

# Amore del corpo e amore dell'anima in due testi platonici

DOI: 10.14746/PEA.2025.1.3

LINDA M. NAPOLITANO / *Università di Verona* /

*Per il compleanno di Livio Rossetti*

*Cerca di essere il più bello possibile*  
(*Alc. I* 131d4)

*Curar molto la virtù, ognuno per sé,*  
*sia l'amante che l'amato*  
(*Smp.* 185b7–c4)

## Il tema in discussione

Confronto qui due passi, uno dell'*Alcibiade I*, uno del *Simposio*, sul rapporto da porre fra amore del corpo e amore dell'anima a parere, rispettivamente, del Socrate protagonista del primo dialogo e del retore Pausania, secondo fra quanti prendono la parola nell'altro testo. Problemi vari e rilevanti stanno dietro a questi passi, ma non riprenderò, per ragioni di spazio, l'ampio *status quaestionis* che già li ha riguardati. Non discuterò il rapporto fra il Socrate di Platone e quello storico, né, perciò, valuterò se quanto poi qui

dovesse risultarci vada ascritto al primo e non anche all'altro e, semmai, in che misura; non tratterò in generale l'*eros*, né per come emerge dai *Dialoghi* platonici che ne parlano (tutti, forse, da rimeditarsi), né per chiarire se e quanto il Socrate storico li anticipasse; non rivedrò il tratto storico-sociale dell'amore omosessuale e pederastico, di cui i due testi trattano, sia perché m'interessa meno del connesso suo tratto *filosofico*, sia appunto perché già assai discusso<sup>1</sup>. Ultima, non meno importante questione che non tratterò è l'autenticità, da due secoli discussa, dell'*Alcibiade I*: gli antichi non solo mai dubitarono ch'esso fosse di Platone, ma lo valorizzarono fino a farne – forse per il sottotitolo *Sulla natura dell'uomo* – il primo da studiare nelle scuole di filosofia<sup>2</sup>.

È stato proprio ri-traducendo e commentando l'*Alcibiade I*, che, fra le molte ragioni addotte a favore e contro l'autenticità, mi sono imbattuta in un interessante tentativo di sostenerla proprio accostando i due passi che sonderò: l'analogia fra essi rilevabile nel privilegiare l'amore rivolto *all'anima più che al corpo*, dunque fra un dialogo platonico sicuro e basilare come il *Simposio* e il discusso *Alcibiade I*, deporrebbe – insieme con altri dettagli – per la platonicità anche di questo<sup>3</sup>.

Un nesso fra i due dialoghi è certo a partire dalla figura di Alcibiade, presente in entrambi, e dal suo tormentato rapporto con Socrate: l'*Alcibiade I* mette in scena il primo scambio tra il filosofo e il giovane aristocratico ateniese, ricco, bello e soprattutto ambizioso, e si chiude con una promessa di vicinanza e reciprocità nel praticar la filosofia a cui il giovane s'impegna: "può darsi – dice – che noi stiamo per fare uno scambio delle parti, Socrate: io prendo la tua, tu la mia. Non ci sarà modo, da oggi in poi, che io non ti segua come se fossi il tuo maestro e tu l'allievo che impara da me... Vedrai, sarà proprio così: perché io da ora inizierò a darmi cura della giustizia"<sup>4</sup>. Il *Simposio* denuncia, per bocca dello stesso Alcibiade, un rapporto fra i due invece ormai finito e del cui fallimento il giovane si prende la responsabilità; confessando il turbamento sempre indottogli dai discorsi di Socrate, dice non aver nulla da opporre alla loro denuncia di una sua ambizione politica mal riposta: non riesce però, appena lontano dal maestro, a non farsi lusingare dal consenso popolare (*Smp.* 216b2–5).

Se dunque certo è il legame fra i due testi, m'interessa sì il problema dell'autenticità dell'*Alcibiade I*, ma, più ancora, sondare proprio lo snodo che la proverebbe: è vero, come si è appunto sostenuto, che Socrate nell'*Alcibiade I* e Pausania nel *Simposio* affermano *lo stesso* circa la priorità di amar l'anima rispetto al corpo? Oltre le indubbie analogie testuali che vedremo, è *lo stesso* il senso *filosofico* delle tesi del vecchio maestro e di quelle

<sup>1</sup> V. in merito, fra gli altri, Dover (2020), ma anche già Foucault (1976: 345–355; 575–618).

<sup>2</sup> Discuto più distesamente l'autenticità in Napolitano (2024: 215–230).

<sup>3</sup> Tentativo p.es. di Pradeau (2000: 212, n. 135), rapidamente discusso già in Napolitano (2024: 360–361).

<sup>4</sup> Pl. *Alc. I* 135d–e, la trad. italiana qui e in seguito è la mia in Napolitano (2024), così i corsivi nelle citazioni testuali. Subito Socrate ribatte di temere la forza della città, che potrebbe – contro le buone intenzioni ora espresse del giovane – sopraffare entrambi: amara profezia *post eventum* se l'*Alcibiade I* – chiunque ne sia l'autore – risulta scritto *dopo* che entrambi erano morti, Alcibiade nel 405 a.C. per mano persiana, e Socrate nel 399 per la forza giudiziaria di Atene.

del retore? Per capirlo partiamo ricostruendo in breve personaggi, contesti e contenuti dei due passi.

### Pl. *Alc.* I 131c–e

L'*Alcibiade I* è un serrato scambio fra Socrate e il giovane, noto e anzi assai presto chiacchierato aristocratico ateniese, che programma, come il suo status sociale gli consente, di andare in assemblea a consigliar gli Ateniesi, dunque di darsi alla politica<sup>5</sup>. Lo scambio qui messo in scena e che Socrate precisa sia appunto il loro primo approccio (*Alc.* I 103a4) è da porsi prima delle campagne militari ateniesi di Potidea (432 a.C.) e di Delio (424 a.C.), dove i due si supportarono condividendo perfino la tenda e salvando l'uno all'altro la vita: dunque si parlano qui per la prima volta un Socrate poco più che quarantenne e un Alcibiade circa ventenne. Gli ambiziosi progetti del giovane di aver successo politico son subito smentiti dalle domande di Socrate: Alcibiade non sa infatti dire da chi, quando, dove abbia acquisito il sapere che dovrebbe abilitarlo a consigliar validamente gli Ateniesi e mostra un'imbarazzante ignoranza (*Alc.* I 109a), non sapendo neanche se e come si leghino bello e giusto, necessari invece in sede etico-politica (*Alc.* I 115a–116d)<sup>6</sup>. La sua è anzi "l'ignoranza più vergognosa" (*Alc.* I 118b5) poiché vuol far politica – cioè darsi cura degli altri – prima di esservi stato educato – cioè di aver curato se stesso: e dovrà misurarsi non solo coi concittadini, ma più ancora con nemici temibili, pieni di risorse, come Spartani e Persiani (*Alc.* I 121b–124a). Socrate gli argomenta allora che gli serva qualche *cura di se stesso* (*Alc.* I 127e) e che, per attuarla, debba anzitutto continuare a farsi domande e provar a rispondervi.

Il rapporto anima-corpo che c'interessa emerge proprio entro il tentativo di chiarire "cosa voglia dire prendersi cura di se stessi (τί ἐστὶν τὸ ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι)" (*Alc.* I 127e8), perché le forme di cura dirette a denaro e potere, tradizionali nell'Atene del tempo, sbagliano oggetto, non arrivando a curare e migliorare *il sé* (*heauton*) cui invece si vuol dar cura (*Alc.* I 128a)<sup>7</sup>. Certo infatti non cura il suo piede chi cura le scarpe che ad esso pertengono, né la sua mano chi ne cura gli anelli che son "cose della mano"; non sono calzoleria ed oreficeria a curar piedi e mani, bensì la ginnastica, specifica a tutelare la loro salute e funzionalità, essendo così essa sola la "giusta cura": questa è l'*epimeleia* che sa render migliore, come natura consente e vuole, il proprio specifico oggetto, non

<sup>5</sup> L'impressione che tempra e bravate del giovane, orfano di padre e affidato a Pericle come tutore, fecero agli Ateniesi risulta dalle fonti biografiche, soprattutto dalla plutarchea *Vita Alcibiadis*: le sondo in Napolitano (2024: 203–315). Significativo è il giudizio che Aristofane mette in bocca al Dioniso delle sue *Rane* (*Ar. Ra.* 1425), secondo cui Atene stessa desidera Alcibiade "ma lo odia: però vuole averlo"; al che il poeta Eschilo ribatte che non va allevato in città "un cucciolo di leone", ma, se lo si fa, bisogna adattarsi ai suoi costumi.

<sup>6</sup> Ho sondato questo passo, complesso e spesso visto anzi come fallacia e spia d'inautenticità, già in Napolitano (2021).

<sup>7</sup> Lo snodo echeggia *Ap.* 29c2–30b4, dove Socrate dice perfino vergognoso, per chiunque, curarsi di denaro, fama e onore più che dell'anima, per renderla la migliore possibile. Anche su tale passo di *Ap.* devo rinviare a Napolitano (2018: 242–246).

altri (*Alc. I* 128b). Quindi, precisa Socrate ad Alcibiade, “non è quando ti dai cura delle cose che appartengono a te che ti dai cura di te stesso” (*Alc. I* 128d4).

Come però non migliora la scarpa chi non sa cosa una scarpa sia, così non si cura né si migliora chi ignori se stesso. Socrate incalza: “è forse facile conoscer se stessi ed era uno dappoco chi ha inciso quel motto sul tempio di Delfi, o è cosa difficile e non da tutti?”<sup>8</sup>; e prosegue che, facile o no che tale autoconoscenza sia, “*se sappiamo chi siamo, conosciamo subito anche quale sia la cura da darci di noi* (γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ’ ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν), invece, se non conosciamo noi stessi, non conosciamo neanche la cura” (*Alc. I* 128e8–129a9)<sup>9</sup>. Il problema diventa a questo punto come trovare l’*heauton* che ogni uomo è.

Esso viene reperito tramite un serrato argomento per esclusione: a una ricerca a tutto campo di cosa l’uomo sia si profilano quattro ipotesi, che sia anima, che sia corpo, che sia il loro insieme intero (συναμφότερον, τὸ ὅλον τοῦτο), o che non sia nulla (*Alc. I* 130a). L’ultima ipotesi non è neanche considerata, ma le prime tre son esaminate tramite un criterio basilare: la distinzione, già emersa, fra “chi si serve di qualcosa (ὁ χρώμενος)” e “ciò di cui si serve (ὃ χρήται)” (*Alc. I* 129c), col dettaglio, ora nettamente rilevato e condiviso, ch’essi sono, come tali, *sempre diversi*<sup>10</sup>. Il criterio è esteso anche all’uomo e al suo corpo: come il calzolaio *usa* non solo il trincetto per tagliare e il cuoio che taglia, ma anche gli occhi per guardar quanto taglia e le mani per tagliarlo, così *in ogni atto che compie l’uomo usa il suo corpo come strumento*; può perciò intanto dirsi “ciò che si serve del corpo (τὸ τῷ σώματι χρώμενον)” (*Alc. I* 129e10): ma ciò che si serve del corpo non è altro che l’anima (*Alc. I* 130a1). Anima e corpo allora costituiscono sì di certo un intero (συναμφότερον, τὸ ὅλον τοῦτο), dove non svolgono però le stesse funzioni, proprio perché l’una cura e dirige, l’altro è curato e diretto (*Alc. I* 130b). Se poi, come dialogando si è fin qui concordato, usante (curante, dirigente) e usato (curato, diretto) son *sempre diversi*, anche l’uomo è diverso dal suo corpo, nel senso che non si riduce ad esso ed è semmai la sua anima che usa il corpo ad agire “dirigendolo (ἄρχουσα)” (*Alc. I* 130a2). Allora è l’anima la parte “più propria” o “più direttiva” (κυριώτερον – *Alc. I* 130d5) dell’essere umano ed è essa che il ‘conosci te stesso’ delfico ci spinge a conoscere (*Alc. I* 130e8–9)<sup>11</sup>. La serrata compattezza, qui, del dialogo è talora vista come spia d’inautenticità,

<sup>8</sup> È una delle 2 o 3 occorrenze, nel testo, del celebre ‘conosci te stesso’ delfico: *Alc. I* 129a, 130e, 132d, che prendono peso filosofico rispetto alla significatività originaria, legata forse solo a un’autoconsapevolezza delle domande da fare all’oracolo.

<sup>9</sup> Ancora v. trad italiana e commento in Napolitano (2024: 345–348). La conoscenza di sé è il primo passo di chi voglia curarsi di sé.

<sup>10</sup> La distinzione figura in poche righe più volte (*Alc. I* 129c4, d6, e5) parendo dunque nuova e la si deduce dal dialogare visto esso stesso come “far uso di parole (τὸ λόγῳ χρῆσθαι)” (*Alc. I* 129c1). Per tali snodi, v. ancora Napolitano (2024: 348–350).

<sup>11</sup> Su ciò devo rinviare ancora Napolitano (2024: 350–357), dove tali passi son tradotti e commentati. Mi colpisce che tale direttività della *psyche* (ribadita in *Phd.* 79e–80a, e *Ti.* 44d) somigli all’odierna direttività del cervello, che, leso in uno dei centri corticali, rende impossibile l’agire di organi periferici pure intatti. La conclusione che l’uomo “non è altro che anima” (*Alc. I* 130c3) significa poi non – come spesso creduto – che l’uomo sia per Platone *solo* anima, ma che lo è *principalmente* (v. Pradeau (2000: 211–212, n.126): la *psyche*, proprio come l’attuale *mind*, è il suo vero sé che lo dirige appunto ad agire. Tale distinzione fra anima (curante, dirigente)

ma sortisce esiti filosofici chiari quanto rilevanti: la competenza dell'anima nel dirigere il corpo all'agire come uno strumento di cui si serve, il suo identificarsi con l'*heauton* cercato e la sua basilarità nel definire chi dunque ognuno di noi basilarmente sia (snodi con difficoltà credibili come non platonici).

A tali basi teoriche consegue la precisazione che c'interessa sull'amore rispettivamente del corpo e dell'anima:

SOCRATE: E allora se qualcuno s'innamora del corpo di Alcibiade, non è Alcibiade che ama, ma una delle cose che ad Alcibiade appartengono (...) *Ama [proprio] te, invece, chi ami la tua anima?* (ὅστις δέ σου τῆς ψυχῆς ἐρᾷ;) (...) Quindi chi ama il tuo corpo, quando la sua bellezza smette di fiorire se ne va e ti lascia? (...) Mentre invece *chi ama la tua anima non se ne va finché essa si muove verso il meglio?* (ὁ δέ γε τῆς ψυχῆς ἐρῶν οὐκ ἄπεισιν, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ᾗ;) (...) Allora quello che non se ne va, ma resta anche quando il tuo corpo sfiorisce, sono io, ora che gli altri se ne sono andati<sup>12</sup>. ALCIBIADE: Fai bene, Socrate: e che tu non te ne vada! SOCRATE: *E tu cerca di essere il più bello possibile* (προθυμοῦ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι)<sup>13</sup>. ALCIBIADE: Ci proverò... [Alc. I 131e9] SOCRATE: *uno solo ama proprio te, mentre gli altri amavano le cose appartenenti a te. Queste però sfioriscono: mentre tu proprio ora stai iniziando a fiorire* (μόνος ἐραστὴς ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν: τὰ δὲ σὰ λήγει ὥρας, σὺ δ' ἀρχῇ ἀνθεῖν) (Alc. I 131c3–d7; 131e9–10).

Il passo spicca in un dialogo dove – si è eccepito – Socrate, diversamente dal suo solito, sarebbe freddo, distante, mostrando poco amore per l'interlocutore. Echeggia però qui l'inizio del testo e dello scambio, che vedeva solo il filosofo fedele a un fin lì silenzioso amore per Alcibiade mentre gli altri suoi amanti l'avevano lasciato, forse però non per loro incostanza quanto a causa della sua superbia: Socrate può ora esplicitare le ragioni di quella sua pertinace fedeltà, tutte strettamente legate a tesi appena concordate dialogando e dunque *fondate filosoficamente*<sup>14</sup>. Se vero sé di ogni uomo è l'anima e se anche Alcibiade è anzitutto anima, ama *proprio lui* non chi ne ami il corpo, ma chi ne ama appunto l'anima; quando smette di fiorire la bellezza appartenente a ciò che, come il corpo, è non il vero sé, ma solo cosa del sé, chi ama quel corpo smette anche lui di amare e lascia l'amato; Socrate promette che invece – vero questo suo amore *diverso*,

e corpo (curato, diretto) è però detta per ora sufficiente ma non rigorosa (Alc. I 130c–131a): si è indicato infatti l'*heauton* di ogni uomo, l'anima appunto, ma ancora non la si è descritta nel dettaglio.

<sup>12</sup> I molti amanti del bell'Alcibiade l'han lasciato solo. Per brevità, lascio nella citazione i puntini di sospensione per gli assenti, ogni volta, di Alcibiade, non secondari, ma necessari perché Socrate sviluppi il suo argomento. V. la trad. italiana completa del passo in Napolitano (2024: 359), e il commento (Napolitano 2024: 360–361).

<sup>13</sup> L'amore di Socrate, pur diverso da quello di tutti gli altri amanti del bell'Alcibiade, è però *sub condizione*: egli aveva esordito (Alc. I 104e–105a) dicendo che avrebbe smesso di amare il giovane se l'avesse visto accontentarsi di quanto già ha; similmente qui esplicita la sua attesa di una risposta *attiva* da parte dell'amato: egli non lo lascerà finché la sua anima (il suo vero sé) "vada verso il meglio" (Alc. I 131d1–2).

<sup>14</sup> Fatico a credere che un *eros* filosoficamente fondato sia segno di freddezza o distanza da parte del Socrate di Platone: la cosa, legata forse al banalizzato luogo comune dell'amor platonico, andrebbe almeno rimeditata e verificata.

*per un oggetto diverso e vero* – non smetterà di amar l'anima di Alcibiade, cioè Alcibiade stesso, purché però la sua anima “vada verso il meglio” (ἔως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ἦ – *Alc. I* 131d1–2) e finché egli si sforzi “di essere il più bello possibile” (ὅτι κάλλιστος εἶναι – *Alc. I* 131d6).

L'autenticità di tale amore consegue allora al fatto ch'esso è diretto proprio alla *psyche* di Alcibiade, che si è appena mostrato dialogando essere il suo *heauton*, ciò ch'egli davvero e primariamente è; anche la pertinacia di tale amore consegue al suo dirigersi sul destinatario anima e non al corpo, che non solo è “cosa del sé”, ma, se fosse esso oggetto di quell'amore, indurrebbe l'amante, allo sfiorire della bellezza, ad abbandonar l'amato; questo di Socrate non è però un amore incondizionato, a prescindere da un'attiva risposta dell'amato: esso durerà finché l'anima di Alcibiade proceda verso il meglio ed egli miri appunto ad essere “il più bello possibile”, non nel corpo, ma in quello che dialogando si è appena mostrato essere il suo vero sé, nell'anima appunto<sup>15</sup>.

### Pl. *Smp.* 180c3–185c3

La particolarità *filosofica* di tale *eros* risalta raffrontando il passo con uno simile del *Simposio*<sup>16</sup>: questo figura entro il tentativo di Pausania di motivare omosessualità e pederastia basando il rapporto amante/amato (*erastes/eromenos*) sul fine comune di acquisire e praticare virtù. Pausania è “retore politico, che parla con grandi abilità doxastiche e pedagogiche”<sup>17</sup>; è però semi-sconosciuto: fu amante del bel drammaturgo Agatone, cui lo legò un rapporto duraturo, e non si può stabilire se fu autore di uno scritto su *eros*, che proprio questo intervento nel *Simposio* imiterebbe<sup>18</sup>. La torsione etico-pedagogica che vuol dare a una pratica sociale corrente si radica nell'impianto educativo del *sym-pothēin*, del bere insieme, sfondo importante anche di questo testo platonico<sup>19</sup>: all'inizio è proprio Pausania a invitare i simposiasti a bere “con misura” (*Smp.* 176a5), pur motivando il consiglio col dirsi provato dalla bevuta della sera prima, il che lo conferma *habituée* di quelle riunioni.

Apra poi il suo discorso notando che il tema in discussione, cioè lodare amore, non è ben posto: la scelta del medico Eriissimaco sulla scia di Fedro (*Smp.* 177a2–d5) gli pare

<sup>15</sup> “Non abbellire il tuo aspetto, ma sii bello nelle cose che fai” era raccomandazione già di Talete di Mileto (DK 10, 3, d3), non supportata ancora, però e come qui, da una teoria della *psyche*. La condizione posta qui all'amore di Socrate spiega forse il fallimento del rapporto fra lui ed Alcibiade: il giovane, antepoendo – come confessa nel *Simposio* – consenso e potere ai discorsi di Socrate, certo non si è sforzato di “andare verso il meglio”, né di essere – nell'anima – “il più bello possibile”.

<sup>16</sup> Come detto, lo fa Pradeau (2000: 213, n.135). Non è il solo tentativo di trovar paralleli dell'*Alcibiade I* non coi dialoghi giovanili, ma con quelli della maturità: è in effetti vari indizi smentiscono la lettura corrente che l'*Alcibiade I*, se è di Platone, sia un dialogo giovanile (su cui v. ancora Napolitano (2024: 215–230).

<sup>17</sup> Così Reale (1993: 6).

<sup>18</sup> Così Susanetti (1995<sup>3</sup>: 51). Per il rapporto con Agatone v. *Smp.* 193b; *Prt.* 315d–e, e anche il *Simposio* senofonteo (VIII 32); per l'ipotesi dello scritto su *eros*, v. Dover (1965: 11).

<sup>19</sup> In merito v. già Rossetti (1976).

vada “raddrizzata”, dicendo “*prima* quale sia l’amore da lodare” (*Smp.* 180d2–3) e che solo poi lo si lodi come a quel dio conviene. Distingue perciò due diversi Eros<sup>20</sup>: vero infatti che Afrodite, dea della bellezza, non è senza amore, se ella fosse una, uno sarebbe anche Eros; due invece sono le Afroditi, la più antica, celeste o urania, generata dallo sperma di Urano, il Cielo, staccato dalla sposa Terra tramite una cruenta evirazione e nata quindi senza madre (ἀμήτωρ, 180d7), e un’Afrodite più giovane, *pandemos*, figlia invece di Zeus e Dione<sup>21</sup>. Vanno allora distinti anche due Eros, dove ciascuno è “compagno” (συνεργόν – *Smp.* 180e2) di ognuna delle due dee e ne riproduce gli effetti.

Pausania qualifica però anzitutto le azioni, non solo quelle amorose: secondo lui nessuna cosa è in sé buona o bella, ma diviene tale o no “nell’atto, nel modo in cui la si fa (ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ)”, dunque bella “se la facciamo in modo bello e retto (καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται)”, brutta se fatta “non rettamente (μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν)” (*Smp.* 181a2–4). Perciò bello e lodevole è solo l’amore “che induce ad amare *in modo bello* (ὁ [ἴ]Ερως) καλῶς προτρέπων ἐρᾶν)” (*Smp.* 181a5–6)<sup>22</sup>.

Ora, l’Eros *pandemos* pare lo sia proprio perché “davvero è esteso a tutto (ἀληθῶς πάνδημός ἐστι) e agisce come capita (καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη)”<sup>23</sup>: quest’Eros fa infatti amare *a caso*, “donne non meno che ragazzi” (*Smp.* 181b2–4), “*i corpi più delle anime* (ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν)” (*Smp.* 181b4), cercar gl’interlocutori “meno intelligenti (ἀνοητοτάτων)” badando solo al rapporto fisico, senza curarsi se sia bello o no (*Smp.* 181b5–6). Questo amore si lega all’Afrodite più giovane, che “nella generazione partecipa sia della natura femminile sia della maschile” (*Smp.* 181b9–c2). Il secondo dei tratti qui ascritti a Eros *pandemos* lo pretende dedito “più ai corpi che alle anime”, dettaglio effettivamente avvicinabile a quanto letto sopra nell’*Alcibiade. I*: gli altri particolari, cioè amar donne come giovani maschi, sceglierli fra i meno intelligenti e mirar a un rapporto fisico purchessia, paiono, almeno fin qui, derivare dal suo tratto *estensivo* (*‘pandemico’*) e *appunto casuale* e non hanno riscontri puntuali nell’altro testo in esame.

Diverso è secondo Pausania l’Eros indotto dall’Afrodite Urania; anzitutto ella, proprio perché nata senza madre, non partecipa, come l’altra, della natura femminile – perciò il suo Eros si dirige ai giovani maschi – e, oltre che più antica, è anche “senza dismisura (ὑβρεως ἁμοίρου)”: gl’ispirati dal suo Eros non amano perciò a caso,

<sup>20</sup> *Symp.* 180c-185b, con le notazioni di Susanetti (1995<sup>3</sup>: 21, e 193–194, n. 30), nonché di Reale (1993: 9–11).

<sup>21</sup> Per il legame Afrodite-Eros, v. la *Teogonia* esiodea (vv. 201–202); per le due Afroditi, rispettivamente ancora la *Teogonia* (vv. 188–206), e l’*Iliade* (V 370). Anche per il *Simposio* senofonteo (VIII 9) Afrodite *pandemos* indurrebbe amore per i corpi, Afrodite Urania amore per l’anima, l’amicizia e le belle opere (Susanetti (1995<sup>3</sup>: 194, n. 32).

<sup>22</sup> Chiaro già da qui l’interesse etico-pedagogico, benché da definire siano questi pur insistiti *kalon* e *aischron*: forse Pausania, retore e non filosofo, non giunge a definirli. Interessante sarebbe un raffronto col difficile *Alc. I* 115a–116d, proprio su giusto, bello e buono, su cui v., come detto, Napolitano (2021).

<sup>23</sup> L’aggettivo *pandemos* (v. Liddell, Scott 1968, *ad v.*) vale “with the all people, in a mass or body”, ha cioè senso *estensivo* (qualifica una città, il consenso politico, o – ovviamente – una malattia) e così lo traduco: il senso però pare non in origine ma solo mediatamente *negativo*, come invece danno per scontato tutte le traduzioni che lo rendono con ‘volgare’. Che quest’Eros si estenda *indifferentemente su tutti* pare significhi per Pausania anzitutto *casualità* dell’oggetto d’amore e del modo in cui lo si ama.

ma “si volgono al maschio, nutrendo amore per chi è per natura più forte e dotato di più intelletto (ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἔπιπνοι, τὸ φύσει ἔρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες)” (*Smp.* 181c5–6)<sup>24</sup>. Quanti sono mossi solo da questo Eros si riconoscono “dall’amore pederastico stesso (ἐν αὐτῇ τῇ παιδεραστίᾳ)”: non lo rivolgono però a bambini ma a “quantità già iniziano ad aver intelletto (ἐπειδὴν ἤδη ἄρχονται νοῦν ἴσχειν)”, segnalato dalla prima barba, forse perché solo allora capaci di un corrispondere consapevole<sup>25</sup>. Quanti amano così sono spinti infatti dal “voler condividere tutta la vita e vivere insieme (ἐρᾶν ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι)”, non dalla spinta ad approfittare dell’ingenuità di un giovane, per ingannarlo e passar poi subito a insidiarne un altro (*Smp.* 181d3–7): sarebbe l’Eros *ouranios* a valere quindi la fedeltà amorosa che anche il Socrate dell’*Alcibiade I* teorizza e pratica verso il giovane interlocutore<sup>26</sup>. Pausania pensa perfino a una legge – come quella che vieta di amar le donne libere (*Smp.* 181e6) – che impedisca di amare un bambino, per non darsi cura di chi ancora non si sa se sarà virtuoso “sia nell’anima che nel corpo (κακίας καὶ ἀρετῆς ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος)” (*Smp.* 181e2–3): è anzi questa una sorta di legge non scritta che i buoni si darebbero già da sé (*Smp.* 181e3–4)<sup>27</sup>. Gli amanti pandemici invece, in assenza di tale legge, vanno diffondendo l’idea che sia brutto corrispondere chi ama: che sia meglio compiacere chi *non* ama era forse un’idea allora circolante, che figura in effetti nel discorso del retore Lisia letto a Socrate nel *Fedro* (*Phdr.* 230e–234c) e che il filosofo poi smonta, sostenendo, d’accordo con Pausania ma – ancora – con ragioni *filosofiche*, che degno di Eros sia semmai corrispondere chi davvero ama (*Phdr.* 242d–243b).

Pausania fa poi una deviazione socio-etnografica, per noi meno interessante, sui vari modi correnti della pederastia (*Smp.* 182a–d): in Elide, nella Beozia e a Sparta vige gran libertà di costumi, in assenza però di *logoi* che ispirino condotte diverse; sulla costa turca invece il regime tirannico persiano vieta la pederastia (insieme con filosofia e ginnastica), temendo il rischio rivoluzionario dei forti legami indotti da tali prati-

<sup>24</sup> Per la prima volta l’oratore segnala, riflettendo un sentire corrente all’epoca, una *superiorità maschile* come maggior forza fisica e intellettuale e una correlata superiorità dell’*eros* per i maschi: prima aveva qualificato la bisessualità, comune all’epoca, come effetto dell’estensività casuale dell’Eros *pandemos*. Non aveva, per esso, parlato prima neppure di *hybris*, cioè di violenza ed eccesso, pur possibile ricaduta dell’incurante “come capita”. La *hybris* era esclusa dal galateo dell’amore pederastico: p.es. i guai dei Labdacidi tebani, cioè della famiglia di Edipo, iniziarono perché – com’è noto – suo padre Laio, sposo di Giocasta, possedette con la forza un giovane Crisippo (v. Kerényi (1989: 315–316).

<sup>25</sup> Se l’Alcibiade del dialogo omonimo ha 18–20 anni, è perfino oltre la prima barba, maturo, come qui da Pausania precisato quale merito per ricevere interesse amoroso; sull’iniziare, poi, ad aver intelletto, il Socrate dell’*Alcibiade I* dice di non aver parlato prima al giovane anzitutto per il “divieto demonico” (*Alc. I* 103a5–6), ma anche perché prima Alcibiade non l’avrebbe ascoltato (*Alc. I* 105e), non avendo forse ancora, per farlo, abbastanza “intelletto”.

<sup>26</sup> Nota questo parallelo con l’*Alcibiade I* già Susanetti (1995<sup>3</sup>: 195, n. 34).

<sup>27</sup> Il rinvio di Susanetti della nota precedente è motivato proprio da questa precisazione su un *nomos* che gli *agathoi* si darebbero da sé, di non amareggiare con bambini: il Socrate dell’*Alcibiade I* certo ha fatto questo fin lì astenendosi dal parlare con Alcibiade, forse però per ragioni solo in parte simili a quelle addotte da Pausania (v. *supra* n. 24).



che<sup>28</sup>. Ad Atene pare viga un costume migliore, ch'è però poco chiaro (*Smp.* 182d4–5): l'amore palese è creduto sì migliore di quello furtivo, pur diretto ai brutti ma più nobili e virtuosi, è apprezzato poi “lo straordinario incoraggiamento da tutti dato all'amato (ἡ παρακέλευσις τῷ ἐρῶντι παρὰ πάντων θαυμαστί)” (*Smp.* 182d8) e si dà a chi ama gran libertà di fare e dire qualunque cosa per ottenere il suo fine (*Smp.* 182e–183c). Tutto ciò fa credere *comunque* bella la risposta amorosa, ma contrasta poi con restrizioni e divieti sociali imposti ai giovani *eromenoi* (*Smp.* 183c–d): in tale quadro contraddittorio Pausania vuol allora stabilire – veri i principi iniziali posti – che la risposta amorosa è brutta se concessa in modo cattivo a chi è cattivo, bella se data in modo buono a chi è buono (*Smp.* 183d4–8). Proprio qui figurano i dettagli testuali più avvicinabili all'*Alcibiade I*:

cattivo è quindi l'*erastes* pandemico che *ami il corpo più dell'anima* (ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν) e non risulta neanche costante se *ama cosa che, come il corpo, costante non è* (καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐδὲ μονίμου ἐρῶν πράγματος); allo sfiorire della bellezza fisica (ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι), oggetto del suo amore, infatti “si dilegua al volo” [Hom. *Il.* II 71]), smentendo con vergogna i molti discorsi e le promesse fatte. Al contrario, l'amante di un carattere che sia buono resta per la vita intera (ὁ δὲ τοῦ ἡθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστῆς διὰ βίου μένει), poiché ama un che di costante (ἅτε μονίμῳ συντακεῖς) (*Smp.* 183d8–e7)<sup>29</sup>.

### Un raffronto verso la conclusione

I paralleli testuali fra i due dialoghi sono dunque evidenti e molteplici: anzitutto “il fiore della bellezza” fisica quale oggetto esclusivo d'amore in entrambi attira il cattivo *erastes* e però, quando inizia a sfiorire, lo spinge a tradire le promesse fatte e ad abbandonare l'amato. Già abbiamo trovato altre analogie: Socrate ha atteso ad avvicinare Alcibiade quando lo vede capace di ascolto e Pausania vuole che l'*eromenos* sia abbastanza maturo da rispondere all'amore con intelletto. Socrate sollecita in Alcibiade un'attiva “bellezza interiore” e Pausania pare perfino ossessionato da quanto – anche e forse soprattutto l'amore – sia da agire solo “in modo retto”. Scopo del rapporto erotico è per il Socrate dell'*Alcibiade I* acquisire virtù e anche per Pausania bello è ogni amore purché alla virtù miri (*Smp.* 185b4–5): secondo lui però non un impegno personale del proprio sé ma l'Eros celeste “costringe ad aver gran cura della virtù, ognuno per sé di sé, sia l'amante sia l'amato (πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τὸν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον)” (*Smp.* 185b8–c1)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> La forza antitirannica dell'amore pederastico sarebbe provata dall'uccisione, ad Atene nel 514 a.C., di Ipparco, fratello del tiranno Ippia, da parte dei tradizionalmente celebrati amanti Armodio e Aristogitone (*Smp.* 182c4–7). V. Reale (1993: 175, n. 48), e Susanetti (1995<sup>3</sup>: 195–196, nn. 36 e 37).

<sup>29</sup> Susanetti (1995<sup>3</sup>: 196, n. 44), cita proprio i passi paralleli di *Alc.* I 131e–132a, e quello del *Simposio* senofonteo (VIII 14).

<sup>30</sup> Ho messo – non per caso – i due passi in esergo.

Per indubbie che siano queste analogie, vi sono però fra i due passi anche delle differenze, non secondarie e anzi secondo me rilevanti soprattutto in sede filosofica. Pausania fa, sull'amore diretto a corpo o ad anima, una questione di *quantità*, perché il cattivo *erastes* ama "più" (μᾶλλον) il corpo dell'anima, dettaglio che ripete due volte e che proprio la ripetizione attesta sia per lui centrale<sup>31</sup>. Il Socrate dell'*Alcibiade I* non appare invece interessarsi a *quanto* amore sia rivolto al corpo o all'anima e a quale dei due di *più*: egli piuttosto nega recisamente che si volga *proprio* all'amato l'amore diretto al suo corpo, vero che – come prima ha argomentato con l'assenso di Alcibiade – l'*heauton* dell'amato, come di ogni essere umano, stia invece basilarmente nell'anima. Pausania parla sì di *psyche* e *soma*, ma nell'ultimo passo citato, il più determinante a sostenere il parallelismo fra i due testi, usa invece *ethos* (carattere), non *psyche*, termine che non è neanche tenuto a conoscere nel peso filosofico che assume in Platone<sup>32</sup>. Del resto, vero che già per Eraclito il dèmon dell'uomo stia nel suo *ethos*, cioè – forse – nell'anima (fr. 119), un ἦθος χρηστός può, secondo Pausania (come secondo Alcibiade), venire tradizionalmente da una nascita aristocratica, non dall'innovativa cura filosofica della bellezza interiore argomentata e consigliata qui da Socrate. Del resto, per quanto chiaro sia sulla virtù e su un rapporto duraturo come fine degli amanti, Pausania nulla dice su *che cosa* di preciso fondi tale auspicata virtù o renda *kalon* ogni cosa e azione e quindi – se non soprattutto – l'amare. L'appello di Socrate a una bellezza dell'anima che Alcibiade dovrebbe coltivare come risposta personale e attiva al suo amore consegue invece a ben precisi *argomenti filosofici* sulla conoscenza e cura di quell'*heauton* che è – soltanto ora fondatamente come esito del loro dialogare – la *psyche*: Pausania invece, che pure voleva fosse definita la *natura* di Eros prima di lodarlo, nulla sa dirne oltre a legarlo miticamente all'Afrodite Urania, priva di madre ed esente perciò da limiti creduti tradizionalmente femminili quali minor forza e intelligenza. Il suo discorso rispecchia forse un dato sociale, che avallava il legame erotico fra maschi a fini prestazionali, super-erogatori, politici e militari, come quelli poi pretesi dagli amanti combattenti nel battaglione sacro tebano, motivati a non mostrarsi vili sul campo sotto gli occhi dell'amato<sup>33</sup>. La presenza del suo discorso nel *Simposio* mostra che Platone aveva presente quel dato sociale e non credeva inutile lavorarvi sopra filosoficamente con esiti differenti.

Per il Socrate dell'*Alcibiade I* è infatti l'impegno continuo a far fiorire l'anima, ch'è appunto nostro vero *heauton*, opposto al decadere della bellezza e giovinezza fisiche, a garantire un'amabilità durevole del suo portatore; è questo il cuore *filosofico* del passo dell'*Alcibiade I*, oltre ad analogie testuali pur innegabili col *Simposio*. Quell'intenso ed enigmatico "cerca di essere il più bello possibile", con cui Socrate esorta Alcibiade, suppone cura attenta e costante e – prima ancora – la spinta erotica radicale e filosoficamente declinata proposta nel *Simposio* dalla sacerdotessa Diotima, non dal retore Pausa-

<sup>31</sup> V. Pl. *Smp.* 181b4; 183e1.

<sup>32</sup> Anche se Carlo Diano, nella trad. italiana figurante in Susanetti (1995<sup>3</sup>: 87), ridà *ethos* di *Smp.* 183e3 proprio con "anima": "chi invece ama l'anima, ch'egli vede gentile [...]".

<sup>33</sup> V. p.es., su varie fonti antiche e fra altri, Compton (1994).

nia. Un simile *eros* è di certo platonico e figura non solo nel *Simposio* ma anche nel *Fedro*, dove l'amore dell'*erastes* diviene forma di cura all'*eromenos*, che, durando nel tempo, lo coinvolge in un consimile amore di risposta: il suo esito è, per i due amanti, anche qui pratica costante della virtù<sup>34</sup>. Paiono allora non i dettagli testuali concernenti un simile *eros*, ma la proposta filosofica forte che lo riguarda a fondare – forse – l'autenticità dell'*Alcibiade I* e a rilanciare un interesse a comprendere meglio, oggi, senso e valore del tanto discusso e troppo spesso banalizzato amor platonico.

---

<sup>34</sup> V. Pl. *Phdr.* 255a–b; 256b; 256d–e.

## BIBLIOGRAFIA

- COMPTON, L., 1994, "An Army of Lovers. The sacred Band of Thebes, *History Today* 44, pp. 23–29.
- DOVER, K. J., 1965, "The Date of Plato's *Symposium*", *Phronesis* 10, pp. 2–20.
- DOVER, K. J., 2020, *L'omosessualità in Grecia*, Roma (ed. or. 2016).
- FOUCAULT, M., 1976, *Storia della sessualità*, Milano (ed. or. 1976 e 1984).
- KERÉNYI, K., 1989, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. (eds.), 1968, *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- NAPOLITANO, L. M., 2018, *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Milano-Udine.
- NAPOLITANO, L. M., 2021, "La 'desiderabilità' del bene in un passo problematico dell'*Alcibiade I* (115a–116d)", *Thaumàzein. Rivista di filosofia* 9, pp. 158–180.
- NAPOLITANO, L. M., 2024, *Platone e la cura di sé e dell'altro (con nuova traduzione e commento dell'*Alcibiade I*)*, Milano-Udine.
- PRADEAU, J. F. (ed.), 2000, PLATON, *Alcibiade*, Paris.
- REALE, G. (cur.), 1993, PLATONE, *Simposio*, Milano.
- ROSSETTI, L., 1976, "Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico", *Ancient Society* 7, pp. 29–77.
- SUSANETTI, D. (cur.), 1995<sup>3</sup>, PLATONE, *Il Simposio*, trad. di C. Diano, Venezia (1992<sup>1</sup>).

LINDA M. NAPOLITANO  
/ Verona University, Italy /  
linda.napolitano@univr.it

## Love for the Body and Love for the Soul in Two Platonic Texts

In the Platonic *Symposium* the rhetorician Pausanias celebrates celestial love, directed *to a greater degree* to the soul rather than the body and which involves the lover and the beloved in the practice of a common virtue. This passage has been put in parallel with *Alcibiades I*, where Socrates maintains that authentic love is directed *not* towards the body but the soul. He says he loves Alcibiades with such a love: therefore he urges the young man to correspond to him by seeking to be "as beautiful as possible", with an inner beauty that, unlike that of the body, will not fade. Undoubted textual analogies allow us to link the two texts: nevertheless the meaning of Socrates' argument in *Alcibiades I* seems much deeper than that of Pausanias. It is based on the demonstration that man's true self is the soul, capable of love and lovable only if is the object of constant care (*epimeleia heautou*). If anything, it is this philosophical thesis – as also the *Phaedrus* demonstrates as Platonic – that can establish the authenticity of *Alcibiades I*.

## KEY WORDS

Plato; Socrates-Alcibiades; Pausanias; body-soul; physical beauty-inner beauty; self-care-virtue