di un amore “pudico” accettabile e integrabile al suo interno, è merito di Thomsen (2001, p. 122) aver rilevato come quello di ἔρως φιλίας fosse un concetto già socratico.

Esso è da rintracciare, in particolare, nel discorso che Socrate pronuncia nel capitolo VIII del *Simposio* senofonte, in cui l'ἔρως φιλίας è menzionato accanto ad altri due “tipi” di ἔρως (quello per l'anima e quello per le «nobili imprese»: τῆς ψυχῆς τε καὶ [...] τῶν καλῶν ἔργων) per denotare il genere di amore ispirato da Afrodite Urania (VIII, 10). Si tratta dunque di una delle tre componenti del cosiddetto «*triple eros*», espressione con cui Thomsen stesso (ivi, pp. 148 ss.) propone di definire quello che – a suo avviso con indebita semplificazione – i commentatori hanno sempre indicato come “amore per l'anima”, in quanto frontalmente opposto dal Socrate di Senofonte all’“amore per il corpo”.

Le prime due sezioni del contributo saranno dunque incentrate sull'impiego del concetto nei due contesti – rispettivamente: stoico, soprattutto a partire dalla testimonianza di Diogene Laerzio (VII, 129-30), e socratico-senofonte – così da mettere opportunamente in luce eventuali differenze nell'uso e nel significato della nozione. Quindi, con procedimento a ritroso, si tenterà di individuare alcuni possibili “antecedenti” dell'ἔρως φιλίας in epoca pre-socratica, sempre ponendo attenzione al contesto d'uso e alle eventuali variazioni di significato, e non meramente “rincorrendo” precedenti occorrenze dell'espressione. A tal fine, nella terza e ultima sezione del contributo l'analisi sarà portata sulla poesia arcaica; specificamente sulla nozione di φιλότητος ἔρως impiegata da Archiloco (fr. 112 Diehl) e su un suo possibile parallelo in Omero (*Od.*, VIII, 287-8).

2. *L'amor amicitiae* in Cicerone

Il tema dell'*amor* – e con esso la nozione di *amor amicitiae*, che qui interessa – è introdotto quasi al termine dell'ampia disamina sulle passioni dell'anima che Cicerone conduce nel IV libro delle *Tusculanae Disputationes*; libro dedicato, per programmatica dichiarazione (4, §8), alle

*animi perturbationes*¹ e alla questione se il sapiente ne vada o meno soggetto. Non sorprende dunque che massima parte della trattazione sia dedicata alle diverse specie di passioni e alle loro definizioni (6, §11-9, §22), nonché naturalmente agli effetti funesti di tali “turbamenti” sulla salute dell’anima (soprattutto a partire dall’analogia malattie del corpo/ malattie dell’anima: 10, §23-16, §36) e sui rimedi forniti dalla filosofia (27, §58-30, §64).

Ora, alcuni degli argomenti esposti in tali sezioni risultano essenziali per comprendere e interpretare la polemica ciceroniana contro questa peculiare concezione dell’«amore come amicizia» (letteralmente, come si chiarirà in seguito, *di amicizia*), tanto per le fonti esplicitamente richiamate quanto, soprattutto, per alcuni assunti filosofici posti a fondamento dell’esposizione sulle passioni.

Stoica (di Zenone)² è anzitutto la prima definizione proposta: «la passione è un’agitazione dell’anima (*animi commotio*) aliena dalla retta ragione e contraria a natura (*aversa a recta ratione contra naturam*)» o, più brevemente, «un impulso troppo violento» (6, §11)³; dagli Stoici è inoltre desunta la successiva ripartizione delle passioni nelle quattro specie fondamentali: brama, letizia, timore e afflizione, derivanti rispettivamente da un presunto bene, futuro o presente (*libido* e *laetitia*), e da un presunto male, futuro o presente (*metus* e *aegritudo*; *ibid.*)⁴. Commentando poi le definizioni stoiche e confrontandole con quelle dei Peripatetici, Cicerone le presenta come «parole di chi discute con senno ed acume», le altre derivando invece da «pomposità retorica» (21, §47); ancor più esplicitamente, poco oltre, riporta la definizione di “fortezza” fornita da Crisippo e aggiunge: «possiamo, è vero, anche criticarli aspramente, come soleva fare Carneade, ma temo che questi siano i soli veramente filosofi» (24, §53).

Sorprende dunque, almeno *prima facie*⁵, la presa di distanza dalla dot-

¹ Al principio della discussione e in via preliminare, Cicerone precisa che le passioni (ciò che i Greci indicano con il termine *πάθη*) saranno preferibilmente chiamate “turbamenti” piuttosto che “malattie” (IV, 5, §10: «*nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos*»).

² Cfr. *De fin.*, II, 17. Che quella fornita da Zenone sia la “giusta” definizione di passione è ribadito da Cicerone più avanti nello stesso libro IV (21, §47).

³ Cfr. *SVF*, I, fr. 205 (Diog. Laert., VII, 110: «La passione stessa, secondo Zenone, è o un movimento dell’anima, irrazionale e contrario alla natura, oppure un impulso eccessivo»; trad. M. Gigante). Le traduzioni di tutti i brani delle *Tusculanae* citati sono a cura di N. Marinone (2016).

⁴ Per l’enumerazione delle passioni derivate dalle quattro principali (e a esse subordinate) si veda IV, 7, §16-9, §21.

⁵ Vanno certo notate, a conferma di un atteggiamento spesso tenuto da Cicerone nei confronti delle diverse “scuole” filosofiche e delle soluzioni (talora opposte) da esse fornite, le sue parole in IV, 21, 47: «ai Peripatetici rispondono gli Stoici: per conto mio si battano

trina stoica nell'immediato prosieguo e in merito a un tema (*l'amor*) che parrebbe rappresentare una naturale estensione del precedente discorso sulle passioni dell'anima. Vale la pena citare per esteso il passo, da cui occorrerà partire per chiarire il significato della critica ciceroniana dell'*amor amicitiae*:

Sed poëtas ludere sinamus, quorum fabulis in hoc flagitio versari ipsum videmus Iovem: ad magistros virtutis philosophos veniamus, qui amorem negant stupri esse et in eo litigant cum Epicuro non multum, ut opinio mea fert, mentiente. quis est enim iste amor amicitiae? cur neque deformem adulescentem quisquam amat neque formosum senem? (iv, 33, §70).

Ma lasciamo divertirsi i poeti, nelle cui composizioni vediamo Giove stesso macchiato di questo obbrobrio. Veniamo ai filosofi, maestri di virtù, i quali affermano che l'amore non consiste nel piacere carnale, e su questo punto sono in contrasto con Epicuro, che, a mia opinione, non si discosta molto dalla verità. Qual è infatti codesto amore come amicizia? Perché nessuno ama un giovinetto brutto o un bel vecchio?

Nei *philosophi* cui qui Cicerone allude vanno identificati Platone e soprattutto gli Stoici⁶, i quali – sembra di poter inferire dal testo – affermavano che il (vero) *amor* (ἔρως) ha come suo oggetto non lo *stuprum* (traduzione in senso moralista del termine greco ἀφροδίσια)⁷, bensì la *amicitia* (φιλία). La polemica di Cicerone sembra infatti rivolta anzitutto contro quanti affermano che l'«amore non consiste nel piacere carnale» (*qui amorem negant stupri esse*).

Una prima motivazione è esposta poco oltre: questo presunto amore “pudico” non esclude affatto preoccupazioni né affanni, che è la questione cruciale dei precedenti paragrafi (si veda in particolare iv, 17, §§37-8): «Per quanto si tratti di persone pudiche, tuttavia sono preoccupati ed inquieti, tanto più che si devono frenare e controllare» (33, §70). La stessa esistenza di un amore “non carnale”, peraltro, sembra esser messa in discussione da Cicerone, non solo attraverso la domanda – già menzionata e richiamata nel titolo – con cui si apre la parte della discussione sull'*amor* incentrata sui filosofi («*quis est enim iste amor amicitiae?*»), ma anche e

pure a duello; non ho bisogno di null'altro che ricercare ove si trova la maggior verosimiglianza (*quod veri simillimum videatur*).

⁶ Il riferimento agli Stoici diviene chiaro soprattutto nel successivo §72 (si veda Marione, 2016, n. 1, p. 765).

⁷ Si veda in merito Thomsen (2001, p. 121), ad avviso del quale con *stuprum* va qui essenzialmente inteso un «illicit sexual intercourse». Un esempio di *amor stupri*, tratto dal mito, è fornito da Cicerone nel §71: si tratta del ratto di Ganimede, a cui Zeus fu mosso da un amore della cui natura nessuno può dubitare («*quis aut de Ganymedy raptu dubitat quid poëtae velint [...]?*»).

soprattutto nel successivo paragrafo 72: «se è possibile che esista nella realtà della natura» – concede retoricamente Cicerone – «un amore senza preoccupazione, senza smania impaziente, senza affanno, senza sospiri, sta bene, lo ammetto, poiché è libero da ogni brama; ma noi stiamo parlando della brama (*de libidine*). Se invece esiste un amore (e c'è *senza dubbio*) che è molto o del tutto simile alla pazzia [...]» (iv, 34, §72; corsivi miei).

Un'ulteriore motivazione di tale critica dell'*amor pudicus* può essere rinvenuta nella precedente trattazione sugli effetti delle passioni, di cui essa rappresenta a ben vedere la naturale conseguenza. Dopo aver affermato che la guarigione dai mali causati dalle passioni risiede solo nella virtù (15, §35) e aver assimilato gli effetti delle passioni a quelli della follia (16, §36), Cicerone esalta la tranquillità d'animo di quell'uomo che «per moderazione e costanza» è quieto e in pace con se stesso: si tratta del saggio stoico (*is est sapiens*), nonché dell'uomo felice (*is est beatus*), a cui «nulla di ciò che è umano può sembrare insopportabile fino al punto di esserne abbattuto o troppo lieto fino al punto di esultarne» (17, §37). Se solo l'anima libera da passioni rende «perfettamente e interamente felici», mentre le passioni ne compromettono l'equilibrio e la sanità, sono allora da considerare «molli e snervati» (*mollis et enervata*) la dottrina e il linguaggio dei Peripatetici, che «ritengono inevitabili le passioni, ma vi attribuiscono un limite che non bisogna oltrepassare» (17, §38).

È questo, ai nostri fini, il punto cruciale dell'argomentazione ciceroniana: non è possibile attribuire il limite al vizio («*modum tu adhibes vitio?*»; 17, §39). Non solo, infatti, non è possibile trovare un limite per l'afflizione⁸, ma – più in generale – afferma Cicerone contro i Peripatetici⁹

chi cerca un limite per il vizio fa come se ritenesse possibile per chi salta giù dalla rupe di Leucade arrestare la caduta quando voglia. Non è possibile: allo stesso modo l'anima turbata e sconvolta non si può frenare né può fermarsi dove vuole (iv, 18, §41).

Posto che, in genere, «ciò che è dannoso nel suo sviluppo è pure vizioso alla nascita», ne segue che le passioni causano «gran parte della loro rovinosità» appena si provano: una volta che ci si è scostati dalla ragione,

⁸ Cicerone porta in merito l'esempio di Publio Rupilio, che si afflisse per l'insuccesso di suo fratello al consolato e ne morì. Non è possibile tuttavia sostenere, in tal caso, che egli avrebbe dovuto sopportare l'afflizione con maggior moderazione, in quanto avrebbero sempre potuto aggiungersi ulteriori mali, e «se per ciascuno dei mali si aggiungesse un'afflizione proporzionata, la somma risulterebbe tale da essere insostenibile» (iv, 17, §40).

⁹ Le dottrine dei Peripatetici sono oggetto di ulteriori e più diffuse critiche: Cicerone polemizza, nel prosieguo, contro l'asserzione secondo cui le passioni «non solo sono naturali, ma sono anche un dono utile fatto dalla natura» e, più particolarmente, contro la loro lode dell'ira (iv, 19, §43 ss.).

infatti, esse si alimentano da sé e non c'è più alcun modo di fermarle. Per questo, conclude Cicerone, «non c'è nessuna differenza fra l'approvare passioni moderate e approvare un'ingiustizia moderata, un'ignavia moderata, un'intemperanza moderata: chi pone un limite ai vizi, abbraccia la causa dei vizi» (18, §42). Si comprendono meglio, alla luce di tali premesse, le ragioni della polemica ciceroniana contro le affermazioni degli Stoici secondo cui «il sapiente sarà amante», l'amore essendo «una tendenza a fare amicizia derivante dall'aspetto della bellezza» (34, §72).

Il riferimento è con ogni evidenza ad alcune tesi stoiche sull'*ἔρως* quali ci vengono riportate, in particolare, da Diogene Laerzio. Chiaramente ravvisabile è infatti il richiamo alla tesi (attribuita da Diogene a Zenone, Crisippo e Apollodoro) secondo cui «il saggio amerà quei giovani che nell'aspetto esteriore mostrano una naturale propensione alla virtù» (vii, 129)¹⁰, nonché a quella secondo cui «l'amore è uno sforzo di procurarsi amicizia, tramite la bellezza esteriore: né si tratta di unione carnale, bensì di semplice e pura amicizia» (vii, 130)¹¹. Ma l'espressione impiegata da Cicerone, nello specifico, pare mutuata soprattutto dall'affermazione attribuita a Crisippo nello stesso passo laerziano: εἴναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ως καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ ἔρωτός φησι.

L'amore (del saggio) ha ad oggetto l'amicizia, è *ἔρως di amicizia*: è qui espressamente formulata quella nozione di *ἔρως φιλίας* che Cicerone traduce con *amor amicitiae* e che – come si avrà modo di precisare nel prossimo paragrafo – pone evidenti problemi di resa nelle traduzioni moderne¹².

È possibile a questo punto avanzare qualche ulteriore considerazione in merito al perché Cicerone polemizza con gli Stoici su questo specifico punto dopo aver accolto alcuni assunti sostanziali della loro dottrina delle passioni. Le obiezioni contro l'idea di un *ἔρως φιλίας* fanno leva su un argomento che critica la teoria stoica “dal di dentro”: ben al di là della provocatoria domanda iniziale («*cur neque deformem adulescentem...?*»), che sembra rivolgere agli Stoici, “dall'esterno”, una sorta di accusa di ipocrisia, l'argomento avanzato poco oltre (§72) consiste nel mostrare come

¹⁰ SVF, I, fr. 448: καὶ ἔρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἰδούς τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφύίαν. Sulla centralità della virtù nella concezione stoica dell'*ἔρως* si veda Becker (2004, pp. 270-3).

¹¹ SVF, III, fr. 716: Εἴναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἴναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.

¹² Radice (2002) traduce l'espressione con «amore-amicizia», mentre Gigante (1962) rende il passo con «Gli Stoici concepiscono infatti l'amore solo *nell'ambito dell'amicizia*». Nella traduzione della Loeb Classical Library l'espressione è resa, più letteralmente, con «*love of friendship*» (Cicerone, 1927, p. 409); si veda in merito anche Williams (1999, p. 63): «Cicero speaks of relationships to which he gives the curious label “*love of friendship*” (*amor amicitiae*)».

gli Stoici sostengano da un lato che l’*ἔρως* è causato dall’apparire della bellezza fisica, e dall’altro che sono da evitare i rapporti fisici. Con tale critica “interna” Cicerone mira a mostrare che l’ammissione di *qualsiasi* amore sarebbe a detrimento del vero *telos* della filosofia stoica: la tranquillità dell’animo. Quanto detto in generale delle passioni e dell’impossibilità di trovarvi un limite, va infatti sostenuto a tanto maggior ragione per la passione erotica, di cui «nessuna certo è più violenta (*vehementior*)»: non solo ogni *amor* è *furor* e occorre comprendere «quale eccesso di pazzia furiosa comporti l’amore» (35, §75), ma esso neppure è naturale (se lo fosse, «tutti amerebbero e amerebbero sempre e amerebbero la stessa cosa»: 35, §76)¹³.

L’analisi condotta permette di enucleare, in sintesi, alcuni punti: 1) introducendo la nozione di *amor amicitiae*, Cicerone sembra mettere anzitutto in dubbio l’esistenza stessa di un amore “non carnale”, individuato dai filosofi; 2) di certo, egli critica la pretesa che questo escluda gli effetti nocivi delle passioni e dell’*ἔρως* in particolare; 3) nel fare ciò, egli polemizza specificamente con l’idea stoica, almeno nella sua formulazione crisippea¹⁴, che oggetto dell’*ἔρως* non siano gli *ἀφροδίσια* (*stuprum*), bensì la *φιλία* (*amicitia*).

In tale contesto polemico va situata e compresa l’adesione (almeno parziale: *non multum [...] mentiente*), del tutto inusuale in Cicerone¹⁵, alla definizione epicurea dell’*ἔρως* come *ὅρεξις ἀφροδίσιον*, come «desiderio intenso di piaceri sessuali accompagnato da frenesia e tormento» (fr. 483 Us.)¹⁶.

Una simile definizione, infatti, risulta decisamente più funzionale alla tesi, precedentemente espressa da Cicerone, dell’impossibilità di porre un

¹³ Scompare qui anche *qualsiasi* distinzione tra relazioni pederastiche ed eterosessuali, mentre nella *praeteritio* iniziale (§71) Cicerone aveva almeno suggerito che la Natura ha riservato un carattere più sensuale ai rapporti eterosessuali (si veda in merito Williams, 1999, pp. 241-4 e Thomsen, 2001, p. 125). Il fine è verosimilmente quello di estendere la condanna moralistica dell’*amor* pederastico a ogni forma di *amor*. Sull’opinione diffusa circa la maggior intensità “per natura” del piacere femminile si veda Xen., *Symp.*, VIII, 21 con Halperin (1990, p. 265).

¹⁴ Nel suo commento al passo, Williams (1999, p. 63) non menziona il fatto che lo Stoicismo “canonico” (o almeno crisippeo) era favorevole a tale dottrina, e dunque che in questo passo Cicerone è nettamente anti-stoico (ciò che è invece messo in luce da Thomsen, 2001, n. 19, p. 122).

¹⁵ Non può essere discussa in questa sede la complessa questione del rapporto di Cicerone con la filosofia di Epicuro, per cui mi limito a rimandare, per un primo orientamento, a Maso (2008), Lévy (2001) e D’Anna (1965). Sugli aspetti politici della polemica antiepicurea si veda Maso (2007) e Gargiulo (1980). Sulla più specifica questione dei piaceri si veda Stokes (1999).

¹⁶ Fr. 483 Us.: σύντονος ὅρεξις ἀφροδίσιον μετὰ οἴστρου καὶ ἀδημονίας; cfr. *Tusc. Disp.*, III, 18, §41.

limite al vizio. Emblematica in tal senso è una testimonianza di Alessandro di Afrodisia sulla dottrina crisippea dell’*ἔρως*, che rende esplicito ciò che, di tale teoria, non poteva in alcun modo essere integrato nel discorso ciceroniano sulle passioni:

L'affermazione, di ordine generale, “nessun amore è buono” si potrà volgere al negativo nell'espressione “non ogni amore è cattivo”¹⁷, tenendo ben distinto l'amore epicureo – concepito come intenso impulso al piacere sessuale – *che non è possibile che sia buono*, da quello stoico, che è una propensione a fare amicizia con i giovani (εἰς ἐπιβολὴν φιλοποίας), complice il bell'aspetto (*Comm. In Aristot. Topica*, II, p. 75 = *SVF*, III, fr. 722).

Ricostruite in tal modo le linee fondamentali della trattazione ciceroniana dell'*amor amicitiae*, è possibile procedere nell'analisi e tentare di mostrare, con Thomsen (2001, p. 122), come l'*ἔρως φιλίας* sia un concetto non originariamente stoico, bensì già socratico, e come esso sia – in particolare – parte integrante della più ampia teoria sull'*ἔρως* esposta dal Socrate senofonte nel *Simposio*.

3. L'*eros philias* nel *Simposio* senofonte

Il discorso socratico si apre con l'enumerazione dei caratteri di *Eros*: subito dopo l'uscita del Siracusano, Socrate invita infatti i simposiasti a ricordarsi «del grande demone qui presente» – presente sin dalla sua epifania all'inizio del banchetto – «coevo per età agli dèi sempiterni ma il più giovane nell'aspetto, che si estende su ogni cosa per la sua potenza ma ha sede nell'anima umana»¹⁸ (Xen., *Symp.*, VIII, 1).

Nei §§ 9-10, dopo aver mostrato l'appartenenza di tutti i presenti al “tiaso” di *Eros* e dopo un rapido scambio con Antistene, Socrate entra nel vivo del tema enunciando la distinzione tra le due Afrodite, «un'Afrodite Urania e una Pandemia», a cui sono dedicati altari, templi e riti separati¹⁹ (VIII, 9). La distinzione di una doppia natura della divinità dell'amore è menzionata da Socrate esclusivamente in questo punto iniziale: essa è chiamata in causa per introdurre e fondare l'opposizione essenziale tra i due tipi di *ἔρως* e a questa lascia immediatamente il posto, senza svolgere alcun'altra funzione significativa nell'economia del discorso. A seguito di

¹⁷ Sulla valenza positiva dell'*ἔρως* nello Stoicismo si veda Becker (2004, pp. 269-71); sul più generale carattere positivo delle emozioni («the good of emotion») si veda ivi, in particolare pp. 261-4.

¹⁸ Le traduzioni di tutti i passi del *Simposio* senofonte citati sono a cura di chi scrive.

¹⁹ Opponendo l'impurità dei riti riservati ad Afrodite Pandemia alla castità di quelli dedicati ad Afrodite Urania, Socrate riferisce una differenziazione a livello di culto che trova riscontro nell'Atene del tempo. Si veda in merito Pirenne-Delforge (1988, pp. 148-54; 156-7).

tal breve cenno, Socrate pone infatti immediatamente l'accento su quella duplice natura di ἔρως che costituirà l'asse portante dell'intero λόγος:

Anche per gli amori, quindi, si potrebbe supporre che la Pandemia invii l'amore dei corpi (τῶν σωμάτων), mentre l'Urania quello dell'anima, dell'amicizia, delle azioni nobili (τῆς ψυχῆς τε καὶ τῆς φιλίας καὶ τῶν καλῶν ἔργων; VIII, 10).

Trova qui la sua prima enunciazione non solo la dicotomia su cui poggia l'intera teoria dell'ἔρως esposta da Socrate – che oppone l'amore rivolto al corpo all'amore diretto all'anima – ma anche la nozione di ἔρως φιλίας. Proprio la menzione dell'amicizia e delle opere nobili accanto all'ἔρως τῆς ψυχῆς ha portato qualche studioso a riconsiderare la tesi secondo cui il nucleo del discorso socratico consisterebbe nella semplice opposizione corpo-anima. È il caso del già citato studio di Thomsen (2001), il quale ha contestato in particolare l'interpretazione che ha condotto la maggior parte dei commentatori a ridurre il “triplo amore” opposto all'amore del corpo – amore dell'anima, dell'amicizia e delle nobili azioni – ad uno solo: l'ἔρως dell'anima²⁰.

Ora, da un punto di vista testuale la distinzione di tre diverse forme di amore è in effetti esplicita, e in questo senso il rilievo di Thomsen appare senz'altro legittimo. Esso, tuttavia, non sembra tenere in debito conto gli sviluppi successivi delle argomentazioni socratiche. Se è vero, infatti, che Socrate accenna ancora al tema delle opere nobili al §31, con l'illustrazione di alcuni esempi mitici, tale suddivisione diviene problematica non appena si prendano in considerazione le altre due forme di amore.

In primo luogo, nonostante l'enunciazione iniziale, il discorso di Socrate continua mantenendo un andamento prevalentemente dicotomico: già a partire dal §12 Socrate dice infatti di voler dar prova a Callia ως καὶ πολὺ κρείττων ἐστίν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως, «di come l'amore dell'anima sia anche di gran lunga superiore all'amore del corpo», lasciando già cadere le altre due determinazioni di ἔρως inizialmente accostate all'amore per l'anima. Continuando, al §13 coloro che ammirano il carattere dell'amato sono nettamente contrapposti a quelli che ne bramano il corpo, e così al §15 il godimento della bellezza fisica è opposto all'attaccamento per l'anima. Gli sviluppi successivi del discorso socratico portano dunque a ritenere che, in ultima analisi, la teoria dell'ἔρως esposta

²⁰ Il mancato riconoscimento del concetto chiave di “triplo ἔρως” (ad esempio da parte di Ehlers, 1966) ha determinato per Thomsen (2001, p. 130) anche il mancato riconoscimento dell'originale tentativo socratico di fondere il sensuale e l'anti-sensuale in un'inedita teoria della sublimazione, contro qualsiasi «mechanical labelling into “purely spiritual” vs. “physical”». Si noti in merito che anche Huss (1999, p. 390) parla di un elogio del «seelische Liebe».

nel capitolo VIII si strutturi a partire dal binomio amore del corpo/amore dell'anima, che si specifica nel prosieguo in un lungo elogio dell'*ἔρως τῆς ψυχῆς*²¹.

Se tuttavia un'osservazione può essere avanzata a favore della tesi di Thomsen è che in tale teoria dell'*ἔρως* non va raffigurato alcun dualismo anima-corpo, non solo perché estraneo alla concezione senofontea²², ma perché (come giustamente sottolineato da Hindley, 2004, p. 140) è qui in questione molto più una convinzione morale che una concezione metafisica: l'amore “per l'anima” non indica altro che una particolare condotta sessuale che, nel caso specifico delle relazioni omofile, ne condanna qualsiasi espressione fisica.

In secondo luogo, dai successivi sviluppi del discorso emerge un legame tra l'*ἔρως* per l'anima e la *φιλία* tale da non permettere una loro distinzione concettuale, né dunque di farne due forme di amore isolabili all'interno del “triplo *ἔρως*”.

A partire dal §13 Senofonte impiega pressoché esclusivamente²³ termini connessi al campo semantico della *φιλία* e del *φιλεῖν* per connotare il tipo di relazione che lega due amanti ispirati dall'amore per l'anima²⁴, e un esame più approfondito del discorso socratico²⁵ lascia supporre che,

²¹ È vero che Socrate ammette, *en passant*, la possibilità di una forma di amore combinato, che includa l'anima e il corpo (VIII, 14), ma questa viene rapidamente accantonata per concentrarsi sull'esaltazione dell'amore per l'anima a discapito della pederastia carnale, che Socrate condanna con forza in quanto *ἀναιδῆς ὄμιλία*, in quanto rapporto impudico da cui derivano *πολλὰ καὶ ἀνόσια πεπραγμένα* (VIII, 22).

²² Tra i tratti distintivi del Socrate senofonteo si può senz'altro annoverare l'importanza attribuita al corpo, alla sua bellezza (cfr. *Symp.*, I, 8; VIII, 40; *Mem.*, III, 8, 5) e al suo esercizio (*Mem.*, I, 2, 4; III, 12, 2-3; 5-6; 8). La stessa virtù è presentata nei *Memorabili* come frutto dell'*ἀσκησις* (I, 2, 19-23; II, 1, 20; 28; II, 6, 39; III, 3, 6; 5, 14; 9, 1-3), come qualcosa che dunque può essere perso non appena venga meno l'esercizio (cfr. *Mem.*, I, 2, 19-24; III, 5, 13); si veda in merito Dorion (2004, p. 98). Sui caratteri distintivi del Socrate senofonteo e le differenze rispetto al ritratto platonico mi limito a rinviare a Strauss (1972); Morrison (1994); Cooper (1999); Danzig (2002); Dorion (2005).

²³ Si noti che al §14 l'animo dell'amato è definito *ἀξιέραστος*, “degno di amore”. Nel prosieguo del discorso, Socrate parla di *ἔρως* al §24 (ma con riferimento a se stesso), mentre in VIII, 31, adducendo a sostegno della sua tesi l'esempio di alcuni semidèi, descrive il loro reciproco sentimento di ammirazione con il verbo *ἄγαμα*. Si veda infine la peculiare espressione *τὴν ψυχὴν ἐράσμιος* impiegata al §36.

²⁴ Si vedano in particolare: §13 (ἀνευ φιλίας; φιλεῖν); §14 (τὴν φιλίαν συναπομαρτίνεσθαι); §15 (τῆς ψυχῆς φιλία); §16 (φιλεῖ τὸν ἐρώμενον εἰς ἀντιφιλεῖσθαι); §17 (μειωθῆναι ἀν τὴν φιλίαν); §18 (τὸ φιλεῖσθαι; ἐρῶντες τῆς φιλίας); §19 (ἀντιφιλήσειν); §21 (φιλήσει); §28 (τὴν τῆς ψυχῆς φιλίαν). È inoltre significativo che Senofonte connoti come *φιλία anche* il sentimento dell'amante, come è evidente almeno nei §§ 13, 15 e 16 (in cui si parla esplicitamente di un amante che φιλεῖ τὸν ἐρώμενον).

²⁵ Mi permetto di rinviare in merito a Pentassuglio (2018, pp. 367-74).

in ultima analisi, il Socrate senofonteo intenda l'affetto reciproco che impronta l'amore per l'anima come un sentimento di amicizia. Il lungo elogio di ἔρως del capitolo VIII si configurerebbe, pertanto, come un elogio della φιλία²⁶ o meglio – poiché in fondo di ἔρως si parla almeno nella parte introduttiva del discorso – dell'ἔρως φιλίας.

Mentre, infatti, la nozione di un “triplo ἔρως” non sembra tenere in sufficiente considerazione alcuni sviluppi del discorso socratico successivi al §10, il concetto di ἔρως φιλίας può essere proficuamente impiegato per render conto dei caratteri essenziali di tale dottrina. Si tratta infatti di un tipo di amore che, a differenza dell'ἔρως che ha per oggetto gli ἀφροδίσια, prevede al suo interno il carattere della reciprocità (aspetto cruciale del discorso socratico a partire dal §16: cfr. VIII, 16-22) e che dunque si rivela particolarmente adatto a render conto di uno dei tratti distintivi dell'amore per l'anima di cui nel capitolo VIII Socrate tesse l'elogio²⁷.

Come si è accennato, la stessa traduzione delle espressioni *amor amicitiae*/ἔρως φιλίας ha posto notevoli problemi agli interpreti, già a partire dai commentari classici delle *Tusculanae*. Pare dunque opportuno, prima di procedere nell'analisi, avanzare alcune considerazioni di carattere linguistico che contribuiscano a chiarire il senso di questa peculiare nozione.

Sul passaggio di *Tusc. Disp.*, IV, 33, §70, Dougan e Henry (1934, p. 185) offrono la seguente notazione: «*amor amicitiae*, i.e. φιλία; the genitive is like that in *nomen virtutis*, *virtus continentiae* and similar phrases, Madv. Gr. § 286», intendendo dunque il genitivo come *definitivus*²⁸, e l'espressione come sostanzialmente equivalente ad *amicitia*. Che, invece, il genitivo dopo *amor* sia in tale locuzione *objectivus* è mostrato non solo dal già citato passo di Diogene Laerzio (VII, 130: καὶ μὴ εἴναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας), ma soprattutto da due espressioni usate da Socrate proprio nel *Simposio* senofonteo: ἐρῶντες τῆς φιλίας²⁹ in VIII, 18 e τῆς φιλίας ἐφιέμενος in VIII, 25.

²⁶ Carrière (1998, pp. 258-9) sottolinea, in particolare, i fini sociali di questo sentimento di amicizia: il legame affettivo fa degli amici un vero e proprio gruppo sociale, in cui uno di essi si distacca in quanto anima “egemonica” che impone la sua autorità tra i coetanei (VIII, 16).

²⁷ Ad avviso di Thomsen (2001, p. 138) un esempio di ἔρως τῆς φιλίας si troverebbe nello stesso *Simposio*, e in particolare nell'ἔρως di Antistene nei confronti di Socrate (così come descritto in IV, 62 e in VIII, 4-6).

²⁸ Il precedente *stupri* è invece interpretato da Henry (1934, p. 184) come un genitivo né *objectivus* né *definitivus*, ma *characteristicus*, con riferimento a Madv. Gr. §282: «say that love is not a matter of sensuality».

²⁹ Si noti di passaggio una possibile analogia con l'espressione usata da Socrate nel *Liside*: πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς; «amo molto avere degli amici» (211e). Nonostante non si trovi qui il genitivo oggettivo (sostituito da πρὸς...κτῆσιν) né il termine esatto φίλια (sostituito dalla “acquisizione degli amici”), in entrambi i casi la relazione di φιλία è associata a una “disposizione erotica”, e in entrambi i casi l'ἔρως non

Anche nel commento di Huss (1999) all'opera senofontea, peraltro, l' $\xi\rhoως$ φιλίας è inteso come sinonimo di φιλία³⁰: l' $\xi\rhoως$ (come l'*amor*) di fatto sparisce, a conferma del fatto che la critica stessa mostra una certa difficoltà nel riconoscere questo concetto in quanto tale.

Ora, non si può negare che la nozione di $\xi\rhoως$ φιλίας sia di difficile interpretazione, e che altrettanto problematica risulti la sua distinzione dalla φιλία, con cui essa tende a confondersi, nei caratteri essenziali, soprattutto nell'ambito di trattazioni di tipo morale (è il caso di Senofonte). Sembra tuttavia legittimo sostenere, sulla base dell'analisi condotta, che le due nozioni non siano del tutto coestensive, e che la stessa polemica ciceroniana sia comprensibile solo intendendo l'espressione *amor amicitiae* in un senso specifico e quasi "tecnico" (tratto dal lessico stoico), e dunque differenziandola dall'*amicitia* in quanto tale. È quindi possibile distinguere, almeno concettualmente, la "semplice" φιλία come sentimento di amicizia da una forma di $\xi\rhoως$ che ha *ad oggetto* la φιλία, vale a dire da una specie di amore che mira ad ottenere l'*amicizia* dell'altro. Non ogni tipo di φιλία, in altre parole, è una forma dell' $\xi\rhoως$, e in tal senso i due concetti non possono essere del tutto assimilati. Ciò che tuttavia è necessario notare, e che rende problematica una simile distinzione nei testi, è che questo tipo di $\xi\rhoως$ che ha ad oggetto la φιλία ne assume anche alcuni caratteri essenziali: l'esclusione dei piaceri fisici, nella nozione stoica criticata da Cicerone; la reciprocità, nel λόγος del Socrate senofonteo. Ciò è vero soprattutto per l'elogio dell' $\xi\rhoως$ φιλίας in *Symp.*, VII, in cui, posta l'opposizione iniziale tra due forme di $\xi\rhoως$, Socrate esalta l'amore per l'anima connotandolo (anche lessicalmente) come un legame di φιλία.

Un quadro del tutto diverso emerge dall'esame di una nozione apparentemente simile: quella di φιλότητος $\xi\rhoως$, che compare in alcuni versi di Archiloco e a cui si potrà ora rivolgere l'analisi prima di avviarsi alle conclusioni.

4. *L'eros philotetos* in Archiloco (e Omero)

In un contesto molto diverso, per epoca e genere letterario, si incontra un'espressione all'apparenza molto simile a quella di $\xi\rhoως$ φιλίας sin qui esaminata. Leggiamo in uno dei frammenti di Archiloco dedicati all' $\xi\rhoως$ (fr. 112 Diehl = 191 West = 197 Tarditi):

è *degli* amici, ma di qualcosa di *relativo agli amici* (la relazione di φιλία stessa o l'acquisizione di φίλοι).

³⁰ L'opposizione stabilita in VIII, 10, a suo avviso, «das Ziel hat, den körperlichen, paiderastischen Eros zu verwerfen und zu einem Leben in Sinne des geistigen Eros, der "Freundschaft", aufzurufen» (Huss, 1999, p. 371). Del concetto di $\xi\rhoως$ φιλίας in quanto tale Huss non fa menzione.

Tale una brama d'amore (*τοῖος γάρ φιλότητος ἔρως*), sotto il cuore avviluppatasi verso sugli occhi una densa nebbia, e dal petto rapì i molli sensi (trad. Sisti, 1999).

Al centro dei pochi versi di Archiloco si trova la descrizione degli effetti fisici della «brama d'amore», che causa l'ottenebramento della vista, un venir meno dei sensi «dal petto» (*ἐκ στηθέων*) e, dunque, uno sconvolgimento dell'animo. È subito evidente come l'amore sia qui presentato nei termini di uno struggente desiderio fisico, ed è significativo che proprio tale desiderio del rapporto erotico sia indicato con l'espressione *φιλότητος ἔρως*.

La *φιλότης* pare infatti da intendersi qui in modo del tutto analogo ai poemi omerici, nel cui lessico il termine assume un'ampia estensione semantica³¹ (dal vincolo di ospitalità all'unione sessuale) ma designa essenzialmente, in espressioni simili, il rapporto erotico³². Da un'analisi dell'episodio dell'inganno di Era (*Il.*, XIV, 161 ss.), in particolare, Luca (1981, p. 187; cfr. Luca, 2001, p. 37) trae alcune importanti conclusioni in merito al lessico erotico omerico: rileva, anzitutto, che «tra *ἔρως* e *ἴμερος* non emerge alcuna evidente distinzione semantica»³³ e, ciò che è più importante ai nostri fini, che in tale tipo di lessico «*ἔρως* e *ἴμερος* esprimono il desiderio di un rapporto sessuale, sono cioè *ἔρως/ἴμερος φιλότητος*»³⁴.

Si possono qui richiamare, inoltre, alcuni versi dell'*Odissea* tratti dall'episodio degli amori tra Ares e Afrodite (VIII, 287-8), che Luca non prende direttamente ad esame, ma che confermano pienamente le sue conclusioni. Dopo aver costruito la trappola per Ares e Afrodite (VIII, 272-83), Efesto finge di recarsi a Lemno (vv. 283-4); lo spiava Ares che, appena lo vide allontanarsi (vv. 285-6)

³¹ Sull'uso dei termini *φίλος*, *φιλεῖν* e *φιλότης* nei poemi omerici, e soprattutto sulla polivalenza semantica dell'attributo *φίλος*, si veda almeno lo studio di Adkins (1963), il quale sottolinea come l'impiego di tali termini sia strettamente legato alla struttura della società omerica, e dunque vada studiato tenendo conto dell'uso di termini quali *ἀγαθός*, *ἀρετή* e simili. Sul tema dell'*ἔρως* nell'*Iliade*, da un punto di vista non soltanto lessicale, si veda anche Levin (1949, pp. 43-8).

³² Si veda in merito Luca (2001, in particolare pp. 25-6 e 1981). Lo studioso riunisce tutte le relazioni improntate alla *φιλότης* (amicizia, solidarietà, ospitalità, amore) sotto la categoria delle «relazioni non competitive», contrapposta in quanto tale a quella delle «relazioni competitive» governate da *νεῖκος* (Luca, 2001, p. 19; cfr. Luca, 1981, p. 171). Sulla questione si veda anche Marry (1979, pp. 74 ss.).

³³ Si veda in merito anche Calame (1983, p. XXXIX).

³⁴ Si noti che Era si rivolge poi ad Afrodite per ottenere *φιλότητα καὶ ἔμερον* (XIV, 198) e che i due termini risultano in tale espressione fortemente legati (indicando gli «strumenti» con cui la dea piega dei e mortali). Chiedendo «il rapporto d'amore e il desiderio erotico» Era riprende dunque i due aspetti che, in generale, connotano il fenomeno erotico nel linguaggio omerico.

corse alla casa d'Efesto glorioso
bramando l'amore di Citerea bella corona (trad. Calzecchi Onesti, 1990).

L'espressione «bramando l'amore» traduce *ἰσχανόων φιλότητος*, il termine *φιλότης* designando dunque il rapporto erotico tra le due divinità (e rappresentando in questo caso l'oggetto del desiderare).

La formula più ricorrente nella poesia omerica è *μιγῆναι φιλότητι καὶ εὐνῆς*³⁵, che nella sua forma più estesa può indicare ad un tempo la natura del rapporto (in generale) e la sua espressione fisica (in concreto); essa, tuttavia, «designa sempre in Omero, prima di tutto, un elemento concreto, l'atto sessuale» (Luca, 1981, p. 176).

Ora, nota ancora lo studioso che proprio in Archiloco si avrebbe la compiuta connessione tra desiderio e relazione d'amore, precisamente nell'espressione *φιλότητος ἔρως* (Luca, 2001, n. 16, p. 130). Nel frammento di Archiloco sarebbe inoltre da ravvisare un primo processo di “interiorizzazione” della passione amorosa (Luca, 1981, p. 184). I poemi omerici presentano infatti una serie di fenomeni che risultano tra loro omogenei quanto agli effetti sugli esseri umani (l'ottenebrarsi delle facoltà sensitive): la passione erotica rientra tra questi e, non diversamente dal sonno o dalla morte, presenta una caratterizzazione prettamente “esteriore”³⁶. Soltanto con la poesia lirica si può parlare di un processo di interiorizzazione di alcune figure della tradizione poetica, e già con Archiloco la passione amorosa è intesa come smarrimento “interiore”, a dispetto – tuttavia – di una *terminologia ancora omerica* (*ibid.*).

Ciò che qui interessa, ad ogni modo, è che la nozione di *φιλότητος ἔρως* è ben lungi dal designare un tipo di un *ἔρως* che non si rivolge al corpo, o un *amor pudicus* che metterebbe addirittura il saggio (stoico) al riparo dagli effetti negativi della passioni: diversamente dal concetto socratico-stoico di *ἔρως φιλίας*, *ἔρως* è qui inteso nel senso primario di “desiderio”, “brama” e la *φιλότης* (anche in questo caso il genitivo è *objec-tivus*) è il rapporto – ampiamente inteso, come si è visto, ma essenzialmente fisico – che ne costituisce l'oggetto³⁷.

³⁵ Si veda a solo titolo di esempio *Il.*, III, 445; VI, 25; XV, 32-3; *Od.*, V, 126; X, 334-5; XV, 420-1; XXIII, 219. Si noti che il linguaggio omerico non ricorre a una terminologia specifica per esprimere l'unione gamica, ricompresa in un legame che può essere genericamente indicato come «relazione d'amore» (Luca, 1981, p. 176; cfr. Luca, 2001, pp. 25-6).

³⁶ Si veda *Il.*, III, 442 (*ἔρως φρένας ἀμφεκάλυψεν*) con Luca (1981, p. 183). L'oscuramento che avvolge l'individuo (*ἀμφικαλύπτειν*) è riferito anche alla morte e al sonno, e il *καλύπτειν*, in particolare, può applicarsi anche al caso di un dolore struggente (*Il.*, XVIII, 22; XXII, 466-7).

³⁷ In merito si veda già il commento di Liebel (1812, p. 170): «Φιλότητος ἔρως. Pro concubitus cupiditate accipiendum esse putat Jacobs. Ερως enim, ut observat, saepe de-

5. Conclusioni

La nozione di *amor amicitiae*, che Cicerone critica nel IV libro delle *Tusculanae* come concetto (stoico) opposto all'*amor stupri*, si è dimostrata essere (sulla scorta delle osservazioni di Thomsen) un'idea socratica e non esclusivamente stoica, che svolge un ruolo del tutto peculiare all'interno della teoria dell'*ἔρως* esposta nel capitolo VIII del *Simposio* senofonte.

Nel contesto polemico ciceroniano, l'*amor amicitiae* è inserito all'interno di un argomento contro la pretesa "sublimazione" dell'*ἔρως*, che è parte di un più ampio discorso contro gli effetti funesti dell'*amor/furor* (35, §75-6) e delle passioni in generale. Se in tale prospettiva anche i *pudici amores* si devono dunque «trattenere e controllare», e per questo non escludono né preoccupazioni né agitazioni dell'animo, del tutto diversa (e probabilmente più vicina all'interpretazione stoica di tale nozione) è la presentazione dell'*ἔρως φιλίας* nel *Simposio* senofonte: affiancato, insieme all'amore per le nobili imprese, all'amore per l'anima, e a questo per più aspetti assimilato, l'*ἔρως φιλίας* esclude per sua natura il «godimento della bellezza fisica» (VIII, 15) e dunque le molte «empietà» che derivano invece da un rapporto impudico (ἐκ δὲ τῆς ἀναιδοῦς; VIII, 22), a differenza di questo essendo «puro» (ἀγνή: VIII, 15) e degno di un uomo libero (VIII, 22). Nel quadro dell'etica socratico-senofonte non si dà dunque alcuna necessità di «trattenere e controllare» i *pudici amores*, che Socrate al contrario incoraggia (parlando, ad esempio, a favore di quello tra Autolico e Callia).

Se, tuttavia, simili differenze nell'interpretazione dell'*ἔρως φιλίας* sono imputabili principalmente alla natura polemica (o meno) del contesto di riferimento, guardando alla nozione – apparentemente prossima – di φιλότητος *ἔρως* nella poesia epica e nella lirica arcaica, non pare potersi rintracciare alcun vero antecedente della nozione socratico-stoica. Indicando essenzialmente la brama o desiderio del rapporto erotico, tale espressione rimanda in Archiloco alla concezione di un *ἔρως* fisico che ottenebra i sensi e sconvolge l'animo. Senza voler applicare retroattivamente categorie o distinzioni che appartengono a successive teorie morali sull'*ἔρως*, si può affermare che il φιλότητος *ἔρως* – per i suoi caratteri e per gli effetti prodotti sull'animo umano – terrebbe piuttosto il posto dell'*ἔρως τῶν σωμάτων* o dell'*amor stupri*.

Delineata in tal modo la parabola della nozione di *ἔρως φιλίας*, o almeno alcune delle sue declinazioni, sarebbe senz'altro di grande interesse un'indagine sulla "fortuna" del concetto; sul suo impiego, ad esempio,

siderium significat, illustrante Brunckio hanc eius significationem ad *Oedip. Colon.* v. 367. Φιλότης vero pro concubitu adhibitum in Homero non raro occurrit».

in epoca successiva da parte di Massimo di Tiro³⁸ e di Temistio³⁹. Uno studio delle fonti dei due autori e del contesto retorico-filosofico in cui l’ἔρως φιλίας viene inserito contribuirebbe senz’altro a comprendere più a fondo l’“evoluzione” del concetto e la sua storia, ma eccede gli scopi del presente contributo.

Nota bibliografica

- ADKINS A. W. H. (1963), “Friendship” and “Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle, in “The Classical Quarterly”, 13,1, pp. 30-45.
- BECKER L. C. (2004), *Stoic Emotion*, in J. Zupko, S. K. Strange (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, New York, pp. 250-75.
- CALAME C. (a cura di) (1983), *L’amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- CALZECCHI ONESTI R. (1990), *Omero. Iliade*, prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- CARRIÈRE J. C. (1998), *Socratisme, platonisme, et comédie dans le Banquet de Xénophon et le Phèdre de Platon*, in P. Hoffmann, M. Trédé (éds.), *Le rire des Anciens, Actes du colloque International (Univ. de Rouen/ENS, 11-13 Janvier 1995)*, Presses de l’École Normale Supérieure, Paris, pp. 243-71.
- CICERONE M. T. (1927), *Tusculan Disputations*, translated by J. E. King (Loeb Classical Library, 141), Harvard University Press, Cambridge (MA).
- COOPER J. M. (1999), *Notes on Xenophon’s Socrates*, in Id. (ed.), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 3-28.
- D’ANNA G. (1965), *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Edizioni dell’Ateneo, Roma.
- DANZIG G. (2002), *La pretendue rivalité entre Platon et Xénophon*, in “Revue française d’historie des idées politiques”, 16, pp. 351-68.
- DORION L.-A. (2004), *Socrate*, PUF, Paris.
- ID. (2005), *Xenophon’s Socrates*, in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 93-109.
- DOUGAN T. W., HENRY R. M. (eds.) (1934), *Ciceronis Tusculanae Disputationes*, vol. 2, Books III-V, Cambridge University Press, Cambridge.
- EHLERS B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros: Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, Beck, Münich.
- GARGIULO T. (1980), *Aspetti politici della polemica antiepicurea di Cicerone*, in “Elenchos”, 1, pp. 292-332.

³⁸ Cfr. Maxim. Tyr., *Philosoph.*, xx, 4, 5: καὶ εἰ μὲν ὁ ἔρως φιλίας ἔστιν ὄρμή, καὶ ὅρεξις τοῦ ὄμοιον πρὸς τὸ ὄμοιον ἄττοντος φύσει, καὶ ἀνακραθῆναι αὐτῷ ὄρεγομένου (πάθος ὃν εἴη τοῦτο, οὐ λόγος), δεῖ προστεθῆναι τῷ πάθει τούτῳ ἐπιστάτην λόγον, ἵνα ἀρετὴ γένηται, καὶ μὴ νόσος.

³⁹ Cfr. Temist., *Or. xii (Peri philias)*, 281c: ὁ τὰ χρυσέα φέρει δεσμὰ ταῖν χεροῖν, ἔρως φιλίας ἔστιν ὑπουργός.

- GIGANTE M. (a cura di) (1962), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Laterza, Roma-Bari.
- HALPERIN D. (1990), *Why is Diotima a Woman?*, in D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton, pp. 257-308.
- HINDLEY C. (2004), *Sophron Eros: Xenophon's Ethical Erotics*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World, Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, F. Steiner, Stuttgart, pp. 125-46.
- HUSS B. (1999), *Xenophons Symposium. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- LEVIN S. (1949), *Love and the Hero of the Iliad*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 80, pp. 37-49.
- LÉVY C. (2001), *Ciceron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en Philosophie*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, pp. 71-5.
- LIEBEL I. (ed.) (1812), *Archilochi Iambographorum Principis Reliquiae*, edidit Ignatius Liebel, Joh. Barth. Zweck, Leipzig.
- LUCA R. (1981), *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, in "Studi italiani di filologia classica", 53, pp. 170-98.
- ID. (2001), *Eros & Epos. Il lessico d'amore nei poemi omerici*, L. S. Gruppo Editoriale, Quarto Inferiore.
- MARINONE N. (a cura di) (2016), *Cicerone. Opere filosofiche*, UTET, Torino.
- MARRY J. D. (1979), *Sappho and the Heroic Ideal: ἔρωτος ἀρετή*, in "Arethusa", 12, pp. 71-92.
- MASO S. (2007), Epicuri mentionem facis et audes dicere me politeuesthai. *Cicerone e l'incoerenza nella politica*, in P. Ciaravolo (a cura di), *La personalità filosofica di Marco Tullio Cicerone*, Aracne, Roma, vol. 1, pp. 197-209.
- ID. (2008), *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli.
- MORRISON D. R. (1994), *Xenophon's Socrates as Teacher*, in P. A. Vander Waerdt, *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca-London, pp. 181-208.
- PENTASSUGLIO F. (2018), *Socrates Erotikos: Reciprocity, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's Symposia*, in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Brill, Leiden, pp. 365-90.
- PIRENNE-DELFORGE V. (1988), *Épithètes cultuelles et interpretation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes*, in "L'Antiquité classique", 57, pp. 142-57.
- RADICE R. (a cura di) (2002), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Bompiani, Milano.
- SISTI F. (a cura di) (1999), *Lirici greci*, traduzione, note e commenti di F. Sisti, Garzanti, Milano.
- STOKES M. C. (1999), *Cicero on Epicurean Pleasures*, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, pp. 145-70.
- STRAUSS L. (1972), *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- THOMSEN O. (2001), *Socrates and Love*, in "Classica et Mediaevalia", 52, pp. 117-68.
- WILLIAMS C. A. (1999), *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford University Press, New York-Oxford.

