

NELLA SUA METÀ LA MIA METÀ RIUNISCO

ARISTOFANE NEL SIMPOSIO DI PLATONE

*Basterebbe tirare il filo in un punto qualsiasi del tessuto della vita,
e lo vedremmo correre per tutta la trama e anche gli altri, separandosi,
diverrebbero visibili a uno a uno. Perché nel più piccolo settore di ogni vita
è contenuta la sua totalità.*

H. VON DODERER, *I demoni*

Introduzione

Il discorso di Aristofane nel *Simposio*, con il suo suggestivo mito antropogonico, è forse fra le pagine più celebri di Platone¹; ciononostante le trattazioni monografiche che lo riguardano non sono poi moltissime. Gli studiosi si sono concentrati sostanzialmente su due aspetti del testo: sul mito e le sue possibili fonti e sul contenuto complessivo dell'encomio in rapporto al tema dell'*eros*. Un filone interpretativo più recente legge, infine, il *logos* in chiave antropologica e storico/politica.

1. Le fonti del mito

Un certo numero di articoli riguarda un esercizio che al Wilamowitz² era sembrato pedante, ovverosia la *Quellenforschung* del mito. Konrat Ziegler³ è stato il primo ad occuparsene sistematicamente in un lavoro del 1913. Sua è la tesi che Platone avesse sottomano una leggenda antropogonica orientale che sarebbe, a sua volta, rifluita nell'orfismo e in Empedocle. Lo Ziegler, pertanto, non rigetta, ma precisa l'opinione di quanti⁴ avevano fatto risalire la narrazione di Aristofane nel *Simposio* esclusivamente al filosofo di Agrigento. La questione è stata riaperta nel 1966 da Kenneth Dover⁵, autorevole studioso di Aristofane, secondo cui la storia narrata dal poeta comico avrebbe le sue radici nei racconti di tradizione popolare, più affini alla commedia. In polemica col Dover, Denis O' Brien, in un lavoro del 2002⁶, è ritornato, precisandola, all'ipotesi empedoclea, mentre quella orfico-orientale è stata difesa da Mark Edwards

¹ Per la fortuna del *Simposio* nella cultura occidentale vedi HUNTER 2004, pp. 113-135 e LESHHER 2004, nonché i contributi ancora di HUNTER e LESHHER, di CLAY e O'CONNOR contenuti in LESHHER-NAILS-SHEFFIELD 2006, pp. 295-375. Infine, per la ricezione rinascimentale del discorso di Aristofane vedi KODERA 2005.

² WILAMOWITZ 1920², pp. 372.

³ ZIEGLER 1913. Un po' ingenua le tesi sull'origine del mito formulate da VANDVIK 1944. Nell'Ottocento, del discorso di Aristofane si era occupato HARTMANN 1831, per sostenere che esso fosse interamente frutto della fantasia di Platone.

⁴ Il primo a fare il nome di Empedocle è, per quanto mi è stato possibile risalire, SUSEMIHL 1855-1860, p. 383, in un saggio più generale su Platone. Per gli studiosi che aderirono alla tesi di Susemihl cfr. ZIEGLER 1913, p. 539 n. 1.

⁵ DOVER 1966.

⁶ L'articolo sarà citato nella versione inglese pubblicata nel 2007. Della questione lo studioso si era già occupato in precedenza: cfr. O'BRIEN 1969, pp. 196-236.

in un articolo del 1993⁷. L'idea che una possibile fonte del mito sia rintracciabile anche in alcuni trattati ippocratici⁸, avanzata per la prima volta da Bury⁹, è stata sostanziata da un recente articolo di Elizabeth Craik¹⁰ che ha indagato le forti consonanze lessicali esistenti fra il discorso del medico Erissimaco e quello del commediografo. Segnalo, infine, la tesi di Maria Grazia Bonanno¹¹ secondo cui la favola platonica rispecchierebbe la vicenda mitica narrata da Aristofane ai versi 403-412 della *Pace*.

2. Valutazioni complessive del discorso

È possibile affermare che il λόγος del poeta comico ha seguito, in fondo, le medesime sorti del *Simposio*, al quale solo in tempi relativamente recenti è stata riconosciuta, con alcune eccezioni, dignità filosofica oltre che letteraria¹². Se pochi, infatti, hanno avanzato dubbi sul fascino estetico della narrazione messa in bocca al commediografo, pochissimi le hanno attribuito importanza teorica. A lungo si è ritenuto, quindi, che Platone, nel *Simposio*, avesse inteso vendicarsi del trattamento riservato a Socrate nelle aristofaniche *Nuvole*, facendo del poeta comico un personaggio da burla, il buffone del banchetto¹³. Come prova era citato, di norma, l'episodio del singhiozzo che costringe Aristofane a posticipare il suo intervento. Su quest'ultimo argomento molto è stato scritto: ne dovremo parlare a parte.

L'idea della vendetta di Platone, che già alla fine dell'Ottocento Charles Huit¹⁴ tentò almeno di attenuare, è stata riproposta, con nuove e meno ingenuie argomentazioni, da Luigi Segoloni¹⁵, che ha letto il *Simposio* come una ripresa a distanza dell'*Apologia* e, quindi, come una più complessa e sostanziale risposta alle *Nuvole* aristofaniche. La

⁷ EDWARDS 1993. Per il mito orfico dell'androgino in relazione all'Aristofane di Platone vedi HANI 1981-82; BRISSON 1997 e, ancora, BRISSON 2000.

⁸ Si tratta, in particolare, del *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* e del *Περὶ διαίτης*.

⁹ BURY 1909, pp. xxxi-xxxiv e 56-68. Prima di lui, aveva intravisto questa possibilità PFLEIDERER 1896, p. 553.

¹⁰ CRAIK 2001.

¹¹ BONANNO 1975-1977.

¹² Sulla controversa valutazione della portata teorica del *Simposio*, cfr. SHEFFIELD 2006, pp. 3-7.

¹³ Che Aristofane ricopra, nel *Simposio*, il ruolo codificato del βωμολόχος, del buffone: «tipo fisso del simposio letterario», lo ha sostenuto, ad esempio, BONANNO 1978-79, p. 264. Anche per AVLONITIS 1999, il poeta comico fungerebbe da *Hanswurst* della riunione simposiaca, ma ciò avrebbe ripercussioni negative su Erissimaco e il suo discorso, piuttosto che sul poeta comico. Sull'argomento è tornato, più di recente, NIEDDU 2007, per sottrarre al commediografo il ruolo scenico di βωμολόχος a favore di quello, più raffinato, di γελωτοποιός.

¹⁴ HUIT 1888. Sul discorso di Aristofane nel *Simposio* HUIT ritornò in uno studio successivo (1921, pp. 48-51) dedicato all'intero dialogo.

¹⁵ SEGOLONI 1994. L'idea che il *Simposio* costituisca il completamento dell'*Apologia* è già in BROCHARD 1974, p. 92.

difficoltà maggiore che ha incontrato e incontra questo genere di tesi è conciliarla con l'innegabile bellezza del discorso assegnato da Platone al commediografo¹⁶. Discorso che è stato per lo più considerato una «komödie in kleinen» costruita con materiali essenzialmente aristofanici¹⁷: cosa che, per fortuna, non ha implicato sempre e comunque una valutazione negativa dei contenuti. La critica tende oggi a rivalutare l'encomio di Aristofane, analizzandolo nell'economia complessiva del dialogo e in relazione all'intervento risolutore di Diotima. Di pari passo è stato rivalutato anche il ruolo che Platone affida al commediografo nella complessa drammaturgia del dialogo. Si sono mossi in questa direzione gli studi di Charles Salman¹⁸ e di Dina Micaella¹⁹, che valorizza soprattutto il contenuto teorico-sapientiale dell'orazione di Aristofane in rapporto al *logos* di Diotima²⁰. Ancora oltre, sulla strada della considerazione degli elementi filosofici presenti nel *logos* aristofanico, si spinge Giovanni Reale²¹: la nostalgia per l'intero originario sarebbe metafora della nostalgia dell'Uno, coincidente con il Bene, la cui teorizzazione Platone non affidò ai dialoghi, ma riservò alle cosiddette «dottrine non scritte». Sulla medesima linea esegetica si colloca l'articolo recentissimo di Alicia Esteban Santos²², che sul *logos* conduce prevalentemente un'analisi di carattere stilistico-formale.

Interessanti sono, infine, le riflessioni di Anna Beltrametti²³, volte a individuare quanto la messa in scena del *Simposio* debba alla commedia di Aristofane in nome di quello che la studiosa definisce «l'aristofanismo profondo di Platone».

¹⁶ Pochi hanno giudicato negativamente anche il discorso: fra questi EISNER 1979.

¹⁷ Secondo le parole di RETTING 1875-76, pp. 21-22. Al discorso di Aristofane RETTING aveva dedicato uno studio a sé, edito nel 1860, i cui risultati sono confluiti nel commento su citato. Che il personaggio di Aristofane parli in maniera consona alla propria Musa è opinione anche di RECKFORD 1974 (cfr. RECKFORD 1987, pp. 70-75, per una versione più sintetica e convincente del medesimo articolo). Lo studio approfondisce gli elementi di tale consonanza andando ben oltre le riconoscibili citazioni di versi o le allusioni a situazioni tipicamente comiche, al cuore dei meccanismi strutturali del genere. Per questa via arriva a ipotizzare la presenza, nel *Simposio*, di una teoria platonica sugli effetti catartici della commedia. Anche VON MÖLLENDORFF 1995, pp. 267-278, muovendosi nell'ambito della teoria del comico formulata da Bachtin, tenta di estrapolare dal discorso di Aristofane elementi utili a definire un'estetica della commedia aristofanica.

¹⁸ SALMAN 1990.

¹⁹ MICAELLA 1997.

²⁰ Del rapporto fra le tesi espresse da Aristofane sull'*eros* e quelle della sacerdotessa di Mantinea si sono occupati anche NEUMANN 1966, e, più recentemente, FUSSI 2008. Cfr. anche VON MÖLLENDORFF 2009, pp. 87-109.

²¹ REALE 1995, pp. 989-1015. Cfr. REALE, 2007², pp. xlvii-llii.

²² ESTEBAN SANTOS 2010.

²³ BELTRAMETTI 1991.

3. L'interpretazione storico-politica

All'interno di un filone di studi di filosofia politica che rimonta a Leo Strauss²⁴ e passa attraverso il suo allievo Stanley Rosen²⁵, si collocano i lavori della Saxonhouse²⁶, di Paul Ludwig²⁷ e di Hooper²⁸ che, avvalendosi di argomentazioni talvolta analoghe, rintracciano nel discorso di Aristofane il paradigma della nascita della civiltà, e quindi della *polis*, a partire da un primitivo stato di ferina barbarie. Nell'opinione degli studiosi che si riconoscono in questo filone interpretativo, le tesi di Aristofane sembrano talora sostenere la necessità e la bontà del processo di civilizzazione, talora avvalorare il sogno opposto del ritorno a un edenico stato di natura.

Un posto a parte in questa rassegna bibliografica occupa, infine, il recente e ponderoso lavoro di Mario Jorge de Carvalho²⁹ che analizza minutamente il discorso di Aristofane per rintracciarvi una rappresentazione «paleontologica» delle strutture dell'Io. Recepisce, talora criticamente, alcune suggestioni di questo libro, Bernd Manuwald in quello che è lo studio più recente sul *logos* aristofanico nel suo complesso³⁰.

Un difetto, in un certo senso inevitabile, accomuna la maggior parte dei lavori citati, un difetto che deriva dall'ottica con cui si è scelto di analizzare il discorso. Gli studi che si concentrano sulla *Quellenforschung* del mito tendono a mettere in secondo piano il quadro d'insieme: il rapporto fra il discorso e la sua voce narrante, il ruolo che esso ricopre nel dialogo in relazione agli altri discorsi, il posto che occupa nella ζήτησις poetica e filosofica. Viceversa, gli studi che valorizzano il quadro d'insieme finiscono col trascurare l'analisi del discorso in sé. Mettere insieme i due metodi, integrare il più possibile i due piani di analisi è, a mio avviso, fondamentale per una comprensione più piena del discorso di Aristofane, ma vale ovviamente per ognuno dei *logoi* simposiaci. Questa è, comunque, la strada che il presente lavoro intende percorrere.

²⁴ STRAUSS 2001. Si tratta della pubblicazione, curata da S. BERNADETE, delle lezioni sul *Simposio* tenute da Strauss nel 1959.

²⁵ ROSEN 1987².

²⁶ SAXONHOUSE 1985.

²⁷ Questo di LUDWIG 2002, pp. 27-118, non è uno studio monografico sul discorso di Aristofane, ma è comunque una delle sue trattazioni più ampie: occupa, infatti, buona parte del suo saggio sulla concezione dell'*eros* in Grecia. In esso è confluito un precedente contributo monografico dell'autore (LUDWIG 1996).

²⁸ HOOPER 2013.

²⁹ CARVALHO 2009.

³⁰ MANUWALD 2012.

L'analisi del discorso di Aristofane non dovrebbe prescindere, dunque, da una valutazione di massima del dialogo che lo ospita. Polifonico e tuttavia unitario³¹, in un senso che preciseremo, il *Simposio* è un'opera ambigua e profondamente allusiva che, come tale, si è prestata a interpretazioni talora anche diametralmente opposte. Pertanto, prima di entrare nel vivo della trattazione, proporrò una lettura d'insieme del dialogo che non pretende certo di essere esauriente, ma che reputo necessaria per valutare meglio il ruolo di Aristofane personaggio, sul piano della rappresentazione drammatica, e la funzione del suo discorso, sul piano teorico-filosofico. Particolare attenzione sarà dedicata al problema delle fonti del mito dell'«uomo palla» che occupa buona parte del *logos*: manca, infatti, una disanima critica delle svariate tesi a riguardo avanzate, nel tempo, dagli studiosi. Mettere a confronto e verificare la tenuta di tali ipotesi, da quella che postula una derivazione empedoclea a quella orfica o ippocratica o omerica o favolistica, mi è sembrato un esercizio utile e non fine a se stesso, poiché dimostrare come quasi ogni singolo motivo del *logos* possa dare adito a più letture e, dunque, derivare potenzialmente da più fonti, vuol dire essere *già* sulla strada giusta per interpretarlo.

Pur riconoscendo, però, la straordinaria poliedricità del racconto aristofanico come sua cifra caratterizzante, sono giunta alla conclusione che il mito dell'uomo doppio una fonte, intesa come modello prevalente, comunque l'abbia e che essa vada ricercata nell'ambito della medicina ippocratica. Non trascurerò, infine, poiché è pur sempre Aristofane che parla, di approfondire l'ambigua relazione che intercorre fra il *logos* e la commedia, una relazione troppo spesso e sbrigativamente liquidata come parodica.

³¹ Non tutti concordano sull'unitarietà del *Simposio*. Si tratta di un problema annoso che già CALOGERO 1928, pp. 13-14, non esitò a definire «vecchio e inessenziale», salvo risolverlo appellandosi a categorie neoidealiste «di unità dello spirito che vi agisce», oggi irricevibili. Contro l'unità del dialogo si è espresso, di recente, VON MÖLLENDORFF 2009, pp. 87- 88, per il quale il *Simposio* è un: «truly dialogical piece of work, behind which it is difficult to ascertain a uniform authorial intention». Questo tipo di affermazioni, tuttavia, non tengono in alcun conto il grado di «interplay of unity and multiplicity» che caratterizza tutti i dialoghi di Platone, come rileva a ragione BLONDELL 2002, p. 1.

I

La struttura dialettica del *Simposio*

Vorrei partire dal presupposto, non sempre né da tutti condiviso³², che il *Simposio* abbia un contenuto filosofico forte. È in questo dialogo che si affaccia forse per la prima volta³³, nelle parole della sacerdotessa di Mantinea, la nozione platonica dell'idea di Bello e di Buono, anche se l'argomento dichiarato è un altro: definire la natura di Eros, dio minore nel *pantheon* greco, ma d'importanza capitale nella vita di ogni uomo. I due temi sono evidentemente interrelati, poiché Eros si rivelerà il solo dio in grado di condurre alla visione del Bello³⁴. Per dirci questo, Platone ha concepito un dialogo diverso dagli altri sin dal titolo che, contrariamente alla norma, non coincide col nome proprio del protagonista, né indica l'argomento, ma allude piuttosto a un evento ben preciso, all'occasione che è all'origine del dialogo³⁵: la festa simposiaca durante la quale gli uomini di cultura più in vista dell'epoca celebrarono la vittoria del poeta tragico Agatone alle Lenee del 416. Che sia stato o no Platone a scegliere il titolo, poco importa: esso è particolarmente indovinato, perché mette il lettore sull'avviso che la ricerca intorno all'*eros* sarà condotta in comune da una ristretta cerchia di uomini colti. Fra costoro c'è Socrate, il cui ruolo drammatico nel

³² Il *Simposio* è stato recentemente rivalutato dal punto di vista filosofico, contro opinioni come quella, paradigmatica, di BELFIORE 1984, p. 149, che scriveva: «The unique philosophical value of Socrates' words lies in their refusal to become doctrine». Alla studiosa si potrebbe obiettare che una conclusione simile può essere estesa a tutti i dialoghi di Platone e dedotta dalla stessa forma-dialogo. Né credo che Platone possedesse il concetto di dottrina, se con tale termine intendiamo un sistema filosofico articolato e in sé concluso. La questione che il *Simposio*, per la sua particolare forma compositiva, pone con maggiore evidenza di altri dialoghi è, semmai, un problema fondamentale per l'intera esegesi platonica: Platone filosofo o Platone poeta? Su quest'ultimo argomento resta fondamentale il libro di GAISER 1984, ma vedi anche le equilibrate posizioni di ROWE 1998b, pp. 9-10 che, però, non trova traccia nel *Simposio* di tesi filosofiche. Sulla questione di fondo lo studioso è ritornato in due lavori abbastanza recenti (ROWE 2006; ID. 2007).

³³ La cautela è d'obbligo, poiché il problema della cronologia dei dialoghi platonici resta aperto: cfr. ERLER 2008, pp. 24-30.

³⁴ Il contenuto del dialogo è allusivamente anticipato dal suo esordio. Socrate, che Alcibiade nel finale farà coincidere con il dio Eros, accompagna Aristodemo e noi lettori in un *óδοs* che conduce a casa di Agatone. Il nome del poeta tragico significa "buono", come la battuta di Socrate rimarca (174b4-5). Ma Agatone è anche bello, come ancora una volta il testo sottolinea (l'aggettivo *καλός* ricorre due volte in 174a9). Ergo, accompagnati da Socrate-Eros muoviamo verso il Buono che è anche Bello.

³⁵ Cfr. le considerazioni di STRAUSS 2001, pp. 17 sgg. Sottolinea l'importanza della messinscena in questo assai più che negli altri dialoghi di Platone, anche VON BLANCKENHAGEN 1992, p. 53.

Simposio non è quello al quale Platone ci ha abituati: né di primo piano³⁶, né secondario, è – direi – il ruolo di regista discreto della serata.

Scartata dunque l'ipotesi che il *Simposio* si risolva in un *lusus* letterario privo o quasi di contenuto, è importante, ai fini di questo studio, tentare una qualche riflessione sulla sua struttura. Sull'ordine dei discorsi e sul probabile significato di tale ordine, nonché sul rapporto che intercorre fra i *logoi* e fra ognuno di essi e quello della sacerdotessa è stato scritto moltissimo³⁷. Non pertiene a questo lavoro scendere nei particolari delle svariate, talora stravaganti, tesi a riguardo³⁸. Ma, come ho già puntualizzato altrove, rinunciare a porsi il problema della struttura del *Simposio* implica, per certi aspetti, rinunciare a interpretarlo e, nella fattispecie, rinunciare a comprendere il ruolo che in esso riveste Aristofane con il suo *logos*.

Non si può negare che il dialogo sia caratterizzato da una rete fittissima di temi, parole e immagini che si richiamano a distanza, da un sistematico gioco di anticipazioni e riprese che coinvolge tanto i discorsi quanto le parti propriamente narrative: l'introduzione, gli intermezzi fra un intervento e l'altro, il finale. Bury³⁹ parlò, a riguardo, di «method of responsions». Si è detto, con qualche ragione, che poco o nulla in questo dialogo è stato

³⁶ Ciò balza agli occhi con particolare forza se pensiamo che, all'opposto, Socrate, nel *Simposio* di Senofonte, prende attivamente parte al dialogo dall'inizio alla fine. La costruzione drammatica dell'omonima opera platonica è più complessa e più efficace, come più complesso è il ruolo di Socrate. Egli è, insieme, maestro e allievo, amato e amante, retore e critico della retorica, personaggio apollineo e dionisiaco. Né poteva essere diversamente se Platone ha inteso fare del filosofo ateniese, nel *Simposio*, l'incarnazione di Eros, demone mediatore per eccellenza. Per la figura di Socrate nel dialogo si vedano soprattutto BABUT 1980, PRIOR 2006, EDMUNDS 2000 e, più di recente, le considerazioni di WILDBERGER 2012. Per l'originale ipotesi che la rappresentazione di Socrate nel *Simposio* sia stata ispirata dalla Pandora esiodea, vedi KENAAN 2010. Più in generale, per la rappresentazione di Socrate in Platone cfr. ora FERRARI 2007.

³⁷ Utili rassegne critiche delle svariate tesi a riguardo si trovano in MADER 1977, pp. 61-62, CORRIGAN-GLAZOV 2004, pp. 43-50 e SHEFFIELD 2006, p. 30 n. 29. Riflette sulla discontinuità o la continuità filosofica fra i primi cinque discorsi e quello di Socrate-Diotima anche WEBER 2012, pp. 71-73, con relativa letteratura. Lo studioso propende, come la SHEFFIELD 2006, pp. 27 sgg., e come Corrigan-Glazov, le cui argomentazioni non sono, però, sempre convincenti, per la continuità filosofica e dunque per l'importanza di ogni intervento al fine della definizione dell'*eros*. Segnalo, infine, la proposta di VON MÖLLENDORFF 2009, pp. 97-98, che struttura il *Simposio* in tre cicli di discorsi sulla base dell'argomento trattato: discorsi in lode di Eros, in lode di Socrate, riguardanti tragedia e commedia. Solo il primo ciclo sarebbe completo e, al suo interno, la posizione di Aristofane è di primo piano. Si tratta di uno schema, a mio giudizio forzato, costruito a partire dalla (pre)supposta centralità del discorso del poeta comico.

³⁸ Non aveva tutti i torti CALOGERO 1928, p. 20, quando, di fronte alle già allora numerose ipotesi circa la struttura del dialogo, scriveva: «Così ogni posizione di schema rimane inadeguata, principalmente per il carattere ipotetico della sua pretesa esclusività, anche quando contenga, come spesso, elementi parziali utili per l'interpretazione».

³⁹ BURY 1909, p. xx.

lasciato al caso o è privo di significato⁴⁰, si è invocata l'immagine della ragnatela intertestuale per illustrare i mille fili che ne innervano la trama⁴¹ o, ancora, è stata riconosciuta la presenza di un movimento diadico operante a vari livelli testuali⁴². Al di là di tutto questo, credo si possa affermare che la struttura del *Simposio* è unitaria e che tale unitarietà vada ricercata non tanto nella composizione armonica delle parti⁴³, quanto in ciò che, in fondo, caratterizza ogni capolavoro letterario: la profonda coincidenza di forma e contenuto, resa qui quasi tangibile dal fitto e reiterato gioco di richiami testuali.

Nel dialogo, infatti, singoli termini e concetti hanno una storia che il lettore è stimolato a ricostruire: dalla loro prima comparsa e passando di bocca in bocca, subiscono, infatti, un processo di progressiva definizione e risemantizzazione e si accostano, per scarti logici successivi, alla verità su Eros affidata a Diotima per un verso, ad Alcibiade per un altro. In questo senso è possibile affermare che il *Simposio* ha una struttura ascensionale⁴⁴; il che sembra implicare, di conseguenza, una sorta di gerarchia di saperi, dal più lontano (la retorica), al meno lontano (la tragedia) dalla filosofia, ossia dalla verità platonica sull'*eros*. A questa gerarchia corrisponde l'ordine con cui i discorsi vengono alla fine pronunciati.

Se pensiamo, poi, che il *focus* del dialogo è Eros e che Eros è, a sua volta, come rivelerà Diotima, dio per sua natura dialettico, comprenderemo meglio l'aderenza profonda fra forma e contenuto grazie alla quale, a mio parere, il *Simposio* può dirsi dialogo fortemente unitario⁴⁵.

Dobbiamo però intenderci sul tipo di dialettica in esso operante. Il διαλέγεσθαι socratico, descritto efficacemente da Adimanto nella *Repubblica* (VI, 487c2-3) come una «dama di parole» che mette l'avversario all'angolo, togliendogli ogni possibilità di replica,

⁴⁰ Così PLOCHMANN 1971, p. 334; BABUT 1980, p. 19; LOWENSTAM 1985, p. 85 e ROWE 1998b, pp. 10-11 e 13-14. Quest'ultimo sostiene, a ragione, che quanto si dice dell'accuratezza costruttiva del *Simposio* può essere detto anche degli altri dialoghi platonici, ma al *Simposio* riconosce, comunque, una sorta d'eccezionalità in quest'ambito. Vedi, infine, le considerazioni di STRAUSS 2001, p. 5 e di VON BLANCKENHAGEN 1992, p. 32.

⁴¹ Così STEHLE 1997, p. 222 e SHEFFIELD 2006, pp. 27-28.

⁴² Di antitesi binarie d'idee e principi in ognuno dei cinque discorsi parlano PLOCHMAN 1971, p. 344; CLAY, 1975, p. 245 e DORTER 1992. WARDY 2002, le fa risalire a una supposta struttura eraclitea dell'opera, ZIOLKOWSKJ 1999, le collega alla rappresentazione di Socrate.

⁴³ Sul presupposto organicistico che si potrebbe invocare per illustrare questo tipo di costruzione dei dialoghi platonici rimando a BLONDELL 2002, pp. 5 sgg., che di un tale approccio mostra acutamente anche i limiti.

⁴⁴ Com'è noto, questa teoria risale a RÖTSCHER 1832. Per analoghe posizioni della critica, cfr. MADER 1977, p. 62. Per altre riflessioni sullo schema ascensionale del *Simposio*, cfr. PATTERSON 1991; WARNER 1992; LIBERMAN 1996.

⁴⁵ Di «extraordinaire adéquation de la form et du contenu», nel *Simposio*, parla anche BABUT 1980, p. 29. Lo studioso vide bene, inoltre, come proprio da questa coincidenza derivino: «les difficultés rencontrées par ceux qui en ont tenté une approche purement philosophique ou purement littéraire».

nel *Simposio* ha, in realtà, poco spazio: si limita alla confutazione socratica (199c3-201c9) del discorso che Agatone ha appena declamato con successo. Dalle parole di Aristodemo deduciamo poi che il confronto finale fra Socrate da un lato, Aristofane e Agatone dall'altro, sul tema dell'arte drammatica si è svolto nella forma dell'*elenchos*⁴⁶, così come nella forma dell'*elenchos* si erano svolte le conversazioni su Eros fra Socrate giovane e Diotima⁴⁷. Nel *Simposio* la confutazione è, dunque, la cifra linguistica del personaggio Socrate, ne connota in maniera peculiare la prassi filosofica, ma potrebbe interferire negativamente sull'andamento prestabilito della serata. Lo afferma Fedro, interrompendo il dialogo che era sorto fra Socrate e Agatone prima che questi potesse pronunciare il suo elogio di Eros (194d)⁴⁸:

ὦ φίλε Ἀγάθων, ἐὰν ἀποκρίνη Σωκράτει, οὐδὲν ἔτι διοίσει αὐτῷ ὅπηοῦν τῶν ἐνθάδε ὀτιοῦν γίγεσθαι, ἐὰν μόνον ἔχη ὅτῳ διαλέγεται, ἄλλως τε καὶ καλῶ. ἐγὼ δὲ ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγόμενου, ἀναγκαῖον δέ μοι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἐγκομίου τῷ Ἐρωτι καὶ ἀποδέξασθαι παρ' ἑνὸς ἐκάστου ὑμῶν τὸν λόγον. ἀποδοὺς οὖν ἐκάτερος τῷ θεῷ οὗτος ἤδη διαλεγέσθω!

La contrapposizione fra il discorrere socratico e i cinque encomi di Eros pronunciati dagli altri invitati non potrebbe essere più recisa⁴⁹. Dal punto di vista di Socrate, nella lunga dichiarazione d'intenti che precede il suo intervento (198c5-199b5), questa contrapposizione si fa più articolata e si trasforma nel contrasto insanabile fra il codice encomiastico al quale tutti gli oratori precedenti si sono scrupolosamente attenuti, e un

⁴⁶ Ne sono chiari indizi il verbo *διαλέγεσθαι* di 223c6 e il *προσαναγκάζειν ὁμολογεῖν* di 223d3, ripreso poche righe dopo (223d6).

⁴⁷ Anche in questo caso il testo è inequivocabile (201e6): ἤλεγχε δὴ με. Il soggetto è, ovviamente, Diotima.

⁴⁸ Per le citazioni dal *Simposio*, ci atterremo all'edizione oxoniense a cura di BURNET 1901.

⁴⁹ Lo scambio di battute su citato fra Socrate e Fedro ne riecheggia un altro, precedente, fra Socrate ed Erissimaco, laddove Socrate, nell'accettare i termini dell'agone simposiaco, li aveva anche surrettiziamente corretti (177e4-5). Saremo soddisfatti – aveva affermato – solo se gli oratori ἱκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν. Il termine *ἱκανῶς* è dirimente: mostra che il criterio estetico, almeno nelle intenzioni di Socrate, non sarà esclusivo e che la verità su Eros dovrà essere raggiunta anche dialetticamente, poiché *ἱκανῶς* accompagna e puntualizza, nei dialoghi platonici, le tappe dell'argomentare e del confutare. Moltissimi gli esempi: *Prot.* 312d8, 324c8, 338e4, 339c1; *Euthyd.* 278d1; *Gorg.* 448b1, 453 a6, 461b1, 487b7, 487e2, 488 a5, 495 a8, 501b2, *Meno* 75b11; *Phaed.* 71 a9, 77 a5, 84c7, 85d8, 87 a3, etc. Nella stragrande maggioranza dei casi l'avverbio è legato ai verbi *ἔχω*, *λέγω*, *ἀποδείκνυμι*, *σκοπέω* e simili, per indicare una dimostrazione sufficiente. Curiosamente Erissimaco sembra aver recepito la lezione di Socrate, se con i medesimi avverbi critica il *logos* di Pausania (185e6-186a1): ὁρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἱκανῶς ἀπετέλεσε. Ma poi, nel ristabilire le regole del simposio sconvolte dall'irruzione di Alcibiade, riproporrà invariato l'identico criterio, solo estetico, dell'inizio (214b10-c1). Rientra, a mio avviso, in questo gioco ironico di Socrate con gli oratori del *Simposio*, anche il commento del filosofo al termine del discorso di Aristofane (194a1-2): hai sostenuto bene la gara, dice Socrate rivolto a Erissimaco. L'avverbio che adopera è, ancora una volta, *καλῶς*: il che la dice lunga sul posto che il discorso del dottore ha nella ricerca della verità su Eros, secondo Socrate.

encomio che sull'argomento convenuto dica la verità⁵⁰. Il contrasto non è dunque più fra brachilogia e macrologia, quanto piuttosto fra encomi retoricamente mossi e privi di verità ed encomi che perseguono la verità senza ricorrere a orpelli retorici. In realtà l'opposizione è anche fra buona e cattiva retorica⁵¹.

ὄρα οὖν, ὦ Φαίδρε, εἴ τι καὶ τοιούτου λόγου δέη, περὶ Ἐρωτος τᾶληθῆ λεγόμενα ἀκούειν, ὀνομάσει δὲ καὶ θέσει ῥημάτων τοιάυτη ὅποια δᾶν τις τύχη.

Con queste parole si conclude la premessa metodologica di Socrate. Se le prendiamo alla lettera, dobbiamo dedurre che nessuno dei *logoi* pronunciati fino a quel momento sia stato portatore della benché minima verità. Allo stesso modo, però, ci aspettiamo che il discorso di Socrate-Diotima sia privo di abbellimenti, poco curato nella forma. L'intervento di Socrate, nel suo complesso, è effettivamente diverso e poco codificabile: comprende la confutazione preliminare di Agatone, la narrazione della confutazione di Socrate da parte di Diotima e il lungo discorso della sacerdotessa. Quest'ultimo si rivelerà, però, tutt'altro che esteticamente sciatto e privo di espedienti o figure retoriche. Se Socrate, allora, ha "mentito" sul suo discorso, potrebbe averlo fatto anche sugli altri: è perciò possibile che gli encomi di Fedro e degli altri simposiasti contenessero tasselli utili per la definizione di Eros, della sua natura e dei suoi benefici, tasselli che la sacerdotessa di Mantinea riutilizza e pone nella giusta prospettiva gnoseologica⁵². Se, in altre parole, qualcosa ha tenuto gli encomi degli ospiti di Agatone di là dal Vero, questo qualcosa va ricercato nelle intenzioni di ognuno di loro e nella natura del loro specifico sapere: né la retorica-sofistica, né la medicina, né la poesia drammatica ricercano programmaticamente la Verità, che è, invece,

⁵⁰ A riguardo vedi NIGHTINGALE 1993. Alla critica socratica del discorso epidittico si collega, naturalmente, la critica al simposio come modello culturale. Con entrambe le pratiche il *Simposio* intrattiene un rapporto che può dirsi dialettico, nella misura in cui esse vengono adottate e insieme corrette, come giustamente argomenta, ad esempio, BLONDELL 2006, pp. 169-170. Per la distinzione, in Platone, fra encomio e discorso che tende alla verità rimando a JOLY 1974, pp. 22 sgg.

⁵¹ La distinzione è già nel *Gorgia* (504d-e; 527c). È, però, il *Fedro*, coevo al *Simposio*, a chiarire i rapporti fra filosofia e retorica, mettendo la seconda al servizio della prima. In molti dialoghi di Platone, peraltro, incluso lo stesso *Simposio*, l'argomentare socratico è percepito come un incanto in fondo non dissimile da quello prodotto dalla retorica e dalla poesia. Vedi, a riguardo, BELFIORE 1980 e CASERTANO 1991. Per il ruolo della retorica nel *Simposio* rimando a THOMPSON 1972, JOLY 1990 e SHEPPARD 2008.

⁵² Si potrebbe applicare ai primi cinque discorsi del *Simposio* ciò che CENTRONE 2010⁸, p. xxv, afferma circa la natura della retorica che si viene definendo nel *Fedro*, dialogo cronologicamente assai vicino al *Simposio*, ovvero che: «Nella descrizione della cattiva retorica ingannatrice si profila in controluce la buona retorica: quest'ultima può sviare l'interlocutore, ma solo per portarlo a piccoli passi verso una verità senza che egli se ne accorga (261e6-262c3), mescolando surrettiziamente tesi seducenti, ma non degne di essere credute fino in fondo, con dottrine più serie».

l'ambito di competenza della filosofia⁵³. D'altro canto se neppure Socrate si mostra, in questo come negli altri dialoghi, in possesso di verità definitive e sicure, perché escludere Fedro, Erissimaco e gli altri dalla ricerca della verità?

Ai discorsi precedenti quello di Agatone era mancato, inoltre, un corretto metodo espositivo che *prima* stabilisse la natura di Eros e *poi* ne mostrasse i benefici: è questa la critica formale che il poeta tragico muove agli altri encomi di Eros e che Socrate è pronto a sottoscrivere⁵⁴. E tuttavia, neppure in questo caso dobbiamo ritenere che l'errore metodologico dei contributi precedenti ne infici necessariamente i contenuti, se Agatone, che non è incorso in questo tipo di errore, sarà efficacemente confutato da Socrate. Credo, dunque, che pur con tutti i limiti, riconosciuti e riconoscibili, il rapporto reciproco fra i discorsi e il loro legame con l'intervento risolutore di Diotima si possa definire dialettico, benché di una dialettica particolare, adeguata alla soluzione narrativa scelta da Platone⁵⁵. Il contesto conviviale vincola l'autore a camuffare, per così dire, il διαλέγεσθαι socratico, a diluirlo fra i parlanti e all'interno di lunghe ῥήσεις. In un certo senso ogni oratore svolge nei confronti di chi l'ha preceduto il ruolo maieutico che nei dialoghi di Platone ha di norma Socrate, e così, qualcosa, delle visioni di Eros proposte dai singoli parlanti, viene conservato, qualcos'altro è di volta in volta confutato e rettificato. Questa particolare forma di dialettica che lega i primi cinque discorsi fra loro è, a mio parere, adombrata da un'immagine che percorre l'intera opera: l'immagine del pieno e del vuoto, individuata e studiata da Lowenstam⁵⁶ al cui lavoro senz'altro rimando. È proprio con questa metafora, infatti, che Erissimaco, a conclusione del suo intervento e prima di dare la parola ad Aristofane (188e2-3)⁵⁷, descrive la relazione fra il suo discorso e quello che verrà immediatamente dopo:

⁵³ Rimando alle condivisibili argomentazioni di SHEFFIELD 2006, pp. 30 sgg., tese a dimostrare come non esista, nel dialogo, una rottura netta fra l'elemento retorico-poetico e quello dialettico.

⁵⁴ *Symp.* 194e-195a. Cfr. *Phaedr.* 237c.

⁵⁵ Diotima e Alcibiade sono esterni al simposio: l'una ha parlato molto tempo prima, l'altro entra in scena quando esso è praticamente concluso. Tuttavia, com'è stato notato, nessuno dei due ignora davvero quanto è stato detto durante la serata e non certo per un errore compositivo dell'autore. Diotima e Alcibiade, in quanto detentori di verità, di natura fra loro diversa, in parte scaturite dal dibattito precedente e in parte no, non potevano che godere anche di un doppio statuto come personaggi.

⁵⁶ LOWENSTAM 1985, pp. 85-104. Sull'immagine del vuoto e del pieno nel *Simposio* e in altri dialoghi platonici cfr., ora, le sintetiche riflessioni di WEBER 2012, p. 81.

⁵⁷ Nella battuta è facilmente riconoscibile un tocco di garbata ironia da parte dell'autore, giacché viene al termine di un gioco insistito sui concetti di pieno e di vuoto che aveva preceduto il discorso di Erissimaco (185c6-7: il famoso episodio del singhiozzo), e che era presente nel discorso stesso del dottore, laddove i due termini erano stati usati proprio per definire l'azione di Eros in ambito medico (186c7). Ancor prima,

ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὸν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι.

Benché coinvolga espressamente solo il medico e il commediografo, è possibile estendere tale metafora anche agli altri *logoi*. Che poi essa alluda alla presenza di un'interazione fra i discorsi che può dirsi dialettica, lo svelerà Diotima. Il mito della nascita di Eros narrato dalla sacerdotessa vuole, infatti, che genitori del dio, e pertanto anche caratteri essenziali e costitutivi della sua natura, siano Poros e Penia, ovverosia la versione mitico-allegorica della coppia κένωσις - πλήρωσις. Nel passaggio dal piano mitologico a quello più prettamente filosofico a Poros e Penia subentra un'altra coppia oppositiva, propria della dialettica socratica, quella costituita da εὐπορία/ἀπορία⁵⁸. Se l'analisi è corretta, allora Eros, divinità filosofica e per sua stessa genesi dialettica, è insieme l'argomento e la δύναμις della ricerca drammatizzata dal *Simposio*. In quest'ottica, come mi ero proposta di dimostrare, forma e contenuto oltre che coincidere, si rafforzano a vicenda e contribuiscono alla particolare unitarietà dell'opera.

Non solo. Possiamo azzardare un passo successivo e suggerire che Eros filosofo fosse all'opera ancora prima del testo, in ciò che ne ha motivato la scrittura. Se, stando alle conclusioni di Socrate (201b1-2), si ama ciò οὐ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, è possibile allora affermare che anche gli amici di Apollodoro, nel prologo, si trovassero in una situazione di privazione e dunque di desiderio. Un desiderio così forte da resistere nel tempo, se l'amico pretende da Apollodoro la διήγησις di fatti avvenuti ben tredici anni prima. Né è l'unico: anche altri avevano avanzato la medesima richiesta⁵⁹. Se Eros s'insinua nella narrazione già dall'*incipit*, niente ci impedisce di pensarlo come motore sotterraneo dei discorsi, organizzati dialetticamente perché l'essenza di questo dio è, ripeto, dialettica. Eros, rivela

Socrate aveva adottato la stessa immagine a proposito della trasmissione del sapere dal maestro all'allievo (175d3-7), per dire che non basta il contatto fisico con il maestro per diventare sapienti.

⁵⁸ Per la dialettica *euporia/aporia* in questo e in altri dialoghi di Platone, il *Menone* e il *Fedone* in particolare, vedi SHEFFIELD 2006, pp. 66-74. Segue lo svolgersi di tale opposizione nel corso del *Simposio* WARDY 2002, pp. 22 e 50-53.

⁵⁹ Il testo fornisce, a mio parere, almeno due indizi che gli amici χρηματιστικοί di Apollodoro possono essere conquistati alla filosofia, che la loro curiosità mondana sia già un piccolissimo passo in questa direzione. In 172a7-b3, infatti, si dice che costoro volevano conoscere i discorsi erotici tenutisi nella famosa serata del 416: non che *cosa* accadde, ma *di cosa* si parlò. Sempre nello stesso passo, quando Apollodoro ci informa che Glaucone lo aveva cercato per avere notizie più precise della συνουσία a casa di Agatone, usa, forse non a caso, il verbo ζητέω che designa sistematicamente, in Platone, la ricerca filosofica. La giusta osservazione di REGALI 2012, p. 16 n. 25, che rileva la presenza, già nel prologo (172b5-6), del concetto di δίκαιον, nel significato di "diritto di parola" in una corretta prassi simposiaca, conforta la mia ipotesi: il simposio è, in certo senso, già iniziato. Ovviamente ci sono altri modi per spiegare il motivo per cui Platone abbia voluto distanziare, con questo complicato prologo, gli eventi dalla loro narrazione, modi che non si escludono necessariamente a vicenda. Vedi, ad esempio, FRIEDLÄNDER 1964-1975³, pp. 717-719.

Diotima (203e5-6), si muove continuamente fra gli estremi opposti dell'ignoranza e della sapienza senza coincidere stabilmente con nessuno dei due: οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν. Possiamo quasi immaginarlo scorrere, questo *eros*, come il vino nella κύλιξ simposiaca, da un oratore all'altro e far sì che i discorsi, come la coppa, si svuotino e poi si riempiano, non proprio o non del tutto all'insaputa di chi li pronuncia⁶⁰, di nuovi e migliori contenuti⁶¹. Alla luce di queste considerazioni, risuonano allora come un suggello le parole con cui Alcibiade (218 a7-b4)⁶² accomuna gli ospiti di Agatone, indistintamente, nel novero dei maniaci della filosofia alla stregua di Socrate⁶³.

Ho fin qui tentato di dimostrare che il *Simposio* è un dialogo unitario nella misura in cui mette in scena, calandola in un ambiente culturale dato, quello del simposio degli uomini colti che aveva il suo più illustre modello nel simposio dei sette sapienti, una ricerca, a suo modo dialettica, sull'essenza e gli effetti di Eros, dio a sua volta dialettico. Ma l'unitarietà del *Simposio* risulterebbe evidente anche se adottassimo, forzandola un po', l'ottica dalla quale Ruby Blondell⁶⁴ guarda alla rappresentazione drammatica dei personaggi di Platone come momento in cui: «form and content are reciprocally related by means of Plato's preoccupation with the effects of literary characterization on the moral character of an audience». È, però, necessario postulare che il protagonista del nostro dialogo non sia un uomo in carne e ossa che agisce sul piano drammatico, ma uno che si costruisce passo

⁶⁰ Come accadrebbe ad Aristofane secondo ROWE 1998b, pp. 36 e 37; cfr. anche CORRIGAN-GLAZOV 2004, pp. 44 e 192-193. In verità, dopo il discorso di Fedro, gli altri oratori si pongono consapevolmente in continuità e/o in rottura con chi li ha preceduti: basti pensare all'affermazione iniziale di Aristofane, alla promessa, cioè, di parlare in maniera diversa dagli altri.

⁶¹ Sembra, peraltro, che fosse buona norma, nei simposi colti, riallacciarsi al canto precedente, creando così una sorta di catena lirica. Allo stesso modo è noto che uno degli argomenti abituali di siffatte riunioni conviviali fosse l'*eros*. Non c'è dubbio, allora, che Platone ha lavorato su un materiale tradizionale - lo schema culturale del simposio dei sapienti - trasformandolo impercettibilmente in qualcos'altro: nella ricerca comune e dialettica della Verità. Sulla pratica culturale del simposio in Grecia, cfr. VETTA 1983 e MURRAY 1990. Per il rapporto fra il simposio e la più tarda letteratura simposiaca vedi HUNTER 2004, p. 6, con relativa letteratura.

⁶² Siamo a conoscenza del fatto che al simposio di Agatone erano presenti anche altri ospiti oltre Fedro, Pausania, Erissimaco, Aristofane e Agatone, ma Alcibiade nomina solo costoro e Aristodemo. L'inclusione di Aristodemo nell'elenco dei "maniaci" della filosofia non stupisce se pensiamo a come è descritto nel prologo, ma può essere letta anche come conferma della tesi che l'*eros* filosofico era sotteso, sin dall'*incipit*, alla catena stessa di trasmissione dei fatti e, come credo, del testo che li narra.

⁶³ Si potrebbe dire altrimenti, citando il Socrate della *Repubblica* (475e1-3), che gli ospiti di Agatone stanno ai veri filosofi come gli ὁμοίους φιλοσόφους stanno ai φιλοθέαμονας τῆς ἀληθείας. Per la connessione, in Platone, di follia e filosofia, vedi il recente lavoro di WERNER 2011 e il contributo di GONZALES 2011.

⁶⁴ BLONDELL 2002, p. 2.

dopo passo nel corso del dialogo attraverso i discorsi, e che questo particolare personaggio sia Eros. Se pensiamo, inoltre, all'equiparazione del dio con Socrate che Diotima insinua e Alcibiade a modo suo precisa, il *Simposio* si rivelerà non tanto una nuova e più raffinata difesa del maestro, quanto piuttosto una costruzione particolarmente complessa dell'*ethos* del filosofo ateniese che va ben oltre i confini del discorso encomiastico o apologetico. La complessità di una biografia siffatta è accresciuta dalla scelta di affidarla, sostanzialmente, a un uomo ebbro che pure pretende di dire il vero, a un allievo tormentato e rancoroso, dalla personalità divisa e irrisolta: con Reeve, a un «narratore inaffidabile»⁶⁵. Anche per questa via il *Simposio*, in consonanza col suo contenuto e con la sua struttura, rimane un dialogo aperto, tutt'altro che dottrinario, se per dottrina intendiamo un sapere in sé concluso.

Anche a proposito della riflessione intorno ai generi drammatici, altro importante filo rosso che attraversa l'opera, Platone si guarda bene dal dirci se abbiamo assistito a una commedia o a una tragedia, a un dramma satiresco o a qualcos'altro. Come Aristodemo verso la dimora di Agatone, chiuso il libro, il lettore deve procedere da solo⁶⁶.

Riassumendo: gli interpreti del *Simposio* che enfatizzano il contrasto fra δόξα e ἀλήθεια o, se si vuole, fra buona e cattiva retorica, negano per lo più valenza teorica ai primi cinque discorsi che ospiterebbero visioni di Eros errate o irrilevanti dal punto di vista epistemologico. Quanti, al contrario, scorgono in essi la dialettica platonica già in azione, tendono a valorizzarne i contenuti di verità, sia pure perfettibili, poiché altrimenti di dialettica non si potrebbe neppure parlare⁶⁷. Come ho cercato di dimostrare, il testo dissemina indizi piuttosto palesi che il legame dei primi cinque discorsi fra loro e di ciascuno di essi con quello di Diotima è dialettico, di una dialettica imperfetta e mondana, certo, calata com'è in una situazione conviviale in cui la maggior parte dei presenti ha per giunta rapporti con la Sofistica. Eppure, un *eros* sotterraneo per la sapienza è ciò che accomuna tutti i protagonisti del *Simposio* a iniziare dalle sue "fonti", Apollodoro e Aristodemo; un *eros* che Diotima dovrà reindirizzare, ma a cui si devono i contenuti

⁶⁵ REEVE 2006a, p. 146. L'aver affidato a questo tipo di narratore la biografia del maestro, peraltro, è il modo con cui Platone rivela al lettore che essa è una biografia artistica, opera di uno scrittore e non di uno storico.

⁶⁶ In questo senso l'ordine dialettico del *Simposio* coglie anche il fine protrettico proprio della scrittura platonica. WARDY 2002, pp. 57-61, per dimostrare la struttura eraclitea del *Simposio*, perviene a conclusioni non dissimili da quelle fin qui esposte: ovvero che il dialogo sia una sorta di «*eros* in action» che oltrepassa, aggiungerei, i confini del testo. Vedi anche HUNTER 2004, p. 29, circa il *Simposio* come opera aperta e, secondo DUNCAN 1977, aporetica.

⁶⁷ Per la bibliografia su questo problema, evidentemente fondamentale per l'esegesi del *Simposio*, vedi *infra*, p. 9 n. 44.

positivi presenti in ognuno dei cinque discorsi e quindi anche in quello del nostro Aristofane.

In altre parole, avvertire un vuoto, riempire gradualmente questo vuoto è il movimento amoroso della ricerca che il dialogo mette in scena sin dalle sue primissime battute: è la legge non meccanica che governa il rapporto maestro-allievo e quella sotterranea che è alla base della successione dei discorsi nel dialogo. Che poi la filosofia, in quanto *scepsi consapevole* del Vero, vada oltre i singoli saperi incarnati da ognuno dei primi cinque oratori, è - mi pare - innegabile. Ciò, però, non ci autorizza a dedurre che essa non debba proprio nulla a tali saperi e ai codici linguistici e letterari che li esprimono. Il *Simposio*, al contrario, mostra, nella forma come nei contenuti, anche questa prossimità, mentre restituisce al lettore un quadro mosso e nient'affatto schematico dell'intreccio di conoscenze tipico della cultura greca di V e IV secolo, intreccio al quale la filosofia né poteva, né intendeva sottrarsi del tutto. Come ha scritto Martha Nussbaum⁶⁸: «a deep understanding of the *Symposium* will be one that regards it not as a work that ignores the pre-philosophical understanding of *eros*, but one that is all about that understanding, and also about why it must be purged and transcended». In particolare, per ciò che concerne il rapporto filosofia/poesia nel dialogo, dice bene Strauss⁶⁹ quando sostiene che il *Simposio* non mette in scena la sconfitta della poesia da parte della filosofia, ma dimostra piuttosto che: «the right kind of philosophy is more truly poetic than poetry in the common sense of term».

Se infine, dietro le maschere e le parole dei singoli oratori riuniti per discutere di filosofia e di trasmissione del sapere in un'Atene vivissima eppure a un passo dal declino, si dipana non solo un affascinante affresco della cultura greca, ma anche la complicata storia delle influenze che questa cultura esercitò sul pensiero di Platone, allora il *Simposio* si rivela per noi opera di straordinario interesse. Possiamo leggerlo, infatti, non solo come l'inno a Eros che mancava, non solo come raffinata e problematica biografia di Eros-Socrate, ma anche come l'autobiografia letteraria della *Bildung* del suo allievo⁷⁰.

⁶⁸ NUSSBAUM 1979, p. 134. Sempre in quest'ottica è forse possibile scorgere nel *Simposio*, come suggerisce SALMAN 1991, una sorta di storia analitica dell'evoluzione della cultura greca, di cui ogni discorso segna una tappa. Alcuni studi ottocenteschi (citati da CALOGERO 1928, pp. 16-18) avevano già intravisto questa possibilità.

⁶⁹ STRAUSS 2001, p. 7. Sull'errore ermeneutico di scorgere nel *Simposio* una contrapposizione netta fra filosofia e poesia si pronunciò anche PLOCHMANN 1971, pp. 328-329.

⁷⁰ Come una sorta di *Bildungsroman*, ma di Socrate, legge la *Repubblica* VEGETTI 2007, p. 41.

II

Aristofane personaggio

Come avverte Dorothy Tarrant⁷¹, i personaggi dei dialoghi platonici godono di un duplice statuto: sono esseri umani, individualmente caratterizzati, ma anche, in molti casi, personificazioni di qualità morali o di punti di vista filosofici. In altre parole si muovono, in qualità di attori, sul piano della rappresentazione drammatica, ma hanno anche un ruolo preciso e una loro ragion d'essere su quello della ricerca teorico-filosofica⁷². Ciò vale, naturalmente, anche per l'Aristofane del *Simposio*.

Pur consapevole che in Platone l'intreccio fra filosofia e letteratura è inestricabile al punto che, rompendolo, si rischia di fraintenderne l'opera, per comodità di trattazione separerò l'Aristofane personaggio dal suo encomio. Si tratta – ripeto - di una distinzione artificiosa. Tenterò, infatti, di dimostrare come Platone abbia costruito la *dramatis persona* del poeta comico in maniera coerente e adeguata al discorso che egli deve pronunciare, e che molto di ciò che egli fa o dice al di fuori del *logos*, o di ciò che gli altri dicono di lui, si comprenda meglio alla luce del *logos* medesimo col quale è in relazione assai stretta. È difficile, perciò, anche e soprattutto in virtù di tale corrispondenza, affermare che Platone si prenda gioco di Aristofane personaggio e poi riconoscere al suo discorso bellezza formale e/o dignità teorica, come ha spesso fatto la critica⁷³. Non è neppure possibile, inoltre, spiegare il discorso di Aristofane esclusivamente come mimesi dell'Aristofane reale e del genere comico che pure è chiamato a rappresentare. Nella misura in cui assistiamo, nel *Simposio*, a una ricerca dialettica su Eros, è logico prevedere anche uno spazio di non necessaria e meccanica corrispondenza fra chi parla e le cose che dice: lo spazio - difficilissimo da individuare in un dialogo filosofico - in cui la filosofia si affranca, per così dire, dalla letteratura.

⁷¹ TARRANT 1955, p. 85.

⁷² A complicare ulteriormente il quadro, non dobbiamo poi dimenticare che i personaggi dei dialoghi sono per lo più persone realmente esistite. È probabile che Platone, nella sua ricostruzione letteraria, si sia avvalso di dati reali, ma dove inizi l'una e finiscano gli altri è cosa, per noi, impossibile da stabilire. A proposito della costruzione dei personaggi nel *Simposio*, vedi, ad esempio, le considerazioni di ROWE 1998b, pp. 11-12 e quelle di SHEFFIELD 2006, pp. 222-224.

⁷³ Cfr., per questa condivisibile obiezione, CLAY 1975, p. 238. Per il ruolo di Aristofane nel dialogo cfr. ancora CLAY 2005.

A meno di non credere che il *Simposio* sia il resoconto fedele di un fatto realmente accaduto, la prima domanda da porsi è: perché Platone ha scelto proprio Aristofane come protagonista del suo dialogo - di questo solo -, e con la probabile funzione di incarnare la poesia comica di V - IV secolo? Non era una scelta scontata. Ricordiamo che Orazio, nel celebre canone degli autori della commedia antica⁷⁴, pose Aristofane sullo stesso piano di Cratino e di Eupoli, non su un gradino più alto, e che il commediografo ateniese riportò una sola vittoria alle Dionisie e quattro alle Lenee su una produzione globale di circa quaranta commedie⁷⁵. Non sono, a ben vedere, risultati eccezionali: tanto per fare un confronto, Eupoli vinse sette volte il primo premio su un totale di quattordici o quindici commedie rappresentate. Allora, forse, non è paradossale affermare che non fu per la sua fama indiscussa che Platone scelse Aristofane come personaggio del *Simposio*, quanto piuttosto il contrario, che Aristofane deve la sua fortuna nell'antichità a Platone, in particolare al *Simposio* e all'*Apologia*⁷⁶, al fatto che il filosofo ne avesse compresa appieno la grandezza artistica.

Per molto tempo, come abbiamo avuto modo di puntualizzare altrove⁷⁷, si è spiegata la presenza di Aristofane nel *Simposio* sostanzialmente con la tesi della vendetta da parte dell'allievo di Socrate nei confronti di uno dei principali responsabili della morte del maestro. È stato detto e ripetuto che Platone, nel corso del dialogo, deride in mille modi Aristofane, non ultimo affidandogli il ruolo di buffone del banchetto⁷⁸. Certo è innegabile che un tono di urbana ironia circoli in questo dialogo, ma esso investe Aristofane tanto quanto gli altri simposiasti: è il tono adeguato a una *συνουσία* di uomini colti che, come Socrate rimprovera loro, stanno giocando a un gioco di cui non hanno colto fino in fondo la portata. Ora, se fosse possibile dimostrare che Platone avesse attinto il mito antropogonico che Aristofane personaggio è chiamato a narrare da una sua commedia, la presenza del commediografo nel *Simposio* si spiegherebbe da sé e nella maniera più lineare

⁷⁴ *Sat.* I 4, vv. 1-5.

⁷⁵ Una parte della tradizione attribuisce, però, al drammaturgo ben 54 commedie. Sulla questione cfr., di recente, CANFORA 2014, pp. 48-59.

⁷⁶ È la tesi sostenuta da STOREY 2004, p. 4, sulla scorta della quale si potrebbe scorgere, perfino nell'*Apologia*, un implicito riconoscimento della grandezza di Aristofane da parte di Platone, se poniamo mente al fatto che Socrate era bersaglio di molti altri poeti comici, ma la responsabilità della sua condanna è fatta ricadere *in primis* su Aristofane e su una commedia, per giunta, che fece clamorosamente fiasco.

⁷⁷ Vedi *infra*, pp. 3-5.

⁷⁸ Fra i primi sostenitori di questa teoria troviamo LENORMAT 1838. Sul versante opposto segnalo il già citato HUIT, (*infra*, p. 3 n. 14); WILAMOWITZ 1920², p. 361 e *passim*, nonché DAUX 1942, pp. 237-258; CALOGERO 1928, p. 11 e BABUT 1980, p. 11. Altri lavori sull'argomento sono citati *infra*, p. 3 n. 13; cfr. anche SEGOLONI 1994, p. 19 n. 6, con relativa letteratura.

possibile⁷⁹. In mancanza, però, di un'opera di questo tipo, o si crede all'ipotesi della "vendetta", della raffinata rivincita, oppure al suo esatto contrario, a una predilezione di Platone per Aristofane⁸⁰: una preferenza e un interesse certo non incondizionati ma, come ho detto all'inizio, tutt'altro che ovvi. D'altro canto, l'ammirazione per il commediografo e la volontà di ristabilire la verità su Socrate anche *contro* l'immagine distorta che di lui aveva offerto l'Aristofane reale potrebbero benissimo convivere nello stesso testo. Si tratta, insomma, di una di quelle questioni destinate per sua stessa natura a rimanere insoluta, poiché dipende più dalla sensibilità soggettiva dell'interprete che dall'opera dell'interpretato.

Prima di analizzare ciò che il *Simposio* dice *apertis verbis* di Aristofane, è forse utile riflettere anche su ciò che di lui non dice, ma che siamo comunque in grado di inferire da altri indizi. Gli uomini che nel 416 si riuniscono a casa di Agatone sembrano appartenere allo stesso *milieu* culturale, anche se non so fino a che punto sia lecito parlare di un *milieu* socratico⁸¹. Certo è che tutti, tranne Aristofane, sono presenti anche nel *Protagora*. In quest'ultimo dialogo, che s'immagina avvenuto una quindicina di anni prima dell'azione principale del *Simposio*, troviamo Fedro ed Erissimaco seduti, insieme ad altri, intorno a Ippia, intenti a interrogarlo sulla natura e su questioni metereologiche (315b9-e6). Pausania e Agatone sono distesi, invece, accanto a Prodicco (315d6-e3). Alcibiade, come nel *Simposio*, entra per ultimo, dopo Socrate (316 a3-4). Senza arrivare a ipotizzare, com'è stato fatto in passato, che dietro ogni oratore del *Simposio* si celi la figura di un sofista⁸², è pur vero che il dialogo non si sforza di nascondere i debiti culturali che Fedro, Erissimaco, Pausania e Agatone avevano contratto con le personalità più in vista del movimento⁸³. Lo stesso non si può dire per Aristofane: assente nel *Protagora*, il commediografo è stato

⁷⁹ Per giustificare la presenza di Aristofane nel *Simposio* non basta neppure parlare di riferimenti polemici alle *Nuvole* o, come ipotizza ancora SEGOLONI 1994, ai *Daitales*. Che non siano ragioni sufficienti, del resto, lo ammette lo stesso studioso (168), quando riconosce la possibilità che altri possano essere i sottotesti del *Simposio*.

⁸⁰ Predilezione testimoniata già da alcuni aneddoti appartenenti alla biografia platonica, per cui rimando a MADER 1977, p. 53.

⁸¹ Come fanno, ad esempio, BELTRAMETTI 1991, p. 24 e CANFORA 2014, p. 60. Per VON BLANCKENHAGEN 1992, p. 58, il *Simposio* è una riunione di vecchi amici che si conoscono da più di quindici anni.

⁸² CALOGERO 1928, p. 10 (ma cfr. anche pp. 16-17) parlò di «bizzarre escogitazioni circa la reale essenza dei personaggi del dialogo platonico» che alcuni studiosi, accogliendo la tesi di RÜCKERT 1829, vollero considerare maschere di sofisti, scorgendo, dietro Aristofane, la figura di Prodicco. Sull'argomento vedi anche SEGOLONI 1994, p. 62 e n. 63 e SHEFFIELD 2006, p. 16 n. 12.

⁸³ Secondo CORRIGAN-GLAZOV 2004, p. 34, il *Simposio*, come continuazione ideale del *Protagora*, mostrerebbe gli effetti negativi dell'educazione sofistica nelle anime dei loro allievi. Ma Aristofane, ancora una volta, non rientra in questo schema.

invece inserito come personaggio del *Simposio* per altri fini, propri del dialogo, non in nome, a mio avviso, di una stretta comunanza intellettuale con i presenti⁸⁴. Strauss, pure, si pose il problema dell'assenza di Aristofane dal *Protagora* e, specularmente, della sua presenza nel *Simposio*⁸⁵, risolvendolo come segue. Il poeta comico, essendo reazionario e misoneista, nemico dei sofisti e della nuova tragedia non poteva comparire fra gli invitati di Callia nel *Protagora*, tuttavia è, nel *Simposio*, in compagnia degli stessi uomini presenti nel *Protagora*. Ciò accade perché, sempre secondo Strauss, le *Rane* di Aristofane costituiscono il modello del *Simposio*, letto come un confronto fra un poeta tragico, un poeta comico e Socrate, in cui al posto di Dioniso, come giudice, troviamo Alcibiade. Se poi pensiamo che Dioniso, nella commedia, sceglie Eschilo perché è ben disposto nei confronti di Alcibiade e Alcibiade è colui che, nel dialogo platonico, assegna la vittoria a Socrate, oggetto di satira da parte dell'Aristofane reale, ecco che il dialogo ha il sapore di una garbata replica alle *Rane*, oltre che ai poeti in generale. Ne consegue che il *Simposio*, diversamente dal *Protagora*, avendo incluso Aristofane, è un'opera poetica più completa, poiché: «must also contain the comical, amusing element in which the Aristophanic comedies are so rich».

Alcune obiezioni possono essere avanzate all'ingegnosa tesi di Strauss: 1) non ci sono, a mio parere, elementi sufficientemente forti per affermare che Platone si sia ispirato, in maniera esclusiva, alle *Rane*. Piuttosto è meglio parlare della ripresa di uno schema drammaturgico, la gara di sapienza, presumibilmente presente anche in altri poeti della commedia Antica e che, comunque, non basta a spiegare la partecipazione di Aristofane al banchetto. Il *Simposio*, peraltro, com'è stato notato presto, deve molto anche alle aristofaniche *Tesmofoziazuse*, da cui dipende l'Agatone di Platone e non solo⁸⁶; 2) troppo lambiccato mi sembra il ragionamento che fa perno sull'equazione Dioniso = Alcibiade e induce Strauss a riesumare la vecchia idea della vendetta, più o meno garbata, da parte di Platone nei confronti di Aristofane. Il fatto che Aristofane sia assente nel *Protagora* si può spiegare in molti modi, oltre che con l'incompatibilità fra il poeta comico e la sofistica⁸⁷,

⁸⁴ Esiste, tuttavia, ed è stata analizzata anche da LUDWIG 2002, pp. 34 e 74-6, una corrispondenza fra il mito narrato da Aristofane nel nostro dialogo e quello raccontato da Protagora nel dialogo omonimo: corrispondenza che avvalorata la relazione fra il *Simposio* e il *Protagora*, ma dalla quale è forse esagerato dedurre che Platone avesse affidato ad Aristofane, nel *Simposio*, la parodia di Protagora, una sorta di "parasophistry", come la definisce sempre LUDWIG 2002, p. 34 n. 17.

⁸⁵ STRAUSS 2001, pp. 25-27.

⁸⁶ L'idea è già di MARXSEN 1853, che avvertì un'eco delle *Tesmofoziazuse* anche nella scena dell'ingresso di Socrate in casa di Agatone.

⁸⁷ I rapporti fra Aristofane e il movimento sofistico sono, peraltro, complessi. Rimando a DE CARLI 1971 e, più in generale, per il rapporto fra i comici greci e la sofistica, a CAREY 2000.

mentre la sua presenza nel *Simposio* in compagnia degli stessi uomini che nel *Protagora* attorniano i sofisti, con le necessità compositive proprie del *Simposio*, in particolare con la riflessione sul dramma che sottende l'opera. Platone, come vide bene lo stesso Strauss, si avvale, cioè, di Aristofane per includere e insieme superare, esteticamente ed epistemologicamente, la commedia nel dialogo filosofico che si propone come nuovo genere drammatico.

Che la presenza di Aristofane in un gruppo al quale egli sembra altrimenti estraneo⁸⁸ costituisca, per certi versi, una forzatura, paiono indicarlo, oltre che il confronto col *Protagora*, anche altre due circostanze. Fra i primi cinque oratori del *Simposio*, il commediografo è il solo, infatti, a non essere in coppia⁸⁹; è anche l'unico che non sarà coinvolto né nella mutilazione delle Erme, né nella profanazione dei Misteri, due eventi che funesteranno la vita politica ateniese appena un anno dopo i festeggiamenti per la vittoria di Agatone⁹⁰. Platone sembra lavorare su dati reali: fra le scarse notizie biografiche che riguardano Aristofane, non c'è traccia alcuna né di relazioni omoerotiche, né di un coinvolgimento del poeta nei fatti storici accennati. Eppure Platone lo inserisce in un tale consesso, per motivi - come credo - sostanzialmente legati a precise esigenze compositive. Vedremo in seguito se è plausibile l'opinione di alcuni studiosi, secondo cui il fatto che il commediografo greco sfugga alla rete di rapporti che coinvolge gli altri oratori sia indice della centralità di Aristofane (e del suo discorso) nell'economia del dialogo, un segno della

⁸⁸ Già Plutarco (*Quaest. Conv.* I. 1. 613d) definì *philologoi*, amanti dei discorsi, tutti gli oratori del *Simposio*, tranne, appunto, Aristofane. *Contra* cfr. HUNTER 2004, p. 60, secondo cui l'associazione fra Aristofane e il gruppo socratico è, invece, plausibile. Lo studioso, però, motiva la sua affermazione con il fatto che le posizioni politiche della commedia di Aristofane non erano conservatrici, il che è un'impressione più che una certezza. Le simpatie politiche del commediografo hanno costituito a lungo una *vexata quaestio* nell'esegesi di Aristofane, sulla quale non c'è quasi studioso che non si sia espresso: cfr., fra gli altri, GOMME 1938; HEATH 1987; KRAUS 1985.

⁸⁹ Dal *Protagora* prima e, quindi, dal *Simposio* deduciamo che Fedro era l'*eromenos* del più anziano Erissimaco e il delicato Agatone di Pausania. Socrate non è in coppia, come Aristofane, ma, diversamente da lui, è oggetto delle attenzioni erotiche di Alcibiade e, nel *Simposio*, del medesimo Agatone. Per la trama delle relazioni erotiche nel *Simposio* vedi, da ultimo, WILDBERGER 2012, p. 19.

⁹⁰ Una recente e interessante lettura di tale aspetto del *Simposio* si deve a NAILS 2006, pp. 179-207. Nel destino di morte e di esilio che attende quasi tutti i personaggi del dialogo, Socrate incluso, e di cui essi sono perfettamente ignari, la studiosa scorge la dimensione tragica del *Simposio* sulla cui esistenza gli interpreti continuano a discutere. Questo destino non toccò ad Aristofane. La Nails forza un po' i dati in nostro possesso quando scrive, invece, che Aristofane *scampò* alla triste sorte che si abbatté sugli altri simposiasti, se, con l'espressione «*escaped unscathed*» (205), si sottintende una qualche partecipazione del commediografo alla profanazione dei Misteri. La studiosa riconosce comunque (182) che Aristofane ha, nel dialogo, una posizione eccentrica. Per lo sfondo storico del *Simposio* e il motivo per cui Platone lo avrebbe scelto, cfr. anche le considerazioni di SALMAN 1990, pp. 233-35.

sua eccezionalità. Vorrei invece valutare se e come questi tratti della caratterizzazione platonica di Aristofane possono essere messi in relazione col discorso che egli pronuncia.

Potrebbe sembrare paradossale, e un po' lo è, che l'unico personaggio del *Simposio* privo, nei fatti, di una propria metà sia poi lo stesso a evocare, a parole, l'idea e l'immagine più struggente della coppia come unità indivisa e indivisibile⁹¹. Tuttavia, ci sono aspetti del *logos* di Aristofane che non stonano con la "solitudine" scenica di chi lo proferisce, se pensiamo, ad esempio, che esso è l'unico a prendere in qualche considerazione l'amore eterosessuale⁹², pur focalizzandosi – in obbedienza al tema della serata – su quello omoerotico e pederastico. Soprattutto c'è coerenza fra l'esortazione a εὐσεβεῖν περὶ θεύς presente nel discorso del commediografo (193 a4-5) e il fatto che Aristofane sia fra i pochi personaggi del *Simposio* a non essere stato sospettato né accusato di ἀσέβεια, nel clima da caccia alla streghe che seguì la tragica spedizione in Sicilia del 415 e di cui Socrate, alcuni anni dopo, sarebbe stato la vittima più illustre.

Aristofane, dunque, appare estraneo ai gusti sessuali, alle appartenenze culturali e al destino della maggior parte dei protagonisti del nostro dialogo. Eppure qualcosa c'è che lo accomuna ai presenti: anche lui è Ateniese⁹³. In particolare, condivide con Aristodemo il demo di provenienza: Cidatene⁹⁴. Se fossimo sicuri dell'esistenza reale di Aristodemo⁹⁵, potremmo parlare di mera coincidenza, benché, come abbiamo avuto modo di dire altrove, si ha l'impressione che di coincidenze nel *Simposio* non ce ne siano poi molte. C'è, invece, un indizio testuale che si potrebbe leggere come volto a enfatizzare il legame fra i due uomini. La distribuzione dei posti vede Aristofane disteso nel lettino accanto a quello

⁹¹ Secondo ROSEN 1987², p. 8, ci sarebbe, invece, profonda coerenza fra la descrizione della bisezione degli esseri umani, nel discorso, e il fatto che il commediografo sia il solo, nella trama, a non avere un compagno.

⁹² Su questo aspetto del *logos*, anche in relazione al tipo di sessualità che le commedie di Aristofane promuovono o denigrano, cfr. le riflessioni di LUDWIG 2002, pp. 65 sgg.

⁹³ È ancora una volta STRAUSS 2001, pp. 24 sgg., a riflettere su questo elemento della messinscena. Lo studioso se ne avvale per argomentare la tesi secondo cui il dialogo è il resoconto "fedele" della profanazione dei Misteri, in cui furono implicati Alcibiade, Fedro ed Erissimaco.

⁹⁴ È Platone a fornire il demotico di Aristodemo in 173b2, senza specificare quello di Aristofane, certo a causa della maggiore notorietà del personaggio. Per la relazione che lega Aristofane ad Aristodemo, abitanti dello stesso demo, cfr. NAILS 2006, p. 181 e n. 7.

⁹⁵ Le uniche fonti antiche per Aristodemo sono il *Simposio* e Senofonte (*Memor. Socr.* I 4. 2) che a me sembra dipendere molto da Platone. Un Aristodemo compare anche nei *Banchettanti* di Aristofane (*PCG* fr. 242). SEGOLONI 1992, pp. 123 e 177, che lo identifica con l'Aristodemo platonico, si serve anche di questa coincidenza per sostenere (126-27) che il *Simposio* sia modellato sui *Banchettanti*. Infine, per Aristodemo nell'opera di Platone cfr. NAILS 2002, pp. 52-53.

occupato da Erissimaco e Aristodemo⁹⁶. In seguito all'episodio del singhiozzo il commediografo prende idealmente il posto di Erissimaco accanto all'allievo di Socrate, impedendogli, di fatto, di parlare: il discorso di Aristodemo, per motivi a noi ignoti, non è giunto al lettore. Ma c'è dell'altro. Il *Simposio* gioca, talora esplicitamente, con i nomi propri di molti dei suoi protagonisti⁹⁷: probabilmente con il nome di Apollodoro già nell'*incipit*⁹⁸, certamente con quello del padrone di casa⁹⁹ e con quello di Pausania¹⁰⁰. Anche il nome di Erissimaco è un nome parlante che connota il mestiere di medico¹⁰¹, al pari di quello di Diotima di Mantinea, etimologicamente connesso alla sfera del divino e della mantica. Dati tali precedenti, mi chiedo se non sia possibile scorgere in *Aristo-demo* che appartiene allo stesso *demo* di *Aristo-fane* un gioco con i due nomi che rafforza il vincolo fra il commediografo greco e la fonte autoptica del nostro dialogo¹⁰². Ma cosa comporta, posto che esista, questo legame? La spiegazione più semplice e persuasiva è offerta da Strauss (25): il legame fra Aristofane e Aristodemo contribuisce a fare del *Simposio* un «Athenian affair», supplendo, potremmo aggiungere, alla distanza che, relativamente agli ambiti analizzati prima, sussiste fra il commediografo e gli altri personaggi. Vorrei azzardare, però, un'altra ipotesi.

⁹⁶ È doveroso avvertire che la distribuzione dei posti nel *Simposio* non è chiarissima. Rimando, sulla questione, alle osservazioni di CORRIGAN-GLAZOV 2004, pp. 26-28. I nomi di Aristofane e Aristodemo sono vicini anche in un passo già citato (*infra*, p. 14 n. 62), ovvero nell'elenco dei "filosofi" che Alcibiade recita entrando in scena. Robin 1951⁵, p. lviii, scorse in tale prossimità una nota di sarcasmo da parte di Platone. L'accostamento allitterante dei nomi Aristofane/Aristodemo risponderrebbe, invece, solo a criteri stilistici per DAUX 1942, p. 244. In generale, per il posto che Aristodemo occupa nell'ordine dei discorsi cfr. le riflessioni, forse un po' troppo lambiccate, di MARTIN FERRERO 1974.

⁹⁷ È doveroso puntualizzare che, se da un lato era proprio dell'arte comica creare personaggi dai nomi parlanti, dall'altro l'etimologia era un interesse di Platone, come il *Cratilo* ampiamente dimostra. Sul rapporto fra i nomi di persone realmente esistite e le azioni inventate per esse nei dialoghi, vedi le riflessioni di HAVELOCK 1996, p. 53; per il problema, più generale, dell'etimologia nel *Cratilo*, cfr. GAISER 1974; infine, per l'uso di nomi parlanti in Aristofane, cfr. KANAVOU 2011.

⁹⁸ Stando alla narrazione di Apollodoro (172a4), Glaucone lo aveva chiamato da lontano παίζων τῆ κλήσει. Il testo è poco chiaro: non si capisce se Glaucone giochi con il nome proprio di Apollodoro o se il gioco riguardi piuttosto il modo di apostrofarlo, né in cosa consista propriamente il gioco. Cfr. BURY 1901, pp. i-ii. Come che sia, la frase, data la sua posizione proemiale, prepara i lettori ai più chiari giochi onomastici presenti nel dialogo.

⁹⁹ Vedi *infra*, p. 7 n. 34.

¹⁰⁰ Il gioco con il nome di questo personaggio è insistito: cfr. 185c4 e d2-3.

¹⁰¹ TEUFFEL 1873, p. 343, collegò l'etimo del nome del medico: «che combatte l'ἔκρυξις, il rutto o il vomito», alla sua ricetta per guarire il singhiozzo di Aristofane.

¹⁰² REEVE 2006b, p. 298, partendo dal presupposto che l'amore di Aristodemo per il suo maestro sia di tipo inferiore perché incentrato sull'esteriorità, associa invece il nome dell'allievo di Socrate all'*eros pandemos* di cui parla Pausania. Il collegamento, però, non tiene conto della prima parte del nome.

Aristodemo è l'unica fonte fededegna del dialogo, il narratore di primo grado. Se pensiamo a questa sua funzione, potrebbe essere indicativo: 1) che egli condivide con Aristofane il demo di provenienza; 2) che, dopo lo scambio "ideale" di posto in seguito al singhiozzo di Aristofane, si trovi, per così dire, stretto fra quest'ultimo e Agatone, fra commedia e tragedia e, infine 3) che il suo *logos* non sia stato tramandato. Se il suo discorso è il *Simposio* stesso, Platone, con questa complessa messinscena, potrebbe aver voluto suggerire i legami letterari del dialogo con il dramma attico in generale, se non proprio con la commedia di Aristofane e le tragedie di Agatone in particolare¹⁰³.

Comunque sia, ciò che Aristofane condivide, in ultima istanza, con gli altri simposiasti e lo rende adatto a pronunciare l'encomio di un dio minore e trascurato, lo rivelerà alla fine Alcibiade¹⁰⁴: è l'amore per la *sophia*. È questa sorta d'amore a giustificare una presenza, per certi aspetti, dissonante.

Passiamo ora ad analizzare ciò che il testo esplicitamente rivela sul conto di Aristofane, ma ancora una volta, dobbiamo prendere le mosse da un'assenza.

Apollodoro narra, nel prologo, che Glaucone gli si era avvicinato per avere notizie circa la riunione fra Agatone, Socrate, Alcibiade e τῶν ἄλλων e i discorsi erotici che, in quell'occasione, erano stati proferiti (172 a7-b1). Dal punto di vista narrativo la frase non ha bisogno di spiegazioni: la *communis opinio* ha, comprensibilmente, selezionato i nomi più popolari e relegato gli altri, compreso Aristofane, fra i τῶν ἄλλων¹⁰⁵. Non è, invece, casuale che il passo associ il nome di Socrate a quelli dei suoi due potenziali allievi. Il prologo, quale luogo in cui il dialogo parla di sé, prefigura, in tal modo, uno dei suoi temi o, forse meglio, suggerisce il tema principale: la funzione di Eros nell'educazione al vero sapere¹⁰⁶. Non solo: il passo pare guardare al finale, laddove ritroviamo Alcibiade, Socrate e Agatone, sdraiati insieme sulla stessa κλίβη. Qui importa comunque notare che, nelle parole introduttive di Glaucone, Aristofane brilla piuttosto per assenza che per presenza.

¹⁰³ Del «comico del teatro aristofanico indicato come modello della recita socratica» parla, a ragione, la BELTRAMETTI 1991, p. 145.

¹⁰⁴ Cfr. *infra*, p. 14.

¹⁰⁵ FRIEDLÄNDER 2004, p. 721, nota, finemente, che Alcibiade è nominato all'inizio del dialogo, ma non è uno degli invitati al banchetto, il che crea attese intorno a questo personaggio. Una tecnica non dissimile - afferma lo studioso - è adottata nel *Protagora*, dove pure Alcibiade è menzionato già nelle prime battute del dialogo, ma si unisce alla conversazione in un secondo momento.

¹⁰⁶ Anche per RETTING 1875-76, p. 57, Platone non nomina per caso Agatone, Socrate e Alcibiade soltanto, piuttosto: «Der Schriftsteller giebt uns hier einen Wink für das richtige Verstandniss des Ganzen; er wollte auf die Enden dieser drei, welche den zweiten Theil des Werkes ausfüllen, als auf das Wichtigste und für das ganze Werk massgebend von Vornen herein aufmerksam machen». Non diversamente, secondo BURY 1909, p. lvi, l'ordine dei nomi nel prologo rimanda a quello dei discorsi, come saranno effettivamente pronunciati.

Del poeta sapremo finalmente qualcosa di concreto solo più in là. Apprenderemo da Pausania, infatti, che aveva partecipato ai festeggiamenti del giorno prima, dai quali Socrate si era invece astenuto per timore della folla (174a6-7). Aristofane conferma la notizia, quando, nell'aderire alla proposta di un simposio moderato, entra in scena con questa battuta (176b4): «καὶ γὰρ αὐτός εἰμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων», che tradurrei – mi si passi l'anacronismo - «C'ero anch'io ieri fra quelli che si sono battezzati nel vino». Come s'intuisce, molti studiosi si sono avvalsi di tale ammissione per sostenere che Platone volesse gettare discredito su Aristofane, «iscriverlo nel livello del fisico e del volgare»¹⁰⁷ in voluto contrasto con Socrate, la cui impermeabilità ai piaceri, vino incluso, è ripetutamente sottolineata. Credo, però, che la frase possa essere analizzata con altri occhi. Senza dubbio l'affermazione è colorita e questo sì, è degno di Aristofane¹⁰⁸; inoltre prepara il lettore all'episodio del singhiozzo¹⁰⁹, anche se esso è causato, come apprenderemo, dalle gozzoviglie del banchetto immediatamente precedente il simposio, piuttosto che dalla crapula del giorno prima.

Il legame con i piaceri della vita è, senza dubbio, la prima cosa che Aristofane personaggio rivela di sé, ma tale legame va messo in relazione col contenuto del discorso, da un lato, e con i temi delle sue commedie dall'altro¹¹⁰, piuttosto che con precisi dati biografici¹¹¹ e/o con supposte rivalse autoriali. È possibile, poi, che il testo intendesse

¹⁰⁷ Così ROWE 1998b, p. 28, a proposito del singhiozzo.

¹⁰⁸ REALE 2007², *ad loc.* p. 168, ci informa che qualche studioso ritenne la battuta una citazione letterale di un verso tratto da una qualche commedia di Aristofane. Reale sta forse pensando a TEUFFEL 1873, citato da HUG 1876, *ad loc.* p. 25.

¹⁰⁹ Vedi le affermazioni di RETTING 1875-76, p. 90. Analoga funzione prolettica ha, inoltre, l'affermazione di Erissimaco (176c3), secondo cui Aristofane e Agatone sarebbero οἱ δυνατώτατοι πίνειν fra i presenti. Saranno loro due, infatti, i soli in grado, nel finale del *Simposio*, di continuare a bere e a conversare con Socrate.

¹¹⁰ Secondo Ateneo, *Deipn.* X 429b, il primo a mettere in scena un ubriaco fu Epicarmo e dopo di lui Cratete, mentre Cratino introdusse Methe, la personificazione dell'ebbrezza. Va precisato, comunque, che la commedia antica, se esalta il vino, non ne esalta, di norma, l'eccesso, che è connesso ad aspetti negativi di situazioni precise o è caratteristica di donne e schiavi. Per il trattamento di questo tema nella commedia, di Aristofane in particolare, e per le immagini a esso legate, rimando al libro recente di PÜTZ 2007, pp. 118 e sgg.; 156 e sgg.; 167-172.

¹¹¹ La notizia, fornitaci da Ateneo, *Deipn.* X 429b (= PCG Test. 55), secondo cui Aristofane componeva le sue opere in stato di ebbrezza, non stona fra le accuse che i poeti comici si scambiavano abitualmente in sede parabatrica: penso, ad esempio, alle parole dello stesso Aristofane (*Cav.* 535, ma anche *Ra.* 357) a proposito di Cratino. Ateneo potrebbe avere preso sul serio le affermazioni comiche di un qualche rivale di Aristofane, se la notizia non dipende direttamente dal passo del *Simposio* in esame. Aristofane, invece, nelle sue commedie, non lega mai il proprio nome, né la propria arte agli eccessi nel bere. A riprova di ciò è forse possibile citare il passo della *Pace* (770-774) in cui, come riconoscimento della sua bravura, il poeta pretende dagli spettatori ogni squisitezza: τρωγάλια, ovvero frutta servita come dessert, non vino.

marcare una diversità fra Aristofane e Socrate: l'uno è andato a festeggiare Agatone il giorno prima, l'altro no. L'assenza di Socrate, tuttavia, non ha nulla a che fare con il suo proverbiale "ascetismo": il filosofo, come sappiamo, aveva voluto evitare la folla. Se quindi, nell'entrata in scena di Aristofane vogliamo scorgere un'opposizione implicita fra il poeta comico e Socrate, dobbiamo ricondurla al piano che le è proprio: ovverosia al contrasto fra esteriorità e interiorità, fra *philotimia* e *philosophia*, evocato dallo stesso Socrate nell'iniziale e ironica schermaglia con Agatone (175e3-7), e che corre come un filo rosso per l'intero dialogo¹¹².

La battuta d'esordio del poeta comico merita di essere ulteriormente approfondita a partire da una fugace intuizione di Bury¹¹³, secondo cui il verbo βαπτίζω, che compare solo qui e nell'*Eutidemo* (277d), conterrebbe una velata allusione alla commedia di Eupoli intitolata, per l'appunto, *Baptai*¹¹⁴. Va precisato che l'allusione funziona solo se partiamo dal presupposto che il verbo βάπτω, da cui sembra derivare il conio eupolideo che costituisce il titolo della commedia e il verbo βαπτίζω, usato da Aristofane nel *Simposio*, siano sostanzialmente sinonimi. Storey¹¹⁵, pur definendo i due verbi «cognate words», ritiene che il titolo rimandi all'azione del tingere e quindi traduce *Tintori*, piuttosto che *Battezzati o Battezzatori*¹¹⁶. Il verbo βάπτω, infatti, al contrario di βαπτίζω, attestato solo nell'accezione di "immergere", ammette entrambi i significati: com'è ovvio del resto, se si pensa che l'atto d'immergere qualcosa in una tinta è simultaneo a quello di tingerlo. La sinonimicità dei due termini comunque esiste e autorizza l'ipotesi del Bury¹¹⁷, che è suggestiva per almeno altre tre ragioni: 1) a causa, come diremo, della trama della commedia eupolidea e della sua probabile data di rappresentazione; 2) perché un'altra commedia di Eupoli, i *Kolakes*, potrebbe aver ispirato la messinscena del *Protagora* di

¹¹² Cfr. GAISER 1984, pp. 56-76 e WARDY 2002, pp. 28-29.

¹¹³ BURY 1909, *ad loc.* p. 16.

¹¹⁴ Il verbo non è presente nell'Aristofane tradito, mentre ci sono alcune ricorrenze di βάπτω nel significato prevalente di "tingere". Al v. 288 degli *Uccelli* si parla di un uccello βαπτός, "dipinto", che potrebbe rimandare, secondo DUNBAR 1995, *ad loc.* p. 237, a fatti o persone dei *Baptai* eupolidei, ma lo studioso non spiega come. Va aggiunto che il poeta comico ricorre a metafore diverse da quella dell'immersione per designare chi eccede nel bere. Rimando, per questo punto, a TAILLARDAT 1965², pp. 93-97.

¹¹⁵ STOREY 2004 è il lavoro più recente e completo su Eupoli. Ai *Baptai* sono dedicate le pp. 94-111, cui faremo spesso riferimento.

¹¹⁶ L'intera questione è discussa alle pp. 95-97.

¹¹⁷ Lo stesso STOREY 2004, p. 104 n. 18, ammette che la battuta di Aristofane nel *Simposio* possa ospitare un'allusione alla commedia di Eupoli, finendo inavvertitamente per contraddirsi. Cfr., in particolare, p. 97, dove lo studioso, per suffragare la sua traduzione di *Baptai* con *Tintori*, aveva postulato una differenza netta di significato fra βάπτω e βαπτίζω nel distico citato da Elio Aristide 3. 8 (PCG Test. iii).

Platone¹¹⁸, un dialogo che, come sappiamo, presenta non trascurabili punti di contatto col *Simposio*; 3) per la notizia isolata¹¹⁹ secondo cui anche Aristofane avrebbe scritto una commedia intitolata *Baptai*. Quest'ultimo punto è assai controverso. Secondo Storey (95), la notizia dello scoliasta potrebbe essere frutto di una lettura errata di PCG fr. 89 in cui Eupoli rivendica di aver collaborato con Aristofane, ma facendo riferimento alla stesura dei *Cavalieri*. In mancanza di certezze, sono indubbiamente più rilevanti le consonanze fra il dialogo platonico e la commedia eupolidea, a iniziare dalle date. Sulla scorta di considerazioni ragionevoli, Storey¹²⁰ ritiene che i *Baptai* siano stati messi in scena alle Lenee del 415: se è così, la commedia farebbe riferimento a un quadro storico-politico analogo a quello che il *Simposio*, ambientato nel 416, lascia intravedere. Purtroppo, data l'esiguità dei frammenti in nostro possesso, è difficile ricostruirne la trama. Sembra certo che la storia ruotasse intorno all'introduzione in Atene di una nuova divinità, la dea tracia Cotyto, i cui fedeli sono detti «molles et effeminati»¹²¹. Fra costoro compare Alcibiade, in qualità, sempre secondo Storey, di protagonista dell'ultima parte della commedia. Anche il dialogo platonico ha a che fare con l'introduzione di una "nuova divinità", Eros-Socrate, in un contesto non di effeminati, ma comunque di omosessualità maschile. Dell'androgino originario, essere per metà uomo e per metà donna che un errore di prospettiva culturale ha poi confuso con l'effeminato ci parla, peraltro, proprio Aristofane, il "battezzato"¹²². E ancora: se la ricostruzione di Storey fosse esatta, Alcibiade non solo compare in entrambe le opere, ma entra in scena nel medesimo momento, al termine della commedia come del dialogo. Aggiungo, ma con cautela, che l'allusione al gioco del cottabo nel frammento PCG 95, nonché il frammento PCG 77 in cui è descritto un personaggio affamato con in testa una corona, potrebbero far pensare all'inclusione di una scena simposiaca nella trama della commedia, il che costituirebbe un ulteriore legame con il nostro dialogo.

¹¹⁸ Vedi DORATI 1996 e le considerazioni più generali di NIGHTINGALE 1995, pp. 186-187. DUPRÉEL 1922, pp. 288 sgg. e 305 sgg., ipotizzò che i *Kolakes* eupolidei fossero stati il modello letterario anche del *Simposio*.

¹¹⁹ La notizia si legge nello scolio φ a Gioven. 2,91 (PCG Test. ii).

¹²⁰ La questione della datazione della commedia è discussa alle pp. 108-110.

¹²¹ Così si esprime lo scolio φ a Gioven. 2,91 (PCG Test. ii). Affermazioni analoghe forniscono anche gli altri scoliasti. Sinesio, *Ep.* 44, definì i seguaci della dea Cotyto ἡμίγυνοι.

¹²² Ancora STOREY 2004, p. 99 n. 10, ipotizza che i *Baptai* possano in qualche modo dipendere dalla *Licurgia* di Eschilo che nel 410 aveva avuto l'onore di una replica. Una citazione esplicita alla tetralogia eschilea si trova anche nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane (135-45), laddove si prende in giro un Agatone dal sesso incerto.

Senza approdare alla conclusione che la drammaturgia del *Simposio* platonico, che ha già altri padri putativi¹²³, dipenda dai *Baptai* eupolidei, credo non sia azzardato affermare che la commedia possa aver offerto più di uno spunto al dialogo di Platone. Se così fosse, la battuta con la quale Aristofane entra in scena sarebbe un piccolo capolavoro di allusività: affidata, inoltre, proprio a chi, di lì a poco, avrebbe introdotto il motivo dell'androgino nella discussione simposiaca su Eros.

Quando Erissimaco propone il tema della serata e l'ordine in base al quale i discorsi saranno pronunciati (177a-d), Socrate si preoccupa di precisare le "credenziali" dei futuri oratori, comprese le proprie (177e). Il filosofo tace di Fedro, il cui ruolo di πατήρ τοῦ λόγου era già stato indicato dal medico, e dà per scontate le competenze di Erissimaco, Pausania e Agatone. Socrate, a ben vedere, giustifica solo la propria presenza, vantando un'esperienza esclusiva di τὰ ἐρωτικά¹²⁴, e quella di Aristofane: «ὦ περὶ Διόνυσον καὶ Ἀφροδίτην πᾶσα ἡ διατριβή». Ciò indirettamente conferma quanto già sapevamo: che Socrate e il drammaturgo sono gli unici a non essere "ufficialmente" accoppiati e pertanto gli unici a dover rendere conto, in un certo senso, di ciò che li abilita a parlare in lode di un Eros che sin dalle prime battute mostra la sua natura di amore omosessuale. Il passo, associando Eros a Socrate e Afrodite ad Aristofane, intendeva marcare, forse, la differenza fra le competenze del filosofo e quelle del poeta: una differenza che non si può spiegare semplicemente con il gusto della *variatio* e neppure, sottolineando, come fece il Wilamowitz¹²⁵, che la commedia antica, rappresentata qui da Aristofane, fosse «in der Tat mehr aphrodisisch als erotisch». La differenza fra Socrate e il commediografo è ben più

¹²³ SEGOLONI 1994, pp. 108 sgg., pensò, come si è detto, ai *Banchettanti* di Aristofane come modello del *Simposio*. Per l'ipotesi di Strauss che indica, invece, le *Rane*, cfr. *infra*, pp. 20 sgg. e per quella di Marxsen, il quale pensò alle *Tesmofoiazuse*, cfr. *infra*, p. 20 n. 86.

¹²⁴ Cfr. 198d1. Si tratta di affermazioni che paiono contraddire la tradizionale professione socratica d'ignoranza, presente anche nel *Simposio* (175e3-5; cfr. le parole di Alcibiade in 216d2-4). Non sono, però, affermazioni isolate: nel *Menone* (98b), ad esempio, Socrate ammette che è possibile che egli conosca alcune cose e altre no e, nell'*Apologia*, di essere in possesso di una non meglio precisata ἀνθρωπίνη σοφία. È una *vexata quaestio* che coinvolge anche altri dialoghi di Platone e circa la quale fornisce una ricca bibliografia GIANNANTONI 2005, p. 190 n. 71.

¹²⁵ WILAMOWITZ 1920², p. 368 n. 2. Lo studioso dà per scontato che Eros e Afrodite siano divinità diverse con ambiti di competenza distinti. La prima cosa è vera. Afrodite è, univocamente, la dea nata dalla schiuma del mare e dallo sperma di Urano: è la dea della bellezza che seduce, mentre più complessa è la figura di Eros. Nella *Teogonia* esiodea (115 sgg.), infatti, il dio è presente ai primordi della creazione come forza capace di dominare la mente e il saggio consiglio di dei e uomini (πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν), poi ricompare al v. 201 al seguito di Afrodite, insieme a Ἴμερος. Più difficile è tracciare una netta differenza fra i campi d'azione delle due divinità, come avverte anche DOVER 1998⁸, p. 2.

sostanziale e balza evidente se pensiamo che la conoscenza socratica di τὰ ἐρωτικά, di cose che hanno a che fare con Eros, si rivelerà alla fine conoscenza filosofica¹²⁶. È questo il sapere che Aristofane non possiede, è questa la linea di demarcazione netta che separa gli ambiti di competenza del filosofo da quelli del poeta.

Resta vero, comunque, ciò che osservò il Wilamowitz: nelle commedie superstiti di Aristofane, Afrodite è costantemente legata alla sfera dell'amore fisico fra uomo e donna¹²⁷. Μὴ τὴν Ἀφροδίτην è imprecazione usuale in bocca ai personaggi femminili (numerose le ricorrenze, ad esempio, nelle *Ecclesiazuse*), con l'apparente eccezione di Parente nelle *Tesmoforiazuse* (254) che invoca la dea, ma dopo aver indossato gli abiti del femminile Agatone. Ai piaceri di Afrodite, Aristofane contrappone, poi, i dispiaceri della guerra (*Ra.* 1045; *Pa.* 456). È questo l'amore di cui Aristofane è competente, secondo Platone. A questo tipo d'amore, carnale e liberatorio, più etero che omosessuale, la commedia attica, e non solo¹²⁸, legava spesso l'ebbrezza provocata dal vino¹²⁹: ad Afrodite è associato Dioniso.

Dioniso non è qui, dunque, il dio del teatro¹³⁰, almeno non può esserlo in maniera diretta, perché scrivere commedie non rende automaticamente esperti d'amore¹³¹, non è una credenziale spendibile nel simposio di Agatone. Socrate sembra, insomma, voler dire che Aristofane è autorizzato a parlare di Eros, poiché le sue commedie trasmettono al lettore l'idea della forza profondamente vitale e irrazionale dell'amore. Afrodite e Dioniso, potrebbero costituire una sorta di endiadi, che se lascia elegantemente implicita l'equazione Aristofane = commedia, consente a Socrate di alludere, non senza malizia, alla precedente ammissione del poeta di "essersi battezzato" o "intinto" nel vino.

¹²⁶ Cfr. REEVE 2006b, p. 204, che collega il nome *eros* al verbo *erotan* (chiedere), ovverosia alla prassi dell'inchiesta socratica. Cfr. *Crat.* 398c5-e5.

¹²⁷ Il nome della dea è usato eufemisticamente per indicare il rapporto sessuale in *Eccl.* v. 8. Cfr. SOMMERSTEIN 2009, pp. 84 e 89.

¹²⁸ Per la frequente associazione, nella letteratura greca, di Afrodite a Dioniso, vedi, ad esempio, HUNTER 2004, p. 18.

¹²⁹ Un frammento (*PCG* 613) dalle *Tesmoforiazuse seconde* di Aristofane definisce il vino Ἀφροδίτης γάλα. Cfr. *PCG* fr. 334 ed *Eccl.* 948. Da notare, poi, che il collegamento fra l'incontro sessuale e il vino è sottinteso anche nel mito narrato da Diotima, laddove si dice che Poros era ubriaco di nettare, - il vino non esisteva ancora - quando concepì Eros (203b5-c1). Per una valutazione più complessa dell'elemento dionisiaco nell'intero *Simposio* rimando ai lavori di KRÜGER 1995, pp. 86-91; ADRADOS 1969; ANDERSON 1993 e, infine, di ROBINSON 1998. In particolare, per l'opposizione dionisiaco/apollineo nel dialogo vedi ZIOLKOWSKY 1999, pp. 31-34 e per il ruolo di Dioniso e del vino nella commedia di Aristofane, SOMMERSTEIN 2009, pp. 199-202.

¹³⁰ Come affermò WILAMOWITZ 1920², p. 467 n. 2. Cfr. DAUX 1942, p. 240. Meglio BURY 1909, *ad loc.* p. 20 ripreso da REALE 2007², *ad loc.* p. 171, che sottolinea anche il nesso fra Eros, Afrodite e Dioniso nella letteratura greca e nella commedia. Dioniso è dio del vino anche per ROWE 1998a, *ad loc.* p. 136.

¹³¹ Come puntualizza ROBIN 1951⁵, p. xxxi n. 1.

L'ironia maliziosa non implica necessariamente l'ostilità, come qualche critico ha ritenuto¹³². Il registro ironico è proprio del personaggio Socrate ed è moneta che circola in questo simposio di uomini colti, perciò non siamo costretti a credere che Platone volesse dipingere Aristofane come un bevitore incallito, dedito ai piaceri della carne. È più probabile che intendesse offrire una definizione sintetica di un ambito di competenza proprio della commedia antica¹³³, giocando sull'affermazione simile, ma assai meno raffinata, con la quale Xantia, nelle *Rane* (740), sostiene che Dioniso, il suo padrone, sa solo dedicarsi al πίνειν e al βινεῖν.

La presentazione socratica di Aristofane, inoltre, potrebbe avere anche funzione prolettica, in accordo con uno dei più evidenti criteri compositivi del *Simposio*. Come vide Reckford¹³⁴, il legame fra il drammaturgo e le due divinità menzionate da Socrate rinvia alla dimensione mitica del λόγος aristofanico. In quest'ottica si può allora aggiungere che il nesso, stabilito da Platone, fra Aristofane e il divino potrebbe essere ancora più sostanziale e gettare un ponte verso la morale stessa del discorso che raccomanda la *pietas*, l'obbedienza agli dei¹³⁵. Queste ipotesi, tuttavia, non spiegano ancora perché Socrate menzioni in funzione prolettica proprio Afrodite e Dioniso, due divinità che il *logos* di Aristofane non nomina mai esplicitamente. Il discorso, però, ospita un'allusione agli amori (non omosessuali) di Ares e Afrodite narrati da Omero nell'VIII libro dell'*Odissea*¹³⁶ ed evocati, poi, apertamente da Agatone (196c4-d3) per dimostrare la potenza di Eros, superiore perfino a quella del dio della guerra. Ma, soprattutto, il *logos* aristofanico rimanda alla dea in un passo più interessante e significativo (192c4-7), dal quale apprendiamo che la ἀφροδισίων συνουσία, il piacere sessuale, non placa l'inquietudine senza nome degli amanti che un tempo erano una cosa sola e che Zeus ha diviso. Se, dunque, la διατριβή di Aristofane intorno ad Afrodite alludesse davvero a questo preciso snodo del *logos*, allora alluderebbe tanto al limite - nella prospettiva di Diotima - della visione dell'*eros* proposta dal poeta comico, quanto all'elemento che la riscatta, poiché è proprio qui, in questo passaggio, che l'*eros* aristofanico, concentrato innegabilmente sul corpo, mostra di saperlo anche trascendere.

¹³² Cfr. ROBIN 1951⁵, p. xxxi n. 1 e BROCHARD 1974⁴, p. 72. Di malevola ironia parla ROWE 1998a, *ad loc.* p. 136. *Contra*, cfr. BABUT 1980, p. 12 n. 54.

¹³³ Definizione sintetica e riduttiva, stando a DOVER 1998⁸, *ad loc.* p. 89, il che è vero se la si applica alla commedia di Aristofane, un po' meno se la si pensa in relazione alla commedia come genere letterario.

¹³⁴ RECKFORD 1974, p. 44.

¹³⁵ Cfr. *infra*, p. 22.

¹³⁶ Hom., *Od.* VIII 266-366. Cfr. *Symp.* 192d3 sgg. La valenza e il ruolo di questo rimando a Omero nel discorso di Aristofane saranno discussi in seguito.

Resta da chiederci se pure la menzione di Dioniso, oltre a quella di Afrodite, possa avere funzione prolettica. Ancora una volta il λόγος aristofanico non è esplicito. Tuttavia, se ha colto nel segno la mia ipotesi che il binomio Afrodite/ Dioniso sveli quanto d'irrazionale, d'incomprensibile, ma anche di folle e di estatico può esserci nell'attrazione amorosa, allora, nell'abbraccio che lega le due metà dell'intero diviso fino a impedire loro di avvertire la fame e la sete, c'è un palese elemento dionisiaco.

Il gioco polisemico che il testo ha fin qui ingaggiato su Aristofane e con Aristofane circa la propensione del comico ai piaceri della carne, prosegue e ha la sua *acmé* nel celeberrimo episodio del singhiozzo¹³⁷ che lo vede protagonista insieme al medico Erissimaco. Su questo siparietto del *Simposio* non c'è quasi studioso che non si sia soffermato¹³⁸, anche a causa delle sue evidenti ricadute sull'architettura dell'intero dialogo. Tuttavia è bene precisare che ogni discorso s'inserisce in cornici narrative più o meno lunghe ed elaborate, le quali sono spesso portatrici di senso, non meri e meccanici momenti di raccordo fra un discorso e l'altro. L'episodio del singhiozzo è solo uno di questi momenti connettivi, né è l'unico ad alterare l'andamento prestabilito della serata¹³⁹. Una funzione analoga svolgono la teatralissima entrata in scena di Alcibiade con il suo rumoroso seguito (212c4 – 215a3) e il dialogo fra Erissimaco e Socrate che viene dopo il *logos* di Agatone (198a1 – 199b10). L'una snatura la fisionomia del simposio così come Erissimaco l'aveva voluto, introducendo la flautista e promuovendo un consumo smodato di vino, mentre sottrae a Socrate-Diotima l'ultima parola per darla ad Alcibiade; l'altro, se non altera l'ordine estrinseco dei discorsi, ne mina intrinsecamente l'essenza, anch'essa prestabilita, come encomi di Eros¹⁴⁰.

¹³⁷ Della coerenza dei dati con i quali Platone costruisce il personaggio di Aristofane si erano in qualche modo accorti anche gli antichi: le testimonianze cui mi riferisco sono riportate e discusse da RETTING 1875-76, pp. 156-157. Vedi anche ROWE 1998a, *ad loc.* p. 148.

¹³⁸ Quattro gli studi monografici sull'argomento con relativa letteratura. In ordine cronologico: PLOCHMANN 1971; LOWENSTAM 1986; QUEVAL 1986 e O'MAHONEY 2011. Alcune rassegne di pareri critici sull'argomento sono reperibili in NIEDDU 2007, pp. 241-265 e in SCOTT-WELTON 2008, pp. 240 n. 16 e 242 n. 32. Per le posizioni della critica ottocentesca rimando, invece, all'efficace disanima di BURY 1909, p. xxii.

¹³⁹ È stato notato che gli intermezzi fra i discorsi sono di ampiezza progressivamente crescente. Questo del singhiozzo, dunque, non è neppure il più ampio. Secondo QUEVAL 1986, p. 49 (ma cfr. anche RETTING 1875-76, p. 157), l'importanza dell'episodio sarebbe indicata dal fatto che è introdotto da ἔφη ὁ Ἀριστόδημος, sintagma che dopo il discorso di Aristofane non comparirebbe più o, come la studiosa rettifica, con una certa rarità. Non mi pare, questa, un'argomentazione convincente, a meno che non si dimostri che il sintagma marchi *sempre* un momento importante del dialogo, anche nel finale, ad esempio, quando compare due volte e a distanza ravvicinata (223b8 e 223d1).

¹⁴⁰ Per questo intermezzo cfr. *infra*, pp. 11-12.

I primi cinque discorsi si susseguono secondo un ritmo che si potrebbe definire giambico, data l'alternanza di un discorso più breve (tre paragrafi circa) a uno lungo più o meno il doppio, secondo uno schema che, a partire da Fedro, si può rappresentare così: ~ ~ ~ ~ ~. Questo ritmo, difficilmente casuale, è tale dopo l'episodio del singhiozzo, a causa del quale il *logos* di Aristofane è posposto, ma evidentemente faceva parte del disegno originario dell'autore. Il che prova, se ce ne fosse ancora bisogno, che l'intermezzo non è solo una parentesi esornativa, ma ha un senso e una funzione precisi, o Platone ne avrebbe potuto fare a meno per presentare i discorsi nell'ordine col quale noi li leggiamo. Le domande da porsi (che gli interpreti si sono posti) sono, dunque, due: perché proprio il singhiozzo e perché esso coinvolge proprio Aristofane ed Erissimaco. È indubbio che il singhiozzo, come opportunamente puntualizzano la Queval (56) e Lowenstam¹⁴¹, consente al dottore di dare un saggio del suo sapere medico, e con successo, poiché grazie all'ultimo dei tre rimedi proposti, lo starnuto, il poeta guarisce. Erissimaco, in tal modo, fa anche onore al suo nome¹⁴². Questa non è ancora, però, una ragione sufficiente a motivare da sola l'inserimento di questo tipo d'incidente nella trama dell'opera. Credo che la chiave vada ricercata essenzialmente altrove, sul piano dei contenuti¹⁴³. Il testo, infatti, specifica che il

¹⁴¹ LOWENSTAM 1985, p. 89 e ID. 1986, p. 54.

¹⁴² Come già ritenne TEUFFEL (cfr. *infra*, p. 23 n. 101). Cfr. anche BURY 1909, p. xxix e QUEVAL 1986, p. 56. CRAIK 2001, p. 109, parla addirittura di un effetto di *anticlimax* nel nome del medico, poiché egli si limita a curare un singhiozzo. Peggio fa CORRIGAN-GLAZOV 2004, p. 62, secondo cui Erissimaco significa proprio: «colui che combatte il singhiozzo». Erissimaco è un nome parlante: se interpretato in maniera generica come «colui che combatte gli eccessi», fa onore al ruolo di moderatore e di guida del simposio che il dottore ricopre per tutto il dialogo e non solo nell'episodio del singhiozzo.

¹⁴³ Il primo a muoversi in questa direzione è PLOCHMAN 1963; il suo articolo, per lo più trascurato dagli studiosi, è invece giustamente rivalutato da LOWENSTAM 1986. Per BABUT 1980, p. 29, l'allusione alla «pienezza» aristofanica è il segnale di una: «superiorité d'Aristophane sur la science sans inspiration du médecin Eryximaque». La Queval radicalizza le tesi di Babut: l'analisi, spesso molto fine, che la studiosa conduce sull'episodio del singhiozzo la spinge a ritenere che esso serva a distanziare nettamente i primi due interventi dagli ultimi tre sulla strada della ricerca filosofica. La stessa Queval, però, si mostra consapevole (64) del punto debole della propria tesi che non spiega cosa tenga Fedro e Pausania lontani dalla filosofia. Meglio Lowenstam che, in entrambi i lavori citati (1985 e 1986), si sofferma sulle implicazioni filosofiche del termine *πλησμονή*. È, infine, interessante, ma non bastevole, la conclusione di CURI 1997, 71 n. 11, secondo cui lo starnuto è per l'ordine del corpo ciò che, nel discorso di Aristofane, è l'*eros* per la natura dell'uomo. Questo genere d'interpretazioni ha comunque il merito di dare all'episodio del singhiozzo un ruolo che non si limita a quello di mero espediente letterario, e di escludere, o almeno mettere in secondo piano, le ipotesi antiche e mai del tutto abbandonate dalla critica moderna, secondo cui esso aveva per unico fine la presa in giro autoriale di Erissimaco, o di Aristofane, o di entrambi. Si è giunti perfino a postulare che facciano parte della derisione ai danni del discorso del medico anche i gargarismi e gli starnuti in cui si produce il buffone Aristofane, mentre quello parla. Ma esse non giungono alle orecchie del lettore: il *Simposio* non era destinato alle scene. Anche il su citato lavoro della Craik, che pure inserisce correttamente il termine *πλησμονή* nel più ampio tessuto di legami lessicali esistente fra il discorso di Erissimaco e quello di Aristofane, si arresta

singhiozzo è stato causato (185c6-7) ἢ ὑπὸ πλεθμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου¹⁴⁴. Il termine πλεθμονή, che indica un eccesso di pienezza, un disordine del corpo, è semanticamente pregnante: chiama subito in causa la medicina ippocratica, secondo cui l'eccesso di cibo e bevande (πλεθμονή) può essere causa di malattia¹⁴⁵. Non è strano, quindi, che il termine ricompaia in un momento importante del *logos* di Erissimaco (186c7), laddove il medico offre una sintetica definizione della propria arte e dell'azione dell'*eros* sui corpi, e che πλεθμονή sia anche il nome che Aristofane dà all'emozione dell'accoppiamento omosessuale (191b6-7). L'episodio del singhiozzo, dunque, instaura un legame fra il dottore e il poeta, un legame che sarà ribadito, come vedremo presto, al termine dell'intervento di entrambi¹⁴⁶. Nel contempo la πλεθμονή come possibile causa del singhiozzo attira l'attenzione del lettore su uno dei luoghi in cui ricercare tale legame, ovvero sui concetti antitetici di pieno e di vuoto, presenti in entrambi i *logoi*¹⁴⁷. Nel modo diverso con cui il medico e il poeta interpreteranno l'opposizione vuoto/pieno, e nella relazione che il *Simposio* stabilisce fra essa e la visione di Eros proposta da Socrate-Diotima va, a mio parere, individuata la causa principale della trasposizione dei discorsi provocata dal singhiozzo. Il discorso del poeta comico corregge e completa quello di Erissimaco proponendo una nuova, benché non ancora risolutoria visione della πλεθμονή: questa a me sembra una ragione sufficiente (e dialettica) a spiegare lo scambio di posto fra i due simposiasti

alla superficie, ossia all'idea di una parodia comica del discorso medico. Non convince molto, infine, l'idea di MCPHARRAN 2006, p. 74, secondo cui l'improvviso attacco di singhiozzo di Aristofane può essere letto come un segno divinatorio e, per questa via, l'intero episodio anticiperebbe il tema della divinazione presente nel discorso di Erissimaco.

¹⁴⁴ Svariate le ipotesi che riguardano l'evasivo "qualcos'altro" come causa del singhiozzo: RETTING 1875-76, pp. 158-161, con qualche ragione, lo lesse come segnale di un significato nascosto nella parola πλεθμονή, ovvero che la saturazione a cui Aristofane era giunto fosse legata al troppo lungo discorso di Pausania. Cfr. anche BURY 1909, p. xiii. Per QUEVAL 1986, p. 56, lo ὑπὸ τινος ἄλλου suggerirebbe che la causa del singhiozzo non è poi molto importante, mentre lo è il singhiozzo in sé. Secondo REALE 2007², *ad loc.* p. 185, infine, l'aggiunta servirebbe ad alludere al mutamento dell'ordine dei discorsi che porta in primo piano Aristofane, maschera del Platone "non scritto". Questo ragionamento, però, finisce col mettere sullo stesso piano causa ed effetto del singhiozzo. Io ritengo che l'insinuare la possibilità che il disturbo di Aristofane non fosse esclusivamente dovuto a un eccesso di cibo, possa essere una spia per il lettore, affinché eviti una lettura troppo semplicistica del personaggio e, in prospettiva, del suo discorso.

¹⁴⁵ I concetti opposti e complementari di pieno e di vuoto hanno, nel *Corpus Hippocraticum*, una valenza concettuale assai ampia. In particolare, della πλεθμονή alimentare e delle sue conseguenze si occupa l'ultima parte del III libro del *Περὶ διαίτης*. Per lo starnuto come cura del singhiozzo cfr. *Aforismi* 6. 13.

¹⁴⁶ È la Queval l'unica a collegare fra loro gli scambi di battute fra il medico e il poeta comico prima e dopo l'episodio del singhiozzo e ad approfondirne l'analisi.

¹⁴⁷ Rimando al capitolo primo per l'ipotesi che il binomio vuoto/pieno possa indicare, in qualche modo, la struttura dialettica che lega i *logoi* fra loro.

che è l'esito macroscopico dell'episodio del singhiozzo¹⁴⁸. Ciò, naturalmente, non toglie che il siparietto abbia in sé una funzione anche narrativa, come necessario stacco dopo il lungo e impegnativo discorso di Pausania, né possiamo escludere completamente che Platone giocasse un po' con i suoi personaggi e alle loro spalle. Ma il gioco era serio, come mi auguro di aver dimostrato.

La prima frase di un ingrato Aristofane, rimesso in sesto dall'ultimo dei rimedi consigliati dal medico, è uno strale divertito all'indirizzo del medesimo che ha appena terminato di parlare. Il poeta (189a1-5) si dice stupito (θαυμάζειν) che l'ordine del corpo (τὸ κόσμιον τοῦ σώματος) desideri (ἐπιθυμεῖ) rumori e solleticamenti, ovverosia dei disordini. Siamo alle soglie del *logos* di Aristofane: questa battuta, come le altre che seguiranno, merita un'attenzione particolare. Il poeta, mentre fa il verso al linguaggio tecnico della medicina¹⁴⁹, ha evidentemente colto l'essenziale del discorso di Erissimaco: l'idea di un Eros κόσμιος¹⁵⁰ attivo in svariati ambiti. Dobbiamo chiederci, però, quale sia l'obiettivo preciso della critica di Aristofane e se si tratti di una critica fondata.

Ruby Blondell¹⁵¹, nel rilevare la presenza assidua dell'aggettivo θαυμαστός riferito a Socrate nell'encomio di Alcibiade, e collegandolo al passo in cui Aristodemo si chiede meravigliato (175a1) dove sia Socrate, ne deduce che anche nel *Simposio* la meraviglia è, con le parole del filosofo nel *Teeteto* (155d3), ἀρχὴ φιλοσοφίας. In effetti, la

¹⁴⁸ Prevale oggi la tesi, avanzata da CLAY 1975, che la ristrutturazione dell'ordine dei *logoi* provocata dal singhiozzo di Aristofane servisse, in primo luogo, ad accostare i discorsi dei due drammaturghi, specie nell'ottica del finale che li vede, unici sopravvissuti insieme a Socrate, discutere di tragedia e commedia. Se questo è innegabile, tuttavia non risponde alle altre questioni che l'episodio solleva e soprattutto mette in secondo piano il rapporto fra Aristofane e il medico e i rispettivi discorsi che il testo, invece, stabilisce con forza. Con tanta forza che alcuni studiosi, fra cui STRAUSS 2001, pp. 95-96 e 148, hanno ritenuto i due encomi di *eros* addirittura interscambiabili. Segnalo, infine, la posizione di REEVE 2006a, p. 146, secondo cui la commedia rappresenterebbe, a causa del singhiozzo, un turno tardivo e dunque un movimento anti-filosofico. Una lettura ancora diversa dell'episodio e delle sue ricadute, questa volta su Aristodemo e ciò che rappresenta, propone, infine, O'MAHONEY 2011, il quale ritiene che esso voglia dimostrare l'inadeguatezza dell'investigazione filosofica.

¹⁴⁹ È stato notato (BURY 1909, *ad loc.* p. 54; RETTING 1875-76, p. 181; ROWE 1998a, *ad loc.* p. 151, CRAIK 2001, p. 111) che il προσφέρειν di 189a2 è termine tecnico, usato dallo stesso Erissimaco (187e) nel significato di "applicare" una cura. Si può dire inizi qui l'appropriarsi aristofanico del linguaggio medico che prosegue poi nel suo discorso, marcando una chiara continuità lessicale fra i due *logoi*.

¹⁵⁰ Davvero martellanti i termini che appartengono al campo semantico dell'ordine e dell'armonia in Erissimaco: l'aggettivo κόσμιος è presente due volte in 187d5, quindi in 188 a3 e c3; ὁμόνοια in 186e2 e 187c4; ἄρμονία in 187a6,a7,b3 e b4, c5 e c6, d1; συμφωνία due volte in 187b4; ὁμολογία e il verbo corrispondente ricorrono in 187b2-3, 187b5 e b6, c1-2; κοινωνία in 188c1; ὁμιλέω in 188d8.

¹⁵¹ BLONDELL 2006, p. 178.

meraviglia è uno dei tanti sentieri che s'intersecano nel *Simposio* e senza dubbio ha a che fare con la filosofia: θαυμαστός è Socrate e il suo comportamento, θαυμαστός è Eros negli encomi di Fedro (178a8) e di Erissimaco (186b1). Suscita meraviglia anche l'intero discorso di Diotima (208c3), ma soprattutto lo stupore è il sentimento che accompagna i progressivi disvelamenti della verità nel διαλέγεσθαι fra la sacerdotessa e Socrate (205b3, 208b5). La battuta di Aristofane, introdotta da θαυμάζω, si muove in questo solco. Divertente e polemica, come ci attendiamo da un commediografo, esordisce tuttavia, in maniera degna di Socrate¹⁵²: il che conferma l'esistenza in filigrana di un sostrato dialettico fra i discorsi e fa di Aristofane, per così dire, il Socrate di Erissimaco. Tuttavia, la critica che il poeta muove al medico è fondata su un presupposto errato: Erissimaco non ha mai detto che l'ordine del corpo desidera il disordine¹⁵³, bensì che un corpo sano desidera cose sane, un corpo malato ama cose nocive. Ha poi precisato che buon medico è chi contrasta l'eros per ciò che è dannoso alla salute e sa armonizzare gli elementi diversi e contrari di cui si compone il corpo umano. Non ha detto *come* ciò avvenga. Secondo Aristofane, che forse giudica in maniera troppo semplicistica, Erissimaco gli ha prescritto cure omeopatiche¹⁵⁴ se un disordine è guarito da altri disordini. Come che sia, la battuta di Aristofane, se fallisce nel confutare la teoria, coglie almeno due debolezze nel discorso del dottore. La prima riguarda una certa vaghezza sul come, concretamente, agisca la cura e il buon medico sia in grado di ristabilire l'ordine alterato dalla malattia¹⁵⁵. La seconda consiste

¹⁵² Vedi, ad esempio, *Gorg.* 458e3-4, in cui Socrate dice al sofista: Ἄκουε ... ἃ θαυμάζω ἐν τοῖς λεγομένοις ὑπὸ σοῦ», ma anche *Prot.* 326e, etc. Riflette sull'ironia socratica, il ruolo epistemologico della satira e, in quest'ottica, sul rapporto fra Socrate ed Aristofane nell'intero *Simposio*, oltre che nel passo in questione, LUDWIG 2002, pp. 39-41.

¹⁵³ Così RÜCKERT citato da RETTING 1875-76, p. 180. Si potrebbe anche notare che in 186b6-7 Erissimaco afferma che in un corpo la parte sana e quella malata sono ovviamente fra loro dissimili, ma che τὸ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ. La presenza del verbo ἐπιθυμέω, usato solo qui, lascia pensare che Aristofane, riproponendo lo stesso verbo in 189a1-5, volesse riallacciarsi proprio a questa, peraltro piuttosto ambigua argomentazione del medico. Per una lettura in chiave empedoclea del verbo ἐπιθυμέω e del sostantivo corrispondente nel discorso del commediografo, cfr. *infra*, pp. 69-70.

¹⁵⁴ Tuttavia, con WEBER 2012, p. 78, si può ritenere che almeno uno dei rimedi prescritti, il trattenere il respiro, sia allopatico, nella misura in cui al singhiozzo, come eccesso (o comunque disordine) del respiro, si applica il suo esatto contrario. Dobbiamo, però, chiederci in che senso sono cure allopatiche del singhiozzo anche i gargarismi e gli starnuti.

¹⁵⁵ È possibile, benché difficile da dimostrare, che la battuta di Aristofane, senza dubbio banalizzante rispetto alle reali affermazioni di Erissimaco, lo sia un po' meno rispetto all'arte medica che Erissimaco è chiamato a rappresentare nel *Simposio*. In altre parole, essa potrebbe colpire la non uniformità dei metodi di cura – allopatici o omeopatici – adottati dalla medicina dei secoli V – IV a. C, cosa di cui, del resto, la medicina stessa era consapevole, come dimostra l'autore del trattato *Luoghi nell'uomo*, 42-44. Sull'argomento sono

nell'eccessiva fiducia che Erissimaco ripone nel concetto di ordine, fino a farne, non senza forzature, una sorta di legge universalmente valida: nella medicina come nell'agricoltura, nella musica come nella mantica. Inoltre, come notò giustamente Retting¹⁵⁶, la maliziosa constatazione di Aristofane circa la cura cui si è dovuto sottoporre, servendosi di un *argumentum ad hominem*, ha la funzione di riportare la riflessione su Eros dagli ambiti generali e universali in cui l'aveva iscritta Erissimaco a quelli più umani in cui la leggerà Aristofane. La portata di questa interazione fra medico e paziente sarà comunque più chiara quando vedremo come il poeta comico declinerà, calandoli nella sua storia genetica dell'uomo, non solo il concetto di vuoto e di pieno, ma anche quello di ordine e disordine, di *nomos* e *physis*.

Nella sarcastica presa in giro di Aristofane Erissimaco avverte un nuovo fattore di caos, un pericoloso deragliamento dai binari entro i quali egli ha programmaticamente inteso porre il simposio. Così invita il poeta (189a3-b2) a non suscitare il riso (γελωτοποιεῖς), ma a parlare in pace (ἐν εἰρήνῃ λέγειν), o sarà costretto a farsi guardiano (φύλακα) del suo discorso. Quindi lo avverte (189b8-c1) di stare attento e comportarsi come se dovesse rendere conto (ὡς δώσων λόγον), anche se – aggiunge – potrebbe fargliela passare comunque liscia (ἀφήσω σε)¹⁵⁷. Dal canto suo Aristofane, se ritratta la frase polemica appena pronunciata (189b4), sorridendo (189b3 γελάσαντα)

sempre utili le considerazioni di JOUANNA 1994, p. 347, ma cfr. anche GIUROVICH 2004, p. 202; SCHIEFSKY 2005a, pp. 56-57 e, in particolare, FERRINI 1996.

¹⁵⁶ RETTING 1875-76, p. 180.

¹⁵⁷ Il linguaggio metaforico con il quale si esprime Erissimaco è un piccolo capolavoro di ambiguità. A una prima lettura, infatti, il "parlare in pace" e il "fare la guardia" al discorso sembrano connessi alla dimensione agonistica che Socrate (194a) attribuirà al medico (cfr. SALMAN 1991, p. 223 n. 26). D'altro canto, il campo semantico del φυλάσσειν rimanda all'encomio del medico in cui esso è ben rappresentato (cfr. REALE 2007², *ad loc.* p. 195). Il λόγον διδόναι (cfr. DOVER 1998⁸, *ad loc.* p. 112) e, forse, anche il verbo ἀφήμι nel significato di "prosciogliere" da un'accusa appartengono, invece, alla lingua del diritto. Tuttavia, a una seconda lettura, tutte le espressioni fin qui analizzate sono riconducibili anche all'ambito dello scambio dialettico che scorre carsicamente nel testo. Il "parlare in pace" è proprio dei filosofi nel *Teeteto* 172d2 (cfr. MICALELLA 1997, p. 414 e n. 19). I filosofi della città ideale devono "custodire" gli altri (*Resp.* 520a8-9) e lo straniero nel *Sofista* (231b1) raccomanda di "guardarsi" dal cadere in dispute poco importanti. È poi lo stesso Dover, nel commento su citato, a notare che Platone usa l'espressione λόγον διδόναι: «expounding the steps of a rational hypothesis» in *Resp.* 534b5 (vd. anche *Resp.* 531e4-5; *Prot.* 336c1 e 336d1) e che l'Aristofane reale (*Tesm.* 471 e *Pl.* 467), pure adopera il sintagma in tale accezione. Anche il verbo ἀφήμι può essere ricondotto alla dialettica. È presente nel *corpus* platonico col significato di "abbandonare un argomento di discussione" (*Theaet.* 189d4), ma soprattutto in quello di "dispensare" qualcuno dall'argomentare (*Resp.* 472a8) o, in una frase negativa, di inchiodarlo al διαλέγεσθαι (*Phaedr.* 260a7). Analogamente, pur non usando lo stesso verbo, Socrate, nel nostro dialogo (201d1), "lascierà andare" Agatone, dopo averlo colto in contraddizione.

rivendica con orgoglio il suo ruolo nel *Simposio* (189b5-7): dire γελοῖα (cose divertenti) non solo è caratteristica della sua Musa, ma è anche un vantaggio (κέρδος). Semmai, afferma, egli teme di dire καταγέλαστα (cose ridicole)¹⁵⁸.

Questo fitto scambio di battute tra i due suggerisce alcune riflessioni. Mentre conferma l'impressione che esista un rapporto privilegiato fra Erissimaco e Aristofane, ne approfondisce la natura: esso non si limita più all'ambito fisico, con la cura del singhiozzo, ma vorrebbe estendersi, in maniera preventiva, anche al *logos* che il poeta sta per pronunciare. Cosa teme, in particolare, Erissimaco? Come suggerisce l'invito a parlare in pace, il medico teme l'aggressività, l'aiscrologia e la satira *ad personam*, quelli che, dal suo punto di vista, sono gli eccessi della commedia antica. Forse non è un caso che tali elementi siano effettivamente assenti dal discorso di Aristofane. Il poeta accetta le limitazioni che le circostanze impongono alla sua arte, ma non intende rinunciarvi del tutto e, anzi, del γελοῖον rivendica due aspetti importanti: il legame con il divino (la Musa)¹⁵⁹ e l'utilità¹⁶⁰. L'uno e l'altra hanno valore assoluto, ma anche relativo e quasi proemiale: forniscono al lettore alcune delle coordinate al cui interno si muoverà l'encomio che Aristofane si accinge a pronunciare.

Come non abdica alla sua Musa, Aristofane non rinuncia davvero neppure all'ὄνομαστὶ κωμῶδεῖν, escogitando un modo per aggirare brillantemente le limitazioni che il medico-guardiano ha imposto al suo intervento. Così, terminato l'encomio, il poeta raccomanda a Erissimaco (193bd7-8) che non si prenda gioco (μὴ κωμῶδησις¹⁶¹) del suo discorso: in particolare (193b6-c2) il poeta assicura che non ha inteso affatto riferirsi a Pausania e Agatone quando ha parlato di nature maschili divise da Zeus e riunite da Eros. Per comprendere la battuta, dobbiamo immaginare, sullo sfondo, la descrizione di Agatone nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane come di un essere dal sesso incerto e d'aspetto per molti versi femminile. Ora, la raccomandazione

¹⁵⁸ Per l'uso dei termini che indicano, nell'opera di Aristofane, l'azione del ridere in tutte le sue sfaccettature semantiche, cfr. SOMMERSTEIN 2009, pp. 104-115 con relativa letteratura. Il passo in questione del *Simposio* è menzionato alla p. 112.

¹⁵⁹ Il legame tradizionale del poeta con la Musa è ovviamente presente nell'opera di Aristofane. Cfr. ancora SOMMERSTEIN 2009, p. 132 e n. 110.

¹⁶⁰ L'utilità socio-politica della propria commedia è uno dei vanti più insistenti nelle commedie di Aristofane, per lo più presente in sede parabolica, ma non solo. Cfr., ad esempio, *Acarn.* 633-645; *Vesp.* 1017 e 1043; *Eccl.* 583-84. Che un'altrimenti astratta utilità sia definita come concretissimo κέρδος, ovvero nei termini di un guadagno in primo luogo economico, sembra coerente con la caratterizzazione del personaggio, così legata alla sfera fisica e dei bisogni concreti dell'esistenza, ma è anche un meccanismo proprio della comicità, all'opera anche in altri momenti del *logos* del poeta e che Platone ha saputo egregiamente imitare.

¹⁶¹ Non può essere casuale la presenza, anche in questo passo, del verbo κωμῶδεῖν.

che il commediografo rivolge al medico è palesemente inutile. Erissimaco, che ha impedito ad Aristofane di far ricorso alla satira, non può poi farne uso egli stesso perché, se lo facesse, finirebbe con l'esplicitare ciò che Aristofane ha lasciato abilmente implicito, finirebbe – proprio lui - con il κωμωδεῖν¹⁶² Agatone e Pausania. La battuta ha invece un senso se la leggiamo come una preterizione o, con Craik¹⁶³, se la facciamo rientrare nell'«interlacing of the speeches» iniziato con l'episodio del singhiozzo. Il medico, comunque, non intende prendersela con Aristofane¹⁶⁴, tanto più che ha trovato il suo discorso piacevole (ἡδέως 194e4), il che implica che, dal suo punto di vista almeno, il discorso è rimasto nei limiti della decenza¹⁶⁵.

Diverso, per certi aspetti, dagli altri simposiasti e legato, per il suo essere autore di commedie, a una dimensione edonistica dell'esistenza e al γελοῖον, l'Aristofane di Platone è anche un personaggio inibito, “addomesticato” come l'umanità di cui

¹⁶² Se queste deduzioni sono esatte, non c'è alcun bisogno di attenuare il significato del verbo traducendo, come propone DOVER 1998⁸, *ad loc.* p. 120, e ROWE 1998a, *ad loc.* p. 159, ribadisce: «treat...as funny». Al contrario, esso dà l'esatta misura di un difficile scambio di ruolo fra commediografo e medico, mentre consente al primo l'unica forma di ὀνομαστὶ κωμωδεῖν possibile: quella che passa attraverso la preterizione.

¹⁶³ CRAIK 2001, p. 111. Cfr. anche le riflessioni di LUDWIG 2002, pp. 40 sgg.

¹⁶⁴ «Πείσομαι σοί»: così Erissimaco risponde alla richiesta di Aristofane. Se prendessimo in considerazione il dato che il verbo πείθεσθαι, nella *Lisistrata* di Aristofane (223-24), è garbato sinonimo di χαρίζεσθαι (cfr. SOMMERSTEIN 2009, p. 91) con cui il *Simposio* designa sistematicamente le relazioni omoerotiche, la frase di Erissimaco si rivelerebbe un vero boomerang per il medico: il rapporto paziente-dottore risulterebbe trasferito sul piano sessuale e, contemporaneamente rovesciato, mentre includerebbe il commediografo nella rete dei rapporti omoerotici da cui risulta altrimenti escluso. E tutto questo proprio mentre si sta tentando di non parlare dell'altra coppia lì presente, quella formata da Pausania e Agatone.

¹⁶⁵ STRAUSS 2001, p. 152, lesse in chiave metatestuale l'altrimenti ingiustificato timore di Aristofane di essere preso in giro da un personaggio come Erissimaco, poco portato per questo genere di esercizio. Saremmo, cioè, di fronte a saggio dell'ironia platonica, poiché ciò che il poeta teme è già avvenuto: il *logos* ha già messo in commedia il suo autore. Se così è, come interpretare la risposta di Erissimaco? Se è metatestuale la richiesta di Aristofane, perché non dovrebbe esserlo anche la replica del medico, al quale il discorso è piaciuto? Di questo passo ci si potrebbe anche chiedere che tipo di fruizione estetica implica il piacere che il dottore afferma di aver provato nell'ascoltare il discorso del drammaturgo. Comunque, se la battuta del medico è in carattere, come vuole SAXONHOUSE 1985, p. 18, e quindi rivela che: «the unpoetic doctor fails to recognize the tragedy that Plato's Aristophanes intends», allora potrebbe essere nel giusto MANUWALD 2012, p. 91, secondo il quale il fatto che Erissimaco abbia gradito il discorso di Aristofane servirebbe a mettere in guardia il lettore dal ritenerlo privo di contenuti seri. Infine, che anche il discorrere socratico suscitò in Fedro una reazione di piacere (194d4) analoga a quella suscitata in Erissimaco dalle parole di Aristofane sarebbe, per MICALELLA 1997, p. 413 n.14, prova ulteriore dell'importanza del discorso del commediografo. Tuttavia Fedro non si riferisce al discorso di Socrate-Diotima, che non è stato ancora pronunciato, ma al modo in cui di solito Socrate discute, ovvero alla confutazione che con il discorso della sacerdotessa non ha nulla, o poco, a che vedere.

narrerà la storia¹⁶⁶. Il singhiozzo gli impedisce di parlare, Erissimaco lo costringe a rimangiarsi una punta polemica nei confronti del proprio discorso¹⁶⁷ e pone la sua comicità sotto tutela; infine, quando starebbe per replicare qualcosa a Socrate-Diotima, irrompe Alcibiade a impossessarsi della dimensione dionisiaca che a lui non è stato permesso di dispiegare appieno¹⁶⁸.

Anche l'ultima delle inibizioni su elencate, il fallito tentativo di replica da parte del poeta (212c4-6), è stata letta da alcuni come un nuovo indizio della vendetta di Platone¹⁶⁹, da altri, all'opposto, come segno dello statuto particolare di cui il commediografo godrebbe nel dialogo¹⁷⁰. A me sembra, più semplicemente, un tassello coerente con la caratterizzazione del personaggio, dal quale è arduo dedurre tanto l'una che l'altra cosa¹⁷¹. Dal punto di vista narrativo la funzione della replica è chiara. Aristofane si è riconosciuto nelle parole della profetessa: il che vuol dire che essa, o il suo discorso, o entrambi sono frutto della fantasia di Socrate. Grazie al poeta comico ciò è ora chiaro anche al lettore disattento, che quindi è indotto a interrogarsi sul motivo di tale invenzione.

¹⁶⁶ In quest'ottica potrebbe non essere casuale che Zeus, nel *logos* aristofaneo, minacci di punire gli uomini doppi se non vorranno ήσυχίαν άγειν (190d5): anche Erissimaco, infatti, diffida Aristofane dal non εν ειρήνη λέγειν (cfr. *infra*, p. 36).

¹⁶⁷ Mi riferisco alla frase che il poeta pronuncia in 189b4: και μοι άρρητα τά ειρημένα. A tal proposito vorrei ipotizzare che la ritrattazione di Aristofane sia, nella sua enfasi, ironica. Lo suggerisce l'uso dell'aggettivo άρρητος che significa anche "indicibile", "che non può essere divulgato", spesso con riferimento a riti e culti misterici. Numerose le attestazioni di un uso siffatto del termine (Eur. fr. 63 Nauck; Aristot. *Eth. Nic.* 1111a8-10; Pl. *Soph.* 238c10, *etc.*): una è anche nell'Aristofane reale (*Nuv.* 302). L'aggettivo, se così inteso, costruisce poi un ponte con il *logos* del poeta comico che adopera, come vedremo, materiale orfico, e col passo famoso (192d1) in cui si dice che l'anima μαντεύεται ciò che desidera, ma non sa esprimerlo con chiarezza. Per il significato di άρρητος nell'orfismo cfr. BERNABÉ 2007, pp. 61-62.

¹⁶⁸ Alcibiade si appropria della commedia aristofanica, sia in senso lato, rilanciando il motivo del rapporto fra verità e comicità (212e9-213a1; 214e5-6; 215a5-6), sia in senso proprio, quando cita dichiaratamente le *Nuvole* (*Symp.* 221b1-4). Teatrale e degna della commedia è, inoltre, com'è stato notato, la stessa entrata in scena di Alcibiade.

¹⁶⁹ Vedi, ad esempio, BROCHARD 1974⁴, p. 89. Lo studioso confronta questo passo con *Prot.* 347b, laddove Alcibiade impedisce ad Ippia di esporre la sua analisi del carne di Simonide, ma non ne trae le conseguenze. Lo fa, invece, STRAUSS 2001, p. 255, che azzarda un arduo paragone fra il naturalista Ippia e Aristofane, che pure, nel *Simposio*, maneggia teorie filosofiche.

¹⁷⁰ Vedi DAUX 1942, pp. 243-44; BABUT 1980, p. 12 n. 54 e p. 23 n. 131 e VON MÖLLENDORFF 2009, p. 98 n. 24.

¹⁷¹ È un tentativo vano, a mio parere, anche quello di ipotizzare il contenuto preciso dell'obiezione che Aristofane vorrebbe muovere al discorso di Diotima, come fanno SHEFFIELD 2006, p. 37 e RECKFORD 1974, pp. 68-69, perché qui non conta tanto ciò che il poeta vorrebbe dire, quanto il fatto che è messo in condizione di non dirlo.

Il dialogo volge al termine. Le parole più dure nei confronti di Aristofane le ascoltiamo da Alcibiade che pure, come si è detto, cita un verso tratto dalle sue *Nuvole* e annovera il poeta, insieme agli altri oratori, fra i maniaci della filosofia¹⁷². Sono, senza dubbio, parole dettate da una gelosia quasi morbosa, quelle di Alcibiade nei confronti di Socrate, colpevole ai suoi occhi (213c3-5) di essersi sdraiato accanto a un bello (Agatone) piuttosto che al fianco, ad esempio, di Aristofane, il quale è così definito implicitamente brutto ed esplicitamente γελοῖος. Giustificate dal loro umanissimo movente, le affermazioni di Alcibiade meritano, tuttavia, qualche approfondimento. Come ha notato Maria Grazia Bonanno¹⁷³, benché non a proposito del passo in questione, fra Aristofane e Alcibiade si dipana un dialogo a distanza che ha per oggetto la duplice accezione del termine γελοῖος: “che fa ridere” o “risibile”. Che sia così lo prova il modo dicotomico col quale Alcibiade si esprime: il poeta comico è (ἔστι) o vuole (βούλεται) essere γελοῖος, il che corrisponde al timore del commediografo di dire καταγέλαστα, mentre sarebbe sua intenzione dire γελοῖα¹⁷⁴, con la rilevante differenza, però, che Alcibiade usa l’aggettivo γελοῖος solo nel suo significato negativo. Si riapre, in tal modo, una problematica che sembrava chiusa dall’orgogliosa rivendicazione del poeta comico, mentre è proiettata una luce retrospettivamente negativa sul ruolo e il discorso di Aristofane nel *Simposio*. Come che sia, insistendo sul tema del γελοῖον anche nel corso del suo encomio a Socrate, Alcibiade collega il prima con il dopo, traghettando il dialogo verso la discussione finale che vede il filosofo ateniese impegnato con Aristofane e Agatone su un argomento non molto diverso¹⁷⁵: la possibilità che uno stesso τεχνίτης sia in grado di comporre tragedie e commedie.

Com’è noto, la questione è destinata a rimanere irrisolta perché Aristofane prima, Agatone un po’ dopo, si addormentano. I soli a reggere fino alla fine, mentre gli altri se ne sono andati o dormono, il poeta comico e quello tragico dimostrano così un considerevole *eros* per il sapere, ma una minore tensione conoscitiva rispetto a chi, come Socrate, dell’insonne ricerca della sapienza ha fatto una ragione di vita.

¹⁷² Vedi *infra*, p. 14.

¹⁷³ BONANNO 1978-79, p. 263.

¹⁷⁴ Il passo è citato *infra*, p. 36.

¹⁷⁵ Si potrebbe poi notare che sulla base della contrapposizione bello/brutto e sull’ambiguità del termine γελοῖος, non estranee né l’una né l’altro alla tragedia e alla commedia, Alcibiade, nel passo in questione, accosta i nomi di Aristofane ad Agatone con un certo anticipo sul finale.

I tratti della caratterizzazione di Aristofane fin qui esaminati hanno, dunque, fornito al lettore le coordinate essenziali, i criteri in base ai quali interpretare l'encomio del poeta comico. Esso sarà ispirato dalla Musa, sarà, perciò, autorevole e pio; sarà γελοῖος, ovvero, del genere comico (epurato dei suoi elementi più volgari) conserverà almeno una caratteristica fondamentale: l'esaltazione della dimensione concreta e corporea dell'esistenza. Infine procurerà un guadagno, il che implica, nel quadro complessivo del *Simposio*, l'evoluzione verso una più corretta definizione di Eros. L'episodio del singhiozzo, incentrato sul concetto di πλησμονή, e lo scambio di battute con il medico a proposito dell'Eros κόσμιος sembrano suggerire, infine, in quale ambito il lettore deve cercare tale progresso.

III

Il mito dell'uomo doppio e le sue fonti

Il mito eziologico col quale Aristofane illustra la comparsa del dio Eros e la sua azione nel mondo degli uomini combina una pluralità di suggestioni culturali tale da rendere arduo il compito di risalire a un'unica origine. Come vedremo, le proposte avanzate nel tempo dagli interpreti hanno tutte una loro plausibilità e, insieme, si scontrano con limiti talora notevoli. Potrebbe non essere un caso: è forse nella ποικιλία che dobbiamo ricercare la chiave di lettura di un mito non per nulla affidato a un abilissimo manipolatore di temi e linguaggi qual era l'Aristofane storico¹⁷⁶. Ciò nonostante, poiché questa conclusione, pur essendo giustificata, rischia di essere semplicistica, è doveroso analizzare nel dettaglio le ipotesi sull'origine del racconto simposiaco formulate finora dalla critica. La trattazione seguente, pertanto, valuterà la tenuta di ognuna di esse, nonché l'idea, diffusissima, che la narrazione del poeta comico, qualunque ne sia la fonte, celi «una contraffazione parodica consona all'identità di chi parla, e all'intenzione di chi scrive»¹⁷⁷.

III.1. Il mito

In un tempo imprecisato e lontano¹⁷⁸ – narra Aristofane (189d6 sgg.) – la nostra φύσις era altra, poiché non due, ma tre erano i γένη degli esseri umani: il maschile, il femminile e l'uomo-donna (ἀνδρογυνον), che era uno (ἓν) ma aveva in comune (κοινόν) con i primi due la forma (εἶδος) e il nome (ὄνομα)¹⁷⁹. E la forma di questi primi uomini era quella di un intero rotondo (189e6-7 ὅλον στρογγύλον¹⁸⁰) con dorso e fianchi di forma circolare (κύκλω ἔχον), quattro mani, quattro gambe, una sola testa su un collo cilindrico (190a

¹⁷⁶ Come comprese già lo scoliasta al v. 693 degli *Uccelli* quando, a proposito dell'ornitologia fantastica della commedia, piena di elementi tratti da teogonie e cosmologie preesistenti, puntualizzò come non fosse necessario cercare in essa elementi esiodei o provenienti da altre fonti, perché la parodia di Aristofane, combinando spunti diversi, aveva creato una sua originale "teogonia".

¹⁷⁷ Così BONANNO 1975-1977, p. 108.

¹⁷⁸ Gli indicatori temporali sono insistenti: 189d6 πάλαι; 189d7 πρῶτον; 189e3 τότε.

¹⁷⁹ Il testo greco (189e2-5) che ho parafrasato, ha sollevato in passato un problema interpretativo, legato alla possibilità di leggere i sostantivi neutri εἶδος e ὄνομα come nominativi e quindi soggetti della frase o come accusativi di relazione. A riguardo, cfr. BURY 1909, *ad loc.* p. 56.

¹⁸⁰ È di MORRISON 1964, pp. 46 sgg., l'ipotesi che le creature doppie descritte da Aristofane non potessero avere forma sferica, come la stragrande maggioranza degli studiosi ritiene, bensì circolare, e che fossero uniti parte piatta contro parte piatta. VON MÖLLENDORFF 2009, p. 87, ritiene plausibile questa tesi e immagina gli uomini doppi come fusi uno nell'altro a tal punto che i volti, così come i genitali, emergano in superficie dal lato opposto. Per l'intera questione vedi, ora, MANUWALD 2012, p. 92 n. 11.

κυκλοτερεῖ) ma due volti uguali¹⁸¹ e contrapposti, quattro orecchie e due organi sessuali. Grazie a questa loro particolare struttura, potevano avanzare diritti ὄσπερ νῦν (190a5) oppure lanciarsi in una corsa veloce ruotando come i saltimbanchi che fanno capriole e scagliando in aria le gambe. Nel paragone con i κυβιστῶντες (190a6), il greco insiste sul movimento rotatorio ripetendo a breve distanza il dativo κύκλω (190a8 e 190a9) che riprende e rafforza la descrizione di queste, secondo alcuni, grottesche creature, mentre anticipa la chiosa seguente. I sessi - spiega Aristofane - erano tre perché il maschile traeva la sua origine, ἡ ἀρχή (190b2), dal sole, il femminile dalla terra e l'androgino dalla luna. L'androgino e la luna condividono, pertanto, una natura in qualche modo duplice: l'uno partecipa del maschile e del femminile, l'altra del sole e della terra. Gli esseri sferici (190b4 περιφερῆ), dunque, si muovevano ruotando sulla terra a imitazione dei loro genitori in cielo. Dei Giganti, in particolare di Oto ed Efialte di cui parla Omero¹⁸², avevano la potenza (ἰσχύν) smisurata di corpo e di mente che li spinse a tentare l'assalto all'Olimpo. Come ci aspettiamo, Zeus punirà la loro ἀκολασία (190c9) condannandoli a un'eterna e sostanziale debolezza. La pena è esemplare: l'essere intero è tagliato in due (190d1 διατεμῶ δίχα), costretto alla condizione di bipede e minacciato, in caso di nuova disobbedienza, di un ulteriore taglio (190d6 τεμῶ δίχα). Nasce così l'essere umano maschio e femmina e l'eros come desiderio della metà assente, πόθος irrefrenabile che induce a incontri tanto casuali, quanto totalizzanti. In questa brama di reciproca compenetrazione (191a8 ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι), gli uomini si abbracciavano e, non facendo altro che questo, morivano di fame e d'inedia. Zeus allora ne ebbe pietà e spostò i genitali dall'esterno, dove si trovavano presumibilmente già nell'«uomo palla», all'interno. Prima, infatti, non partorivano per mezzo dell'unione sessuale, ma nella terra: ὄσπερ οἱ τέττιγες (191c1-2). Con questa nuova μηχανή (191b6) gli uomini avrebbero potuto trovare pienezza nell'appagamento sessuale: procreare altri esseri umani, se si accoppiavano un maschio e una femmina, dedicarsi alle altre occupazioni della vita, se si accoppiavano due

¹⁸¹ Secondo VON MÖLLENDORFF 2009, p. 88 n. 2, dire che i due volti dell'uomo primigenio fossero uguali in tutto non ha senso, dal momento che l'esito della divisione dell'intero non produce gemelli. Lo studioso propone di emendare ὅμοια πάντη riferito ai volti, con ὁμοία πάντη riferito al collo dell'uomo-doppio, per sottolinearne la rotondità. Non è, a mio parere, necessario correggere il passo, se non lo prendiamo proprio alla lettera. La somiglianza dei volti potrebbe, cioè, essere il segnale di quella somiglianza più generale fra le due parti dell'intero che serve a giustificare la reciproca attrazione, dopo il taglio dell'intero medesimo. Cfr. 192a5 in cui leggiamo che le due metà si cercano τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι. Peraltro essere simili non significa necessariamente essere uguali. In 190b4-5, ad esempio, si dice che l'uomo doppio è simile (ὅμοια) ai propri genitori astrali: assomiglia loro, non ne è certo la copia.

¹⁸² Esiste un problema interpretativo in 192b7, per cui DOVER 1966, p. 46, ipotizzò che Platone volesse suggerire l'idea che Oto ed Efialte fossero essi stessi le creature doppie del mito. Cfr. MANUWALD 2012, p. 93 n. 13.

maschi. La storia sembra terminata. Aristofane la suggella con un duplice paragone: ciascuno di noi altro non è che un σύμβολον (191d5), la metà di una tessera mancante, perché è stato tagliato (il verbo è ancora una volta τέμνω) come una sogliola. Si spiega così, prosegue il poeta, la ragione per cui alcuni preferiscono rapporti eterosessuali, se la loro natura è derivata dall'intero uomo-donna e altri omosessuali, se la loro natura è derivata da interi maschi o interi femmine. Nel caso dell'omosessualità entra dunque prepotentemente in gioco l'attrazione del simile verso il simile (192a6 τὸ ὅμοιον), verso il congenere (192b6 τὸ συγγενές), verso ciò che è avvertito come familiare (192c1 οικειότητι). La storia sembra terminata e invece, benché nella forma di un'ipotesi, il finale è riscritto. Inconsapevole ma forte è l'attrazione, l'*eros*, che unisce le due antiche metà: così forte che se Efesto, il *deus faber*, si avvicinasse agli amanti e proponesse loro il ritorno allo stato originario (192e1 συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό), il ritorno all'uno indiviso (192e2 δυ' ὄντας ἓνα γεγονένα; 192e3 ὡς ἓνα ὄντα), in vita e anche nell'Ade, non uno di loro si rifiuterebbe di ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι (192e9). Il desiderio amoroso, allora, altro non è che anelito alla completezza (192e10-193a11 τοῦ ὅλου...τῆ ἐπιθυμία...ἔρωσ ὄνομα). Pertanto, sentenza Aristofane nel finale, all'uomo non resta che comportarsi bene nei confronti degli dei, per non rischiare di essere nuovamente diviso.

III. 2. L'ipotesi empedoclea

Come ho detto altrove¹⁸³ fu Susemihl, a metà dell'Ottocento, il primo ad avvertire la presenza di Empedocle dietro il mito dell'uomo-doppio narrato nel *Simposio*. Con poche eccezioni, fra cui Retting¹⁸⁴ che espressamente ne rigetta le tesi, l'intuizione è stata accolta dagli studiosi di Platone e approfondita, in particolare, dallo Ziegler. La sua ricostruzione della zoogonia empedoclea, però, è tale da costringerlo a integrare con elementi tratti dalle cosmogonie orfiche le parti del racconto di Aristofane non spiegabili con Empedocle. In questo senso la lettura del mito proposta, invece, da O'Brien¹⁸⁵, essendo fondata su una diversa interpretazione della zoogonia di Empedocle, funziona molto meglio, anche se non è del tutto esente da critiche e solleva qualche dubbio, come spero di riuscire a dimostrare.

¹⁸³ Cfr. *infra*, p. 2 n. 4.

¹⁸⁴ RETTING 1875-76, pp. 190-91. Lo studioso ritenne gli esseri aristofanici un frutto degno della fantasia del poeta comico.

¹⁸⁵ Prima di O'Brien, BOLLACK in un brevissimo scritto del 1962, sostenne l'ardua tesi che le creature aristofaniche costituissero una sorta di travestimento e umanizzazione dello Sfero empedocleo. La teoria è stata ripresa da ANDERSON 1993, p. 41. Il rapporto fra Empedocle e il discorso di Aristofane è analizzato dettagliatamente da CARVALHO 2009 nel paragrafo 41 e nell'Appendice V.

Anticipo qui di seguito le conclusioni di O'Brien: la storia di Aristofane nel *Simposio* e la teoria zoogonica di Empedocle hanno i seguenti punti di contatto: 1) l'uomo intero, che è, in Empedocle, il punto di partenza della zoogonia originata dall'azione di Contesa; 2) la divisione dell'uomo intero da cui nascono gli uomini quali noi siamo; 3) la minaccia da parte di Zeus di una nuova divisione. Nel sistema ciclico empedocleo tale minaccia è una realtà; 4) la possibilità, per opera di Efesto, di ritornare all'intero: in Empedocle a questo motivo corrisponde l'inizio di una nuova zoogonia, questa volta nel segno di Eros. Il mito di Aristofane, pertanto, seguirebbe la sua fonte non solo in alcuni singoli termini e motivi, ma anche e soprattutto nelle sue linee guida. Platone avrebbe affidato al commediografo tale teoria per farne, come si è detto, «deliberate parody»¹⁸⁶ nell'ottica di un superamento dei risultati della visione empedoclea, la cui sostanza sarà infatti corretta dal discorso di Diotima nella seconda parte del *Simposio*. O'Brien sfiora così il problema, ben più vasto e spinoso, dei rapporti di Platone con Empedocle e con la produzione naturalistica che l'ha preceduto, comunemente nota come presocratica¹⁸⁷: un aspetto troppo complesso da trattare in questa sede, ma non proprio secondario per chi voglia parlare di parodia. È qui necessario, invece, offrire un quadro circoscritto e sintetico, basato essenzialmente sulla lettura dei frammenti e delle testimonianze¹⁸⁸, di quegli aspetti della *sophia* empedoclea senza i quali non è possibile procedere a un confronto fondato con il mito platonico. Premetto che nell'affrontare questa materia ai limiti soggettivi del mio resoconto si sommeranno quelli oggettivi; lo stato frammentario in cui Empedocle è giunto, le difficoltà ermeneutiche derivanti dalla sua stessa dizione e da una tecnica compositiva tutt'altro che semplice, i dubbi sull'attendibilità di alcune testimonianze che a loro volta interpretavano l'opera empedoclea, hanno reso arduo, anche per gli specialisti, ricostruirne il pensiero.

III. 2. a. La cosmogonia

Niente nasce dal nulla e niente muore del tutto: può essere considerato questo il presupposto fondamentale della riflessione di Empedocle¹⁸⁹. Quello che per la δόξα è

¹⁸⁶ O'BRIEN 2007, p. 60. Di parodia parlò anche ZIEGLER 1913, p. 532, che tuttavia non negò l'importanza del discorso di Aristofane, almeno come testimonianza di un preciso *Zeitgedanke*.

¹⁸⁷ Una bibliografia essenziale sull'argomento è rintracciabile in BRISSON-FRONTEROTTA 2006, p. 19. Fra i lavori più recenti concernenti il rapporto di Platone con la filosofia presocratica, segnalo MCCABE 2000 e DIXSAUT-BRANCACCI 2002 e, per un sintetico sguardo d'insieme, ERLER 2008, pp. 48-54.

¹⁸⁸ Seguo l'edizione canonica di DIELS-KRANZ 1956⁸. La prima edizione italiana dei frammenti di Empedocle è quella di BIGNONE 1916, la più recente è curata da TONELLI 2002.

¹⁸⁹ 31 B 11 DK; 31 B 8 DK; 31 B 12 DK.

nascita è in realtà mescolanza (μίξις¹⁹⁰) di quattro elementi eterni e incorruttibili, costitutivi dell'universo, la morte nient'altro che loro separazione (διάλλαξις¹⁹¹). Gli elementi-radice in questione sono Terra, Acqua, Fuoco, Etere, ma le loro denominazioni variano, assumendo occasionalmente anche i nomi di divinità¹⁹². Dal loro incessante combinarsi, dal loro continuo trasmutare¹⁹³ ha origine il cosmo e quindi la vita animale e vegetale. Ma dove dobbiamo immaginarli, qual è la sede che il sistema empedocleo assegna loro prima e dopo che si sostanziano nella creazione? Gli elementi, afferma il poeta-filosofo, coesistono armonicamente nello Sfero che è rotondo (κυκλοτερός¹⁹⁴), sconfinato¹⁹⁵, non pensabile come un dio antropomorfo¹⁹⁶. Lo Sfero potrebbe coincidere con ciò che altrove egli chiama Uno e Tutto¹⁹⁷ e forse anche con la mente divina menzionata nel fr. 134 DK appartenente al poema *Purificazioni* (*Katharmói*)¹⁹⁸. Lo Sfero, se è il Tutto e non ha confini, deve di necessità contenere oltre a Fuoco, Aria, Terra e Acqua,

¹⁹⁰ 31 B 8, 3 DK e B 9, 1 DK. Per la μίξις come concetto centrale non solo in Empedocle, ma, in generale, nella riflessione dei presocratici, cfr. MONTANARI 1979.

¹⁹¹ 31 B 8, 3 DK. Cfr. 31 B 9, 4 DK.

¹⁹² 31 B 38 DK; 31 B 17 DK; 31 B 18 DK; 31 B 6 DK; 31 B 22, 1-2 DK. Vedi anche 31 A 28; 31 A 30; 31 A 33. A me sembra, ma è arduo da dimostrare, che gli elementi-radice prendano il nome di divinità quando operano in ambiti attinenti all'uomo, o comunque più fisici che metafisici.

¹⁹³ 31 B 26, 3 DK: δι'ἀλλήλων δὲ θέοντα. L'espressione ricorre identica in 21, 13 DK. Cfr. anche 17, 6 DK. A proposito del movimento generativo degli elementi, la maggior parte dei testimoni tardi parla di un loro mescolarsi, Galeno (31 A 34 DK e 31 A 43 DK) di un loro sfiorarsi.

¹⁹⁴ 31 B 27 DK. L'attributo ricorre anche in 31 B 45 DK, con riferimento alla luce della luna. Con lo stesso aggettivo Aristofane, nel *Simposio*, descrive il collo degli «uomini palla» (190a1; cfr. *infra*, p. 43). Si tratta di un termine presente in Omero, *Il. IV* 124, a proposito, ad esempio, della forma che assume l'arco quando viene teso, e in Esiodo. Il contesto esiodico (*Theog.* 142 sgg.) è più interessante: qui κυκλοτερός designa l'occhio del Ciclope, ovvero di un essere mostruoso come le creature del mito aristofanico. Il termine si trova anche nell'Aristofane reale (*Ucc.* 1008), usato da Metone, il matematico dalla dizione solenne, che pretende di misurare l'aria con squadra e compasso per costruire nella nuova città una piazza circolare da cui si dipartano tutte le strade: «come da un astro sferico (ἀστέρος κυκλοτεροῦς) lampeggiano in ogni direzione raggi rettilinei». Poichè qui si tratta di una ripresa parodica del problema della quadratura del cerchio sollevato già da Antifonte, Anassagora e altri (cfr. SOMMERSTEIN 1987, *ad loc.* p. 266), l'aggettivo κυκλοτερός, di ascendenza epica, potrebbe essere diventato termine "tecnico", proprio del linguaggio usato dai filosofi naturalisti. Significativamente, nell'intero corpus platonico, κυκλοτερός ricorre, oltre che nel nostro dialogo, solo nel *Timeo* (58a6), ancora una volta in ambito cosmogonico, a proposito dell'orbita dell'intero universo.

¹⁹⁵ 31 B 28 DK.

¹⁹⁶ 31 B 29 DK.

¹⁹⁷ Identifica l'Uno con lo Sfero Aezio, *Placita*, I 7, 28 = 31 A 32. Su questa identificazione i pareri degli studiosi divergono, così come sulla natura e la funzione dello Sfero medesimo. A proposito vedi, ad esempio, LAURENTI 1999, pp. 148-173.

¹⁹⁸ Il fr. 134 DK presenta singolari coincidenze con il 29 DK del *Περὶ φύσεως*, che elenca le qualità dello Sfero, soprattutto nell'affermazione del suo carattere non antropomorfo. Una parte degli studiosi di Empedocle propende, tuttavia, per una netta distinzione fra lo Sfero, considerato solo una fase del processo ciclico, quella in cui prevale Amicizia, e la mente divina, da intendere invece come Necessità.

anche gli altri due principi primi, Νεῖκος e Φιλία, comunemente tradotti con Contesa e Amicizia. Νεῖκος e Φιλία sono più che elementi-radice, due forze¹⁹⁹ in qualche modo insite negli elementi-radice medesimi²⁰⁰. Quando è Νεῖκος a prevalere, si ha progressiva disgregazione dei principi primi e delle cose create; quando prevale Amicizia, si produce l'effetto opposto, di attrazione dei principi primi e delle cose create. Entrambe sono, comunque, forze generative²⁰¹ la cui azione risulta complementare e opposta. Esse prendono a turno il sopravvento l'una sull'altra in un alternarsi che è fatale, inevitabile, fissato da una sorta di patto metafisico²⁰².

Se niente nasce dal nulla e niente muore del tutto, allora la genesi del cosmo e degli esseri viventi non si svolgerà, per Empedocle, lungo un asse temporale che procede in linea retta. Non ci troveremo, in altre parole, di fronte a un processo né a un tempo lineare, quanto piuttosto di fronte a un ciclo destinato a ripetersi all'infinito, che muove dall'Uno al molteplice e dal molteplice all'Uno: il ciclo cosmico empedocleo, appunto²⁰³. Come abbiamo premesso, però, sul suo funzionamento i pareri degli studiosi divergono talora in maniera sostanziale. Non è scontato a che punto del processo cosmico compaiano gli esseri viventi, né se dobbiamo immaginare una sola o due zoogonie²⁰⁴. Stiamo entrando nel vivo del nostro problema: la genesi dell'essere umano, del maschio e della femmina. Non è facile schierarsi in una materia assai controversa e dibattuta e, come ho già detto, viziata all'origine dalla frammentarietà e talvolta dall'oscurità dei testi traditi, né è questo l'obiettivo del mio studio. Daremo per buona la tesi della doppia zoogonia abbracciata da

¹⁹⁹ Simplicio, *Physica*, 25, 21 = 31 A 28, mentre definisce στοιχεῖα gli elementi radice, per Νεῖκος e Φιλία usa il termine ἀρχάς, principi primi. La stessa definizione è in Ippolito, *Ref.* I 3 = 31 A 31. Parla di ἀρχικὰς δυνάμεις Aezio, *Placita*, I 3, 20 = 31 A 33.

²⁰⁰ Come argomenta LAURENTI 1999, p. 115: «Se Amicizia e Contesa aggregando e disgregando dimostrano il loro affetto o il loro odio verso gli elementi sparsi nelle cose del mondo, è perché c'è nelle cose quella spinta che le porta verso le simili, le allontana dalle dissimili». Per una riflessione sul funzionamento di Contesa e Amicizia nel ciclo cosmico empedocleo, cfr. anche WILCOX 2001, pp. 109-122.

²⁰¹ Che siano entrambe forze generative lo dicono con chiarezza inequivocabile i vv. 9 - 11 del fr. 21 DK, che ricorrono identici in *P. Strasb.* a (i), 8-9 con l'unica variante di ἐξ ὧν al posto di ἐκ τούτων, se possiamo riferire, come fa la maggior parte dei commentatori, ἐκ τούτων a Contesa e Amicizia, oltre che ai quattro elementi. Tuttavia Aristotele e Simplicio, nel commentare il pensiero empedocleo, denunciano spesso la difficoltà di concepire una forza che distrugge come forza costruttiva e che il mondo e gli esseri umani possano essere prodotti identici di due movimenti opposti. Cfr. ad esempio, Aristotele, *De caelo* III 2, 300b e Simplicio, *De caelo* 586, 5.

²⁰² 31 B 30 DK.

²⁰³ Che si tratti di un ciclo lo dice a chiare lettere il fr. 17 DK al v. 13 (κατὰ κύκλον). L'espressione ritorna identica nel fr. 26 DK al v. 12. L'idea del ciclo è profondamente empedoclea: Aristotele, infatti, che definisce περιόδον il movimento dall'Uno ai Molti, lo attribuisce al solo Empedocle fra i presocratici (31 A 46).

²⁰⁴ Per il punto sulla questione vedi, fra gli altri, LONG 1977 e, più di recente, SANTANIELLO 2004.

O'Brien²⁰⁵. Quella avvenuta a partire da membra separate e unite insieme dalla forza attrattiva si colloca nell'età in cui a prevalere progressivamente è Φιλία. Empedocle descrive questa zoogonia nel primo libro del suo poema sulla natura²⁰⁶. L'altra è quella attuale²⁰⁷, in cui l'azione disgregante di Νεῖκος divide ciò che prima era unito: questa zoogonia sarebbe narrata nel secondo libro del poema. Si tratta, quindi, di due zoogonie speculari: una volta l'uomo nasce dall'unione di membra separate, un'altra dalla separazione dell'intero.

III. 2. b. La zoogonia di Amicizia

Alcune considerazioni preliminari prima di entrare nei dettagli. Il poema empedocleo si avvale di una formula per introdurre il concetto di origine dei viventi: essa ricorre identica o lievemente variata in molti frammenti e sarà ripresa da Lucrezio nel *De rerum natura*²⁰⁸. Si tratta di un elenco delle specie vegetali (virgulti o alberi) e animali (le fiere selvagge, i pesci e i volatili) che comprende gli uomini e in due casi anche gli dei²⁰⁹:

ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν τ' ἔστι καὶ ἔσται,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρες τ' οἰωνοί τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς,

²⁰⁵ I fautori di questa tesi la fondano, sostanzialmente, sul fr. 17 DK che al v. 5 parla di una duplice nascita e di una duplice morte degli esseri mortali, una volta nel segno di Amicizia, una volta per azione di Contesa. Il frammento è stato ed è ancora al centro di una lunga e tormentata storia filologica per cui vedi SANTANIELLO 2004, pp. 23-25. Il *Papiro di Strasburgo* fornirebbe, secondo i suoi editori, MARTIN-PRIMAVESI 1999 (cfr. anche PRIMAVESI 1998), autorevole conferma alla tesi della doppia zoogonia. Molti studiosi hanno, però, ridimensionato l'importanza del papiro nella ricostruzione della cosmogonia e zoogonia empedoclee (cfr. ancora SANTANIELLO 2004, pp. 64-70). Resta, insomma, alta la possibilità di scorgere nel ciclo di Empedocle «la complementarità di Amicizia e Contesa in ogni momento del divenire» (SANTANIELLO 2004, p. 30). È contrario all'idea di una doppia cosmogonia e di una doppia zoogonia anche LAURENTI 1999, pp. 193 sgg.

²⁰⁶ Lo sappiamo da Simplicio, *Phys.* 300, 19-20.

²⁰⁷ Che Empedocle consideri l'uomo attuale frutto della generazione di Contesa lo apprendiamo da Aristotele, *De gen. et corr.*, B 7, 334 a5 = 31 A 42 e da Simplicio (31 A 52). Soprattutto lo deduciamo dal *Papiro di Strasburgo* d, che sembra descrivere l'ultimo atto della seconda zoogonia: l'apocalisse dell'umanità per l'azione incessante di Contesa.

²⁰⁸ *De rer. nat.* II 342-346, 994-995, 1080-1083; V 823-825. La somiglianza è stata, ovviamente notata anche dai commentatori di Lucrezio. Vedi, fra i più recenti, CAMPBELL 2003, p. 88 che definisce i vv. 823-5 del quinto libro lucreziano: «strongly Empedoclean», citando a confronto 31 B 35 DK e il *Papiro di Strasburgo* a (ii) 26-8. Lo studioso reputa la zoogonia di Lucrezio assai simile a quella descritta da Empedocle e lo dimostra in maniera convincente (98 sgg.), ma, come lo stesso Campbell puntualizza, i pareri a riguardo non sono unanimi.

²⁰⁹ L'elenco formulare si trova nei frammenti 9, 1-3 DK; 21, 10-11 DK; 23, 6-7 DK; 20, 6-7 DK e in *P. Strasb.* a (ii) 26-8. La citazione che segue è tratta dal fr. 21, 9-12 DK.

καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆισι φέριστοι.

L'elenco non è casuale: parrebbe piuttosto evidenziare una sorta di ordine cronologico nella comparsa dei viventi sulla terra di cui ci informano almeno due testimoni: Aezio²¹⁰ e Nicola Damasceno²¹¹. Entrambi attribuiscono a Empedocle la teoria che i primi a nascere dalla mescolanza degli elementi siano stati gli alberi, i quali avrebbero fatto la loro comparsa addirittura in una fase in cui il mondo non era ancora perfettamente compiuto. Lucrezio conferma l'ordine empedocleo nel secondo libro del suo poema, collocando invariabilmente gli alberi al primo posto nella lista delle cose generate e non cade in contraddizione nel quinto, quando dice (v. 823) che *prope certo tempore* la terra produsse uomini e animali, perché dalla consueta formula mancano i vegetali, la cui nascita il poeta latino aveva fatta precedere a quella animale (vv. 783 sgg.). Uomini e animali sembrano sorgere quasi simultaneamente, o comunque in un intervallo di tempo assai ravvicinato: sia in Empedocle che in Lucrezio, infatti, il posto che essi occupano nell'elenco può essere invertito, mentre gli alberi sono posti invariabilmente all'inizio²¹². La genesi dei viventi, poi, risulta essere un processo in tre fasi, se interpreto correttamente il v. 7 di 22 DK che enuncia il principio di attrazione degli elementi-radice «resi simili da Afrodite» e di repulsione degli stessi ad opera di Contesa. Sono nemiche, afferma Empedocle, le cose che si differenziano in maniera sostanziale per origine (γέννητι), mescolanza (κρήσει) e immagini (o forme) impresse (εἶδεσιν ἐκμάκτοισι). La stessa sequenza è presente in un frammento su cui torneremo: il 35 DK, ai vv. 14-17. Di εἶδεα si parla ancora in 23, 5 DK (all'interno di una similitudine fra la creazione secondo Empedocle e quella artistico-pittorica), in 71, 3 DK e infine in 73 DK²¹³. Di εἶδος dell'uomo-intero, infine, parla anche Aristofane nel *Simposio*²¹⁴. Con la stessa pregnanza semantica?

Come sappiamo, la zoogonia del tempo di Amicizia precede, nel poema, quella che avverrà nel periodo di Contesa. È un precedere solo narrativo, poiché in un tempo che

²¹⁰ *Placita*, V 26, 4 = 31 A 70.

²¹¹ *De plantis*, p. 13, 2 Meyer = 31 A 70.

²¹² Per Empedocle potrebbe essere indicativo di una contemporaneità nella nascita di animali e uomini l'avverbio αἰψα del fr. 35, 14 DK usato a proposito della nascita dei mortali per azione di Amicizia. Se questo è vero, sarà difficile parlare, come si è fatto, di "evoluzionismo" in Empedocle, almeno non senza prima accordarsi sul significato da dare a questo termine all'interno della teoria di una genesi ciclica dell'universo. Per Lucrezio vedi, infine, le osservazioni di CAMPBELL 2003, p. 88 nel commento ai vv. 823-5.

²¹³ Il termine ha forse l'accezione più neutra di "forma" e non di "forma/modello" in 31 B 98, 5 DK e 31 B 115, 7 DK. Ha il significato di calore in 31 B 21, 4 DK e 31 B 62, 5 DK. Una riflessione sull'uso di questo termine in Empedocle si trova in LAURENTI 1999, p. 224.

²¹⁴ Cfr. *infra*, p. 42.

scorre ciclicamente un prima e un dopo, a rigore, non possono esistere. Amicizia aggrega caoticamente le membra sparse, sorte dalla terra per mescolanza delle quattro cause prime, procreando in un primo tempo mostri, ovvero esseri imperfetti, e solo in seguito uomini, donne e animali. Quale fine attenda i mostri e i viventi di questa generazione non è perspicuo: la tradizione qui è lacunosa. Tenteremo comunque, nei limiti del possibile, di ricostruire la narrazione empedoclea, di cui conosciamo solo momenti isolati, cristallizzati in una manciata, talora esigua, di versi.

Il fr. 35 DK sembra descrivere i primissimi passi di questa genesi, i suoi meccanismi iniziali²¹⁵: il declinare progressivo di Contesa, spinta dall'azione opposta di Amicizia verso il punto più profondo del vortice (v. 3 βένθος δίνης), l'emergere di quest'ultima nel mezzo del turbine (v. 4 ἐν μέσῃ στροφάλιγγι) e l'azione di attrazione progressiva degli elementi da essa esercitata (vv. 5-7): ἐν τῇ δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι, // οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημα συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα. Così, prosegue il frammento, nasce mortale ciò che prima era immortale, mescolato ciò che prima era puro e (vv. 16-17):

τῶν δέ τε μισγομένων χειῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν,
παντοίας ιδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ιδέσθαι.

I θαύματα frutto di questa combinazione degli elementi-radice sono già i mostri della zoogonia di Amicizia? Lucrezio (V 837-42) potrebbe esserci di aiuto, se *portenta* corrisponde a θαῦμα:

*Multaque tum tellus etiam portenta creare
constat mira facie membrisque coorta,
androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum,
orba pedum partim, manuum viduata vicissim,
muta sine ore etiam, sine vultu caeca reperta,
vincataque membrorum per totum corpus adhaesu.*

²¹⁵ Il frammento è menzionato da varie fonti. A rigore - *pace* BIGNONE 1916, p. 428 – Simplicio, *De caelo* 528, 30 e *Phys.* 32, 11, non attribuisce esplicitamente i versi di Empedocle al periodo di prevalenza di Amicizia, semmai sottolinea la complementarietà delle due forze. Precisa, poi, (*De caelo* 587,8) in polemica aperta con lo stesso Aristotele: «μήποτε οὖν οὐκ ἐν τῇ ἐπικρατεῖαι τῆς Φιλίας ταῦτα λέγει γενέσθαι ὁ Ἐ.». Il disaccordo fra i testimoni è, a mio parere, diretta conseguenza dell'ambiguità del poema, accresciuta nel nostro caso dal fatto che, come si legge nei primi versi del frammento, Empedocle ripropone (con le stesse parole?) un argomento già trattato in precedenza. Cfr. SANTANIELLO 2004, pp. 61-63.

I mostri descritti da Lucrezio sono abbozzi di uomo, esseri ancora imperfetti e fra essi l'androgino: a cosa *precisamente* corrispondono nel *Peri phýseos* empedocleo?

Alcuni frammenti di Empedocle ascrivibili alla zoogonia di Amicizia descrivono la fase in cui dalla lotta fra le due forze generatrici sorgono incessantemente membra sparse²¹⁶ che, prima – presumibilmente - di comporsi armonicamente per l'azione di Amicizia vittoriosa in uomini e donne e animali adatti alla sopravvivenza, producono esseri straordinari, fatti di un unico corpo, ma di un corpo non totalmente umano.

Il fr. 57 DK illustra la fase in cui le membra sparse, se di uomo o animale o di entrambi non lo sappiamo, vagano nel cosmo²¹⁷:

ἦι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὐνίδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἴ(α) ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

Il fr. 61 DK descrive le forme miste:

πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν
τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

Il brevissimo fr. 60 DK εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα potrebbe riferirsi agli uomini-buoi del frammento precedente, poiché l'aggettivo εἰλίπους ricorre in Omero e in Esiodo sempre con riferimento agli zoccoli bovini; certamente descrive forme mostruose ricollegabili alle precedenti²¹⁸.

²¹⁶ Questa fase è descritta dal frammento 59 DK, secondo Simplicio (*De caelo* 528, 20) che lo tramanda.

²¹⁷ L'immagine delle membra isolate, disgregate da Contesa, che errano in attesa di mescolarsi fra loro è ribadita in 31 B 58 DK, costituito da un passo di Simplicio (*De caelo* 587, 18) che di empedocleo conterrebbe solo due parole: μουνομελῆ, riferito a membra, ed ἐπλανᾶτο. Sulla questione cfr. LAURENTI 1999, pp. 230-31. Il fr. 59 DK descrive, quindi, la lotta fra Amicizia e Contesa, quando, ancora secondo la nostra fonte (Simpl., *De caelo* 587, 20), Amicizia è sul punto di avere la meglio e non solo le membra si uniscono, ma ne nascono di altre (v. 3 ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο).

²¹⁸ Un palese richiamo a questi mostri si trova in Apollonio Rodio (*Argon.* IV 673-680), quando sono descritti gli straordinari esseri al seguito della maga Circe. Essi non sono né uomini né fiere, ma creature ἄλλο δ'ἀπ'ἄλλων συμμιγέες μελέων, paragonabili a quelli che già in passato - specifica il poeta - la terra aveva prodotto (ἐβλάστησε) dal fango μικτοῖς ἀρηρεμένους μελέεσσιν. Notevole la ripresa del verbo ἐβλάστησε

A questo punto, prima di proseguire nel confronto fra Lucrezio ed Empedocle, e poiché la zoogonia del *De rerum natura* presenta alcuni punti di contatto con il mito simposiaco narrato da Aristofane, è doveroso chiedersi come Lucrezio usa Empedocle. In altre parole, la genesi lucreziana degli esseri viventi ricalca le tappe della zoogonia di Amicizia o quelle della zoogonia di Contesa? Oppure le fonde in una sola?²¹⁹

Verificheremo la tenuta dell'ipotesi che Lucrezio seguisse la zoogonia ἐπὶ τῆς Φιλότητος, ma prima bisogna completarne la narrazione.

I *portenta* di Lucrezio non sono diventati uomini, essendo la loro natura incompleta, manchevole, inadatta alla sopravvivenza (V 845-848), soprattutto perché incapace di riprodursi²²⁰. La medesima sorte, stando ancora una volta ad Aristotele²²¹ e a Simplicio²²², sarebbe toccata ai mostri empedoclei: anch'essi muoiono, ma per non essersi formati in maniera conveniente²²³, per disaccordo fra le parti. Come poi nascano gli uomini e le donne non lo sappiamo con esattezza²²⁴; possiamo solo ipotizzare, per contrasto, che essi siano l'esito di un più armonico accordo delle membra sparse, di una mescolanza via via più raffinata degli elementi primi che li compongono. Non sappiamo neppure quale sorte spettasse agli uomini e alle donne di questa generazione, come fossero vissuti²²⁵ e infine morti. La risposta più ovvia, nella logica del sistema ciclico empedocleo e alla luce delle

(cfr. 31 B 57, 1 DK) e di μικτοῖς che rimanda a μείγμενα di 31 B 61, 3 DK, mentre forme del verbo ἀραρίσκω (qui al participio perfetto) si riscontrano in altri frammenti del poema empedocleo (31 B 35, 17 DK e 31 B 96, 4 DK).

²¹⁹ Non voglio prendere in considerazione l'ipotesi, peraltro plausibile, che Lucrezio possa essere usato a dimostrare la presenza di una sola zoogonia in Empedocle, come crede, ad esempio, SANTANIELLO 2004, p. 59, dal momento che tale ipotesi è stata scartata a priori. Resta vero che il poeta latino, pur credendo, come Empedocle, che niente durasse in eterno (V 240 sgg.), non distingue fra due differenti zoogonie e fa nascere mostri e uomini nello stesso periodo, solo che i primi non sopravvivono.

²²⁰ Lucrezio insiste su questo punto. I mostri non possono: «iungi per Veneris res» (848), non possono, in quanto privi di organi genitali: «propagando procudere saecla» (850), né «propagando procudere prolem» (856).

²²¹ *Phys.* II 8, 198b-199b.

²²² *Phys.* 371, 30.

²²³ Ἐπιτηδείως scrive Aristotele, μὴ κατὰ τὸν οἰκεῖον Simplicio.

²²⁴ Non i frammenti, ma i testimoni sostengono che dal caos di forme viventi di questa zoogonia emersero uomini e donne. Sono testimoni autorevoli: Aristotele e Simplicio (per maggiori dettagli vd. O'BRIEN 2007, p. 62 n. 6; *contra* SANTANIELLO 2004, pp. 57-59). Potrebbero appartenere alla zoogonia di Amicizia alcuni frammenti riguardanti i dettagli della creazione: la differenziazione dei sessi, la riproduzione, la formazione delle ossa, del sangue, *etc.* Solo alcuni di essi, però, sono ascrivibili con una certa sicurezza a tale periodo: si tratta di 31 B 63; 31 B 66; 31 B 71; 31 B 73; 31 B 75; 31 B 86; 31 B 87; 31 B 98 DK.

²²⁵ Se le *Purificazioni* descrivono la vita dell'umanità sotto Afrodite, essa allora coincide con una sorta di età dell'oro esente da guerre e contrasti e da ogni forma di aggressività, inclusi i sacrifici animali, un'era dominata dall'armonia fra l'uomo e la natura. Vedi, in particolare, 31 B 128 e 31 B 130 DK.

sue premesse teoriche, è che questi esseri viventi si siano infine dissolti negli elementi che li componevano e questi ultimi siano confluiti nello Sfero, in uno stato di quiete momentanea che Contesa turberà per dare inizio a una nuova zoogonia, quella cui noi apparteniamo. Secondo O'Brien²²⁶, gli esseri viventi continuano ad aggregarsi dando vita alle creature intere, di cui diremo: esse costituirebbero l'ultimo atto della zoogonia di Amicizia, il suo punto di arrivo²²⁷, ma anche il primo atto della generazione di Contesa.

Torniamo ora a Lucrezio e alla domanda che ci siamo posti in precedenza: se è possibile affermare che il V libro del *De rerum natura* segua, per grandi linee, la zoogonia ἐπὶ τῆς Φιλότητος.

Fra le due teorie zoogoniche esistono delle analogie, ma a ben vedere anche innegabili differenze. In entrambe, la terra²²⁸ genera portenti, esseri strani a vedersi, abbozzi di

²²⁶ O'BRIEN 2007, p. 74.

²²⁷ Nella progressiva fusione degli elementi il mondo di Amicizia trova, dunque, la sua fine temporanea: per rinascere diverso o uguale a prima? Nella logica delle due cosmogonie l'ultimissima fase della zoogonia di Amicizia dovrebbe coincidere con lo Sfero, lo stato acosmico degli elementi in cui convergono i destini del mondo e degli esseri viventi. Ma si tratta di un'affermazione tutt'altro che pacifica. Il *Papiro di Strasburgo*, se è esatta la ricostruzione testuale dei vv. 18 sgg. di a (ii) e se essi si riferiscono alla zoogonia di Amore, afferma, invece, che qualcosa è rimasto di quella generazione ὅσ[σ]α τε νῦν ἔτι λοιπὰ πέλει τούτοιο τ[όκοιο?]: le fiere vaganti sui monti, gli uomini e le donne, tutto ciò che ha radici e il grappolo della vite. Se qualcosa è rimasto, non tutto allora è andato perduto (ma qualcosa comunque sì) e lo Sfero (o l'Uno, se coincidono) non è più pensabile come punto d'arrivo della generazione di Amicizia, né come punto di partenza della generazione di Contesa. Se, cioè, prendiamo alla lettera questo verso, siamo indotti a postulare una sola apocalisse del cosmo e dei viventi al termine del tempo di prevalenza di Contesa e due zoogonie susseguentesi in un unico ciclo. Possiamo, però, attenuare il significato di λοιπὰ e ipotizzare che il verso significhi che Φιλία e Νεῖκος generano gli stessi esseri con processi diversi. Con questa lettura si accorderebbero le parole di Aristotele (*De gen. et corr.*, B 7, 334 a5 = 31 A 42) secondo cui il cosmo empedocleo si trova nella stessa condizione (ὁμοίως) sia sotto Contesa che sotto Φιλία. Simplicio (*De caelo*, 293, 18 = 31 A 52) potrebbe, a sua volta, confermare Aristotele. Il dotto commentatore del VI sec. d. C., ritenuto attendibile dalla stragrande maggioranza degli studiosi, precisa anche le modalità con cui avviene questa ciclica genesi del mondo e, quindi, degli esseri viventi. Vale la pena leggere direttamente le sue parole: «οἱ δὲ ἐναλλάξ γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι τὸν αὐτὸν καὶ πάλιν γενόμενον πάλιν φθείρεσθαι [sc. τὸν κόσμον] λέγουσι, καὶ αἰδίων εἶναι τὴν τοιαύτην διαδοχὴν, ὥσπερ Ἐ. τὴν Φιλίαν λέγων καὶ τὸ Νεῖκος παρὰ μέρος ἐπικρατοῦντα τὴν μὲν συνάγειν τὰ πάντα εἰς ἓν καὶ φθείρειν τὸν τοῦ Νεῖκος κόσμον καὶ ποιεῖν ἐξ αὐτοῦ τὸν Σφαῖρον, τὸ δὲ Νεῖκος διακρίνειν πάλιν τὰ στοιχεῖα καὶ ποιεῖν τὸν τοιοῦτον κόσμον». Se ne deduce che il cosmo, da una genesi all'altra, non *permane*, ma *rinasce* invariato, che quello che cambia non è tanto l'esito delle rispettive cosmogonie, quanto il loro processo.

²²⁸ Anche se non vogliamo interpretare il dativo iniziale ἧτι del fr. 57 DK come riferito alla terra, ma all'azione di Amicizia (cfr. LAURENTI 1999, pp. 229-230), che per Empedocle gli esseri viventi, frutto della mescolanza degli elementi-radice, nascono fisicamente dalla terra, lo apprendiamo dalla lettura di altri frammenti: in particolare dal v. 6 di 21 DK (dalla terra sorgono le cose compatte e solide) e dal 62, 4 DK, ma lo si potrebbe ugualmente dedurre dall'uso frequente del verbo βλαστάνω ad indicare l'atto stesso della generazione dei viventi e il cui significato primo è "germogliare", ovvero nascere dalla terra. Alcuni testimoni sono più

uomini²²⁹. La natura di queste prime forme viventi non è, tuttavia, identica in Lucrezio e nel suo modello: una cosa, infatti, sono le membra vaganti in attesa di aggregazione del poema greco, che è logico ritenere siano di uomini così come di animali, altra gli esseri incompiuti o malfatti di cui parla Lucrezio, che sono sicuramente solo umani. Fra gli esseri imperfetti del poema latino c'è l'*androgynē* che potrebbe corrispondere, nell'elenco dei mostri empedoclei, ai vv. 3-4 del fr. 61 DK, ονverosia agli esseri μεμειγμένα τῆι μὲν ἀπ' ἀνδρῶν // τῆι δὲ γυναικοφυῆ σκιεροῖς ἡσκημένα γυίοις, se questa oscura perifrasi designa gli androgini, come molti commentatori hanno pensato²³⁰. Per darle, però, tale significato e tradurre, come fa, ad esempio, Tonelli: «stirpi d'uomo con cervici bovine, miste di natura maschile e femminile, di ombrosi organi provviste», bisogna ignorare la presenza del disgiuntivo τῆι μὲν... τῆι δὲ e, soprattutto dare a γυῖα il significato non attestato di "genitali". Potrebbe cogliere nel segno, allora, la lettura che di questi versi propone la Bordigoni²³¹. La studiosa ipotizza che all'interno degli esseri ἀνδροφυῆ βούκρᾶνα vadano collocati: «sia esseri costituiti da parti maschili, sia esseri di natura femminile dotati entrambi di un tratto deviante, rispettivamente testa taurina e membra ombrose». Il sintagma σκιεροῖς γυίοις designerebbe, così, membra villose o scure, mostruose in esseri di sesso femminile, piuttosto che "ombrosi genitali". Come che sia, è quantomeno chiara la difficoltà di annoverare senza esitazione l'androgino fra i mostri della generazione di Amicizia e, di conseguenza, scorgere nell'androgino lucreziano un preciso rimando ai versi 3-4 di 61 DK.

In conclusione, le analogie fra la genesi dei primi esseri viventi secondo il *De rerum natura* e la zoogonia ἐπὶ τῆς Φιλότητος di Empedocle si riducono a ben poca cosa: alla nascita di esseri non propriamente né compiutamente umani dalla terra e alla loro morte. Ma, come si è visto, né la natura di tali esseri, né le cause della loro estinzione coincidono perfettamente. Se c'è, in Lucrezio, un'eco certa della zoogonia di Amicizia, essa va cercata, semmai, in questi pochi e polemici versi (V 878)²³²:

chiari: Censorino (*de d. nat.* 4, 7 = 31 A 72), ad esempio, Varrone nel fr. 27 Bücheler delle *Saturae* (31 A 72) e, infine, Aezio (31 A 75).

²²⁹ Dalla terra, come vedremo, hanno origine anche gli esseri appartenenti alla generazione di Νεῖκος e ciò rende l'analogia in questione meno importante come prova che Lucrezio stesse seguendo la zoogonia di Amicizia.

²³⁰ Vedi BIGNONE 1916, pp. 445-46, seguito da GIANNANTONI 1999, p. 393 e TONELLI 2002, p. 50. *Contra* BOLLACK 1965 – 1969, p. 185 e LAURENTI 1999, pp. 226 e 233.

²³¹ BORDIGONI 2004, pp. 223-224.

²³² La polemica era già negli epicurei, come testimonia lo stesso Plutarco (*Adv. Col.* 28, 1123b) nell'introdurre il 31 B 60 DK (cfr. BIGNONE 1916, pp. 626-27 e 630) e ancor prima in Senofane (21 B 1, 23 DK), che definì le battaglie dei Titani, dei Giganti e dei Centauri finzioni degli antichi (πλάσματα τῶν προτέρων). La cura con

*sed neque Centauri fuerunt, nec tempore in ullo
esse queunt duplici natura et corpore bino
ex alienigenis membris compacta.*

Nulla vieta, comunque, di usare Lucrezio per arricchire e completare l'elenco dei θαύματα empedoclei, postulando che il poeta latino leggesse del poema empedocleo più di quanto sia dato a noi di leggere. In tal caso, però, l'androgino risulterebbe destinato all'estinzione come le membra sparse e i mostri veri e propri mezzo uomo e mezzo animale, e ciò contrasta con la ricostruzione di O'Brien che stiamo seguendo.

III. 2. c. La zoogonia di Contesa

Πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο. *Tutte, infatti, una dopo l'altra vibravano le membra del dio.* Il dio è lo Sfero, la cui quiete è di nuovo turbata, questa volta dall'azione di Νεῖκος che, per generare, deve separare i quattro elementi fusi nell'Uno dalla spinta aggregante di Φιλία. Il frammento 31 DK ci racconta, insieme al 30 DK²³³ che potrebbe precederlo immediatamente, l'esordio della cosmogonia di Contesa. La storia prosegue con il 62 DK²³⁴ per noi di cruciale importanza, poiché è qui che compaiono le creature intere, vale a dire, stando alla tesi di O'Brien, gli «uomini palla» di Aristofane.

Il fr. 62 DK recita:

νῦν δ' ἄγε', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν

cui il poeta latino argomenta la sua tesi, secondo CAMPBELL 2003, p. 102, dimostrerebbe, per contrasto, quanto profondamente egli avesse seguito fin qui le orme di Empedocle.

²³³ La fonte di entrambi i frammenti è Simplicio, *Phys.* 1184, 2 e 12 (per il 31 B 30 DK anche Aristotele, *Metaph.* B 4, 1000b12) che li assegna alla cosmogonia di Contesa. Nel fr. 30 DK assistiamo al progressivo prevalere di Νεῖκος, secondo le leggi che regolano l'universo empedocleo.

²³⁴ Il frammento è tramandato da Simpl. *Phys.* 381, 29 a proposito dell'affermazione aristotelica (*Phys.* II 8, 199a33), con la quale Simplicio dissente, secondo cui il passo empedocleo tratterebbe dello sperma che è, appunto, intero, liquido in atto e uomo in potenza. Il disaccordo fra i testimoni dimostra la difficoltà d'interpretare il termine οὐλοφυεῖς anche per chi aveva sottomano l'intero poema e poteva leggere il seguito della storia di questa genesi dei viventi. Ricordo, infine, che Simplicio assegna il frammento al II libro del poema empedocleo, ma non esplicitamente alla generazione di Contesa. Questa è un'induzione operata dai sostenitori della duplice zoogonia, sulla scorta del fatto che la genesi del cosmo e dei viventi sotto Amicizia è narrata nel primo libro. A questo ragionamento, però, si potrebbe obiettare che non conosciamo nei dettagli la tecnica compositiva del poema, mentre sappiamo che Empedocle ritornava su argomenti già trattati, forse anche con parole simili, se non identiche. A tale riguardo cfr. TRAGLIA 1952, pp. 20-21.

ἐννουχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδεος αἴσαν ἔχοντες· 5
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπήν οἶόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

*Orsù, in che modo il fuoco separandosi spinse verso l'alto
germogli notturni di uomini e donne dal molto pianto
ora ascolta: non è parola priva di scopo e sapienza.
Dapprima sorsero dalla terra modelli interi,
che avevano la giusta parte di entrambi, e di acqua e di fuoco:
il fuoco li spingeva in alto volendo andare verso il simile,
né mostravano ancora l'aspetto amabile delle membra
né la voce e il membro proprio dei maschi.*

L'apostrofe iniziale all'allievo Pausania segna, come anche altrove²³⁵, l'incipit di un nuovo argomento o di un argomento importante su cui si vuole richiamare l'attenzione del destinatario. Assistiamo alla generazione di strane creature, forse di loro immagini, sospinte verso l'alto dall'azione del Fuoco, uno dei quattro elementi-radice. Il fuoco fa emergere²³⁶ dalla terra, per attrazione del simile da parte del simile (v. 6)²³⁷, quelli che saranno gli uomini e le donne della generazione di Contesa. Uomini e donne πολυκλαύτων, infelici, perché nati per opera di Contesa e destinati a perire nell'odio²³⁸. In questa fase sono ancora ὄρηκας, germogli. Ma perché notturni? Una possibile

²³⁵ Cfr. fr. 17, 15 DK e 21, 1 DK.

²³⁶ Al fuoco che dall'interno della terra si dirige verso l'alto si riferiscono i frammenti 51 e 52 DK, da alcuni studiosi assegnati alla cosmogonia di Contesa.

²³⁷ Cfr. fr. 90 DK. Il magnetismo del simile da parte del simile, nella generazione di Contesa, non è aggregante, come si potrebbe pensare. Al contrario, i quattro elementi che nella generazione di Amicizia si sono mescolati in proporzioni armoniche per dare origine alla natura e alle sue creature, proprio in forza del medesimo "principio" tendono ad abbandonarle. L'abbandono definitivo comporterà la disgregazione di ciò che è e coinciderà con la fine anche di questa generazione. La generazione di Amore era terminata, invece, nel e per il processo contrario di aggregazione o, secondo il linguaggio empedocleo, di accrescimento.

²³⁸ L'infelicità dei mortali è connessa alla generazione di Contesa anche nel fr. 22, 8-9 DK, e in *P. di Strasb.* (d). In generale Contesa è in sé luttuosa (cfr. fr. 109, 3 DK); essa è, nelle *Purificazioni, summa* e fonte di negatività (fr. 115, 121 e 124 DK).

spiegazione è la seguente: Empedocle, stando ad Aezio²³⁹, avrebbe sostenuto che gli alberi furono i primi a sorgere ἐκ γῆς, ancora prima che il sole percorresse la sua orbita, dunque presumibilmente in una situazione di luce continua. Poi, quando dalla terra nacquero gli uomini, la marcia del sole era iniziata²⁴⁰, ma era così lenta che una giornata durava dieci mesi. Se possiamo fidarci del dossografo, è verosimile che l'aggettivo ἐννυχίους rimandi a questa fase di luce, ma anche di buio prolungato²⁴¹. Senza contare che l'oscurità in cui è avvolta questa creazione ben si adatta all'idea di dolore a essa associata.

I germogli sono metafora degli οὐλοφυεῖς τύποι, sintagma non facile da intendere poiché ci troviamo di fronte a un aggettivo (οὐλοφυής) che è un neologismo empedocleo, e a un sostantivo (τύπος) presente solo in questo frammento²⁴². O'Brien traduce «whole-natured creatures» e interpreta l'interezza in rapporto alla natura sessuale di questi esseri²⁴³. Se il maschile si associa di norma al fuoco e il femminile all'acqua, argomenta lo studioso, avere una parte (presumibilmente la stessa) di acqua e fuoco implica essere insieme maschio e femmina e non essere compiutamente né l'uno né l'altro, come recitano i due versi finali del nostro frammento.

Per avvalorare l'ipotesi si può fare forse un confronto con la generazione degli alberi in Empedocle: essa presenta, infatti, caratteristiche analoghe a quella delle creature intere del nostro frammento. Lo sappiamo ancora una volta da Aezio²⁴⁴. Stando al dossografo, gli alberi, oltre a nascere per primi (πρῶτα) dalla terra, διὰ δὲ συμμετρίας τῆς κράσεως racchiudono il modo di essere del maschio e della femmina (τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ

²³⁹ *Placita*, V 26, 4 = 31 A 70.

²⁴⁰ *Placita*, V 18, 1 = 31 A 75.

²⁴¹ Per un'interpretazione più o meno simile, cfr. WRIGHT 1981, p. 216 e SANTANIELLO 2004, p. 60. BIGNONE 1916, p. 450, spiega invece l'aggettivo con la nascita di queste forme dalle buie viscere della terra.

²⁴² Per LAURENTI 1999, p. 224, che propende per una sostanziale sinonimia fra τύποι e εἶδεα, di uso più frequente in Empedocle, i due termini designerebbero la stessa realtà di forme, figure, abbozzi. La differenza sarebbe, pertanto, solo questione di punti di vista: τύπος «evidenzia l'opera del modellatore», εἶδεα «mette in luce quel che si vede e cioè la cosa nei suoi contorni, nel suo offrirsi al contemplatore». Ma il fr. 23 DK mi pare contraddica questa distinzione, poiché al v. 5 si parla di pittori che preparano εἶδεα, non τύποι realistici di alberi, uomini, etc. Un'indicazione utile per comprendere il senso del sostantivo τύπος potrebbe venire dal *Protagora* platonico (321d1-3), vista la similarità dei contesti. Nell'esordio del suo mito Protagora afferma che, al momento della nascita delle stirpi mortali (θνητὰ γένη è sintagma più empedocleo del τὰ γένη τῶν ἀνθρώπων di *Symp.* 198d8. Cfr. 31 B 124 DK; 31 B 17,3 DK), gli dei ne fecero un calco (τυποῦσι) mescolando terra e fuoco. Cfr. anche il *Timeo* 50c5, d4, d5.

²⁴³ *Creature presexed* le definisce anche lo studioso (2007, p. 64). Nel lavoro del 1969, pp. 205 e 207 aveva parlato invece di creature *bisixed*. Di «masse integre» costituite d'acqua, terra e fuoco parla BIGNONE 1916, p. 581, che non interpreta l'integrità in relazione al sesso. Lo studioso (582-83) pensa agli οὐλοφυεῖς τύποι come a «tumori coperti da una sottile pellicola» che si schiuderebbero per generare non solo gli uomini, ma tutte le specie animali.

²⁴⁴ *Placita*, V 26, 4 = 31 A 70.

θήλεος περιέχειν λόγον) e contengono acqua e fuoco²⁴⁵. La generazione degli umani sembra, dunque, ricalcare quella degli alberi. Il termine ὄρπηκας risulta, allora, meno astrattamente metaforico²⁴⁶, gettando un solido ponte semantico fra il regno vegetale e quello animale. A questa plausibile interpretazione del frammento se ne potrebbe, comunque, contrapporre un'altra: se partiamo dal presupposto che l'acqua e il fuoco non rappresentino, di necessità, il principio femminile e quello maschile, allora gli οὐλοφυεῖς τύποι potrebbero essere pensati come modelli interi, e l'inezienza riferirsi al fatto che essi non sono un'accozzaglia disarmonica di membra, ma neppure compiutamente uomini né compiutamente donne²⁴⁷, perché privi di organi sessuali. Non essere né maschi né femmine potrebbe non significare *tout court* essere maschio e femmina insieme²⁴⁸: essere pre-sessuati, in altre parole, è leggermente diverso dall'essere bi-sessuati.

A questo punto è forse utile un confronto con il V libro del poema lucreziano. Bignone²⁴⁹ suppone una corrispondenza fra il frammento empedocleo che stiamo analizzando e i vv. 805- 810 del *De rerum natura* in cui si narra la nascita degli esseri umani da *uteri* radicati nella terra:

*Tum tibi terra dedit primum mortalia saecla:
multus enim calor atque umor superabat in arvis:
hoc ubi quaeque loci regio opportunam dabatur,
crescebant uteri terram radicibus apti;
quos ubi tempore maturo patefecerat aetas*

²⁴⁵ Aezio afferma anche che gli alberi sono parte della terra, come gli embrioni della matrice. Il paragone del dossografo è circoscritto a questo solo aspetto della genesi degli alberi, ma se lo si potesse estendere anche alle altre precedenti affermazioni, si potrebbe quasi dedurre che Aezio stesse pensando agli οὐλοφυεῖς τύποι e che li ritenesse simili agli embrioni: una conclusione non molto lontana, in fondo, da quella a cui perviene Aristotele, secondo cui gli οὐλοφυεῖς τύποι alluderebbero allo sperma (cfr. *infra*, p. 56 n. 234).

²⁴⁶ Cfr. BORDIGONI 2004, pp. 225-26, che connette giustamente il termine ὄρπηκας «all'assimilazione fra mondo vegetale e animale» tipicamente empedoclea. Cfr. anche WRIGHT 1981, p. 216.

²⁴⁷ Così tendono a credere i fautori di una sola zoogonia. Cfr., ad esempio, SANTANIELLO 2004, pp. 53-54.

²⁴⁸ I versi finali del frammento contengono, forse, un'interessante eco esiodea. Negli *Erga*, laddove è descritta la creazione di Pandora (60 sgg.), a questa prima creatura femminile, fatta di acqua e di terra, Efesto dà *in primis* la voce (61 αὐδήν, in Empedocle ἐνοπήν), poi un amabile aspetto (63 εἶδος ἐπήρατον, in Empedocle μελέων ἐρατὸν δέμας). Le creature empedoclee, però, non sono ancora fornite di questi attributi e, pertanto, sembrano appartenere a uno stadio ancora precedente quello prototipale descritto da Esiodo. Insomma, non è per nulla chiaro quanto concreti fossero gli οὐλοφυεῖς né come o cosa dobbiamo immaginare che fossero.

²⁴⁹ BIGNONE 1916, p. 625. Nella trattazione che segue, lo studioso fa coincidere i vv. 836-855 con i mostri della zoogonia empedoclea di Amicizia e così sembra collocarli dopo la nascita degli uomini dagli *uteri*, il che allora implica che il poeta latino non seguisse alla lettera Empedocle, se, come Bignone stesso afferma, il 31 B 62 appartiene alla zoogonia di Contesa, in cui non compaiono mostri.

Le coincidenze fra i due testi esistono, anche se sono, a mio parere, piuttosto fragili. Se *terra dedit primum* (805) può ricordare *πρῶτα χθονὸς ἐξανέτελλον* (fr. 62, 4 DK), il *calor atque umor* (806) non sono la stessa cosa dell'acqua e del fuoco empedoclei, poiché in Lucrezio si tratta di condizioni climatiche esterne agli *uteri* che ne favoriscono la crescita, in Empedocle degli elementi che compongono la natura stessa degli οὐλοφυεῖς τύποι. La corrispondenza fra gli οὐλοφυεῖς τύποι del nostro frammento e gli *uteri* lucreziani, avvertita da Bignone, è pertanto difficile da sostenere, anche perché il modo in cui si sono evoluti gli οὐλοφυεῖς τύποι è, lo vedremo presto, materia poco chiara: non sembra, comunque, che si siano aperti (809 *patefecerat*) come gli *uteri*, sappiamo solo che il fuoco li spingeva verso l'alto (*l'aurasque petessens* del v. 810?). I due passi condividono, senza dubbio, il parallelismo sotterraneo fra mondo animale e mondo umano rivelato dal linguaggio, come abbiamo già notato altrove: in questo senso *radicibus* (808) richiama fortemente ὄρηκας²⁵⁰.

Vediamo ora se regge meglio il confronto fra il fr. 62 DK e i versi 837-42 del V libro lucreziano citati in precedenza²⁵¹, e che ho escluso si riferissero ai mostri della zoogonia di Amicizia. I τύποι οὐλοφυεῖς potrebbero coincidere con i *portenta mira facie membrisque coorta*, nati anch'essi dalla terra, e in particolare con l'androgino se, con O'Brien, crediamo che le creature intere fossero tali perché sessualmente indifferenziate. Si potrebbe, per questa via, cogliere perfino un parallelo fra il *coorta* del v. 838 e ἄνήγαγε del nostro frammento. Anche il volutamente cacofonico inciso che definisce l'androgino, *interutrasque nec utrum, utrimque remotum*, ricorda il movimento sintattico (οὔτε... οὔτε) dei vv. 7-8 del frammento empedocleo. Infine Lucrezio (841) parla di esseri muti, perché privi di bocca, come senza ἐνοπήν sono i τύποι empedoclei²⁵². Naturalmente anche questa lettura presta il fianco a numerose critiche²⁵³. La più importante è che i *monstra* lucreziani, come sappiamo, non sono stati in grado di sopravvivere, mentre dall'intero empedocleo deriveranno gli uomini veri e propri. Eppure, questo lucreziano è il solo luogo, fra quelli finora esaminati, in cui compaia espressamente l'androgino, come nella storia

²⁵⁰ A proposito cfr. anche CAMPBELL 2003, pp. 78-79.

²⁵¹ Cfr. *infra*, p. 51.

²⁵² Il mutismo di questi esseri primitivi può avere una diversa interpretazione. Per LAURENTI 1999, pp. 235-6, ad esempio, è solo sintomo della condizione di «grossi bestioni», di esseri pre-civilizzati, che li caratterizza.

²⁵³ Si potrebbe obiettare che Empedocle descrive un essere unico, intero, sessualmente indistinto o androgino e privo di voce, mentre Lucrezio parla di svariate forme umane parcellizzate e incompiute, quelle che di solito gli studiosi accostano alle membra sparse della generazione di Amicizia (31 B 57).

dell’Aristofane di Platone, e in cui si parli dell’impossibilità riproduttiva di questi esseri primitivi: la stessa impossibilità propria dell’uomo diviso di Aristofane, prima che Zeus cambiasse di posto ai genitali.

Torniamo ora a Empedocle e alla sorte degli οὐλοφυεῖς. O’Brien non ha dubbi: si sono divisi in due e da questo taglio sono derivati gli uomini e le donne quali noi siamo²⁵⁴. Ma questo, con questa chiarezza almeno, lo dice solo Aristofane nel *Simposio* e, naturalmente, a patto di identificare l’«uomo palla» con i τύποι οὐλοφυεῖς di Empedocle.

Φιλία, come sappiamo, riduce il molteplice all’uno²⁵⁵. Per esprimere questo concetto il poema ha una formula ricorrente: συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι. Si tratta di un accorrere amoroso degli elementi «resi simili da Afrodite»²⁵⁶ e, nel concreto atto creativo, di una loro mescolanza secondo precise proporzioni e in maniera sempre più armonica. Νεῖκος invece separa, trascina via verso direzioni opposte, smembra²⁵⁷. Anche per questo concetto c’è una formula: δίχ’ ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει. E se l’amore e/o una generica disposizione positiva sono i sentimenti che rendono possibile la creazione in Amicizia, l’odio, il contrasto, la disarmonia accompagnano il tempo di prevalenza di Contesa. Il frammento 20 DK²⁵⁸ traduce questa legge dall’universale al particolare, per adattarla alla generazione degli umani. Leggiamolo:

τοῦτο μὲν ἂν βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον·
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεθ’ εἰς ἐν ἅπαντα
γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε, βίου θαλέθοντος ἐν ἀκμῆι·
ἄλλοτε δ’ αὖτε κακῆισι διατμηθέντ’ Ἐρίδεσσι
πλάζεται ἄνδιχ’ ἕκαστα περιρρηγμῖνι βίοιο. 5
ὡς δ’ αὐτως θάμνοισι καὶ ἰχθύσιν ὕδρομελάθοις
θηρσί τ’ ὀρειλεχέεσσι ἰδὲ περομβάμοσι κύμβαις.

*Questo è notevole al tempo della massa di membra mortali:
ora per Amicizia, in quanto membra che hanno avuto in sorte un corpo,*

²⁵⁴ Ma cfr. le obiezioni di SANTANIELLO 2004, p. 56 e n. 62. Lo studioso si chiede, con qualche ragione: «Come potrebbero, del resto, derivare gli uomini e le donne sessualmente compiuti da una scissione di esseri privi di organi sessuali?»

²⁵⁵ 31 B 17, 7 DK; 31 B 26, 5 DK; 31 B 21, 8 DK; 31 B 20, 2 DK; 31 B 35, 6 DK.

²⁵⁶ 31 B 22, 5 DK: ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ’ Ἀφροδίτη.

²⁵⁷ 31 B 17, 8 DK; 31 B 26, 6 DK; 31 B 21, 7 DK; 31 B 20 DK; 31 B 22, 6 DK.

²⁵⁸ Questi versi sono tramandati con varianti non significative dal *P. Strasb. c.*

convergiamo tutte nell'uno, al culmine della vita fiorente:
ora di nuovo separate da crudeli Discordie
vagano divise ognuna dall'altra fino all'estrema sponda della vita.
E così per gli arbusti e i pesci abitanti nelle acque
e le fiere che hanno riparo nei monti e gli alati uccelli.

Nella ricostruzione di O'Brien (69 sgg.) le membra che hanno raggiunto il culmine della vita fiorente (v. 3) sarebbero le creature οὐλοφυσεῖς. Esse vengono "tagliate" di nuovo. L'avverbio αὖτε di v. 4 è importante: le creature integre subirebbero un secondo taglio, il che implica che è stato un taglio – il primo - a dare inizio alla generazione di uomini e donne. Il secondo taglio ci riporterebbe allo stato di membra sconnesse con cui è iniziata la generazione di Amicizia, coincidendo con l'apocalisse al termine della generazione di Contesa descritta nel *Papiro di Strasburgo*. Se questa lettura del frammento è esatta, le affinità fra la zoogonia ἐπὶ τοῦ Νείκουσ e quella narrata da Aristofane nel *Simposio* sono indiscutibili e l'uso del verbo διατέμνω²⁵⁹ in entrambi i testi ne è una spia lessicale importante. Ma vorrei avanzare alcune obiezioni alla ricostruzione di O'Brien: 1) il verso 2 di 20 DK, come si è appena detto, è formulare per definire in senso cosmico l'azione unificante di Φιλία, e che il nostro testo appartenga a una descrizione del ciclo cosmico è Simplicio stesso a dircelo, introducendo il frammento. Pertanto l'uno in cui confluiscono le membra che hanno trovato un corpo potrebbe essere l'uno-tutto (o lo Sfero) tanto quanto le creature οὐλοφυσεῖς; 2) l'avverbio αὖτε potrebbe non indicare necessariamente il secondo taglio che causa lo smembramento dell'uomo e della donna, ma alludere alla dissoluzione finale dei corpi che avviene "di nuovo", perché è già avvenuta una volta, in un tempo che sappiamo ciclico. L'avverbio αὖ, infatti, ricorre in contesti paralleli, ovvero nella descrizione dell'avvicinarsi dell'azione cosmogonica di Contesa e Amicizia ai vv. 2 e 8 del fr. 17 DK e al verso 6 del fr. 26 DK, in un caso (fr. 17, 5 DK) al suo posto troviamo πάλιν. Insomma, rispetto a frammenti di contenuto analogo, nel fr. 20 DK di nuovo c'è davvero solo il verbo διατέμνειν. A tradurlo "dividere a metà" è il mito del *Simposio* a suggerirlo, piuttosto che Empedocle²⁶⁰. Insomma, quello che possiamo desumere dalla lettura dei frammenti del poema empedocleo e dalle chiose dei testimoni è che, nella generazione di Contesa, è avvenuto un passaggio dai τύποι οὐλοφυσεῖς presessuati agli esseri umani di sesso maschile e femminile, che noi siamo questi maschi e queste femmine

²⁵⁹ Anche, si potrebbe aggiungere, di ἀνδιχα (v. 5): nel *Simposio* (190d1 e 190d6) δίχα.

²⁶⁰ Per una diversa lettura del frammento vedi ancora SANTANIELLO 2004, pp. 69-70, che riepiloga le interpretazioni correnti di un testo, ancora una volta, poco perspicuo.

e che ci è riservato un crudele fato di morte per smembramento e putrefazione. Quello che non è affatto evidente, che è oggetto di congettura, è *come* sia avvenuto il passaggio dai τύποι οὐλοφυεῖς presessuati agli esseri umani veri e propri, anche perché non è chiaro cosa dobbiamo intendere per τύποι οὐλοφυεῖς.

L'ultimo atto della zoogonia di Contesa, si è detto, è narrato nel papiro di Strasburgo d, vv. 1-19 che si apre su un'immagine d'ineluttabile estinzione dei viventi non dissimile da quella tratteggiata nel fr. 20 DK: [ἄν]διχ' ἀπ' ἀλλήλω[ν] πεσέ[ε]ιν. Sugli uomini grava, a determinarne la fine, una colpa, probabilmente non l'unica: l'essersi nutriti di carne²⁶¹. A questo punto i versi 10-14, illeggibili nella parte iniziale, sembrano andare indietro nel tempo (ἡ)μεῖς δὲ λόγων <σ> ἐπιβ[ή]σομ[ε]ν' αὖθις) all'origine prima di questa generazione: ὀππότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρήσ //]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν // ζῶ?ια φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν. La fiamma che non si consuma potrebbe essere il Fuoco come elemento-radice che nel fr. 62 DK spingeva verso l'alto (in entrambi i contesti ricorre il verbo ἀνάγειν) i modelli integri esito della fusione (nel testo papiraceo una generica κρᾶσιν) di acqua e fuoco e da cui derivarono gli uomini, adatti alla sopravvivenza ma destinati all'estinzione, o comunque alla sofferenza (πολυπήμονα richiama da vicino πολυκλαύτων del fr. 62 DK). Il papiro sembra confermare, dunque, la sequenza zoogonica del fr. 62 DK²⁶² con una mescolanza non meglio precisata di elementi al posto dei τύποι οὐλοφυεῖς, e non parla (ma il papiro è mutilo) di una divisione in due parti dell'intero. Potrebbe, naturalmente, trattarsi di una scelta espressiva che nulla toglie alla sostanza di un processo generativo assimilabile a quello descritto nel fr. 62 DK. Resta il fatto che neanche il papiro ci aiuta più di tanto a comprendere la natura delle creature intere e come avvenga il passaggio da esse agli uomini. In questa zoogonia, insomma, molti sono i vuoti che dobbiamo riempire, molti i passaggi che i testi eludono o non sempre narrano in maniera lineare. La ricostruzione proposta da O'Brien funziona solo se consideriamo gli οὐλοφυεῖς esseri in cui il sesso maschile e il sesso femminile coesistono e, pertanto, perché si abbia una distinzione, l'intero deve sopportare un taglio, una qualche forma di separazione. Poi questi uomini e queste donne intraprendono il loro cammino nella Storia – la nostra storia – e, tanto per loro colpa che per una necessità insita nella concezione ciclica dell'universo empedocleo, affronteranno un destino di morte individuale e poi cosmica per progressivo smembramento e putrefazione, fino a quando gli elementi di cui erano composti non

²⁶¹ Un concetto analogo e con analoghe parole si trova espresso nelle *Purificazioni* fr. 139 DK.

²⁶² Per SANTANIELLO 2004, p. 55, il papiro testimonia solo di una «fase successiva» a quella degli οὐλοφυεῖς, ovvero della quarta e ultima genesi degli esseri umani in cui credono i fautori di una sola zoogonia.

confluiranno ancora una volta nello Sfero e la storia ricomincerà dall'inizio, forse invariata, dal prevalere di Φιλία su Νεῖκος e dalle membra sparse in attesa di unirsi armonicamente. Spero, però, di aver dimostrato quanti problemi incontra un'interpretazione di questo tipo.

III. 2. d. Una sola zoogonia?

La storia della nascita dei viventi secondo il poema empedocleo è riferita da Aezio²⁶³, ma con sostanziali differenze rispetto alla ricostruzione proposta nelle pagine precedenti. Il dossografo, che O'Brien reputa inattendibile, sembra sommare la generazione di Amicizia a quella di Contesa, offrendo un quadro più semplice della teoria zoogonica empedoclea. Inutile precisare che sulla testimonianza di Aezio si appoggiano i sostenitori di un'unica zoogonia²⁶⁴.

Afferma Aezio che, secondo Empedocle, le prime γενέσεις di animali e piante²⁶⁵ non erano complete ma disarticolate in parti disarmoniche (ἀσυμφυέσι δὲ τοῖς μορίοις διεζευγμένως), le seconde costituite da figure fantastiche fatte di parti armoniche (συμφυομένων τῶν μερῶν εἰδωλοφανεῖς), le terze di natura integra (όλοφυῶν) e le quarte sorsero non più per mescolanza degli elementi, ma dalla riproduzione sessuale. Il passo non è di facilissima interpretazione: certo è che Aezio non prevede due zoogonie. Le prime due generazioni parrebbero, infatti, corrispondere ai momenti iniziali della zoogonia di Amicizia, se gli εἰδωλοφανεῖς rimandano alle creature fantastico-mitologiche del fr. 61 DK, la terza alla fase finale della medesima generazione o a quella iniziale di Contesa raccontata dal fr. 62 DK, e la quarta ad entrambe. Aezio è, inoltre, molto schematico: non dice nulla di come siano avvenute queste genesi né del loro esito, né di come sia avvenuto il passaggio dall'una all'altra. Curiosamente anche Lucrezio, il *restitutor* di Empedocle, racconta di una sola genesi del creato. Quanto fedelmente, però, seguisse le idee del filosofo agrigentino non è cosa facile da stabilire, come la nostra analisi ha, spero, dimostrato. Nulla vieta di pensare, infatti, che per ragioni "filosofiche" o solo artistiche anche Lucrezio abbia semplificato le teorie del suo modello o, cosa assai probabile, date le oggettive difficoltà della scrittura empedoclea, le abbia fraintese. O può essere vero il

²⁶³ *Placita* V 19, 5 = 31 A 72.

²⁶⁴ Fra essi ZIEGLER 1913; LAURENTI 1999; SANTANIELLO 2004.

²⁶⁵ Dalle piante (φυτῶν) dobbiamo escludere gli alberi, poiché Aezio stesso ci ha detto che la loro nascita ha preceduto quella degli altri esseri viventi. Cfr. *infra*, pp. 57-8.

contrario: che Lucrezio abbia visto giusto e sbagliato, invece, i sostenitori della doppia zoogonia.

Fin troppo evidente è, insomma, quanto arduo sia stato e sia ricostruire il pensiero empedocleo per gli studiosi antichi e moderni. Quanto sia, di conseguenza, altrettanto difficile considerare la sua zoogonia la sola e unica fonte del discorso di Aristofane nel *Simposio*, come vorrebbe O'Brien, lo vedremo nelle pagine seguenti.

III. 2. e. Il mito del *Simposio* alla luce della zoogonia empedoclea

Bignone che pure, come O'Brien, crede nella presenza, in Empedocle, di una duplice zoogonia, si mostra piuttosto cauto nello stabilire una dipendenza stretta fra Platone ed Empedocle come, a suo avviso, avrebbe fatto lo Ziegler, che tuttavia Bignone finisce sostanzialmente col seguire²⁶⁶. Scrive lo studioso²⁶⁷: «Come Empedocle si serve liberamente del mito, così Platone frammischia elementi orfici ed empedoclei, senza altra guida che la sua fantasia d'artista». Ma Bignone, diversamente da O'Brien, non aveva intravisto la possibilità che, nell'ambito della zoogonia di Contesa, al 31 B 62 DK tenesse dietro il 31 B 20 DK: così il confronto che egli opera fra la narrazione del poeta comico nel *Simposio* e quella del suo modello risulta episodico, legato a motivi singoli, laddove O'Brien valorizza il quadro d'insieme. Se la tesi di O'Brien, in altre parole, non fosse tale, ovvero non fosse fondata altro che su un'ipotesi, per quanto affascinante, di lettura di un poema che oltre ad essere gravemente frammentario è in sé anche oscuro, resterebbero ben pochi dubbi sulla dipendenza di Platone da Empedocle. Così purtroppo non è, e la ricostruzione di O'Brien rischia di essere un bell'edificio dalle fragili fondamenta.

Vediamo comunque meglio quali momenti della narrazione aristofanica ricordano più da vicino la zoogonia di Empedocle. Prima, però, vorrei sottolineare almeno due aspetti di questa relazione che mi sembrano importanti: 1) se c'è l'antropogonia di Empedocle dietro Aristofane, essa evidentemente è camuffata da mito. I protagonisti della sua storia sono,

²⁶⁶ Ziegler era, come si è detto, meno purista di O'Brien, poiché seguiva sostanzialmente Aetio e, dunque, la teoria di una sola zoogonia. Sulla base del dossografo, lo studioso tedesco ricostruì una genesi dei viventi articolata in quattro periodi (come già Diels, che aveva posto in sequenza i frammenti empedoclei dal 57 al 64) o, tutt'al più, in due periodi ognuno divisibile in due atti. Fra le conseguenze di questa ricostruzione è che egli non trovava traccia, nel *Περὶ φύσεως*, né dell'uomo sferico e doppio né della bisezione di cui parla l'Aristofane di Platone. Così è costretto a ricorrere all'orfismo, dove, invece, tali motivi sono presenti, benché riferiti alla genesi del cosmo e non a quella dell'uomo, come si dirà.

²⁶⁷ BIGNONE 1916, p. 579 n. 1.

infatti, oltre agli uomini-doppi (peraltro dal narratore medesimo accostati ai Giganti), gli dei del *pantheon* greco tradizionale: Zeus, Apollo, Efesto. Sui possibili motivi di questa scelta narrativa rifletteremo in seguito; 2) relativamente pochi sono i richiami lessicali certi che fungano da spie linguistiche inequivocabili della derivazione del mito aristofanico dalla teoria empedoclea²⁶⁸.

Il primo punto di contatto fra le due zoogonie, come già si è detto, è costituito, secondo O'Brien²⁶⁹, dai τύποι οὐλοφυεῖς del fr. 62 DK, con cui ha inizio la zoogonia di Contesa²⁷⁰: essi corrisponderebbero all'ἀνδρόγυνον, da Aristofane descritto come ὄλον στρογγύλον²⁷¹. L'uomo intero del mito platonico non può coincidere, invece, con i mostri della zoogonia di Amicizia, come pure scrivono molti interpreti²⁷² del *Simposio*, non solo perché dai mostri non discendono gli uomini e le donne attuali, ma anche perché, come si è detto, non abbiamo la certezza che ci fosse l'androgino fra i θαύματα del fr. 61 DK²⁷³. Se accettiamo comunque la corrispondenza, dobbiamo ammettere almeno che Aristofane ha trasformato potentemente gli οὐλοφυεῖς di Empedocle, dando loro un aspetto fisico che essi non possiedono nell'originale: per questo motivo lo Ziegler²⁷⁴ li considerò sostanzialmente frutto della fantasia platonica. Gli esseri immaginati dall'Aristofane di

²⁶⁸ Cosa piuttosto singolare se si pensa ai molti neologismi presenti in Empedocle o, in generale, alle particolarità della sua lingua, per cui cfr. TRAGLIA 1952, pp. 116 sgg.

²⁶⁹ Vedi anche BIGNONE 1916, p. 579 n. 1.

²⁷⁰ Oppure, se si crede ad Aezio (31 A 72), la terza genesi dei viventi.

²⁷¹ L'aggettivo στρογγύλος non è attestato in Empedocle, ma potrebbe appartenere al lessico dei presocratici. Cfr. 12 A 11 (3) DK circa la forma della Terra, secondo Anassimandro. Ricorre, comunque, nell'Aristofane storico, dove è usato anche in senso traslato, relativamente alla λέξις poetica (*Acarn.* 686. Cfr. Pl. *Phaedr.* 234e7). Platone lo adotta nel *Fedone* 97d, come attributo della Terra, in un contesto per noi interessante perché Socrate sta descrivendo le proprie esperienze di studio presso i filosofi naturalisti (nello specifico, presso Anassagora). Altrettanto interessante è la presenza di στρογγύλος nel *Timeo* (73d3-4) dove è riferito al midollo, perché attesta l'uso del termine anche in ambiente medico. In generale, per i rapporti fra il mito cosmogonico del *Timeo* e le teorie di Empedocle vedi, fra gli altri, HERSHBELL 1974, pp. 145-166.

²⁷² In questo senso, ha ragione O'BRIEN 2007, pp. 65-68, a rimproverare ad alcuni studiosi e commentatori del *Simposio* una certa superficialità nel citare i frammenti empedoclei come fonte del mito narrato da Aristofane. Incontrano nello stesso "errore" anche i più recenti commenti in lingua italiana del dialogo: mi riferisco a quelli di Nucci per l'edizione Einaudi del *Simposio* (CENTRONE 2009, p. 81 n. 128) e di REALE (2007², p. 196). Che le creature aristofaniche rimandino agli οὐλοφυεῖς di Empedocle lo ha sottolineato di recente VON MÖLLENDORFF 2009, p. 89 n. 4, che tralascia, però, di menzionare O'Brien.

²⁷³ Cfr. *infra*, pp. 54-55. L'unico a parlare esplicitamente di androgini è Lucrezio, come si è detto. Ma il resoconto del poeta latino avvalorava l'ipotesi che l'androgino sia uno dei mostri della zoogonia di Amicizia, piuttosto che l'uomo intero della zoogonia di Contesa. La corrispondenza, indicata da molti interpreti, fra l'uomo doppio di Aristofane e gli esseri ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα di 31 B 61, 1 DK se è plausibile, si limita, come per l'androgino lucreziano, a questo solo elemento descrittivo.

²⁷⁴ ZIEGLER 1913, p. 539, si dice peraltro certo che non c'è nulla, né in Empedocle né in Lucrezio, che ricordi l'uomo sferico di Aristofane. Cfr. anche, su questo punto le pp. 536-7 n. 2.

Platone, infatti, non solo sono interi, ma anche rotondi e sessuati²⁷⁵, mentre il sesso degli οὐλοφυεῖς non aveva consistenza corporea, né essi erano o non siamo sicuri che fossero dotati, come in Aristofane, di forza straordinaria²⁷⁶. In Empedocle di tutte queste qualità ce n'è solo una, l'interrezza, ma solo se essa è leggibile come coesistenza, in un unico essere, del maschile e del femminile. Inutile precisare che tutti questi scarti dal modello si possano spiegare agevolmente con la rielaborazione parodica dell'originale. Sicuramente hanno a che fare con l'arte del poeta comico, capace di rendere concreto l'astratto, di dare vita scenica a idee e immagini.

La descrizione dell'«uomo palla» insiste sull'immagine del cerchio: ben quattro volte in poche righe è adoperato il termine κύκλος²⁷⁷ a proposito sia della forma che del movimento rotatorio proprio di queste prime creature. Potrebbe trattarsi di una precisa allusione a Empedocle che della ciclicità del cosmo e dei viventi aveva fatto, come sappiamo, un caposaldo della sua riflessione²⁷⁸. Ancora una volta, nell'Aristofane di Platone, un concetto metafisico è reso con icastica evidenza, si fa, alla lettera, carne e ossa.

Aristofane spiega quindi la morfologia e il movimento dell'ὄλον τρογγύλον per analogia con la loro origine da corpi sferici: le creature maschili dal Sole, quelle femminili dalla Terra, le miste dalla Luna. In 62 DK il principio maschile era legato al fuoco, e fuoco e Sole²⁷⁹ sono assimilabili, ma il femminile all'acqua e non alla Terra, anche se la terra aveva comunque un suo ruolo nella genesi degli οὐλοφυεῖς. La differenza vera fra le due teorie è, dunque, costituita dalla presenza della Luna come genitrice dell'uomo-donna.

²⁷⁵ Cfr. MANUWALD 2012, p. 100 n. 33. Gli esseri primigeni di Aristofane sono poi, oltre che più concreti rispetto al modello, anche di tre tipi: solo maschi, solo femmine e androgini. Il motivo di ciò è palese: se fossero stati solo androgini, infatti, non si sarebbe potuta spiegare l'esistenza dell'amore omoerotico che è il tema del dialogo.

²⁷⁶ È LUDWIG 2002, p. 73 n. 10, a notare questa differenza fra gli esseri primigeni di Aristofane e gli οὐλοφυεῖς di Empedocle. Mentre è opinione di LAURENTI 1999, pp. 234-35, che gli οὐλοφυεῖς di Empedocle fossero «più grandi, forti, violenti dei loro predecessori», benché non ci sia traccia di tutto ciò nel poema e Laurenti lo deduca – indebitamente – dai «vari resoconti dell'evoluzione dell'uomo». La stessa ipotesi era, però, stata avanzata dal BIGNONE 1916, p. 579 n.1, sulla base di 31 A 77, ovvero di una sibillina affermazione di Aezio, *Placita* V 27, 1, secondo cui gli uomini odierni, paragonati ai primitivi, avrebbero la forma di βρεφῶν (feti o neonati).

²⁷⁷ Per le occorrenze cfr. *infra*, p. 43. L'insistenza sul cerchio potrebbe non essere del tutto casuale in un discorso che si avvale assai spesso della composizione ad anello, e in cui concetti e parole si ripetono periodicamente, come dimostra ESTEBAN SANTOS 2010. La rotondità dell'«uomo palla», poi, potrebbe suggerire l'idea della sua compiutezza, poiché il cerchio rappresenta la perfezione in molti presocratici (Parmenide, ad esempio, ma anche Eraclito, Senofane e Alcmeone), incluso Empedocle. Un'eco di questa concezione è in Pl. *Tim.* 33b7, in cui il termine κύκλος è martellante. Cfr. MANUWALD 2012, p. 95.

²⁷⁸ Ovviamente fitta la presenza del termine κύκλος nel *Περὶ φύσεως* empedocleo. Cfr. *infra*, p. 48 n. 203.

²⁷⁹ Sempre BIGNONE 1916, p. 579 n.1, rintraccia il dato della derivazione degli uomini dal Sole in Aezio (*Placita* V 7, 1 = 31 A 81). Anche in questo caso si parla, per l'esattezza, di un legame fra il caldo e il sesso.

L'altro punto di contatto fra la zoogonia di Contesa e la storia dell'Aristofane di Platone consiste nel taglio dell'intero in due metà che costituisce l'atto generativo degli esseri umani. Al διατμηθέντα di 20 DK corrisponde il διατεμῶ δίχα e il τεμῶ δίχα del *Simposio*. Tuttavia, come si è detto, è solo una deduzione di O'Brien che il taglio di 20 DK riguardi i modelli interi empedoclei²⁸⁰. Se la sua ricostruzione fosse comunque esatta, vorrei far notare come, ancora una volta, la fantasia dell'Aristofane di Platone ha teatralizzato il modello, trasformando in una vera e propria operazione chirurgica, descritta con acribia, quella che nell'originale era una generica separazione, una distinzione fra maschile e femminile avvenuta con modalità a noi ignote.

Zeus, la cui azione corrisponderebbe a quella di Contesa nel sistema empedocleo, minaccia i neo-uomini di un nuovo taglio, se dovessero ribellarsi ancora agli déi, e così, da che ruotavano veloci e felici, ora siamo costretti a immaginarli mentre saltellano penosamente su una gamba sola. L'avvertimento di Zeus ha il suo corrispettivo, stando ad O'Brien²⁸¹, nell'azione di Contesa che continua a smembrare i corpi fino alla dissoluzione finale, ma non ne ha, neanche questa volta, il respiro metafisico.

La storia del poeta comico prosegue, presentando alcune analogie non più con l'Empedocle tradito, ma con il *De rerum natura* che maneggia indubbiamente materiale empedocleo. Si tratta di somiglianze che O'Brien tralascia, ma su cui si soffermò, a suo tempo, Ziegler (240 sgg.).

Gli uomini divisi, narra Aristofane, erano divorati dal desiderio di ritornare alla loro precedente natura. Questi uomini e queste donne, avvinti in un abbraccio ininterrotto (191a7-8: περιβάλλοντες τὰς χεῖρας καὶ συμπλεκόμενοι ἀλλήλοις), nel tentativo di ripristinare lo stato d'iniziale interezza, morivano di fame e d'inedia (191a9: ἀπέθνησκον ὑπὸ λιμοῦ καὶ ἄλλης ἀργίας). Avevano, inoltre, una difficoltà oggettiva a riprodursi, alla quale Zeus, mosso a pietà, porrà rimedio cambiando posto ai genitali. Analogamente, gli esseri immaturi di Lucrezio si estinsero perché incapaci di sfamarsi e di procreare²⁸². Aristofane sembra descrivere, dunque, una fase di adattamento alla vita non molto diversa da quella che i mostri lucreziani e quelli empedoclei della generazione di Amicizia non hanno superato.

²⁸⁰ Cfr. *infra*, pp. 61-62.

²⁸¹ Ad analoga conclusione era pervenuto già BIGNONE 1916, p. 579 n.1, ma partendo dall'analisi di 31 B 17, 20 sgg. DK.

²⁸² Cfr. *infra*, p. 52. L'abbraccio delle due aristofaniche metà dà quasi vita a un insieme che finisce per assomigliare agli esseri descritti da Lucrezio, *vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu*. Lo ZIEGLER 1913, p. 543, confronta, però, il passo in questione del *Simposio* con i sintomi della passione descritti da Lucrezio in *De rer. nat.* IV 1108 sgg.

C'è ancora un altro punto in cui il poeta latino e Aristofane stranamente coincidono. Dice il commediografo che gli uomini divisi, incapaci di riproduzione sessuale, generavano εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες. Di cicale parla anche Lucrezio (V 803) a proposito degli uccelli che, all'inizio della creazione, abbandonavano al suolo le uova come le cicale le loro crisalidi²⁸³. In entrambi i passi le cicale costituiscono il secondo termine di paragone, ma soprattutto ci troviamo in un contesto analogo: nella narrazione di una genesi. Poiché quella di Lucrezio, come ormai sappiamo, deve molto alle teorie empedoclee, è probabile - così conclude Ziegler (543-44) - che Lucrezio e Platone avessero sottomano il poema fisico dell'agrigentino. Come che sia, il modo in cui avviene la riproduzione dell'uomo doppio di Aristofane, attraverso una sorta d'inseminazione della terra che genererà i nuovi esseri, è pienamente nello spirito empedocleo della simmetria fra uomo e natura.

È sempre lo Ziegler (543) a notare un altro punto di contatto fra il testo greco e quello latino sul quale vorrei soffermarmi: si tratta delle parole famose con cui il narratore commenta la condizione degli amanti, restii a separarsi anche solo per breve tempo, eppure incapaci di definire il sentimento che li unisce (192c3-4): «οἱ οὐδ' ἄν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ' ἀλλήλων γίγνεσθαι». A esse fa eco il IV libro del *De rerum natura*, laddove Lucrezio tratteggia a fosche tinte gli effetti della passione amorosa, e commenta (1118-19)²⁸⁴:

*cum sibi quid cupiant ipsi contingere quaerunt,
nec reperire malum id possunt quae machina vincant.*

²⁸³ L'affinità fra questi due passi è stata notata dai commentatori del *De rerum natura*. Vedi CAMPBELL 2003, pp. 72 sgg. La maggior parte degli interpreti del *Simposio*, invece, scorge nel paragone con le cicale un'allusione alla storia delle cicale e di Erittonio, sul cui mito cfr. FRUTIGER 1930 p. 237 n. 5, e quindi un'allusione all'autoctonia degli Ateniesi: un rimando che a me sembra poco attinente, senza contare che, come puntualizza ZIEGLER 1913, p. 543, anche altri animali avevano la stessa funzione simbolica. Per RETTING 1875-76, p. 205, come per CLAY 1975, p. 247, si tratta di uno dei tanti paragoni risibili usati dal poeta comico nel corso della sua narrazione. DORTER 1969, p. 221, vide in esso un voluto rinvio al mito delle cicale narrato da Platone nel *Fedro* 259b6, cogliendo in ciò forse troppe implicazioni filosofiche. Meglio, a mio parere, REALE 2007², *ad loc.* p. 200, secondo cui il passo: «fa riferimento a quel tipo di generazione dalla terra in senso totale di cui parla Platone in *Pol.* 271a4-7». Solo con la tappa successiva, quella della riproduzione sessuale, l'uomo si separerà davvero dalla Madre Terra che l'ha generato.

²⁸⁴ Oltre all'evidente somiglianza del v. 1118 con il passo succitato del *Simposio*, anche il sostantivo *machina* del verso seguente rimanda alle μηχαναί cui Zeus ricorre, prima per difendersi dagli assalti degli «uomini palla» (190c7), poi per aiutarli a sopravvivere (191b6).

Con il trasferimento dei genitali sulla parte anteriore del corpo la creazione degli uomini e delle donne può dirsi davvero terminata. La narrazione della fase intermedia fra l'ὄλον primigenio e l'uomo attuale è stata forse necessaria a trasferire tutta la negatività dell'*eros* in una fase ancora preumana, o non compiutamente umana; certamente è servita ad avvalorare con la concretezza di un'immagine – quella delle due ex-metà disperatamente intrecciate, avvinghiate fra loro – il pensiero fondamentale dell'intero λόγος: che *eros* è desiderio di completa fusione, di ritorno all'uno²⁸⁵. Anche questo sarebbe, secondo O'Brien²⁸⁶, un concetto empedocleo e lo dimostra rimandando a un passo del *De generatione animalium* di Aristotele (IV 1, 764a36-b8), in cui il filosofo di Stagira afferma che la nascita degli esseri umani, nella zoogonia di Contesa, era rispecchiata nella descrizione empedoclea dalla riproduzione sessuale. Nel passo Aristotele adopera il verbo ἐπιθυμεῖν. Il sostantivo corrispondente, ἐπιθυμία, è presente anche nel *Simposio* (192e10-193a1), nella nota definizione dell'*eros* come τοῦ ὄλου τῆ ἐπιθυμία ὄνομα. Conclude, quindi, O'Brien: «desire, sexual desire, today, is desire for a lost union». Si tratta, a mio parere, di una conclusione un po' forzata²⁸⁷. Nel *De generatione animalium* Aristotele s'interroga sul motivo per cui si nasce maschio o femmina, e prende le distanze dalle teorie espresse a riguardo dai φυσικόλογοι: Anassagora, Empedocle e Democrito. È di Empedocle, prosegue il filosofo, l'opinione - errata e contraddittoria - secondo cui le parti del concepito (dell'embrione) sono ripartite alcune nel maschio e altre nella femmina: da qui il motivo per cui si desidera l'unione sessuale. Il testo è il seguente: «Λέγοντί τε τὰ μόρια διεσπᾶσθαι²⁸⁸ τοῦ γινομένου (τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ ἄρρενί φησιν εἶναι τὰ δ' ἐν τῷ θήλει, διὸ καὶ τῆς ἀλλήλων ὁμιλίας ἐπιθυμεῖν)». Né qui, né in seguito Aristotele afferma, però, che la riproduzione sessuale in Empedocle rispecchi l'originaria separazione delle membra dal tutto, né nomina la zoogonia di Contesa. È pertanto di O'Brien, non di Aristotele, né, per quel che ne sappiamo, di Empedocle l'idea che il nostro desiderio sessuale sia desiderio di un'unione perduta. È l'aggettivo "perduto" che non funziona: esso è chiaramente slittato dal testo platonico, al quale certo appartiene, alla teoria empedoclea alla quale non sappiamo se davvero appartiene. In altre parole, il desiderio di unione sessuale è, in Empedocle, almeno allo stato delle nostre conoscenze, desiderio che genera; come tale è rivolto al futuro piuttosto che al passato, tanto nel caso di uomini e donne reali

²⁸⁵ Il concetto è ripetuto più volte: vedi 191d2; 192d6; 192e1-2; 192e8-9.

²⁸⁶ O'BRIEN 2007, p. 79.

²⁸⁷ Più sobriamente BIGNONE 1916, p. 579 n.1, legge il passo del *Simposio* solo come rimando all'idea empedoclea di «unità come perfezione beata».

²⁸⁸ Lo stesso verbo ricorre nel frammento 63 DK, tramandato da Aristotele nel primo libro del *De generatione animalium* (18, 722b10).

che in quello delle membra sparse indotte da Amicizia a unirsi, come leggiamo, ad esempio, nel fr. 21 DK al v. 8: «σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότῃτι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται».

Esiste ancora un'altra coincidenza, sottolineata da O'Brien²⁸⁹ e per lo più data per scontata dagli interpreti del *Simposio*²⁹⁰, tra il poema empedocleo e il mito di Aristofane, la cui fonte è ancora una volta il *De generatione animalium* di Aristotele. Leggiamo il passo (I 722b11), inserito all'interno di una disamina circa le ragioni biologiche della somiglianza dei figli ai genitori: «φησὶ (sogg. sott.: Empedocle) γὰρ ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἶον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδέτερου ἀπιέναι». Nel maschio e nella femmina, sostiene Aristotele, c'è la metà, per così dire, di una tessera (è questo il significato del termine σύμβολον), ma l'intero (la tessera completa, fuor di metafora il figlio) non deriva da nessuno dei due genitori. Con la stessa immagine Aristofane, nel *Simposio*²⁹¹, definisce l'essere umano quale esito della divisione dell'intero-rotondo. Ma οἶον potrebbe far pensare che Aristotele non stia citando alla lettera Empedocle, bensì spiegando il concetto con parole sue²⁹², né è chiaro il contesto narrativo da cui è tratta la metafora forse empedoclea: siamo nell'ambito della zoogonia di Amicizia o di Contesa? Saperlo non è influente, al contrario ci aiuterebbe a capire come Platone abbia usato il modello, se seguendo rigorosamente le linee della zoogonia di Contesa, come vorrebbe O'Brien, o attingendo disordinatamente all'intero poema.

Ma torniamo alla storia narrata da Aristofane per discutere l'ultimo presunto rimando alla teoria empedoclea: la possibilità, fatta baluginare da Efesto, di riportare gli amanti alla condizione di primitiva unità, fondendoli per sempre, in vita e in morte, in un eterno abbraccio che coinciderebbe con la tappa finale della zoogonia di Amore e quella iniziale della zoogonia di Contesa²⁹³. Lo Ziegler²⁹⁴ si limitò a scorgere nell'episodio di Efesto (192c

²⁸⁹ O'BRIEN 2007, p. 66. A notare per primo la coincidenza fu, probabilmente, STALLBAUM 1852³.

²⁹⁰ Per ZIEGLER 1913, p. 544, l'accento al σύμβολον appartiene all'ultimo periodo della (sola) zoogonia che egli riconosce a Empedocle, cui afferiscono anche i frammenti 63 DK e 64 DK.

²⁹¹ Cfr. *infra*, p. 44.

²⁹² Così MANUWALD 2012, p. 97 n. 25.

²⁹³ Così O'BRIEN 2007, pp. 74-75. L'obiezione di MANUWALD 2012, p. 100 n. 33, (cfr. RECKFORD 1987, p. 74) secondo cui dal mito platonico sarebbe assente l'idea empedoclea del ciclico avvicinarsi di Amore e Contesa, poiché in esso la sperata ricongiunzione, ad opera di Eros, delle metà divise va letta come ritorno ad uno stato primitivo, è vera solo in parte. La storia dell'uomo intero, diviso la prima volta e poi, ma solo per via ipotetica, diviso ancora fino a ritrovarsi in una condizione assai simile a quella delle membra sparse della generazione di Contesa, e infine, forse, riunito nell'intero, si richiude su se stessa, disegnando un ciclo. Un ciclo che, semmai, salta qualche passaggio rispetto all'originale. In Empedocle la storia dovrebbe proseguire di disgregazione in disgregazione, finché i quattro elementi di cui gli esseri viventi sono composti non si ritrovano separati. Allora interviene, presumibilmente, Amicizia che li attrae fino a fonderli l'uno nell'altro: è qui che si collocherebbe l'uomo intero, ultimo atto della zoogonia di Amore, primo atto di quella

sgg.) quello che egli definisce il *color empedocleus*. La promessa del dio di συντῆξαι καὶ συμφυσῆσαι gli amanti ricorda allo studioso il frammento 87 DK (γομφοῖς ἀσκήσασα καταστόργοις Ἀφροδίτη), in cui è descritta la creazione degli occhi durante la zoogonia di Amicizia. Ma si sarebbe potuto citare anche il 96 DK che, descrivendo la formazione delle ossa Ἀρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν, tira in ballo proprio Efesto come personificazione del fuoco. In comune i passi hanno, indubbiamente, l'uso di un linguaggio metaforico che accosta la creazione dell'uomo alla tecnica di fabbricazione degli oggetti, linguaggio che però, nella narrazione di Aristofane, è ampiamente giustificato dalla presenza di Efesto, *deus faber*²⁹⁵.

Una serie di coincidenze fra Empedocle e Platone, dunque, sembrano indicare nella zoogonia di Contesa, ricostruita con difficoltà in base ai frammenti traditi e alle relative testimonianze, il modello del mito dell'«uomo palla» narrato dall'Aristofane di Platone. Un'altra serie di analogie, come abbiamo visto, coinvolge solo Lucrezio e Platone. Oltre al motivo isolato delle cicale, le consonanze più interessanti sono quelle con il IV libro del *De rerum natura*, cui pure si è accennato. Si tratta, a ben vedere, di un identico giro di pensieri che concerne gli effetti dell'amore sugli uomini nel poema latino, sugli esseri divisi, ma non ancora sessualmente completi, nel mito di Aristofane. In entrambi i testi, l'amore è un potere incomprensibile, che sfugge a ogni definizione anche e soprattutto da parte di chi ne è vittima. Comune a entrambi è l'idea che nell'amplesso gli amanti *absumunt viris pereuntque labore*²⁹⁶ e che, di conseguenza, *languent officia* (IV 1124). Gli *officia*²⁹⁷, in Platone, sono infatti possibili solo una volta superata la fase dell'insano abbraccio delle due metà che prima erano unite nell'ὄλον. Nonostante l'identità di sintomi ed effetti, la concezione dell'amore che emerge dai testi è diametralmente opposta: l'amore è malattia nel poema latino (IV 1120 *vulnere caeco*), guarigione, come si dirà diffusamente in seguito, nell'encomio di Aristofane.

di Contesa. È vero, però, che in Platone la ricongiunzione con la propria metà, se fosse possibile, sarebbe definitiva o, almeno, gli uomini vorrebbero che così fosse. Questo, in effetti, disattende l'essenza della fisica empedoclea, ma non prova l'assenza di Empedocle dal mito aristofanico.

²⁹⁴ ZIEGLER 1913, p. 544.

²⁹⁵ Nettamente più evidenti gli echi empedoclei nel *Timeo* (43a), laddove è descritta la maniera in cui l'anima immortale si lega ai corpi mortali: incollando insieme (συνεκόλλων) particelle dei quattro elementi, non con vincoli indissolubili, ma fondendoli con numerosi chiodi invisibili (ἀοράτοις πυκνοῖς γομφοῖς συντήκοντες). In quest'ultima frase è notevole la compresenza del termine γομφοῖς, che è in Empedocle, con il verbo συντήκειν adoperato da Aristofane nel suo mito.

²⁹⁶ *De rerum natura*, IV 1122.

²⁹⁷ Nel *Simposio* (191c7) leggiamo τὰ ἔργα.

Ancora una volta dobbiamo chiederci se i punti di contatto fra il IV libro di Lucrezio e Platone possano risalire comunque alla comune fonte empedoclea: in tal caso si dovrebbe supporre che il poema naturalistico si occupasse anche della sintomatologia amorosa²⁹⁸. È anche possibile ipotizzare che Lucrezio si rifacesse a un testo di tipo diverso, magari epicureo che, a sua volta, rimaneggiava le riflessioni platoniche sull'*eros*, a meno che non si voglia sostenere che Lucrezio leggesse direttamente Platone²⁹⁹. Se le ultime due strade sono percorribili - e io credo lo siano -, allora è problematico usare il *De rerum natura*, il IV libro almeno, come prova che il mito simposiaco di Aristofane derivi da Empedocle, mentre potremmo addirittura sospettare che alcuni elementi della narrazione lucreziana del V libro che *sembrano* empedoclei derivino, invece, direttamente dal *Simposio*: penso, in particolare, al paragone con le cicale, ma forse anche alla menzione dell'androgino, un termine che ricorre in Lucrezio e in Aristofane, non in Empedocle.

Mi auguro di aver dimostrato che la teoria della derivazione diretta di Aristofane da Empedocle, sostenuta da O'Brien, funziona solo se la ricostruzione della zoogonia sotto Contesa proposta dallo studioso è esatta. A tal fine ho esposto, per sommi capi, la teoria cosmogonica del filosofo agrigentino, affinché fossero evidenti le difficoltà che il suo poema, frammentario e oscuro, ha posto e pone agli interpreti antichi e moderni. Il problema della presenza di una o due genesi del cosmo e dei viventi non è, a tutt'oggi, risolto. Neanche il ricorso a Lucrezio ci ha aiutato moltissimo per la difficoltà, in qualche caso, di risalire alle sue fonti (Empedocle? Epicuro? Platone medesimo?) e, comunque, per l'oggettiva impossibilità di stabilire fino a che punto il poeta latino seguisse fedelmente la dottrina empedoclea.

Ma ammettiamo pure che la storia di Aristofane ricalchi a grandi linee la zoogonia ἐπι τοῦ Νείκουσ di Empedocle³⁰⁰. Resta da chiedersi: 1) per quale motivo è presente un sottotesto di questo tipo in un dialogo che tratta di *eros*; 2) perché affidarlo proprio ad Aristofane fra i simposiasti presenti.

²⁹⁸ Come ritenne ZIEGLER 1913, p. 542.

²⁹⁹ Il problema del rapporto di Lucrezio con Platone è antico. SHOREY 1901, fu uno dei primi a occuparsene.

³⁰⁰ Che il discorso di Aristofane abbia a che fare con Empedocle è ormai un luogo comune della critica, con poche eccezioni. Da studioso a studioso muta solo, come si è visto (cfr. *infra*, p. 65 n. 272), la ricostruzione del mito in rapporto alla sua fonte: così l'«uomo palla» di Aristofane si fa risalire talora agli οὐλοφύεις di 31 B 62 DK, talora ai mostri bicipiti di 31 B 61, talora, indiscriminatamente, ad entrambi. Cambia anche il peso che si dà a Empedocle come modello del mito simposiaco: la tendenza più diffusa è quella di scorgere, in esso, la presenza di suggestioni di diversa provenienza, non ascrivibili al solo Empedocle.

La prima domanda è la più semplice. Se la commedia di Aristofane non ospita nessuna riflessione esplicita sull'*eros*, lo stesso non può dirsi per Empedocle, la cui teoria di Φιλία³⁰¹ quale forza che genera l'universo e, in base alla legge dell'attrazione del simile per il simile³⁰², spinge all'unione ciò che è separato, doveva essere ben nota agli intellettuali del IV secolo. Purtroppo noi non sappiamo come funzionasse, in Empedocle, tale forza una volta trasposta dall'universale al particolare, dal cosmo all'uomo; non sappiamo se continuava a essere concepita come attrazione del simile per il simile e come desiderio dell'intero. Non possediamo, cioè, testimonianze chiare, né dirette né indirette, che ci dicano come Empedocle presentasse l'amore o l'attrazione fisica fra i sessi³⁰³. È possibile ipotizzare che Platone, svolgendo il mito dell'«uomo palla» con le sue relative implicazioni, seguisse in parte la zoogonia empedoclea, in parte la sviluppasse traendone le logiche conseguenze. E così l'amore diventa desiderio di completezza, inconscia volontà di ritornare al passato e di ricomporre l'ἀρχαῖα φύσις.

Rimane da capire perché questa riflessione è affidata proprio ad Aristofane. La risposta più diffusa è anche la più ovvia: il commediografo sarebbe l'unico capace, in linea con il suo personaggio, di parodiare le teorie di Empedocle. È una spiegazione, però, riduttiva nei confronti di Aristofane che Platone avrebbe potuto sostituire con un qualunque altro poeta comico³⁰⁴. Prima di parlare di parodia sarebbe corretto, inoltre, chiedersi se essa appartiene al personaggio di Aristofane nel *Simposio*, e quindi rientra nel realismo drammatico di Platone, o se è di Platone, e pertanto sottende una critica del filosofo nei confronti di Empedocle, della sua teoria cosmogonica e del ruolo eventualmente svolto da Amore in tale ambito. Se questo fosse il caso, bisognerebbe poi poter dimostrare che Platone polemizzasse con i presocratici e con Empedocle e non ne fosse stato, invece, influenzato³⁰⁵. Infine non andrebbe neanche tralasciata del tutto la possibilità che l'obiettivo principale di Platone fosse Aristofane e non tanto Empedocle, poiché affidare un mito cosmogonico a chi aveva accusato Socrate di essere un μετεωροσοφιστής³⁰⁶ non stona affatto nella strategia di una raffinata vendetta.

³⁰¹ Se, nel *Περὶ φύσεως*, Eros non è mai menzionato, è presente, però, Afrodite come sinonimo di Amicizia. Cfr. i frammenti 17, 24 DK; 22, 5 DK; 73, 1 DK; 75,2 DK; 86 DK; 95 DK; 98,3 DK.

³⁰² Tale legge è esposta con sufficiente chiarezza in 31 B 22 DK.

³⁰³ Cfr. quanto detto *infra*, pp. 69-70.

³⁰⁴ Di analoga opinione è MANUWALD 2012, p. 100 n. 33, restio a riconoscere Empedocle come la sola fonte del mito eziologico narrato da Aristofane.

³⁰⁵ Per i rapporti di Platone con la riflessione filosofico-naturalistica precedente cfr. *infra*, p. 45 e n. 187.

³⁰⁶ Ar. *Nuv.* 360. Ma i sostenitori della teoria della rivalsa di Platone su Aristofane non hanno, stranamente, intravisto questa possibilità, neanche SEGOLONI 1994, p. 67, che pure nutre l'identico sospetto a proposito, però, di Erissimaco.

La presenza di Empedocle nel mito simposiaco è stata giustificata³⁰⁷ anche con la corrispondente presenza, nell'Aristofane tradito, di teorie cosmogoniche, ovviamente derise dal commediografo³⁰⁸. Si tratta, anche in questo caso, di un collegamento generico, di una giustificazione debole, sia perché le teorie parodiate nelle commedie di Aristofane sono tutte cosmogoniche e non antropogoniche, sia perché esse non sembrano rimandare tanto a Empedocle quanto, come vedremo presto a proposito degli *Uccelli*, all'orfismo. Un'altra strada è, infine, praticabile per dare una risposta alla nostra domanda. Platone potrebbe avere avvertito una qualche assonanza fra l'idea empedoclea dell'amore come desiderio aggregante, ricerca della totalità, e la particolare forma di *eros* che fa agire l'eroe aristofanico e mette in moto la storia comica: un *pothos* che spinge, di norma, verso la pienezza vitale e sessuale e che finisce col coincidere con un utopico ritorno al passato mitico e storico, alla perfetta felicità dell'età dell'oro e a un'Atene che non c'è più³⁰⁹.

Se, però, adottiamo il criterio della rappresentazione verosimile in maniera non esclusiva e, con Babut³¹⁰, pensiamo che la presenza dei personaggi principali del dialogo, Aristofane incluso, si giustifichi anche e soprattutto per il contenuto dei rispettivi discorsi in rapporto al quadro d'insieme, allora il sottotesto empedocleo può essere spiegato con le esigenze dialettiche della trama del *Simposio*. In un'ottica del genere, e dati i legami evidenti che il dialogo stabilisce fra il medico e il commediografo³¹¹, si possono ipotizzare conseguenti collegamenti anche fra le fonti dei rispettivi *logoi*.

Le possibilità sono sostanzialmente due: 1) se una fonte delle teorie naturalistiche espresse da Erissimaco è Empedocle, si tratta di un Empedocle incompiuto, poiché l'azione di Contesa, nella meccanica dell'*eros* descritta dal medico, ha pochissimo spazio. Aristofane, pertanto, potrebbe essere stato chiamato a completare e superare le posizioni del medico con la sua zoogonia ἐπὶ τοῦ Νεῖκου³¹²; 2) se il modello di Erissimaco è, invece, l'eraclitea armonia dei contrari – o l'interpretazione che il medico ne offre – allora, dietro il confronto fra il medico e il commediografo si potrebbe celare una contrapposizione fra le teorie dei due presocratici³¹³.

³⁰⁷ Ad esempio da TAYLOR 1926, p. 220.

³⁰⁸ Il *locus classicus* è *Ucc.* 693-702, ma si possono confrontare anche *Nuv.* 360 sgg. e *Tesm.* 13-18. Questi passi saranno discussi in seguito. In generale, per la presenza, nelle commedie di Aristofane, di uno «Scientific Discourse», rimando all'analisi di WILLI 2003, pp. 97-117.

³⁰⁹ Per questo aspetto delle commedie di Aristofane, vedi le osservazioni di RECKFORD 1974, pp. 61 sgg.

³¹⁰ BABUT 1980, p. 12.

³¹¹ Di tali legami ci siamo ampiamente occupati nel capitolo precedente. Cfr., in particolare, pp. 34 sgg.

³¹² Così LUDWIG 2002, pp. 72-73. Cfr. anche PLOCHMANN 1971, p. 334 e ANDERSON 1993, p. 40.

³¹³ È l'ipotesi sostenuta da WARDY 2002, p. 7 n. 11.

La criticità di un simile approccio è evidente: essa è a monte, nella difficoltà di individuare con sicurezza un'unica fonte per il *logos* di Erissimaco, tanto più che molte delle teorie che egli esprime sono rintracciabili nei trattati ippocratici. Così Empedocle ed Eraclito potrebbero essere sì presenti in Erissimaco, ma indirettamente, nella misura in cui il pensiero dei presocratici influenzò la medicina greca di V e IV secolo³¹⁴.

III. 3. L'ipotesi orfica

Provare l'origine orfica del mito narrato da Aristofane nel *Simposio* è impresa ancora più ardua che dimostrarne la derivazione empedoclea. La prima difficoltà è che si mettono a confronto due cose diverse: un'antropogonia (quella di Aristofane) da un alto, con una teogonia o cosmogonia (quella o quelle orfiche)³¹⁵ dall'altro. La seconda concerne la possibilità, tutt'altro che remota, di una presenza di elementi orfici nello stesso Empedocle³¹⁶. La terza, infine, ha a che vedere con la complessità stessa del materiale riconducibile alla religione orfica, fatto di testi di non sempre facile datazione³¹⁷ né di univoca interpretazione. Come scrisse giustamente Graziano Arrighetti: «Per più di mille anni, dal sostrato della civiltà greca, riemergono tracce di poesie e pratiche religiose. I Greci hanno dato a questo sostrato il nome di Orfeo. Orfeo è la voce profonda, anche se non l'unica, della Grecia, da cui sorgono in parte la religione, la poesia, la filosofia. Di fronte all'orfismo ci troviamo quindi con un senso di vuoto e d'impotenza».³¹⁸

³¹⁴ Mi sembra questa la posizione più ragionevole, difesa, fra gli altri, da EDELSTEIN 1945, p. 92 n. 25; CRAIK 2001, p. 110; HUNTER 2004, pp. 53 sgg., MCPHARRAN 2006, p. 74.

³¹⁵ Lo stesso ZIEGLER 1913, pp. 566 e 568 vide il problema, ma lo risolse postulando che l'antropogonia platonico-aristofanica riproducesse in piccolo la cosmogonia orfica: procedimento, questo, reso possibile da un sotteso parallelismo uomo-mondo non raro nel pensiero dei presocratici. Analogo ragionamento si trova anche in FRUTIGER 1930, p. 239.

³¹⁶ È ancora ZIEGLER 1913, pp. 561 n. 1 e 568, a riflettere su questo punto. Anche BIGNONE 1916, pp. 578-9, si dice certo che Empedocle, nella genesi di Contesa, seguisse la tradizione orfica e che: «elementi orfici, che continuano poi nella tradizione fino al mito di Aristofane nel *Convivio* di Platone, sono certamente in tutta la zoogonia empedoclea».

³¹⁷ Per questo motivo DOVER 1966, p. 46, scarta l'ipotesi orfica e anzi, con forse eccessiva sicurezza, la rovescia, insinuando la possibilità che sia stato il *Simposio* a influenzare la dottrina orfica e non viceversa. Nutrono analoghi dubbi ESTEBAN SANTOS 2010, p. 123 n. 13 e EDWARDS 1993, p. 74, che pure sostiene la tesi del discorso di Aristofane come parodia dei miti orfici.

³¹⁸ ARRIGHETTI 1959, p. 8. L'edizione canonica dei frammenti orfici è, a tutt'oggi, quella di KERN 1922. Importante quella di WEST 1983, che include le scoperte papiracee e archeologiche sull'orfismo successive all'edizione del Kern, tra cui il *Papiro di Derveni* scoperto nel 1962. La più recente sistemazione dei frammenti si deve a BERNABÉ per la Bibliotheca Teubneriana (2004-2007). I frammenti che sembrano rispecchiare una

Gli studiosi che hanno scorto motivi di derivazione orfica nel mito aristofanico³¹⁹ fanno per lo più coincidere l'«uomo palla» androgino con l'uovo orfico³²⁰, ossia con l'unità indifferenziata, insieme maschile e femminile, che costituisce il primo atto delle cosmogonie rapsodica³²¹ e ieronimiana³²². Hani³²³ ipotizza che la forma sferica dell'uovo possa aver suggerito ad Aristofane la rappresentazione dei primi uomini come altrettanto sferici. Si potrebbe allora aggiungere che la discendenza di questi uomini da genitori astrali (Sole, Terra, Luna) avvalora tale ipotesi, stabilendo un parallelismo evidente fra cosmo e uomo non estraneo all'orfismo. In quest'ottica, la similitudine fra la bisezione dell'«uomo palla» e l'atto di dividere in due le uova in *Simp.* 190e1 è stata considerata un'allusione chiara alla fonte del mito. Le cose, come vedremo presto, non sono così semplici.

Rispetto all'ipotesi empedoclea, formulata da O'Brien, che accosta due antropogonie fra loro, il confronto con l'orfismo, non essendo lineare, funziona meno bene. In più, rispetto alla ricostruzione di O'Brien, fornisce soltanto una possibile spiegazione della forma rotonda delle creature aristofaniche. Se poi si pensa che anche il Chaos, nella *Teogonia* di

tradizione più antica sono stati tradotti in italiano da COLLI 1977. Infine, per una recente riflessione su svariati aspetti dell'orfismo, cfr. DE JÁUREGUI 2011.

³¹⁹ Fra essi, come sappiamo, ancora lo Ziegler, ma vedi anche FRUTIGER 1930; HANI 1981-82 e EDWARDS 1993.

³²⁰ L'uovo cosmico è menzionato in numerosi frammenti orfici (54-58, 60, 70, 76 Kern, *etc.*). In quelle che sono ritenute le testimonianze più antiche della cosmogonia orfica, ovvero il fr. 484 Nauk dalla *Melanippe* di Euripide e le *Argonautiche* di Apollonio Rodio (I, 494 sgg. = 29 K), si parla di una forma (μορφή) unica che genera il cosmo dalla separazione degli elementi in essa contenuti. Queste due testimonianze presentano notevoli e notate consonanze, anche lessicali, con l'Empedocle tradito; empedoclei, più che orfici, furono ritenuti i versi delle *Argonautiche* anche dallo stesso Kern. *Contra* ZIEGLER 1913, p. 561 n. 1, secondo cui i passi in questione potrebbero esprimere concetti orfici con parole empedoclee. Fra i *fragmenta veteriora*, l'unico a parlare dell'uovo è Aristofane (*Ucc.* 695), né poteva essere diversamente in una genesi di volatili. Infine, per la presenza dell'uovo anche in Epimenide e nei miti orientali, cfr. RICCIARDELLI APICELLA 1993, p. 32 e p. 41 n. 67. L'esistenza dell'uovo cosmico prima di Aristofane non è certa, così come non è facile mettere d'accordo le varie teogonie sulla figura e le prerogative del dio Phanes che dall'uovo è generato. Vedi, a riguardo, IMPERIO 2004, p. 357 n. 58.

³²¹ I *Discorsi sacri in 24 rapsodie* (fr. 60-235 Kern) sono un lungo poema di autore sconosciuto, databile alla fine del I o all'inizio del II d. C. I numerosi frammenti in nostro possesso sono stati trasmessi dai filosofi neoplatonici dei secoli V e VI d.C. (Damascio, Olimpiodoro e Proclo). L'ipotesi, ampiamente condivisa, che tale cosmogonia raccogliesse racconti molto più antichi, rende plausibile il confronto con il *Simposio*.

³²² Anche questa teogonia (fr. 54-59 Kern), come la precedente, è posteriore a Platone: risale probabilmente al II a. C., ma, come la *rapsodica*, potrebbe ospitare elementi di datazione molto più antica. La conosciamo grazie a Damascio, che pare avesse attinto dalle opere di Gerolamo ed Ellanico, personaggi altrimenti poco noti. Per un agile resoconto della vasta produzione che si fa confluire nell'alveo dell'orfismo cfr. RICCIARDELLI APICELLA 1993, pp. 28-51.

³²³ HANI 1981-82, p. 97. Per lo ZIEGLER 1913, p. 547, invece, il dato della forma rotonda è frutto della fantasia di Aristofane.

Esiodo (123 sgg.), non è maschile né femminile e genera senza intervento di partners³²⁴, diventa impossibile stabilire se Platone stesse pensando all'orfismo o ad altre analoghe tradizioni mitiche quando concepì l'androgino come *Ur-Mensch* che, inizialmente, si riproduce come le piante, inseminando la terra, e solo in un secondo tempo per accoppiamento. A indirizzare il lettore verso l'orfismo è il già ricordato paragone fra la bisezione dell'«uomo palla» da parte di Zeus e l'atto di coloro che tagliano τὰ ὄα ταῖς τοιξίiv, se non fosse che, anche in questo caso, è difficilissimo decidere se Platone, con l'accenno all'uovo, non intendesse rimandare, *in primis*, all'ornitologia degli aristofanici *Uccelli* (685 sgg.)³²⁵ che della cosmogonia orfica è considerata testimonianza e insieme spassosa parodia³²⁶.

È palese come tutto ciò complichino notevolmente l'esercizio della *Quellenforschung*, poiché, anche per il singolo particolare dell'uovo, siamo costretti a chiederci su quali materiali lavorasse effettivamente Platone, se sui testi orfici o sulle commedie dell'Aristofane storico che mettono alla berlina la cosmogonia orfica, oppure, ancora, su quelle leggende che, come ricorda Ziegler³²⁷, descrivono la nascita dei Molionidi e dei Dioscuri da un uovo d'argento. Ipotesi suggestiva anche questa perché i Molionidi, come i Dioscuri, sono gemelli. I primi, inoltre, sono talora rappresentati come mostri bicipiti dalla forza sovrumana, un po' come le creature di Aristofane.

Esiste ancora un'altra ambiguità nel confronto fra il mito dell'«uomo palla» e l'orfismo: la creatura androgina di Aristofane è equiparata all'uovo cosmico, ma spesso anche a

³²⁴ Afferma ZIEGLER 1913, pp. 560-61, che il motivo secondo cui gli antichi progenitori del Tutto, il Cielo e la Terra, non sono all'inizio una dualità, ma sono sorti da una divisione dell'uno è un pensiero che appartiene ai miti orientali e avrebbe scarsa importanza nella *Teogonia* esiodea. Ma è vero anche ciò che scrive VERNANT 2001, p. 387, circa il rapporto esistente fra la cosmogonia narrata nella *Teogonia* esiodea (116 sgg.) e la filosofia ionica: «Si potrà ravvisare, in questa versione del mito, la struttura di pensiero che serve da modello a tutta la fisica ionica». Come lo studioso precisa, la tesi che individua nella mitologia greca la vera origine della filosofia presocratica è stata avanzata da CORNFORD 1952. Per il rapporto fra concezioni religiose e filosofia nella cultura greca resta basilare il libro di JAEGER 1953.

³²⁵ Che il passo del *Simposio* rimandi volutamente agli *Uccelli* è un luogo comune della critica. Ma di un uovo – orfico o meno – parlano anche due frammenti (*PCG* 194 e 170) di Aristofane, per cui cfr. IMPERIO 2004, p. 359. Come si è detto, la critica si avvale solitamente dei versi degli *Uccelli* per spiegare la scelta platonica di affidare ad Aristofane un mito antropogonico di derivazione orfica, benché alcuni interpreti, fra cui DUNBAR 1995, *ad loc.* p. 443, non siano d'accordo circa la derivazione orfica del passo parabolicamente degli *Uccelli*.

³²⁶ Il passo degli *Uccelli* compare, nella raccolta di Kern, come il primo dei *fragmenta veteriora*. I rapporti fra l'ornitologia aristofanica e l'orfismo sono stati indagati a lungo. Vedi, fra gli altri, PARDINI 1993 e APICELLA 1993, pp. 49 sgg. Un utile e aggiornato commento ai versi degli *Uccelli* con relativa letteratura è reperibile in IMPERIO 2004, pp. 332-381. Per la bibliografia essenziale sull'argomento, cfr. ZANNINI QUIRINI 1984 p. 69 n. 2.

³²⁷ ZIEGLER 1913, p. 565 n. 2. Cfr. FRUTIGER 1930, p. 238 n. 1. Anche ZANNINI QUIRINI 1984, p. 73, prende in considerazione l'ipotesi che, oltre l'orfismo, Aristofane abbia adoperato: «ai propri fini stimoli di diversa provenienza culturale». La tesi è sviluppata in ZANNINI QUIRINI 1987, pp. 134-146.

Phanes³²⁸. Si tratta, però, di due entità differenti, benché fra loro paragonabili³²⁹. Nella teogonia rapsodica, come in quella ieronimiana che le assomiglia, il Tempo genera³³⁰ un uovo che egli stesso rompe e da cui fuoriesce un dio dai molti nomi (Phanes, Metis, Erichepeo, Protogonos, Eros, etc.). Il dio, fra le altre caratteristiche (teste di molti animali, quattro o nessun occhio, ali d'oro)³³¹, possiede anche quella di essere insieme uomo e donna. Da lui saranno generati Cielo e Terra, sole, luna e molto altro³³². Zeus lo ingoierà, assumendone così le prerogative e i poteri, per poi riportare alla luce il mondo così com'è ora.

Il Phanes orfico è spesso definito διφυής ο ἀρσσηνόθηλος³³³, cosa che gli consente di dare inizio a una serie di procreazioni che non prevedono l'accoppiamento: «θηῆλυς καὶ γενέτωρ» lo appella, ad esempio, il fr. 81 K³³⁴. Ancora più interessante è, per noi, la notizia fornita dal fr. 80 K³³⁵ secondo cui Phanes significherebbe colui che *porta le vergogne di dietro, vicino all'ano*, poiché anche le creature aristofaniche (191b6-7) hanno τὰ αἰδοῖα sulla parte esterna del corpo (ἐκτός)³³⁶. Il fatto, però, che si tratti di una notizia isolata, e che la fonte tarda se ne serva erroneamente per spiegare l'etimo del nome del dio ne inficia l'attendibilità.

Ad accomunare l'androgino rotondo del *Simposio* col Phanes orfico resta davvero il solo dato della doppia natura sessuale, poiché anche la mostruosità dei due esseri a me sembra di segno diverso. La fantasia di Aristofane ha, forse, sommato due uomini in maniera tale che dopo il taglio riuscissero simili all'uomo attuale; il poeta potrebbe aver esasperato il dato della rotondità per analogia con la loro origine, ma le sue creature non presentano caratteristiche animali, non hanno corna né ali, al contrario del dio orfico. Da Phanes, poi,

³²⁸ Così ZIEGLER 1913, p. 562, ma non è il solo.

³²⁹ Di corrispondenza fra l'uovo cosmico e Phanes, entrambi latori dei semi di tutte le cose, parla Proclo, in *Plat. Tim.* 30 cd nel trasmettere il fr. 81 K.

³³⁰ Per l'esattezza, l'uovo è *generato* da Tempo nella teogonia ieronimiana, depresso e poi *foggiato* nell'Etere in quella rapsodica.

³³¹ Ma non è esplicitamente doppio: la deduzione è di FRUTIGER 1930, p. 239 n. 4, che la fonda sui frr. 76 e 77 K, i quali attribuiscono a Phanes 4 occhi e 4 corna: cosa che non implica necessariamente che fosse doppio.

³³² Numerosissimi i frammenti che riguardano Phanes e le sue prerogative: quelli appartenenti alle due teogonie di cui ci stiamo occupando sono, fra gli altri, i frammenti 55, 56, 57, 60, 70 – 72, 74 – 81 K.

³³³ Cfr. frr. 81, 37, 54, 87, 56 K.

³³⁴ La fonte è Proclo, in *Plat. Tim.* 30 cd.

³³⁵ La fonte è l'Abate Nonno, *ad Gregor. Naz. Or. in Iulian.* I 141, 78.

³³⁶ La coincidenza è segnalata dagli editori dei frammenti orfici, più che dai commentatori del *Simposio*. Cfr. ZIEGLER 1913, p. 569 e FRUTIGER 1930, p. 239 n. 4.

non derivano, per scissione, gli uomini³³⁷. La bisezione, come si è detto, riguarda semmai l'uovo orfico.

Gli interpreti del *Simposio* danno anche per scontato che la descrizione aristofanica (190b2-3) della luna come genitrice dell'androgino, in quanto partecipe della natura del Sole (maschio) e della Terra (femmina), sia un motivo di derivazione orfica. A confronto è citato il v. 4 dell' *Inno orfico* 9, laddove la luna è apostrofata come $\theta\eta\lambda\acute{\upsilon}\varsigma \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\rho\sigma\eta\nu$. Ma sono state avanzate anche altre spiegazioni del passo. Secondo Maria Grazia Bonanno³³⁸, ad esempio, la presenza della luna nella narrazione dell'Aristofane di Platone potrebbe rimandare al mito narrato nella *Pace* (403-412) di cui Selene è protagonista. Forse Platone, prosegue la studiosa, pensava al Sole, alla Luna e alla Terra adorate, come ci informa Erodoto (I 131), dai Persiani. Sono gli stessi numi che, stando gli scolii, aveva in mente anche Aristofane nella commedia. Il rimando alla religione orientale, però, non esclude l'orfismo, anzi avvalorata la tesi dello Ziegler e quella, non molto diversa, di Edwards circa l'esistenza di una cosmogonia orientale, nota a Platone, che avrebbe influenzato tanto i miti orfici, quanto Empedocle.

La *Pace* non è l'unica commedia in cui Aristofane menzioni la Luna. A buon diritto si potrebbero citare le *Nuvole* (750 sgg.), laddove Strepsiade, per non pagare gli interessi, vuole fermare lo scorrere del tempo tirando giù la luna dal cielo e riponendola in un astuccio rotondo. Aristofane usa qui l'aggettivo $\sigma\tau\rho\omicron\gamma\gamma\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$, lo stesso adoperato nel *Simposio* (189e6-7) per descrivere la forma dell'«uomo palla»³³⁹. Soprattutto, nella medesima commedia (172-3), Socrate è descritto nell'atto di contemplare i percorsi circolari ($\pi\epsilon\rho\iota\phi\omicron\rho\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\varsigma$) della luna, e l'aggettivo $\pi\epsilon\rho\iota\phi\epsilon\rho\eta\varsigma$ compare nel dialogo platonico (190b4) ancora una volta come attributo dell'«uomo palla». In ultima analisi, possiamo affermare con sicurezza solo che la luna era presente tanto nei miti orfici che nella riflessione presocratica³⁴⁰, il cui lessico è evidentemente oggetto di parodia nelle *Nuvole*. Il

³³⁷ Phanes, per altro, in quanto Eros, come Amicizia in Empedocle e come Eros nel mito simposiaco di Aristofane, è la forza che unisce e favorisce la riproduzione degli esseri, ma Eros in Aristofane non è androgino.

³³⁸ BONANNO 1975-1977, p. 108. Cfr. STRAUSS 2001, p. 124.

³³⁹ Cfr. *infra*, p. 65 e n. 271.

³⁴⁰ La luna è sorella del Sole in Esiodo (*Theog.* 371) e non compare in Omero come divinità. Della luna parlano Anassimandro (12 A 11 DK; 12 A 18 DK; 12 A 22 DK), Senofane (21 A 42 e 43 DK) e lo stesso Empedocle (fr. 40, 42, 43, 45 DK). Parmenide è forse quello più vicino ad Aristofane, laddove direbbe (28 A 37), stando al testimone, che la luna è commista di fuoco e aria. Secondo BURY 1909, p. xxxiii, la menzione della luna sarebbe, in parte, empedoclea. ROWE 1998a, 154 ritiene probabile che la luna androgina sia, invece, un'invenzione del commediografo. Non bisogna poi trascurare la possibilità che la descrizione dell'astro, partecipe della natura del maschio e della femmina, celi un rimando al discorso di Pausania che con parole analoghe descrive Afrodite Pandemia (181c1-2).

punto è, però, un altro: si tratta di sapere se e in quale di queste tradizioni la luna era presentata come essere misto. Oltre all'inno orfico su citato, il dato ricorre in Filocoro³⁴¹, ma in entrambi i casi si tratta di testi posteriori a Platone e, pertanto, l'inno orfico, se è memore di una tradizione più antica, resta la più probabile fonte dell'affermazione aristofanica.

L'orfismo, infine, racconta le gesta dei Titani. Per Edwards³⁴² è possibile un confronto fra Oto ed Efialte, menzionati dal poeta comico nel suo *logos*, e i giganti della tradizione orfica: in entrambi i casi sono descritti come esseri nati dalla terra da cui discendono gli uomini³⁴³. Come tuttavia vedremo, e com'è noto, i Giganti appartengono anche al mito: si trovano in Omero, cui Aristofane nel *Simposio* fa esplicito riferimento, in Esiodo e in Pindaro, e sono presenti anche nelle commedie dell'Aristofane reale. Inoltre, postulare un'analogia del genere complica ulteriormente il quadro dei rapporti fra l'orfismo e la storia di Aristofane, poiché l'«uomo palla» una volta è paragonato all'uovo cosmico, una volta al dio androgino Phanes, una volta ai Titani. È a causa di queste aporie che sia lo Ziegler, sia Edwards si sono dovuti appellare a un mito orientale che le risolvesse.

In conclusione, anche se superiamo la difficoltà derivante dal confrontare fra loro una cosmogonia con un'antropogonia, la cosmogonia orfica è assimilabile all'antropogonia dell'Aristofane di Platone solo per grandi linee e per pochi motivi isolati. In entrambe le storie c'è un tutto indistinto che si separa. Dalla divisione in due metà, nell'orfismo dell'uovo, in Platone dell'«uomo palla», sorgeranno rispettivamente un cosmo e un uomo incompiuti. Sarà necessario un altro passaggio: così, nei miti orfici Zeus ingoia il dio ermafrodito e rigenera il mondo creato da quello, in Aristofane lo spostamento dei genitali consente la riproduzione sessuale, segnando l'inizio di un nuovo assetto della vita umana e delle relazioni fra gli uomini. La narrazione di Aristofane, però, prefigura tanto una

³⁴¹ *FGRHist* 328 F 184. Vedi MANUWALD 2012, p. 94 n. 16, che, con Rowe, ritiene l'idea della luna androgina un'invenzione di Aristofane. A Filocoro rimandano anche BURY 1909, *ad loc.* p. 58 e RETTING 1875-76, p. 192. Secondo quest'ultimo, il bisogno di precisare i motivi per cui la luna genera l'androgino indicherebbe che si trattava di una nozione poco nota ai lettori di Platone, oppure – si potrebbe aggiungere – inventata.

³⁴² EDWARDS 1993, p. 73.

³⁴³ I giganti, per l'esattezza i Ciclopi, sono generati dalla terra secondo Apollonio Rodio (fr. 29 K; cfr. 57 K, ma a proposito dei Titani, e 63 K). Rientra nell'orfismo anche il mito di Dioniso smembrato e ucciso dai Titani. Per questa nefanda azione essi saranno fulminati da Zeus. Dalle loro ceneri nasceranno gli uomini, macchiati da una sorta di peccato originale per espiare il quale dovranno attenersi a una precisa condotta di vita e celebrare determinati riti. La somiglianza con lo schema narrativo del discorso di Aristofane è, in questo caso, evidente, anche se la punizione inflitta da Zeus alle malvage creature, nonché la loro colpa, non sono le stesse. Per la discendenza degli uomini dai Titani, cfr. Hom. *Hymn.* III, 334-336 e *Orph. Hymn.* XXXVII, 4-7.

possibile decadenza dell'umanità, sotto forma di un nuovo taglio dell'intero, quanto un suo ipotetico riscatto nel ritorno alla primigenia unità che non compaiono nell'orfismo, mentre sono momenti salienti della storia ciclica dell'universo empedocleo.

III. 4. L'ipotesi ippocratica

È di Bury³⁴⁴, com'è noto, l'opinione che il discorso di Aristofane nel *Simposio* altro non fosse che: «a caricature of the physiological opinions held and taught by the medical profession of the day³⁴⁵». Le fonti del discorso, sempre secondo Bury, sarebbero due trattati del *corpus* ippocratico: il *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* e il *Περὶ διαίτης*. Il primo informa dell'esistenza, in ambito medico, di una concezione dell'uomo come unità da cui Aristofane avrebbe ricavato il concetto di ἀρχαῖα φύσις; dal secondo il poeta comico avrebbe desunto l'idea dei tre caratteri sessuali: maschio, femmina e androgino. A questa teoria lo Ziegler³⁴⁶ contestò la mancanza di un quadro d'insieme. Ciò nonostante vale la pena entrare nei particolari della questione, se, come giustamente afferma Carvalho³⁴⁷: «Von Anfang bis Ende hat die Rede des Aristophanes einen medizinisch gefärbten Ton».

Se il fine di Aristofane è dimostrare che l'omosessualità è naturale tanto quanto l'eterosessualità, non stupisce la rilevanza nel *logos* del concetto di natura e di conseguenza la presenza martellante del sostantivo φύσις³⁴⁸. Definire la natura umana (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν) e conoscere ciò che essa ha patito (τὰ παθήματα) – dice il poeta – sarà il necessario punto di partenza e l'obiettivo del discorso (189d5-6). Per far ciò bisogna andare molto indietro nel tempo, risalire alla πάλαι ἡμῶν φύσις (189d6-7), che era altra dall'attuale. La primitiva natura umana era quella dell'uomo intero, quella che Zeus divide in due e che gli uomini tentano disperatamente di ricomporre (191a8: il verbo è, non a caso, συμφῦναι). Eros non si trova a questo stadio della storia umana. Il dio sembra comparire solo quando il secondo intervento di Zeus rende possibile l'unione sessuale. Da

³⁴⁴ BURY 1909, p. xxxi. Cfr. anche HUNTER, 2004, p. 60 e SHEFFIELD 2006, p. 22 n. 19 (che però non esclude neanche Empedocle come fonte del mito aristofanico). *Contra* EDELSTEIN 1945, p. 94 n. 30 che non motiva, tuttavia, il suo dissenso e LUDWIG 2002, pp. 73 sgg.

³⁴⁵ È significativo, dal mio punto di vista, che questa definizione del *logos* di Aristofane non sia molto diversa da quella che WEBER 2012, p. 75, offre del discorso di Erissimaco: ciò indirettamente conferma l'impressione che esista, fra i due discorsi, una relazione non trascurabile.

³⁴⁶ ZIEGLER 1913, pp. 532-33.

³⁴⁷ CARVALHO 2009, p. 40.

³⁴⁸ Il termine, con i suoi derivati, ha ben quattordici occorrenze nel *logos* di Aristofane, solo una in quello di Erissimaco.

questo momento in poi un Eros reciproco e connaturato (191d1 ἔμφυτος) nell'uomo tenderà a ricomporre, per quanto possibile, l'antica natura (191d2 τῆς ἀρχαίας φύσεως), per poter guarire l'umanità (191d3 ἰασασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην). Quello che Eros può fare solo parzialmente e temporaneamente, Efesto promette di realizzarlo compiutamente e per sempre, o in vita o in morte, perché - ribadisce Aristofane - ripristinare l'antica natura (192e10 e 193c5) è ciò che l'uomo davvero brama. La conclusione ricalca quasi parola per parola l'inizio: Eros è degno del massimo onore, perché ci promette di (193d4-5): καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίου καὶ εὐδαίμονα ποιῆσαι³⁴⁹. Che il *logos* adottati metaforicamente una terminologia medica è palese. Il malato è l'uomo attuale, l'ἀνθρωπίνη φύσις dal primo taglio in poi; in questo senso ai παθήματα di 189d sarebbe più appropriato assegnare il significato che il sostantivo ha di solito nel *corpus* ippocratico³⁵⁰ di "malattie" più che di "vicissitudini". Lo stato di salute piena, coincidente con la felicità, è rappresentato dall'ἀρχαία φύσις, ovvero dall'«uomo palla». Il male di cui, senza saperlo, soffre l'uomo è, benché Aristofane non lo definisca esplicitamente così, una κένωσις. Eros è ἰατρός (189d1) nella misura in cui lenisce la mancanza, contrastando il vuoto con il pieno³⁵¹. Dottore è anche Efesto, il dio delle tecniche - e la medicina è una tecnica -, ma la sua cura è paradossale: ritornare indietro al primo atto della genesi, all'ἀρχαία φύσις indivisa, vuol dire modificare profondamente l'uomo o prevedere che egli sia già morto³⁵².

Il concetto di natura era centrale nella trattatistica medica di V-IV secolo a. C.³⁵³. Era anche, come testimonia il *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (*De natura hominis*), oggetto di dibattiti

³⁴⁹ Eros era latore di felicità per gli esseri umani anche in 189d2.

³⁵⁰ CRAIK 2001, p. 111, segnala la congiunzione di φύσις e παθήματα in *Vict.* 1.12. Di contro il sostantivo ricorre due sole volte (*Tesm.* 199 e 201) nell'opera tradita dell'Aristofane reale.

³⁵¹ Cfr. *infra*, pp. 32 sgg.

³⁵² «Self-destructive in its abstraction from bodily limits - that which defines our separation from others» è la promessa del dio anche per SAXONHOUSE 1985, p. 16.

³⁵³ Le teorie mediche sull'argomento non erano concordi. A lungo gli studiosi hanno distinto, all'interno del *Corpus*, anche in base all'idea di φύσις abbracciata dai singoli autori, trattati d'impostazione più filosofica da altri che postulavano, invece, l'autonomia dell'arte medica. Una classificazione di questo tipo si trova, ad esempio, in JOUANNA 1992. Oggi la critica tende a sfumare tale distinzione, insieme a quella che raggruppava i trattati per scuole (di Cos, di Cnido e di Crotone), e a valorizzare, invece, i rapporti della medicina con la filosofia naturalistica che avviò la riflessione sulla φύσις dell'uomo e per prima ne indagò l'origine. Ricordiamo, per altro, che alcuni presocratici, fra cui Empedocle, erano essi stessi medici. Sull'intera questione, vedi, ad esempio, CRAIK 1998, pp. 2 sgg. In sintesi si può dire che, se i trattati del *CH* non concordavano sul tipo di natura da attribuire all'uomo, convenivano, però, sul fatto che la conoscenza della natura umana fosse premessa indispensabile della prassi medica. Inutile ricordare che la *physis*, nel suo rapporto con il *nomos*, era un tema importante anche della Sofistica e che a Prodicò è attribuito uno scritto

pubblici e, come si evince dal trattato forse più noto del *Corpus*, il *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* (*De vetere medicina*), terreno di scontro fra visioni e prassi contrapposte dell'arte medica³⁵⁴. La posizione programmatica del *De vetere medicina* circa la natura umana è interessante per noi nella misura in cui ci consente di valutare la distanza fra essa e la concezione dell'ἀνθρωπίνη φύσις che emerge dal mito di Aristofane, concezione che, per converso, appare più vicina a quella dei trattati medici più sensibili alle istanze presocratiche, incluse quelle empedoclee, come era ad esempio il *De natura hominis*³⁵⁵. Polemizza, dunque, l'autore del *De vetere medicina* (20.1-3) con quanti, medici e σοφισταί, fondano la loro arte sull'indagine di ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος. Costoro tendono, in realtà, ἐς φιλοσοφίην, come Empedocle che scrisse περὶ φύσιος ἐξ ἀρχῆς per indagare l'essenza e la provenienza dell'essere umano. La medicina, prosegue l'autore, è altro: è l'unica disciplina capace di offrire un sapere chiaro circa la natura umana. Ciò che un buon medico deve conoscere, però, non è la natura umana universale né la storia della sua genesi, ma i singoli corpi e come reagiscono ai cibi, alle bevande e ad altri stimoli esterni quali il caldo e il freddo³⁵⁶. Il mito di Aristofane, al contrario, pone la natura umana in stretta relazione con la sua nascita, poiché l'«uomo palla» deriva forma e movimento dai suoi genitori cosmici: esso narra, come sappiamo, un'antropogonia.

Vorrei notare, *en passant*, che l'autore del *De vetere medicina* polemizza apertamente proprio con Empedocle³⁵⁷, la fonte, secondo O'Brien, del mito aristofanico. Ciò conferma l'impressione che si ricava dalla lettura del *logos* di Aristofane come di un testo in cui si intrecciano e sovrappongono, non necessariamente a fini solo satirici, una pluralità di suggestioni culturali o, forse meglio, come il discorso in cui l'intreccio di concezioni e temi implicito nella cultura del tempo, balza agli occhi con maggiore evidenza.

Torniamo ora ai due trattati del *Corpus* individuati da Bury come possibili fonti del discorso simposiaco di Aristofane. Uno di essi è il *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*. L'opera, in cui la critica concordemente riconosce un'estesa influenza empedoclea, mentre sostiene che la natura umana è costituita dalla mescolanza (κρᾶσις) equilibrata di quattro umori, nega la

sulla natura dell'uomo. Il *Simposio* stesso può essere considerato ulteriore testimonianza della centralità del concetto di natura nella *Kulturgeschichte* di V - IV sec. Per la φύσις in ambiti non strettamente medici cfr. CARVALHO 2009, par. 9 e Appendice II.

³⁵⁴ Cfr. SCHIEFSKY 2005b.

³⁵⁵ Ma anche il *Περὶ διαίτης* (*De victu*) e il *Περὶ σαρκῶν* (*De carnibus*).

³⁵⁶ Cfr., a riguardo, SCHIEFSKY 2005a, pp. 73 sgg. e pp. 294 sgg.

³⁵⁷ Vale la pena rammentare che è questo uno dei rarissimi casi, nell'intero *CH*, in cui l'obiettivo della polemica è nominato apertamente.

teoria di quanti, invece, la percepiscono come unità³⁵⁸. Stando a Bury, Aristofane, quando parla di “antica natura” dell’uomo che era intera prima dell’intervento punitivo di Zeus, alluderebbe a questa controversia. In altre parole, Aristofane starebbe seguendo una linea interpretativa non proprio condivisa dall’autore del *De natura hominis*, ma comunque presente «in medical circles». Bury è piuttosto vago: ci dice solo dove *non* dobbiamo cercare la fonte del mito aristofanico³⁵⁹. Soprattutto, c’è un modo diverso per spiegare l’origine del concetto di ἀρχαῖα φύσις.

Come sappiamo, Aristofane collega l’antica natura indivisa allo stato di salute perfetta dell’uomo. Con il sintagma ἀρχαῖα φύσις, nota la Craik³⁶⁰, alcuni trattati del *Corpus* (in particolare il *Περὶ ἄθρων ἐμβολῆς* = *De articulis* e il *Περὶ ἀγμῶν* = *De fracturis*), definiscono la posizione naturale dello scheletro³⁶¹ ristabilita dal chirurgo che interviene sulle fratture o su accidenti simili. La consonanza non è, evidentemente, solo lessicale: in entrambi gli ambiti, nel linguaggio medico-chirurgico come nella storia narrata dal poeta comico, l’ἀρχαῖα φύσις è sinonimo di salute.

Il *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* e il discorso di Aristofane concordano, tuttavia, su altre posizioni, in particolare sul postulato che il vuoto provochi sofferenza (*NH* 4: ὀδύνην παρέχει ἢ κένωσις), e che la pienezza (il termine è, come nell’Aristofane di Platone, πλησμονή) curi il vuoto (*NH* 9)³⁶². È anche interessante notare che il vuoto è presentato come conseguenza della separazione (*NH* 4: la parola greca è χωρίζω³⁶³), all’interno del corpo, di uno dei quattro elementi in esso congeniti (*NH* 4: il testo ricorre al verbo συγγίγνομαι³⁶⁴), perché anche il senso di privazione che l’uomo aristofanico confusamente avverte è della stessa natura, ovverosia è l’esito della separazione,

³⁵⁸ Il termine greco usato dall’autore è ἕν (*NH* 1). Cfr. *Symp.* 189e2, in cui ἕν, per aspetto e per nome, è detto anche l’androgino. Interessante anche il confronto con *Symp.* 187a4-5, laddove Erissimaco aggiunge, con tutta probabilità, proprio τὸ ἕν alla citazione di Eraclito (fr. 22 B 51 DK).

³⁵⁹ L’obiettivo polemico del *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* era forse Melisso e la medicina eleatica. Vedi CAMBIANO 1971, pp. 39-40.

³⁶⁰ CRAIK 2001, p. 111. Il concetto di ἀρχαῖα φύσις nel discorso di Aristofane è analizzato in dettaglio da CARVALHO 2009, pp. 29 sgg. La ricchissima bibliografia relativa è alle pp. 501 sgg.

³⁶¹ Vedi anche il trattato *Περὶ γυναικείων* (*De morbis mulierum*) 17, dove il sintagma indica la costituzione originaria della matrice, che può mutare da donna a donna. Sinonimi di ἀρχαῖα φύσις, nel *CH*, sono δικαίη φύσις, δικαίη κατάστασις e, infine, δίκαιον σχῆμα.

³⁶² Si tratta, comunque, di affermazioni diffuse nel *CH*. Cfr. *Ἀφορισμοὶ* (*Aphorismi*) II 22; *Περὶ φύσων* (*De flatibus*) I 9. Cfr., a riguardo, CRAIK 2001, 110.

³⁶³ Cfr. *Symp.* 192c1-2: gli amanti non vogliono χωρίζεσθαι l’uno dall’altro.

³⁶⁴ Il concetto di συγγένεια degli umori nel corpo è, anch’esso, diffuso nel *CH*. Cfr. SCHIEFSKY 2005a, p. 342. Il termine συγγενές è frequente anche nella cosmogonia del *Timeo* (35b2, 47b7, etc.).

all'interno di un corpo unico, delle due metà di cui era all'origine costituito, congenite (192b5 συγγενές) anche per Aristofane.

Il secondo trattato che Bury additò come fonte, questa volta della rappresentazione aristofanica dei tre sessi dell'uomo intero, è il *Περὶ διαίτης* (= *De victu*)³⁶⁵, ma i punti di contatto fra quest'opera e il nostro *logos* simposiaco sono anche altri e, ritengo, ben più sostanziali.

Il trattato, che fa dipendere la salute dal rapporto equilibrato fra dieta ed esercizi, esordisce con un lungo preambolo (I 1) in cui l'autore puntualizza la propria posizione nell'ambito della produzione medica e precisa la propria metodologia. Se, afferma, i suoi predecessori avessero scritto correttamente (ὀρθῶς)³⁶⁶ sull'argomento di cui egli intende occuparsi, non ci sarebbe stato motivo di aggiungere altro. Così non è perché agli scritti precedenti è mancata una trattazione della materia nel suo insieme (τὸ δὲ ὅλον) e, quindi, essi hanno colto solo risultati parziali. È allora intenzione dell'autore non tanto confutare le opinioni inesatte (ἐλέγχειν τὰ μὴ ὀρθῶς εἰρημμένα), quanto, avvalendosi (προσομολογεῖν) di quelle esatte, dire in maniera adeguata le cose come stanno realmente e affrontare le questioni irrisolte. Tiene anche a precisare, tautologicamente, che è impossibile esprimere in maniera diversa (ἄλλως) e corretta ciò che altri hanno già detto con esattezza.

Il capitolo seguente espone il metodo che è alla base del trattato, l'unico, secondo l'autore, che possa garantire un approccio medico corretto. Bisogna per prima cosa conoscere la natura dell'uomo in generale (παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γινῶναι), ciò da cui è originariamente composto (ἐξ ἀρχῆς συνέστηκεν³⁶⁷). Privi di queste conoscenze non si può procedere ad alcuna cura.

A ben vedere, l'atteggiamento che l'autore del *De victu* afferma di tenere nei confronti dei trattati medici che l'hanno preceduto è lo stesso che Erissimaco, a conclusione del suo intervento, richiede ad Aristofane (188e2-3) nei propri confronti: che completi ciò che è stato tralasciato o che parli diversamente (ἄλλως)³⁶⁸. Il commediografo sceglie la seconda

³⁶⁵ Diviso in quattro libri dagli editori moderni, il *De victu* si data alla fine del V sec. a. C. o all'inizio del IV. Il primo libro, in cui sono più evidenti i rimandi a Empedocle, Anassagora ed Eraclito, è stato a lungo considerato non ippocratico. JAEGER 1953³, III, pp. 62 sgg. ipotizzò che fosse di ambiente platonico. Il trattato ospita un'antropogonia o un'embriologia dell'essere umano, conoscere la quale è necessario – sostiene l'autore – per prescrivere un corretto regime alimentare e di vita al paziente. Per altre notizie sull'opera, cfr. JOUANNA 1992, pp. 278-80 e pp. 351 sgg. Nella citazione dei passi seguirò l'edizione di JOLY 1967.

³⁶⁶ Si tratta di un termine-chiave: ricorre in I 1 ben undici volte.

³⁶⁷ Due righe più giù il testo parla di ἐξ ἀρχῆς σύστασις.

³⁶⁸ Il passo è citato *infra*, p. 13.

opzione: di ἄλλη γὰρ πη λέγειν (189c1-2 e 193d6-7). Il che potrebbe implicare, se confrontiamo tale dichiarazione con quella dell'autore del *De victu*, che non tutte le tesi di Erissimaco sono, per Aristofane, corrette. Così, quando il poeta avverte che per comprendere la vera δύναμις³⁶⁹ di Eros e come egli assolva alla funzione di guarire il genere umano³⁷⁰, è necessario conoscere storia ed essenza della natura umana, non possiamo non pensare alle premesse metodologiche esposte nel *De victu*. Le perifrasi con cui il trattato designa la natura dell'uomo (ἐξ ἀρχῆς συνέστηκεν - ἐξ ἀρχῆς σύστασις) fanno pensare all'ἀρχαῖα φύσις di cui, come sappiamo, parlano anche altri trattati medici e alla quale ripetutamente si appella Aristofane nel suo discorso. Con la differenza, però, che nel *De victu* l'espressione non evoca lo stato di salute che precede la malattia, ma qualcosa di più astratto e "filosofico" che ha a che fare con la creazione dell'essere umano. Il commediografo sembra fondere medicina e filosofia, facendo coincidere la salute con il primo apparire dell'uomo nella sua astrale forma doppia.

Dopo aver precisato di quali elementi si compone la natura umana, intesa come anima e corpo, e come essi interagiscano fra loro³⁷¹, il *Περὶ διαίτης* prosegue con alcuni capitoli (7 e sgg.) dedicati all'embriogenesi. In particolare il capitolo decimo, scrive Joly³⁷²: «établit une comparaison détaillée entre le fœtus, le corps humain déjà ben formé, e l'Univers: c'est la doctrine "microcosme-macrocosme", qui a désormais toute une littérature». È noto che un'analogia comparazione è rintracciabile nella storia mitica di Aristofane (190b3-5), che rappresenta l'«uomo palla» – dal punto di vista biologico, una sorta di feto rispetto all'uomo attuale - dotato di forma sferica e di movimento rotatorio a imitazione dei suoi genitori astrali³⁷³. Inserita in questo quadro di riferimento, la definizione dei nostri progenitori come di un ὄλον (189e6-7 e 192e10) potrebbe non riecheggiare tanto

³⁶⁹ Anche il termine δύναμις, che nel discorso ricorre due sole volte e sempre riferito a Eros, potrebbe rimandare al lessico tecnico della medicina, dove indica, di norma, le proprietà caratteristiche dei cibi o dei farmaci e l'azione che essi esercitano sulla natura umana. In tale accezione è usato frequentemente nel *De victu*. È appena il caso di ricordare che Eros è dottore e farmaco della natura umana anche nel nostro mito simposiaco.

³⁷⁰ *Symp.* 189d1-6.

³⁷¹ Gli elementi in questione sono il fuoco e l'acqua. Alle spalle di questa concezione, gli interpreti scorgono per lo più le influenze della medicina italice che, a sua volta, rielaborò la teoria empedoclea degli elementi.

³⁷² JOLY 1960, p. 35. L'origine orientale del rapporto macrocosmo-microcosmo e la sua penetrazione nella cultura greca, in particolare in ambito pitagorico, sono state argomento di numerosi studi che Joly riassume e discute alle pp. 37-39. L'argomento è stato ripreso di recente da LE BLAY 2005.

³⁷³ È opportuno ricordare che dalla medesima assimilazione uomo-mondo, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, lo Ziegler dedusse una possibile origine orfica del mito aristofanico e che tale relazione non era estranea neanche al pensiero empedocleo.

Ἰούλοφρυεῖς di Empedocle, quanto ὄλον con cui il *De victu*, al cap. 10, definisce il cosmo di cui l'uomo è mimesi³⁷⁴.

Il trattato prosegue sulla falsariga dell'equazione feto-mondo e descrive (I 9-10) il formarsi degli organi per azione del fuoco. Si trova qui una teoria piuttosto oscura, ma per noi interessante, perché rivela nuovi punto di contatto con la genesi aristofanea delle tre tipologie sessuali. Afferma il *De victu* che all'interno del corpo si formano tre circuiti (περιόδους τρισσάς), che imitano la rivoluzione della luna, degli astri e del sole³⁷⁵ e partecipano all'organizzazione del feto. In Aristofane si parla di uomini e non di organi o circuiti che li formano, ma comune a entrambi i testi è il numero tre, l'idea di circolarità e la sua relazione con corpi astrali come sole e luna. Il trattato non menziona la terra, di cui, però, aveva parlato poche righe prima a proposito di qualcosa (i polmoni, forse, o la carne) che è creata dal fuoco nel ventre a imitazione della terra (ἀπομίμησιν γῆς). Il concetto del cerchio come perfezione in rapporto al corpo umano, sotteso forse in questo passo del *De victu*, è chiaramente espresso altrove³⁷⁶. In I 19, ad esempio, la globalità del corpo è paragonata all'azione dei tessitori con queste parole: κύκλω πλέκουσιν...τὸ αὐτὸ περίοδος ἐν τῷ σώματι, ὁκόθεν ἄρχεται ἐπὶ τοῦτο τελευτᾷ. Anche il *logos* aristofanico insiste, come sappiamo³⁷⁷, sul termine κύκλος a proposito delle sue creature. È possibile che questa idea di σῶμα, rintracciabile in alcuni trattati medici compreso il *De victu*, abbia suggerito alla fantasia aristofanica l'immagine dell'«uomo palla»? Peraltro gli aggettivi στρογγύλος, κυκλοτερής e περιφερής che, nel *Simposio*, accompagnano la descrizione dell'*eidōs* dei primi uomini³⁷⁸, tutti attestati nei frammenti dei presocratici³⁷⁹, ricorrono anche nella trattatistica medica³⁸⁰.

³⁷⁴ Il *Fedro* (270c) fa risalire a Ippocrate l'idea che è impossibile conoscere il corpo senza prima conoscere la φύσις τοῦ ὄλου. Il passo è stato oggetto di numerose analisi, tese anche a chiarire il significato di *holon* nel *Fedro*: cfr., fra gli altri, HERTER 1976 e MANSFELD 1980. La critica ha cercato di individuare il o i trattati ippocratici ai quali Platone potrebbe far riferimento. Uno di questi potrebbe essere il *De victu*. Ad ogni modo, la presenza di Ippocrate nel *Simposio* e nel *Fedro*, due dialoghi cronologicamente vicini, dimostra che negli anni della loro stesura Platone stava conducendo una riflessione sulla medicina e sui rapporti fra medicina e filosofia che sarebbe poi sfociata nella messa a punto di un nuovo modello di dialettica. A riguardo, cfr. VEGETTI 2003, in particolare le pp. 86-103 e 175-200, e LO PRESTI-MARINO 2011.

³⁷⁵ Così almeno intende JOUANNA 1992, p. 280. Il greco, che non è chiarissimo, parla genericamente di una δύναμις esercitata da sole, luna e astri sui rispettivi circuiti. Cfr. JOLY 1960, pp. 40-41.

³⁷⁶ Cfr. anche *Vict.* I 22; *Morb.* I 1 e 9, nonché l'*incipit* del *Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον* (*De locis in homine*), in cui l'autore afferma che, a suo parere, non c'è nel corpo un inizio e una fine, ma ogni cosa è insieme inizio e fine: κύκλου γὰρ γραφέντος ἀρχὴ οὐχ εὐρήθη. A riguardo v. le considerazioni di FERRINI 1996, p. 22.

³⁷⁷ Cfr. *infra*, p. 43 e pp. 66-7.

³⁷⁸ Cfr. *infra*, pp. 43-44. Il termine *eidōs*, su cui ci siamo già soffermati (p. 57 e n. 241) a proposito del poema empedocleo, è ampiamente attestato nel *CH* e spesso unito ad altri termini-chiave come *physis* e *dynamis*. A riguardo, cfr. le considerazioni di SCHIEFSKY 2005a, pp. 182 sgg.; 221; 256; 260 sgg.

Veniamo, ora, al passo del *Περὶ διαίτης* nel quale Bury ravvisò la possibile origine dei tre sessi di cui narra Aristofane. L'autore del trattato (I 28) distingue tre γενέσεις³⁸¹ di maschi in base a tre distinte combinazioni. Se, nell'accoppiamento, le parti emesse³⁸² dal maschio e dalla femmina sono maschili, i nuovi nati saranno uomini brillanti nell'anima e forti (ἰσχυροί) nel fisico. Se le emissioni del padre sono maschili, quelle della madre femminili e prevalgono le prime, il risultato saranno uomini meno brillanti rispetto ai precedenti, ma comunque degni del nome di uomini (ἄνδρεῖοι, καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο δικαίως ἔχουσι). Se le emissioni s'invertono, il maschio, cioè, secerne l'elemento femminile e la femmina quello maschile, e se il maschile ha il sopravvento, in tal caso avremo gli ἀνδρόγυνοι che, precisa lo scritto, καλέονται τοῦτο ὀρθῶς. Lo stesso vale per la donna, le cui γενέσεις sono elencate nel capitolo seguente. Anche le donne, a seconda del tipo di emissione dei genitori e di quale delle due ha la meglio, saranno, nell'ordine, molto femminili, femminili ma più ardite delle precedenti, decisamente maschiline (ἄνδρεῖαι ὀνομάζονται).

Benché il trattato preveda, in tutto, sei varianti genetiche e Aristofane solo tre, il maschio-maschio, il maschio-femmina e la femmina-femmina, l'affinità fra i testi a me sembra innegabile. In primo luogo, vorrei far notare che il *De victu* è il solo, fra le possibili fonti del mito aristofanico fin qui analizzate, a usare il termine ἀνδρόγυνος.

³⁷⁹ Dell'aggettivo στρογγύλος nei presocratici e nelle commedie dell'Aristofane storico si è detto alle pp. 65 n. 271 e 79-80. Per κυκλοτερής cfr. *infra*, p. 46 e n. 194. Per περιφερής in Aristofane, nella parodia degli intellettuali, cfr. *infra*, p. 105. Tutti e tre gli aggettivi sono presenti nella cosmologia del *Timeo*, in cui, come abbiamo segnalato, si ritrovano altri termini-chiave del mito aristofanico: συγγενές, κύκλος, ma anche ὄλος (30b2, 33a7, 35b2) e il sintagma ἀρχαῖα φύσις (90d5).

³⁸⁰ Per le occorrenze nei trattati medici di περιφερής e κυκλοτερής cfr. CRAIK 2001, p. 112. Nel *Corpus* è ampiamente attestato anche l'aggettivo στρογγύλος che la studiosa non prende in esame.

³⁸¹ Aristofane usa la parola γένη. Nota CRAIK 2001, p. 112, che il sostantivo γένος è inusuale nel *CH*, ma si trova due volte in *Artic.* 53, forse non a caso laddove il trattato si sofferma su un mito, quello delle Amazzoni. La studiosa mette in relazione l'androgino aristofanico con le teorie sulla differenziazione dei sessi presenti anche in alcuni filosofi-naturalisti, nonché con la riflessione medica riguardante la nascita dei gemelli di cui pure tratta *Vict.* I 30. Tuttavia i passi dei presocratici che la Craik cita (Parmenide 28 A 54 e B 18 DK ed Empedocle 31 A 81 DK) se possono aver ispirato la teoria di *Vict.* I 28-29, sono più difficilmente pensabili come fonte diretta del mito dell'«uomo palla». In nessuno di essi, ad esempio, si fa menzione esplicita dell'androgino e, nel caso di Empedocle, i testimoni gli attribuiscono più che altro teorie che spiegano la somiglianza dei figli ai genitori. Se c'è Empedocle alle spalle di Aristofane, allora è più plausibile che si tratti dell'Empedocle degli οὐλοφυσίς, non questo richiamato dalla Craik. Convince poco anche l'accostamento con la teoria dei gemelli formulata nel *De victu*, perché non c'è traccia neanche in questo caso dell'androgino e perché non è scontato che la somiglianza fra i due esseri che compongono l'intero, in Aristofane, debba essere presa alla lettera, come somiglianza, cioè, fisiognomica. A riguardo, cfr. *infra*, p. 43 n. 181.

³⁸² Il greco ha: «τὰ σώματα τὰ ἀποκριθέντα» che VEGETTI 1976², traduce «parti», JOLY 1967, «cellules», JONES 1931, «bodies».

Nell'Empedocle tradito questa parola non compare³⁸³ e nei frammenti orfici, per designare l'androgino, si trova ἀρρηνώθηλυσ³⁸⁴. La parola è adoperata invece da Lucrezio, ma, come sappiamo³⁸⁵, è impossibile stabilire se il poeta latino l'avesse letta in Empedocle o in qualche altra opera greca. Questa coincidenza lessicale fra il *De victu* e la storia aristofanica non deve essere sottovalutata: il termine ἀνδρόγυνος, infatti, ricorre solo in questo trattato del *Corpus hippocraticum* e, fra i dialoghi di Platone, solo nel *Simposio*.

Se in Aristofane tutti i tre generi dell'uomo primigenio, non solo il doppio maschile, erano dotati di notevole forza (ἰσχύς ricorda i maschi ἰσχυροί del trattato), gli uomini che discendono dalla divisione dell'ὄλος maschile sono ἀνδρείοτατοι³⁸⁶, come ἀνδρεῖοι sono, nel trattato, i maschi frutto del secondo genere di unione e ἀνδρεῖαι le donne maschiline. La narrazione aristofanea riecheggia, insomma, la prosa di questo capitolo del trattato. Lo fa anche in un altro luogo: in entrambi i testi, alla menzione dell'androgino è giustapposta una precisazione riguardante il nome: al καλέονται τοῦτο ὀρθῶς che si legge nel *De victu*, mi pare si possa far corrispondere l'affermazione di Aristofane che ora, dell'androgino, è rimasto solo il nome, mentre esso è scomparso (189e1)³⁸⁷.

Le analogie fra il mito aristofanico e la medicina non terminano qui. Come la critica non ha mancato di rilevare, la bisezione dell'«uomo palla» è un'operazione chirurgica in piena regola, descritta con una certa minuzia e affidata da Zeus ad Apollo, il dio che, fra le altre sue prerogative, aveva anche quella di guaritore³⁸⁸. In questo quadro il sostantivo τομή e il corrispondente verbo τέμνω, adoperati per descrivere il taglio dell'uomo intero,

³⁸³ Per indicare l'androgino, Empedocle o ricorre all'oscura perifrasi del fr. 61 DK (cfr. *infra*, p. 54) o lo fa coincidere con i τύποι οὐλοφυνεῖς del fr. 62 DK di cui si è ampiamente discusso.

³⁸⁴ Cfr. *infra*, p. 78.

³⁸⁵ Cfr. *infra*, p. 64.

³⁸⁶ *Symp.* 192 a2. Il concetto è ribadito poco dopo, in 192a4.

³⁸⁷ Il dato della correttezza dell'ὄνομα, nel *De victu*, è sottolineato anche a proposito delle altre tipologie di uomini e donne, come abbiamo visto sopra. Si tratta di un tratto tipico della prosa dei trattati, nei quali, scrive CRAIK 2001, p. 113: «nomenclature is constantly stressed»; formule analoghe sono rintracciabili nel *logos* di Aristofane (190e7; 190e9; 191b4). In 189e1-5, ὄνομα, ripetuto tre volte in poche righe, è anche oggetto di un gioco di parole, come notò RETTING 1875-76, p. 190, se il sostantivo ὄνειδος (vergogna) può essere considerato una sorta di crasi fra ὄνομα e εἶδος di cui parla il passo per spiegare che in passato l'androgino era unico nell'aspetto (εἶδος) come nel nome (ὄνομα), ma ora resta solo il nome coperto di vergogna (ὄνειδος).

³⁸⁸ Un gruppo di leggende fa di Apollo il padre di Asclepio. Scopritore della medicina è Apollo anche per Agatone (197a6) e ἰατρὸς καὶ μάντις lo definisce il *Pluto* di Aristofane (11). La presenza di questa divinità nel nostro mito si può spiegare, però, anche diversamente, mettendola in relazione con la vicenda di Oto ed Efialte ai quali le creature aristofaniche sono paragonate. Del ruolo del dio nella storia mitica si dirà in seguito (*infra*, p. 98).

potrebbero rimandare al lessico tecnico della chirurgia, come ipotizza la Craik³⁸⁹. Ciò contrasta nettamente con la tesi di O'Brien che vide nel verbo τέμνω un segnale importante della presenza di Empedocle nella narrazione di Aristofane³⁹⁰. Il contesto narrativo in cui il verbo è calato e la presenza, nel racconto dell'operazione chirurgica, di altre voci pure riconducibili ai trattati del *Corpus hippocraticum*³⁹¹, segnano a mio avviso un punto a favore della lettura proposta dalla Craik.

Secondo la studiosa (113), anche alcune similitudini³⁹², ricavate per lo più dalla vita reale, alle quali la storia fa ricorso e che la critica di norma etichetta come tratti peculiari del realismo comico di Aristofane, possono essere spiegate alla luce della trattatistica medica, dove servono soprattutto a chiarire particolari anatomici. Il *logos* del commediografo fa ampio uso di paragoni, e non tutti possono essere spiegati con la trattatistica medica, ma quelli che accompagnano l'operazione del taglio e assimilano il lavoro di Apollo a quello di un tessitore o di un calzolaio hanno buona probabilità di derivare da essa.

In generale i medici sembrano consapevoli della contiguità fra la loro τέχνη e le attività artigianali in senso lato³⁹³. L'autore di VM è esplicito a riguardo, quando (I 1) definisce i suoi colleghi χειροτέχννας e δημιουργούς³⁹⁴. In particolare, il verbo συνέλκω che, nel *Simposio* (190e6) designa l'azione del tendere la pelle sul ventre, ricorre nel *De victu* (I 14) a proposito dei follatori che agiscono sui tessuti come il maestro di ginnastica sui corpi³⁹⁵. Ancora più interessante è il confronto fra l'azione, compiuta da Apollo, dello spianare le rughe sui petti con quella analoga dei calzolari quando stirano il cuoio sulle forme.

³⁸⁹ CRAIK 2001, p. 112.

³⁹⁰ Cfr. *infra*, pp. 61-2.

³⁹¹ Si tratta di ἀποδέω (cucire); (ἐκ)λεαίνω (spianare); στήθος (sterno); διαρθρώω (articolare). Per le occorrenze e l'uso di tali vocaboli nella medicina greca, cfr. CRAIK 2001, pp. 112-113.

³⁹² La studiosa ne menziona tre: fra la creazione del ventre e il procedimento di fabbricazione delle borse (*Symp.* 190e), fra il *modus operandi* di Apollo e il lavoro dei calzolari (*Symp.* 191a) e, infine, fra l'uomo diviso e le sogliole (*Symp.* 191d). Quest'ultima similitudine è solitamente messa in relazione con quella, analoga, presente nell'aristofanica *Lisistrata* (115), mentre l'uso di termini e metafore che pertengono al lavoro degli artigiani è anche in Empedocle: cfr. *infra*, p. 71.

³⁹³ Sul terreno della definizione della medicina come tecnica, contro le ipoteche naturalistiche, si giocò la partita dell'autonomia di questa dalle altre discipline. Si tratta di un problema complesso, esposto con chiarezza da CAMBIANO 1971, 40 sgg. Non deve perciò stupire che nel suo processo di affrancamento la medicina attingesse al vocabolario delle attività artigianali, per definire la propria prassi. Cfr. SCHIEFSKY 2005a, pp.13-19.

³⁹⁴ Cfr. SCHIEFSKY 2005a, pp. 130-131.

³⁹⁵ Sulla relazione medicina-ginnastica riflette anche l'autore di VM IV 2. Un'eco di queste riflessioni si coglie nel discorso di Erissimaco (187a).

È sempre il *De victu* (I 15)³⁹⁶ a paragonare la chirurgia all'arte del calzolaio in un passo che vale la pena esaminare attentamente. Scrive l'autore: σκυτεῖς τὰ ὅλα κατὰ μέρεια διαιρέουσι, καὶ τὰ μέρεια ὅλα ποιέουσι, τάμνοντες ... τὰ σαθρὰ ὑγιέα ποιέουσι. L'uomo – prosegue il capitolo – πάσχει cose analoghe. Dall'intero (ἐκ τῶν ὅλων) si dividono delle parti che riunite ὅλα γίνεται. I medici, tagliando (il verbo è sempre τέμνω) e forando, guariscono i malati. Non tutto è perspicuo in questo passo, tuttavia le coincidenze con la narrazione simposiaca mi paiono degne di nota: oltre all'assimilazione dell'arte medica con la calzoleria, c'è il verbo τέμνω adoperato nella sua accezione tecnica, di cui si è già detto, ma c'è anche il riferimento all'intero (τὰ ὅλα) come punto di partenza, ma anche d'arrivo, dell'intervento chirurgico, e il verbo πάσχει che fa pensare ai παθήματα di 189d³⁹⁷.

Mi chiedo, infine, se la minaccia che incombe sull'uomo, di subire da parte degli dei un ulteriore taglio, non ricalchi, in una qualche misura, il metodo della prognosi in medicina. «La prognosi – scrive Cambiano³⁹⁸ – consiste nel riconoscimento dello sviluppo della malattia sino al momento dell'intervento medico, nella diagnosi della condizione presente del malato e nella previsione del decorso futuro». La diagnosi della malattia è, nel nostro mito, affidata a Efesto, ma Efesto non possiede una cura davvero praticabile, come sappiamo. Così il discorso contempla la possibilità che, di fronte a una nuova disobbedienza, l'uomo sia tagliato nuovamente in due, costretto a vagare come le figure di un bassorilievo (193a): in altre parole, la condizione umana (la malattia) può anche peggiorare. Data la diagnosi e la prognosi, Eros propone (e realizza) la sua cura (193c3-8): ci aiuta a trovare la metà che più si avvicina a quella originaria, l'amato più affine per natura.

Se l'analisi fin qui condotta è fondata, le coincidenze fra la trattatistica medica, il primo libro del *De victu* in particolare, e il mito aristofanico sono sostanziali e non isolate, come obiettò lo Ziegler. Esse vanno oltre le pur capillari assonanze lessicali e formali su cui ci siamo di volta in volta soffermati. Dal *De victu* Platone potrebbe aver attinto sia la

³⁹⁶ Il primo libro del trattato sviluppa una lunga rassegna delle tecniche (capitoli 12-24) per dimostrare che ognuna di esse imita la natura umana. La somiglianza fra *Vict.* I 15 e l'intervento di Apollo nel *Simposio* è stata notata anche da HUNTER 2004, p. 60.

³⁹⁷ L'autore del trattato prosegue affermando che la medicina consiste anche in questo: nell'eliminare ciò che è causa di dolore e guarire ὑφ' οὗ πονεῖ ἀφαιρέοντα. È solo un caso che Diotima, proprio nella confutazione di Aristofane, adoperi un'argomentazione del tutto analoga quando precisa (205e3-5) che gli uomini preferiscono amputarsi mani e piedi, se queste parti risultano πονηρὰ εἶναι? Sta, forse, Diotima riservando ad Aristofane lo stesso trattamento che Aristofane aveva riservato a Erissimaco: sconfiggerlo con le sue stesse armi?

³⁹⁸ CAMBIANO 1971, p. 46.

tripartizione sessuale dell'essere umano che include l'androginia, sia l'idea del corpo circolare, senza inizio né fine che replica e riflette il macrocosmo. Al medesimo trattato, anche se non a esso soltanto, rimanda il concetto basilare di antica natura dell'uomo. Ancora: dalla pratica chirurgica, che il *De victu* descrive avvalendosi della metafora del calzolaio, Platone potrebbe aver tratto la narrazione del taglio praticato da Apollo sull'uomo intero, illustrata con metafore analoghe a quelle usate nel *De victu*, oltre che in altri trattati. Con una differenza rilevante: che il chirurgo interviene per rendere l'uomo più forte, Apollo più debole (190c8). Infine, la minaccia di un peggioramento e la cura affidata a Eros-dottore potrebbero alludere al metodo della prognosi, piuttosto che alle fasi del ciclo empedocleo di Contesa, come vuole O'Brien.

Il nostro lavoro ha preso le mosse dal presupposto che gli interventi degli oratori del *Simposio* siano governati da un rapporto dialettico di reciproco completamento e superamento. I discorsi del medico e del commediografo non si sottraggono a questa regola compositiva, anzi: collegando fra loro anche i personaggi di Aristofane ed Erissimaco per mezzo dell'episodio del singhiozzo, Platone l'ha resa ancor più manifesta. In quest'ottica, gli echi lessicali e concettuali della trattatistica medica nel *logos* del poeta comico non possono in alcun modo stupire. Si tratta, semmai, di stabilire se contino a tal punto da costituire la struttura profonda del mito che esso narra. Ho tentato di dimostrare che potrebbe essere così e ciò che diremo ora avvalora questa supposizione.

Gli studiosi non sono tutti concordi nell'individuare l'origine delle teorie esposte da Erissimaco nel *Simposio*³⁹⁹. È plausibile che si debba parlare di più di una fonte o, forse meglio, del convergere di più suggestioni. Ciò nonostante io credo, con Edelstein⁴⁰⁰, che la prima parte dell'intervento di Erissimaco concernente l'azione di Eros nel corpo e la relativa condotta del medico, tradisca un'impostazione teorica, un'idea di *ιατρική*,

³⁹⁹ Per PFLEIDERER 1896, pp. 550-53, il discorso di Erissimaco era «parodische Kritik» del *Περὶ διαίτης*. Lo studioso si spinse anche a congetturare che il trattato fosse opera di Erissimaco. *Contra* BURY 1909, p. xxix n. 2, la cui analisi del *logos* del medico è, tuttavia, piuttosto vaga. Condivise l'opinione dello studioso tedesco anche TAYLOR 1926, p. 218. La tesi di Pflaiderer è stata ripresa, in tempi più recenti, da KONSTAN-YOUNG-BRUEHL 1982, pp. 42 e 46 n. 7. Secondo EDELSTEIN 1945, p. 92, invece, il parallelo più stringente è quello con il *De veteri medicina*. Concilia le due opposte visioni LEVIN 2009. Secondo la studiosa l'orientamento teorico dell'intervento di Erissimaco è quello del *De veteri medicina*, ma la metodologia rimanda al *De victu*. Non prende sostanzialmente posizione a riguardo CRAIK 2001, p. 109, che si limita a menzionare i debiti del *logos* con il *De flatibus*, il *De veteri medicina* e il *De victu*. Rileva, per finire, gli echi empedoclei del discorso e la derivazione di alcune idee dal *De natura hominis* e dal *De flatibus*, WEBER 2012, pp. 77-78. Inutile precisare che non esiste accordo neppure circa la presenza, in Erissimaco, di teorie eraclitee e/o empedoclee. Cfr., a riguardo, quanto detto *infra*, p. 73.

⁴⁰⁰ EDELSTEIN 1945, p. 92.

riconducibile al *De vetere medicina* più che ad altri trattati del *corpus*⁴⁰¹. Credo anche, come ho tentato di dimostrare, che la fonte principale della storia aristofanica si possa far risalire al *De victu*. Fra questi due trattati Vegetti⁴⁰² ipotizza l'esistenza di un rapporto stretto. Secondo lo studioso, il *De victu* presuppone il *De vetere medicina*, poiché l'autore: «non si preoccupa soltanto di salvaguardare l'individualità del sapere medico, ma soprattutto di garantirne sistematicamente la dignità epistemologica». In altre parole, il *De victu* riapre la questione del rapporto medicina-filosofia che il *De vetere medicina* aveva polemicamente risolto a favore della prima, riaffermando la necessità, per il medico, di possedere una teoria più generale della φύσις (una teoria, aggiungo, indebitata con la filosofia). Dello stesso genere è, a mio avviso, il rapporto che collega i discorsi di Erissimaco e di Aristofane nel *Simposio*: esso sembra, dunque, ricalcare quello fra le rispettive fonti sul quale potrebbe essere stato modellato. In tal senso è illuminante la somiglianza fra le dichiarazioni incipitarie di metodo, presenti nel *De victu*, e quelle espresse da Aristofane all'inizio del suo *logos*, su cui ci siamo soffermati in precedenza⁴⁰³.

Inoltre, se Vegetti non erra nel proporre, sulla scia del suo ragionamento, una datazione bassa del *De victu*, alla prima metà del IV secolo a. C., allora il *Simposio*, composto negli stessi anni, potrebbe inscenare per mezzo dell'agone dialettico fra il medico e il commediografo⁴⁰⁴ una polemica forse di moda o comunque nota al pubblico di Platone.

⁴⁰¹ Dimostrarlo nel dettaglio esula da questo lavoro. Vorrei comunque fare alcune (poche) riflessioni. Talune affermazioni di Erissimaco sono luoghi comuni ricorrenti della medicina ippocratica. Penso all'idea di salute come equilibrio e giusta proporzione degli elementi, alla *metabolé* come passaggio dalla salute alla malattia e viceversa, all'idea di un corretto stile di vita come metodo di prevenzione della malattia, alla teoria degli umori che Erissimaco, a mio giudizio, rappresenta e personifica nel dio Eros. Tuttavia, altri passaggi del discorso del dottore fanno pensare solo a VM. Evidentissima è, in entrambi i testi, la fiducia incondizionata nella medicina come tecnica di cui l'autore del trattato rivendica orgogliosamente l'autonomia dalle altre discipline, dalla filosofia naturalistica in particolare. Da qui la polemica con Empedocle e con i medici empedoclei che potrebbe trovare un'eco nei dubbi avanzati da Erissimaco circa la teoria eraclitea dell'armonia dei contrari (187a): a proposito, cfr. MCPHARRAN 2006, p. 79. L'idea che il "riempirsi" come lo "svuotarsi" del corpo siano stati patologici, esposta da Erissimaco in 186c5-d5, corrisponde perfettamente alle affermazioni dell'autore di VM (X 1). Edelstein ha dimostrato bene, a proposito, che i concetti di pieno e di vuoto sono sì presenti in altri trattati, ma adoperati in maniera diversa e per dire cose diverse. Ci sono, infine, due coincidenze lessicali non trascurabili fra i due testi: la descrizione dei medici come ἀγαθοὺς δημιουργοὺς (*Symp.* 186d5 = VM I 1, ma una descrizione quasi analoga è presente anche nel *De arte* VIII 8-10, un trattato d'impostazione comunque affine a quella di VM) e il paragone fra il medico e il κυβερνήτης di VM IX 4 ripreso da Erissimaco (187a1) per dire che la medicina è governata (κυβερνᾶται) da Eros. Per altri possibili punti di contatto fra il *De vetere medicina* e il discorso di Erissimaco, cfr. SCHIEFSKY 2005a, p. 174.

⁴⁰² VEGETTI 1976², p. 486.

⁴⁰³ Cfr. *infra*, p. 86.

⁴⁰⁴ Di agone parla effettivamente Socrate (194a1) quando, a conclusione del discorso di Aristofane, dice a Erissimaco: «καλῶς γὰρ αὐτὸς ἠγώνισαι».

Il *logos* di Aristofane s'incarica pertanto di contrapporre una visione più filosofica della natura umana a quella più tecnica offerta da Erissimaco, e lo fa con i mezzi linguistici e concettuali della medicina medesima. L'operazione di Platone potrebbe essere ancora più complessa. Il discorso del commediografo, infatti, finisce col mettere in dubbio l'efficacia della medicina *tout court*: il medico Apollo è chiamato a indebolire l'essere umano per renderlo dipendente dagli dei, mentre Efesto non può preconizzare che una guarigione paradossale, perché non è di questo mondo. Resta Eros, la cui cura somiglia tanto a un palliativo. Eros può solo promettere la guarigione completa dell'uomo, non può realizzarla davvero. Il dio può spingere l'uomo verso la metà più vicina a quella originaria e solo prevedere, per il futuro, un ricongiungimento pieno attraverso il ripristino dell'antica natura.

L'aporia in cui si dibatte il *logos* di Aristofane deriva dal fatto che egli ha introdotto nel discorso medico riguardante la *physis* un'istanza estranea, che riguarda la psiche⁴⁰⁵. Se, avvalendosi, come fonte, del *Περὶ διαίτης*, ovvero di un trattato d'impostazione "filosofica", Aristofane ha minato alla radice l'ottimismo "positivista" di Erissimaco e ha mosso un passo nella giusta direzione, non ha centrato l'obiettivo. Neanche la medicina travestita da mito può dirci come Eros conduca l'uomo alla felicità. Eros non è un medico e la felicità non consiste nella fusione fisica dei corpi, come apprenderemo da Diotima.

Scriva Levin⁴⁰⁶: «The *Symposium* reflects a stage in Plato's engagement with medicine that is intermediate between the *Gorgia's* overt lauding of it, contra *empeiriai* like cookery, as a *technê* and his position in the *Republic*, where several factors, including a more complex relationship between soul and body, commit him to retract its very status as such. Here in the *Symposium* Plato rejects medicine's claim to be the *technê* par excellence - a rank for whose undisputed allocation to philosophy he argues in the *Republic* - thus setting the stage for the latter's withdrawal of its *technê* standing *tout court*». Il *Simposio*, vorrei aggiungere, non si limita a rappresentare il superamento della medicina da parte della filosofia: lo drammatizza per mezzo dell'interazione dialettica fra Erissimaco e Aristofane prima e fra Aristofane e Diotima poi.

⁴⁰⁵ Il termine ψυχή ricorre una sola volta nel discorso del commediografo (192c7-d2), ma nessuna in quello di Erissimaco. Nel discorso di Agatone la sfera psicologica è prevedibilmente più presente (195e4-5; 196a4 e b1), mentre è ovvia la sua centralità nel discorso di Diotima.

⁴⁰⁶ LEVIN 2009, p. 276.

III. 5. Favola o mito?

La rivisitazione del mito degli «uomini palla» in chiave di racconto popolare e favolistico si deve, come sappiamo, a Kenneth Dover. Essa è stata accolta da molti studiosi⁴⁰⁷ e data troppo spesso per scontata⁴⁰⁸.

Prima di Dover, anche Friedländer⁴⁰⁹ aveva supposto che il motivo dell'uomo primitivo squartato a causa della sua ignoranza derivasse dalle favole che avevano come protagonisti gli animali, e aveva creduto che l'origine della narrazione aristofanea andasse ricercata nella similitudine con la sogliola⁴¹⁰.

La tesi dello studioso inglese ha alcuni punti deboli, compreso il modo alquanto sbrigativo con cui vengono menzionate e rigettate altre possibili ricostruzioni del mito aristofanico, inclusa quella empedoclea. Soprattutto, però, il lavoro non è in grado di offrire prove positive circa la presenza di una precisa favola esopica cui Aristofane avrebbe attinto, e quando riconosce alla narrazione aristofanea le caratteristiche della storia eziologica, un genere che ha indubbie consonanze con la favola, deve ammettere che essa è trasversale a molti altri generi letterari: all'epica come alla tragedia, come alla stessa filosofia⁴¹¹. Né bisogna dimenticare che il mito eziologico era probabilmente un tipo di esposizione caro alla Sofistica, come fa pensare la storia di Protagora nell'omonimo dialogo platonico. Inoltre i punti di contatto fra il mito dell'«uomo palla» e la narrazione popolare che Dover è in grado di elencare sono, a mio parere, davvero troppo vaghi. Si tratta, stando allo studioso⁴¹², delle seguenti nozioni: «that “once upon a time” humans were different; the biological naivety of treating people who exists now as if they were the immediate product of their ancestors' bisection; the moral drawn from the story (193ab); and the wish at the end (193cd) for the future happiness of story-teller and audience». Peraltro, di queste quattro caratteristiche, le ultime due non sono esclusivo appannaggio della favola: esse appartengono anche alla commedia antica.

Infine, se la spiegazione offerta da Dover a proposito della ragione per cui Platone avrebbe scelto di affidare una narrazione favolistica ad Aristofane, ovverosia il fatto che

⁴⁰⁷ Fra gli altri, cfr. HUNTER 2004, p. 65; LUDWIG 2002, pp. 42-44 e p. 46; ESTEBAN SANTOS 2010, p. 122 n. 10.

⁴⁰⁸ Ha, in questo, ragione O'BRIEN 2007, pp. 80-81, che confuta polemicamente le tesi di Dover.

⁴⁰⁹ FRIEDLÄNDER 2004, p. 1342 n. 26.

⁴¹⁰ Il paragone con la sogliola può, però, essere spiegato diversamente. Cfr. *infra*, p. 90 n. 392.

⁴¹¹ È nello stesso Platone, nelle “antiche storie” menzionate in alcuni suoi dialoghi, che DOVER 1966, p. 43, trova testimonianza del folklore subletterario al quale si riallaccerebbe Aristofane nel *Simposio*. Bisognerebbe, tuttavia, chiedersi come mai Diotima (205d10), riferendosi alla storia narrata dal poeta comico, usi l'espressione τις λόγος, mentre avrebbe potuto, se questo fosse stato il caso, parlare di “antiche storie”.

⁴¹² DOVER 1998⁸, p. 113.

commedia e folklore presentano valori condivisi, è plausibile, non lo è tuttavia più di quelle con cui è stata motivata la presenza di altre fonti (Empedocle, l'orfismo o la trattatistica medica). È ovvio, cioè, che le motivazioni sono importanti, ma solo a patto che sia stata condotta una *Quellenforschung* rigorosa.

Quale che sia la suggestione o la fonte a partire dalla quale Aristofane ha costruito la storia degli uomini doppi, essa indubbiamente indossa l'abito del mito e non solo perché ha per protagonisti gli dei del *pantheon* tradizionale greco (Zeus, Apollo, Efesto), ma anche perché ricalca, in più di una circostanza, la struttura narrativa di molte storie mitiche⁴¹³. La domanda alla quale cercherò di dare ora una risposta è se esiste un mito, in particolare, che possa assurgere al ruolo di fonte del *logos*. Il confronto con le leggende antropogoniche, con la creazione, ad esempio, della prima donna narrata da Esiodo⁴¹⁴, non porta lontano. Vorrei, invece, approfondire il legame fra gli uomini doppi e gli Aloidì Oto ed Efiálte⁴¹⁵, non fosse altro perché è il testo stesso a sottoporlo all'attenzione del lettore. Afferma Aristofane (190b7-9): καὶ ὁ λέγει Ὅμηρος περὶ Ἐφιάλτου τε καὶ Ὀτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν. Dover⁴¹⁶ vi scorse: «a covert or confused allusion to the double humans», alla loro intera storia. In altre parole, Platone insinuerebbe che la storia omerica di Oto ed Efiálte coincidesse con quella dei primi uomini. Se così fosse, la vicenda degli Aloidì potrebbe essere pensata come fonte del mito aristofanico e Dover finirebbe per contraddirsi. La lettura proposta dallo studioso inglese a me sembra forzata, poiché il greco non lascia molti dubbi: il paragone fra i due giganti del mito e gli «uomini palla» è circoscritto a un preciso comportamento, ovverosia

⁴¹³ Alla struttura narrativa del mito tradizionale appartengono: l'ira degli dei, la *hybris* punita, il concilio degli dei, il discorso di Zeus e le sue macchinazioni, ma anche l'importanza dei sacrifici nel rapporto fra uomini e dei.

⁴¹⁴ *Theog.* 562-612; *Erga* 42-105. Né in Omero, né in Esiodo (qui la genesi di Pandora è posteriore a quella degli uomini), e neppure nell'orfismo è narrata la nascita o la creazione del primo uomo. La discendenza dell'uomo dalla terra è nozione comune al mito - non solo greco -, come alla filosofia naturalistica. Esiodo tramanda, poi, la storia delle età dell'uomo che introduce un'idea, anch'essa diffusa, di progressiva decadenza nella storia umana. Per alcune somiglianze fra la narrazione esiodica e il mito di Aristofane nel *Simposio* cfr., comunque, ZIEGLER 1913, p. 554.

⁴¹⁵ Di affinità fra gli uomini doppi e le creature mitologiche come Giganti e Titani, che pure si ribellarono agli dei, parlano, fra gli altri, FRUTIGER 1930, p. 237, ed ESTEBAN SANTOS 2010, pp. 121-122. Per HUNTER 2004, p. 62, la storia di Aristofane potrebbe costituire una radicale rivisitazione del racconto omerico della battaglia dei Titani.

⁴¹⁶ DOVER 1998⁸, *ad loc.* p. 113. Cfr. ID. 1966, p. 46. Sulla lettura del passo proposta da Dover, cfr. le considerazioni di MANUWALD 2012, p. 93 n. 13.

all'azione tracotante di assaltare l'Olimpo⁴¹⁷. Ciò nonostante, è doveroso approfondire la questione.

Di Oto ed Efialte parla Omero nell'*Iliade* (V 385-91) e nell'*Odissea* (XI 305-20). Il contesto iliadico in cui sono menzionati gli Aloidi è il seguente: nell'infuriare degli scontri fra Greci e Troiani, Afrodite viene ferita al polso da Diomede mentre tenta di portare in salvo il figlio Enea gravemente colpito dall'eroe greco. Interviene Ares, che le fornisce un carro e i cavalli con cui rifugiarsi sull'Olimpo. Qui la madre la consola, narrandole di altri momenti in cui gli dei soffrirono a causa degli uomini. La storia di Oto e del gagliardo Efialte che durante la scalata all'Olimpo incatenarono Ares e lo rinchiusero per tredici mesi in un orcio di bronzo, è uno di questi *exempla*. Dal passo ricaviamo alcune informazioni interessanti: che Oto ed Efialte erano uomini (384 ἐξ ἀνδρῶν) e forti (385 καρτερός) a tal punto da osare di vedersela con un dio. Suggestiva è per noi la presenza di Afrodite e di Ares incatenato (386 ἐνὶ δεσμῶ) perché li ritroveremo, entrambi protagonisti ed entrambi in catene, nell'episodio del tradimento di Efesto cui sembra alludere, nel finale, il mito aristofanico. L'*Odissea* narra, dei due fratelli, una storia non dissimile. Questa volta siamo nell'Ade, durante la più pericolosa impresa di Odisseo: il viaggio nel regno delle ombre. È qui che l'eroe incontra Ifimedeia, moglie di Aloeos. È lei a informarci di essersi accoppiata con Poseidone e di aver avuto da lui i gemelli Oto ed Efialte, di eccezionale bellezza e grandezza. I due, colossali fin da bambini, pensarono di scalare il cielo per scalzare gli Olimpi, ma Apollo li uccise prima che potessero raggiungere l'adolescenza. Compare qui un dato in lieve contrasto con l'*Iliade* che, oltre a tacere sulla straordinaria mole degli Aloidi, li considera uomini, l'*Odissea*, invece, semi-dei, poiché figli di una mortale e di un dio.

Cosa hanno, dunque, in comune gli Aloidi con gli uomini doppi al di là dello straordinario vigore e della ὑβρις? Non l'aspetto: gli Aloidi sono sì giganteschi, ma non sono né doppi né sferici. Non il sesso, né la nascita: Oto ed Efialte sono maschi e figli di

⁴¹⁷ Lo stesso può dirsi per il confronto seguente (190c4) fra la distruzione dei Giganti da parte di Zeus e la punizione che il re degli dei medita ai danni degli uomini doppi. Se applicassimo anche in questo caso il ragionamento di Dover, dovremmo prendere in considerazione l'ipotesi che i due Aloidi e i Giganti siano tutti, indifferentemente, fonte del mito aristofanico. Ma Oto ed Efialte, pur condividendo con Giganti e Titani alcune caratteristiche (la mole, la violenza e la *hybris*), non s'identificano né negli uni né negli altri, almeno non nella tradizione mitologica arcaica. Solo fonti successive, ad esempio Eratostene, *FGrHist.* 241 F 35, li descrivono come "nati dalla terra" alla stregua di Titani, Giganti, Ciclopi ed Ecatonchiri, e Orazio (*Carm.* III 4, 51-2) li chiama Giganti. È tuttavia possibile che Platone avvertisse l'azione di Oto ed Efialte come una sorta di prolungamento della Gigantomachia: da qui il duplice confronto fra il comportamento di Oto ed Efialte, prima, quello dei Giganti poi, con l'analogo comportamento degli uomini doppi. L'ipotesi che il generico "giganti" designi sempre gli Aloidi, avanzata da ROWE 1998a, *ad loc.* p. 154, mi sembra improbabile dato che Oto ed Efialte non furono fulminati da Zeus.

una donna e di un dio, gli uomini di Aristofane presentano tre varianti sessuali e non sono nati di donna. Soprattutto, dagli Aloidi non derivano gli uomini. Ma potrebbe non essere un caso che a uccidere Oto ed Efialte sia, almeno nella versione omerica del mito⁴¹⁸, lo stesso dio che provoca, se non la morte in senso letterale dell'uomo doppio, la sua fine in quanto tale⁴¹⁹.

Gli Aloidi, insomma, sono chiamati in causa da Platone come paradigma di un comportamento, allo stesso modo dei Giganti. Farne la fonte dell'intero μῦθος sulla base di così pochi elementi, è – ripeto – arrischiato. Gli uomini doppi di Aristofane somigliano, peraltro, anche ad altri *monstra* della mitologia greca: al τρικέφαλος Gerione⁴²⁰, ad esempio. Un confronto con i Ciclopi potrebbe rivelarsi altresì interessante. Gli antichi, infatti, conoscevano γένη τρία di Ciclopi⁴²¹ correlati rispettivamente al cielo, al mare, e alla terra, e tre sono i generi degli uomini aristofanici anch'essi collegati a elementi naturali (ma non gli stessi). In un articolo del 1904 Arthur Cook avanzò l'ipotesi che il nome Κύκλωψ derivasse dalla forma di questi esseri, che era discoidale a imitazione del sole. Sempre secondo lo studioso, il simbolo del *triskeles* - una testa da cui si dipartono tre o più gambe - divenuto emblema di Siracusa e poi della Sicilia, potrebbe costituire: «a survival of the Cyclops as primitively conceived». È ancora Cook⁴²² ad operare un collegamento fra la raffigurazione del Ciclope come *triskeles* e le creature doppie di Aristofane, basandosi sull'esistenza di «a modern Sicilian tale» in cui i Ciclopi erano rappresentati con quattro occhi, due davanti e due dietro. Questa sorta di ciclope bifronte potrebbe coincidere con una testa gianiforme, «both male and female», che compare su alcune monete della Sicilia e dell'Italia meridionale. La ricostruzione dello studioso è affascinante ma difficile da dimostrare. In particolare, l'iconografia gianiforme delle monete siciliane cui rimanda Cook è di non univoca interpretazione: alcuni studiosi hanno pensato, ad esempio, al culto orientale di Iside e Serapide raffigurati con le teste congiunte e opposte⁴²³. Ad ogni modo, se pure tutto ciò fosse vero, la somiglianza fra le creature aristofaniche e i Ciclopi si

⁴¹⁸ Confermata da Apollonio Rodio, I 481-4. La *Biblioteca* di Apollodoro (I 7, 4) racconta, invece, un finale diverso: Artemide, insidiata dai fratelli Aloidi, si sarebbe trasformata in una cerva, facendo così in modo che, nella caccia, i due si uccidessero a vicenda.

⁴¹⁹ La presenza di Apollo nella narrazione di Aristofane può essere, però, spiegata diversamente. Cfr. *infra*, p. 90 e n. 388.

⁴²⁰ Stesicoro (fr. 186 Page) attribuisce a Gerione sei mani, sei piedi e un paio di ali. Per le diverse rappresentazioni di Gerione nell'antichità e il loro senso, rimando a DE SANCTIS 2011.

⁴²¹ Così lo scolio a Hes., *Theog.* 139. Cfr. *schol.* Aristid. 52, 10.

⁴²² COOK 1904, pp. 326-27 n. 28.

⁴²³ Cfr. HILL 1903, pp. 150, 205 e 208.

fermerebbe all'*eidōs*, all'aspetto esteriore. La storia dei Ciclopi è, infatti, una storia di cooperazione e non di opposizione agli dei.

La menzione esplicita di Oto ed Efiante se, come credo, non vuole suggerire la fonte del mito, ha forse il senso al quale accennavo prima, di costruire un ponte con la storia degli amori di Ares e Afrodite cui sembra alludere la presenza di Efesto nel finale. Un commento antico⁴²⁴ riferisce, infatti, che i due giganti incatenarono Ares istigati da Afrodite, come vendetta per l'uccisione di Adone. Oto ed Efiante, insomma, sono legati in qualche modo al rapporto fra le due divinità che non sembra essere stato sempre buono. Per mezzo loro Platone potrebbe aver voluto connettere le due citazioni omeriche presenti nel *logos*: il V libro dell'*Iliade*, che menziona Ares e Afrodite, con l'VIII libro dell'*Odissea* che ne narra gli amori.

L'episodio di Efesto scandisce il momento più alto del discorso di Aristofane⁴²⁵. Il suo è il terzo intervento divino nella storia dell'uomo primigenio, dopo quello di Zeus e del "medico" Apollo. A Efesto spetta il compito di chiarire agli amanti la natura di un desiderio che non si esaurisce nella soddisfazione sessuale e prospettare una soluzione che tale non è perché, come sappiamo, non è praticabile nella vita reale. Le implicazioni di questo snodo del *logos* sono molte e discusse: esse hanno a che fare con la visione di Eros che il commediografo propone agli astanti e con il posto che essa occupa nel percorso epistemologico che il *Simposio* mette in scena. Qui, però, ci limiteremo ad analizzare l'episodio in sé e in relazione alla sua fonte omerica⁴²⁶.

Aristofane afferma che se Efesto, con gli attrezzi del mestiere, si avvicinasse agli amanti e chiedesse loro cosa realmente vogliono l'uno dall'altro e, di fronte alla loro insipienza, suggerisse la risposta: che in realtà essi desiderano stare sempre insieme, uniti in vita e in

⁴²⁴ Cfr. KIRK 1990, p. 101.

⁴²⁵ Cfr. MANUWALD 2012, p. 98 n. 20.

⁴²⁶ La somiglianza fra *Symp.* 192d5 sgg. e Hom., *Od.* VIII 266 sgg. era stata notata già dai commentatori ottocenteschi: cfr. HUG 1876, p. 93, che rimanda all'edizione del dialogo curata da RÜCKERT (1829). Tuttavia ZIEGLER 1913, p. 544, volle scorgere nell'episodio di Efesto che si offre di fondere gli amanti un rimando a Empedocle (31 B 87), nel quale un compito non dissimile era affidato ad Afrodite. Anche BURY 1909, p. xxxiii, mise la presenza di Efesto in relazione con l'Agrigentino, considerando il dio personificazione del fuoco, uno dei quattro elementi-radice. Per O'Brien, infine, come sappiamo, la promessa di Efesto alluderebbe alla fase finale del ciclo di Amicizia, coincidente con quella iniziale di Contesa. La presenza di questo dio, nel nostro mito, potrebbe essere spiegata anche col ruolo che egli ricopre nella creazione esiodea di Pandora (cfr. *infra*, p. 58 n. 248) o potrebbe essere pensata in relazione ironica con l'intervento "medico" di Apollo. Tuttavia, che il passo alluda agli amori di Ares e Afrodite è, a mio parere, l'ipotesi più probabile: la controprova potrebbe fornirla Agatone che, come si è detto (cfr. *infra*, p. 30), all'episodio omerico accenna esplicitamente.

morte, tutti direbbero che sì, quello è il loro vero desiderio. Efesto promette, allora, di accontentarli, di συντήξαι e συμφυσῆσαι⁴²⁷ gli amanti εἰς τὸ αὐτό.

Nell'*Odissea* è Demodoco a cantare in un simposio - e in un ambito analogo s'inserisce il discorso di Aristofane - gli amori incestuosi di Ares e Afrodite e di come Efesto punì gli adulteri. L'artigiano divino aveva forgiato catene invisibili che aveva collocato sul talamo a mo' di trappola per gli ignari amanti. Quando la trappola era scattata, i due erano rimasti immobilizzati in una posizione che presto, commenta Efesto, avrebbero desiderato abbandonare, anche se si amano. Efesto, adirato, aveva chiamato gli dei perché fossero testimoni di quegli ἔργα γελαστά e gli dei, quelli di sesso maschile, erano accorsi volentieri, si erano accalcati e non potevano trattenere il riso davanti allo spettacolo degli amanti prigionieri. Poi Apollo aveva chiesto a Hermes se gli sarebbe piaciuto trovarsi al posto di Ares, avvinto alla bella Afrodite da salde catene. Entusiasta e positiva era stata la risposta del messaggero degli dei. Come notò Retting⁴²⁸, il *Simposio* ricalca, nella domanda rivolta da Efesto agli amanti, lo stesso movimento testuale del passo omerico: la retorica richiesta di Apollo a Hermes e la risposta di quest'ultimo. Il modello è, però, usato contrastivamente, perché se è vero che in Omero Efesto, grazie alle sue abilità di artigiano, unisce strettamente i due amanti come, con le stesse arti evocate dai verbi συντήκω e συμφυσάω, promette di fare nel *Simposio*, è vero anche che il suo intervento è una punizione e non un premio. Soprattutto non è quello che gli amanti desiderano: presto, ha detto Efesto, Afrodite e Ares vorranno separarsi, anche se si amano. E ancora, la vicenda omerica suscita l'ilarità degli dei, perché la situazione dei due amanti è ridicola in sé oltre che oltraggiosa per Efesto. Nel *logos* di Aristofane, come abbiamo premesso, l'intervento di Efesto coincide, invece, con il momento più drammatico di un discorso che, nelle intenzioni di chi lo pronuncia, vuole essere divertente, ma non καταγέλαστος. Il

⁴²⁷ Come Apollo è intervenuto in qualità di medico/artigiano, così Efesto usa due verbi tecnici per indicare la natura di un'operazione diametralmente opposta - nei fini - a quella condotta da Apollo. Il verbo συντήκω che, come sappiamo (cfr. *infra*, p. 71 n. 295), ricorre anche nel *Timeo*, nel *Simposio* era stato usato da Pausania (183e). Συμφυσάω (soffiare o lavorare insieme), che i *recentiores* bt leggono συμπύσαι per analogia, probabilmente, con le numerose ricorrenze di συμπύω nel *logos*, è presente in Omero, ma è usato anche da Aristofane (*Cav.* 468) nell'agone fra Paflagone e il Salsicciaio in cui si gioca, appunto, con il linguaggio delle tecniche applicato alla politica degenerata dei demagoghi. Una prova ulteriore della sotterranea equiparazione fra l'azione di Apollo e quella di Efesto potrebbe fornirla la presenza, nel *Simposio* (192d3), del termine ὄργανα detto dei ferri del mestiere con cui il dio del fuoco entra in scena. Con lo stesso termine il trattato ippocratico *De arte* VIII 10-12, designa la strumentazione medica.

⁴²⁸ RETTING 1875-76, p. 215.

rovesciamento di senso che Aristofane ha operato rispetto all'episodio omerico tutela, a mio parere, il discorso del poeta comico dal pericolo di essere risibile⁴²⁹.

III. 6. Il rapporto con la commedia

Se nel *Simposio* tutti gli oratori pronunciano discorsi coerenti con la loro professione o i loro interessi culturali e se Aristofane, nell'economia del dialogo, è chiamato a rappresentare la commedia, come Agatone la tragedia ed Erissimaco la medicina, allora il *logos* che egli espone non può essere privo di legami con la sua produzione teatrale e/o con quella dei poeti comici suoi contemporanei. Il punto è comprendere la natura di tali legami. Tre mi sembrano le possibilità, che non si escludono necessariamente a vicenda e che analizzeremo qui di seguito.

Il discorso simposiaco:

- 1) presuppone una precisa commedia di Aristofane come fonte.
- 2) ospita rimandi puntuali alle commedie, aristofaniche e non.
- 3) è leggibile come una sorta di *collage*, di mosaico di motivi e *topoi* peculiari del genere: nell'insieme restituisce al lettore il sapore e lo spirito della commedia attica di V-IV sec. a. C.

III. 6. a. Una commedia come fonte del mito

Ci chiederemo, per iniziare, in che misura la storia dell'uomo doppio abbia un intreccio da commedia e se è possibile che una precisa commedia, fra quelle sopravvissute di Aristofane, ne costituisca la fonte.

L'affermazione di Sommerstein⁴³⁰, secondo cui la tipica trama comica è una fantasia avventurosa con la struttura propria del racconto popolare e potenti reminiscenze del mito divino o eroico, non ci aiuta molto; al contrario ci riporta nella zona grigia in cui i generi convergono e per noi diventa impossibile stabilire su quale materiale Platone stesse modellando il suo mito. D'altro canto i punti di contatto con questa o quella commedia aristofanica cui si appellano molti studiosi per sostenere che il *logos* è coerente con l'arte di chi lo pronuncia sono spesso troppo generici per poter parlare di fonte, piuttosto che di mere consonanze o voluti rimandi.

⁴²⁹ Ma BELFIORE 2011, pp. 162-163, perviene alla conclusione opposta e nella citazione omerica scorge un errore di Aristofane, il fallimento nell'interrogare le sue fonti, orchestrato ai suoi danni da Platone.

⁴³⁰ SOMMERSTEIN 2009, p. 204.

Dover⁴³¹, che non crede nella derivazione del mito simposiaco dalla commedia, osserva che solo due commedie, per di più frammentarie, mostrano di avere qualcosa in comune con la storia aristofanica. La prima è *Gli uomini-formica* di Ferecrate, i cui frammenti suggeriscono che la storia ruotasse intorno alla versione comica del mito di Deucalione e Pirra. Della seconda abbiamo tre soli versi trasmessi dal *Papiro di Ossirinco* 427 (PCG fr. 34) seguiti dall'indicazione, purtroppo mutila, dell'autore e del titolo dell'opera. Integrare]φανους]πογονια del papiro con Αριστ]φανους Ανθρω]πογονια è, afferma a ragione lo studioso, una certezza virtuale e, comunque, si tende ad attribuire i frammenti ad Antifane, piuttosto che ad Aristofane. Chiunque ne fosse l'autore, niente vieta comunque di credere che Platone avesse assistito alla commedia e a essa si fosse ispirato, ma è anche vero, come precisa Dover, che le prove sono in entrambi i casi davvero labili.

Motivi mitico-cosmologici - letti in chiave parodica - erano presenti nella commedia antica, anche in quella di Aristofane. È proprio in questi motivi che alcuni interpreti hanno voluto rintracciare la fonte del mito aristofanico del *Simposio*. In particolare si è pensato alla divertente parodia della cosmogonia orfica degli *Uccelli* e anche alla *Pace*.

Sul confronto fra il *logos* e i versi 685 sgg. degli *Uccelli* abbiamo avuto modo di riflettere anche altrove⁴³². Le differenze che intercorrono fra questi due testi, nella narrazione del mito della nascita di Eros, a me sembrano, tutto sommato, maggiori delle somiglianze. L'unico legame forte, a parte la presenza del dio, è costituito dal rimando all'uovo cosmico, ma è impossibile sapere se con tale richiamo Platone volesse alludere alla commedia di Aristofane o non piuttosto, direttamente, all'orfismo. Un confronto più esteso e interessante fra l'intera commedia e il discorso simposiaco è condotto da Ludwig⁴³³ che legge tanto l'una che l'altro in chiave sostanzialmente politica e, come vedremo nel prossimo paragrafo, li accosta sul terreno di una tematica più ampia: il contrasto fra civiltà e stato di natura. In quest'ottica l'*eidōs* intero dei primi uomini simboleggia il loro stato naturale e la loro autosufficienza: la loro forza sovrumana è paradigma di libertà, la civiltà di mutilazione. Se si applica lo stesso schema agli *Uccelli*, Evelpide e Pistetero, i protagonisti della commedia, dovrebbero corrispondere all'«uomo palla». In entrambi i testi *eros* è desiderio di fare ritorno alla natura, e la natura è contrapposta al *nomos* rappresentato, nella commedia, dall'impero ateniese e dagli dei, dal potere politico e da quello religioso. In entrambi i casi, sempre secondo lo studioso, il

⁴³¹ DOVER 1966, pp. 41-42.

⁴³² Cfr. *infra*, pp. 80 sgg.

⁴³³ LUDWIG 2002, pp. 82 sgg.

nomos riafferma se stesso, e il discorso, come il dramma che l'ha ispirato, mostra i limiti oggettivi dell'auspicato ritorno alla *physis*.

Se l'analisi di Ludwig è condivisibile nelle sue linee generali, tuttavia non basta a sostenere la tesi che gli *Uccelli* costituiscano la fonte del *logos* simposiaco, nella misura in cui il conflitto νόμος/φύσις, se è più evidente negli utopici *Uccelli*, non è appannaggio esclusivo di questa soltanto fra le commedie di Aristofane. Bisogna, però, riconoscere che la tesi di Ludwig è la sola a condurre un confronto articolato e completo fra il discorso e la sua ipotetica fonte, un confronto, cioè, che non si limita alla corrispondenza fra motivi e termini isolati, ma che si sforza d'inserire tali corrispondenze in un plausibile quadro d'insieme.

È di Maria Grazia Bonanno⁴³⁴ l'idea che a dare il la alla fantasia di Platone sia stato l'episodio narrato nella *Pace* ai vv. 403-412, di cui diremo nelle pagine seguenti. Ma, la coincidenza di un motivo - la fame di offerte sacrificali manifestata dagli dei - è davvero troppo poco per concludere che la favola di Platone rispecchi la storia narrata da Aristofane nella *Pace*. E, in effetti, è la stessa Bonanno (106) a definire il *logos* simposiaco «un balsano *pastiche*», segno eloquente che la sola *Pace* non basta a risolvere il problema delle fonti.

Il tentativo più recente di connettere il mito aristofanico del *Simposio* con la produzione drammatica di chi lo racconta appartiene a Stuttard⁴³⁵. Secondo lo studioso, la definizione di Eros fornita dal poeta comico rispecchia la trama della *Lisistrata*⁴³⁶: come, infatti, le creature del mito erano forti quando erano unite, così i Greci erano forti quando si presentarono compatti contro il comune nemico rappresentato dai Persiani. E come gli dei del mito trassero giovamento dalla debolezza dell'uomo diviso, così il nemico non può che approfittare di un popolo che lo è altrettanto.

Anche in questo caso, le affinità terminano qui e, pertanto, di fonte vera e propria è difficile parlare.

⁴³⁴ L'articolo è citato *infra*, p. 3 n. 11.

⁴³⁵ STUTTARD 2010, pp. 6-8.

⁴³⁶ Lo studioso pensa, in particolare, al discorso che pronuncia la protagonista ai vv. 1128 sgg.

III. 6. b. Rimandi puntuali alle commedie

Il superlativo φιλανθρωπότατος con il quale Aristofane, nell'esordio del suo elogio (189c8), designa Eros è riferito a Ermes nella *Pace* (392)⁴³⁷: è il primo dei rimandi puntuali all'Aristofane reale riconoscibili nel *logos*. Trattandosi, peraltro, dell'unica occorrenza dell'aggettivo nelle commedie e in Platone⁴³⁸, la probabilità che si tratti di una citazione è piuttosto alta⁴³⁹.

Quando, poche righe dopo, il poeta specifica (189e4-5) che il termine ἀνδρόγυνος si è trasformato in un insulto, viene da pensare che alluda maliziosamente a qualcosa in particolare. Questo qualcosa potrebbe essere la rappresentazione di Agatone nelle *Tesmoforiazuse*⁴⁴⁰, cui il discorso fa di nuovo un velato riferimento nel finale⁴⁴¹, ma nella quale il termine non compare. Nella commedia, alla vista di Agatone che per esigenze d'immedesimazione poetica indossa abiti femminili e intona un peana con voce languida, reagisce il beffardo, ma non proprio ignorante Κηδεστής della commedia, con versi presi a prestito dalla *Licurgia* di Eschilo (136 sgg.): Ποδαπὸς ὁ γύννις; Τίς πάτρα; Τίς ἢ στολή? E ancora: Σὺ τ'αὐτός, ὦ παῖ, πότερον ὡς ἀνὴρ τρέφει? // Καὶ ποῦ πέος; Ποῦ χλαῖνα; Ποῦ Λακωνικάι; // Ἄλλ' ὡς γυνὴ δῆτ'; Εἶτα ποῦ τὰ τιθία;

Il giovanissimo poeta è, per Parente, una creatura non ben connotata sessualmente, di cui non si distinguono né i tratti peculiari del maschio (ποῦ πέος;), né quelli della femmina (ποῦ τὰ τιθία;). Molto diverso dall'androgino originario del nostro mito che esibisce, al contrario, una ridondanza di caratteri sessuali, esso ne è, semmai, l'immagine comica e ingiuriosa, come puntualizza l'Aristofane di Platone.

Ἀνδρόγυνοι è anche il titolo alternativo, tramandato dalla *Suda*, di una commedia di Eupoli, gli Ἀστροάτευτοι, che Storey⁴⁴² colloca ragionevolmente nel 414-412 a. C. Sempre Storey (77) ipotizza che il titolo designasse il coro della commedia, composto da uomini

⁴³⁷ Cfr. DOVER 1998⁸, p. 114. Il discorso di Aristofane, alla stregua di quello degli altri cinque oratori, è costellato di superlativi, come nota ESTEBAN SANTOS 2010, *passim*. Si tratta, evidentemente, di un tratto tipico del codice encomiastico. I discorsi simposiaci, non dimentichiamolo, sono tutti, programmaticamente, eulogie di Eros.

⁴³⁸ L'aggettivo è presente, ma al grado positivo, anche in Pl. *Leg.* IV 713.

⁴³⁹ Come un rimando puntuale alla *Lisistrata* è, poi, comunemente inteso il paragone delle due metà dell'intero con le sogliole, di cui si è già detto. Cfr. *infra*, p. 90 n. 392.

⁴⁴⁰ Il rapporto fra il *Simposio* e la commedia di Aristofane rappresentata nel 411 a. C. non è stato oggetto di grande attenzione da parte della critica. Dopo lo studio ormai datato di Marxsen (cfr. *infra*, p. 20 n. 86), vedi ora SISSA 2012.

⁴⁴¹ Cfr. *infra*, p. 37.

⁴⁴² STOREY 2004, p. 76.

travestiti da donne⁴⁴³, e spiega come, col termine “androgino”, il poeta indicasse scherzosamente i vigliacchi e i disertori⁴⁴⁴. Il termine, tuttavia, non è attestato nell’Aristofane sopravvissuto né negli altri poeti dell’ἀρχαῖα: se l’attribuzione da parte di Fozio del sintagma ἀνδρόγυνον ἄθυρμα (PCG fr. 46) agli Ἀστράτευτοι è esatta, la parola sarebbe effettivamente presente almeno in questa commedia eupolidea e l’Aristofane di Platone potrebbe alludere ad essa.

Nella descrizione fisica dell’uomo doppio sono presenti tre aggettivi sui quali abbiamo avuto modo di soffermarci, perché ricorrono sia nei frammenti empedoclei, sia nei trattati ippocratici. Essi sono attestati anche in Aristofane. Si tratta di: περιφερής, κυκλοτερής e στρογγύλος. Στρογγύλος e, non proprio l’aggettivo, ma il sostantivo corrispondente περιφορά⁴⁴⁵ ricorrono entrambi nelle *Nuvole*, la commedia che sferrò un attacco in grande stile agli intellettuali e ai pensatori simbolizzati e sussunti nel personaggio di Socrate⁴⁴⁶. Se στρογγύλος è usato nel significato generico di “rotondo” in contesti che non fanno necessariamente pensare a echi di un linguaggio filosofico, περιφορά, riferito alle orbite della luna e κυκλοτερής⁴⁴⁷ agli astri, negli *Uccelli*, non lasciano invece dubbi del contrario. Difficile, se non impossibile è, però, stabilire se Platone, adoperando una siffatta terminologia, stesse citando l’Aristofane reale, che a sua volta parodiava i presocratici, o non piuttosto direttamente Empedocle o i trattati del *Corpus hippocraticum*.

Di fronte alla tracotanza degli «uomini palla» urge, com’è ormai noto, una punizione. Gli dei sanno di non poterli uccidere, perché questo significherebbe la fine dei sacrifici (190c4-

⁴⁴³ Di uomini *molles et effeminati* era composto anche il coro di un’altra commedia di Eupoli, i *Baptai*, che potrebbe avere avuto un qualche ruolo nella composizione del *Simposio*, e alla quale potrebbe volutamente rimandare la battuta d’esordio del personaggio Aristofane (cfr. *infra*, pp. 26 sgg.). Alla base dei riti di travestimento e dagli scambi d’abito fra i sessi, propri di alcune feste e cerimonie sacre e alle quali le commedie antiche spesso si rifacevano, HANI 1981-82, p. 93, scorse l’immagine di base di un’ «androgynie symbolique».

⁴⁴⁴ È questo un tipo di presa in giro frequente in commedia. Vi fa ricorso Aristofane ai danni di Aminia nelle *Nuvole* (691-2) e di Cleonimo, uno dei bersagli preferiti del poeta, nelle *Vespe* (19 sgg.) e forse anche in *Nuv.* 673 (ma qui la battuta non è chiarissima).

⁴⁴⁵ Di entrambe le voci e del loro uso nelle commedie di Aristofane si è detto *infra*, p. 65 n. 271; p. 79 e p. 88 n. 379. Vorrei precisare che στρογγύλος ricorre quattro volte in tutto nelle commedie, di cui tre nelle *Nuvole*, il sostantivo περιφορά solo una.

⁴⁴⁶ Per la rappresentazione comica dell’intellettuale vedi: GREEN 1979; IMPERIO 1998; RODRÍGUEZ ALFAGEME 2000; WHITEHORNE 2002. Più in particolare, per la raffigurazione aristofanica di Socrate cfr. ERBSE 1954, GELZER 1956, STRAUSS 1966 ed EDMUNDS 1987.

⁴⁴⁷ Per l’aggettivo cfr. *infra*, p. 46 n. 194; p. 88 nn. 379 e 380.

5 αἰ τιμαὶ γὰρ αὐτοῖς καὶ ἰερά τὰ παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἠφάνιζετο⁴⁴⁸), e dunque optano per la punizione esemplare che conosciamo e che consente loro, per di più, di ottenere il doppio delle offerte (190d2-3). Che qui Platone rimandi a un *topos* delle commedie aristofaniche è stato presto chiaro agli interpreti⁴⁴⁹. I passi solitamente citati a confronto appartengono agli *Uccelli* (186 sgg. e 1515 sgg.) e al *Pluto* (1113 sgg.), ma secondo la Bonanno⁴⁵⁰: «per l'equazione sparizione dei devoti = sparizione delle offerte, Platone ha piuttosto in mente *Pace* 414». Cosa, in particolare, avesse in mente Platone è difficile da arguire, certo è che la fame degli dei e la loro dipendenza dalle offerte degli uomini doveva essere un motivo comico ricorrente che, anche a costo di qualche forzatura⁴⁵¹, ben si prestava a essere inserito nella storia mitica dell'Aristofane simposiaco.

Come si è detto, il termine *πλησμονή* costituisce, insieme al suo contrario, *κένωσις*, un *leitmotiv* del Simposio e forse anche la "legge" sottesa all'ordine degli interventi. La pienezza, in particolare, ha accompagnato la caratterizzazione del personaggio Aristofane fin dalle prime battute del dialogo, ma soprattutto è nell'ambito di una polisemica *πλησμονή*, intesa come concetto medico e insieme "comico", nella misura in cui rimanda alla pienezza vitale - di cibo e sesso - promossa dalla commedia⁴⁵², che si consuma la dialettica fra i logoi di Erissimaco e di Aristofane. Così, quando il drammaturgo afferma (191c6-8) che *πλησμονή* è ciò che provano gli amanti maschi dopo la loro *συνουσία*, ciò che consente loro di non morire d'amore e così di potersi dedicare anche alle altre faccende della vita, Platone sta adoperando un termine fortemente connotato e, insieme, ne sta dilatando il significato, perché la pienezza di cui parla Aristofane, se interessa ancora la dimensione corporea, investe anche la sfera emotiva ma, soprattutto, non costituisce un eccesso negativo, non minaccia l'equilibrio di un fisico sano, come voleva il dottore.

⁴⁴⁸ Il verbo ἀφάνιζω è usato da Aristofane nelle *Nuvole* (542, 759, 764 e 972). Interessante è, però, la sua presenza nel *Pluto* (434) in una situazione *renversée*: è una divinità (Povertà) a rischiare, questa volta, di essere cancellata dalla faccia della terra da due comuni mortali.

⁴⁴⁹ Cfr., fra gli altri, HUIT 1921, p. 48 n. 4 e HUG 1876, *ad loc.* 86. Una valutazione più articolata di questo snodo del discorso, come spia dell'allusione agli *Uccelli* nel *logos* aristofanico è in LUDWIG 2002, p. 77. Lo studioso mette in relazione la complessa e in qualche caso contraddittoria rappresentazione del rapporto fra gli uomini e il divino che emerge dal discorso simposiaco, con l'irridente visione degli dei propria di molte commedie aristofaniche. STRAUSS 2001, p. 125, seguito dalla SAXONHOUSE 1985, p. 20, pose l'accento sulla differenza che il *logos* sembra costruire fra Eros filantropo, perciò degno di offerte e onori, e gli altri dei, le cui azioni nei confronti degli uomini non sono sempre disinteressate.

⁴⁵⁰ BONANNO 1975-1977, p. 107.

⁴⁵¹ È MANUWALD 2012, p. 95, a notare l'incongruenza della narrazione aristofanica: non è logico, infatti, che facessero sacrifici agli dei gli stessi uomini che avevano intenzione di detronizzarli.

⁴⁵² La pienezza (come abbondanza di cibo) è un motivo tipico della fantasia comica: cfr., ad esempio, *I Pluti* di Cratino. Per questo aspetto della commedia Antica cfr. PELLEGRINO 2000 e FARIOLI 2001.

L'eccessiva commedia ha finito col rivalutare a tal punto la *πλησμονή* da farne addirittura il momento d'inizio della civiltà, di una civiltà che, nell'ottica dell'eulogia dell'Eros omosessuale, è affidata interamente al maschio omosessuale. In tutto questo è forse interessante notare che il termine *πλησμονή* ricorre una volta soltanto nell'Aristofane tradito. Nel *Pluto* Cremilo sostiene che l'unica cosa di cui gli uomini non sono davvero mai sazi è il denaro. Segue una comica enumerazione di ciò che invece, dopo un po', li sazia (v. 186 τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ἐστὶ πάντων πλησμονή). Apre l'elenco proprio ἔρωσ. C'è, quindi, una sorta di coerenza fra l'opinione di Cremilo e le affermazioni di Aristofane nel *Simposio*, poiché in entrambi i casi l'amore procura sazietà. Questo ci autorizza a scorgere, nell'uso del termine *πλησμονή*, anche un gioco a distanza di Platone con l'aristofanico *Pluto*⁴⁵³?

La critica⁴⁵⁴, infine, non ha mancato di scorgere, nell'affermazione dell'Aristofane di Platone (192a) secondo cui i fanciulli derivanti dall'intero maschile sono i migliori, ἀνδρειότατοι⁴⁵⁵ e, in quanto tali, i più portati alla vita politica, benché alcuni li reputino impudichi (ἀναισχύντους), l'allusione a un *topos* diffuso nella commedia Antica. Fra chi, infatti, destinò, sarcasticamente, alla carriera politica, gli omosessuali c'era lo stesso Aristofane, costretto così da Platone a trasformare in un serio spunto di lode uno dei suoi strali più velenosi all'indirizzo dei demagoghi⁴⁵⁶. Tuttavia, l'affermazione del poeta comico ha una sua ragion d'essere anche nella logica responsiva dei *logoi* simposiaci. In particolare, essa può essere letta come una risposta forte all'affermazione di Pausania (181d7-e3) secondo cui una legge dovrebbe vietare di amare i fanciulli, dato che non si può sapere se essi si volgeranno alla virtù o non, piuttosto, al suo contrario. Rimane allora il dubbio che Aristofane, piuttosto che rimandare retrospettivamente alle proprie commedie

⁴⁵³ Che il *Pluto* sia nella memoria di Platone, sembra indicarlo il fatto che, almeno secondo la stragrande maggioranza degli interpreti, dipende da questa commedia la personificazione di Πενία presente nel mito narrato da Diotima.

⁴⁵⁴ Cfr. già RETTING 1875-76, p. 209, con l'elenco completo dei passi aristofanici in cui compare l'aggettivo, e HUG 1876, *ad loc.* p. 93; ora, fra gli altri, ROWE 1998b, *ad loc.* p. 156-57.

⁴⁵⁵ Per la possibilità che questa definizione rimandi al *De victu* cfr. *infra*, p. 89. Notiamo anche l'uso del superlativo, per cui v. *infra*, p. 104 n. 437.

⁴⁵⁶ Da ciò EISNER 1979, dedusse la volontà, da parte di Platone, di vendicarsi di Aristofane, affidandogli un peana dell'omosessualità di cui si sarebbe vergognato. Con questo passo CANFORA 2014, pp. 106-119, sostanzia l'ipotesi secondo cui il discorso di Aristofane, nel *Simposio*, costituirebbe l'ultimo atto di una «ritorsione polemico-parodica» che era iniziata con le *Ecclesiazuse*, commedia con la quale il poeta avrebbe inteso farsi beffe della teoria del "comunismo sessuale" esposta nella *Repubblica*.

alludesse, invece, a Pausania, il cui discorso fa un uso martellante di termini che indicano la vergogna⁴⁵⁷.

III. 6. c. Il discorso come commedia in minore

Il primo a suggerire che il discorso di Aristofane costituisse una sorta di commedia infilata nel *Simposio*, fu Plutarco (*Quaest. Conv.* VII 710c). Molti studiosi moderni hanno condiviso tale affermazione: penso a Retting⁴⁵⁸, a Huit⁴⁵⁹, a Robin⁴⁶⁰, fra gli altri; alcuni l'hanno messa in forse e in qualche caso rigettata: Dover⁴⁶¹, ad esempio, e Babut.

Più che pensare a una commedia in particolare come fonte della storia eziologica narrata dal comico, gli studiosi citati scorgono, fra l'intero *logos* e la commedia aristofanica, consonanze generiche e di più ampia portata⁴⁶². Di tali consonanze, ma anche delle dissonanze, ci occuperemo in questo paragrafo.

La promessa di Aristofane di parlare in modo diverso rispetto a chi l'ha preceduto, Pausania ed Erissimaco in particolare, rientra nel rapporto agonale e dialettico fra i discorsi simposiaci⁴⁶³ e, nello stesso tempo, potrebbe rimandare, come ho ipotizzato, alla polemica fra i trattati medici che costituiscono, a mio parere, i rispettivi sottotesti dei *logoi*

⁴⁵⁷ Il sostantivo ὄνειδος (vergogna) e derivati ricorrono in 180a1, 183b1, 183b4, 183c7 e c8, 184c3; il verbo αἰσχύνομαι e il sostantivo αἰσχύνη rispettivamente in 183b2 e 184e6.

⁴⁵⁸ Cfr. *infra*, p. 4 n. 17.

⁴⁵⁹ HUIT 1921, p. 50, ricalcando Retting, definì il discorso di Aristofane una «véritable comédie en raccourci».

⁴⁶⁰ ROBIN 1951⁵, p. lxiv, parla di numerose affinità fra il discorso e le commedie ferine del genere degli *Uccelli*. Analogo parere espresse TAYLOR 1926, p. 220, sottolineando i legami fra il mito simposiaco e l'ornitogonia orfica degli *Uccelli*.

⁴⁶¹ DOVER 1966, pp. 41-45, citato anche da BABUT 1980, p. 12. Secondo quest'ultimo le affinità fra il mito narrato da Aristofane e le commedie si limitano a pochi dettagli secondari. Anche per HUNTER 2004, p. 60, il discorso non ricorda immediatamente la produzione teatrale del suo autore, ma nel corso della trattazione lo studioso sembra ricredersi.

⁴⁶² Un elenco pressoché completo, benché non sempre condivisibile, delle tecniche comiche che il discorso esibisce si legge nel lavoro di RECKFORD 1987, p. 71. Lo studioso ritiene, inoltre, profondamente consoni all'Aristofane reale il ruolo, assegnatogli dal dialogo, di riportare la fumosa e pedante discussione che l'ha preceduto alla realtà concreta dell'uomo. Si tratta di un'argomentazione alla quale gli studiosi ricorrono piuttosto spesso.

⁴⁶³ Pausania esordisce criticando l'impostazione del discorso di Fedro e ripromettendosi di correggerla (180c4-d3). Allo stesso modo inizia a parlare Erissimaco, ponendo l'accento sulle inadeguatezze del discorso di Pausania e palesando la volontà di porvi rimedio (185e6-186a2). Anche la prima affermazione di Agatone è critica nei confronti degli encomi precedenti (194e5-7). L'*incipit* socratico non si discosta molto da questa prassi: Socrate si riallaccia al discorso di Agatone (199c3-5), ma non fa promesse e si limita a confutare il poeta tragico.

di Aristofane e di Erissimaco. Dire cose nuove e originali, prendendo le distanze dagli altri commediografi, è, comunque, anche orgogliosa e convenzionale rivendicazione di molte parabasi⁴⁶⁴. Un *topos* parabolicò è anche quello del poeta-maestro, che si professa utile alla comunità dei suoi concittadini⁴⁶⁵; come maestro si propone anche l'Aristofane di Platone quando, ancora nell'*incipit*, promette (189d3-4) di illustrare (εἰσηγήσασθαι) ai presenti la potenza di Eros, affinché essi ne siano a loro volta διδάσκαλοι agli altri. Bury⁴⁶⁶ propose di tradurre il verbo εἰσηγεῖσθαι come "to initiate into". Questa traduzione, in effetti, ben si accorda con il fine di un discorso teso a introdurre nel *pantheon* tradizionale greco il culto di un dio "nuovo" e diverso, l'unico vero benefattore dell'umanità⁴⁶⁷. Il ricorso al linguaggio misterico, inoltre, se ci allontana dall'Aristofane reale che non si pose certo a capo della catena di trasmissione di un sapere iniziatico, come fa, invece, nel *logos*, riannoda un altro dei fili che innervano la narrazione del *Simposio*. In quest'ottica è interessante che il verbo εἰσηγεῖσθαι sia adoperato da Erissimaco per introdurre il tema dell'intera serata (176e10): la sua presenza nel proemio aristofanico sembra confermare l'impressione di Ludwig⁴⁶⁸, che il discorso del poeta comico segni «a fresh start» nella trama dell'opera. Di certo il verbo e l'intero passo contribuiscono a inserire anche il *logos* di Aristofane nell'atmosfera misterica creata da Erissimaco⁴⁶⁹ che culmina nel personaggio e

⁴⁶⁴ La questione dell'originalità emerge per la prima volta nella parabasi delle *Nuvole seconde* (545 sgg.). Sarà presente anche altrove, in sede parabolicò e non solo. Cfr., ad esempio, *Vesp.* 1044 e 1053. L'intero discorso dell'Aristofane di Platone avrebbe tono parabolicò secondo HUIT 1921, p. 50 e AVLONITIS 1999, pp. 17-18, che, ha in mente, in particolare, la parabasi degli *Uccelli*.

⁴⁶⁵ Cfr. *infra*, p. 37 n. 160.

⁴⁶⁶ BURY 1909, *ad loc.* p. 56. Cfr. RETTING 1875-76, p. 188 e ROBIN 1951⁵, pp. 29-30 n. 3.

⁴⁶⁷ Vedi a proposito le riflessioni della SAXONHOUSE 1985, p. 20, che molto devono alle tesi di STRAUSS 2001.

⁴⁶⁸ LUDWIG 2002, p. 39.

⁴⁶⁹ Uno studio sistematico concernente la terminologia misterica in Platone è quello di RIEDWEG 1987. Per quanto riguarda il *Simposio*, la presenza, in esso, di linguaggio e azioni riconducibili all'ambito dei riti e delle religioni misteriche è stata puntualmente notata dagli studiosi. Vorrei qui segnalare soltanto alcune allusioni ai Misteri che precedono e seguono il nostro passo: la scherzosa battuta di Aristofane sul detto e il non detto in 189b4 (per cui cfr. *infra*, pp. 38-9 n. 167); l'accenno al rapporto fra Eros e la μαντική nel discorso di Erissimaco (188c6); l'ormai nota affermazione dello stesso Aristofane per cui l'anima degli amanti intuisce oscuramente (192d1 μαντεύεται) ciò che realmente desidera; l'interessante postulato di Agatone (197a4-b1) che fa di Eros un διδάσκαλος di belle arti e subito dopo gli attribuisce il merito di essere – sia pure indirettamente – lo scopritore della mantica, postulato che Diotima confermerà in 202e6-203a1. Com'è ovvio, il linguaggio misterico s'infittisce nell'ultima parte dell'intervento della sacerdotessa di Mantinea fino a culminare nel richiamo esplicito ai Misteri Eleusini e nella perfetta sovrapposizione fra percorso d'iniziazione e conoscenza filosofica.

nell'intervento di Diotima, maestra di Socrate⁴⁷⁰, come Aristofane vorrebbe esserlo per i presenti.

Verificheremo ora se esiste una qualche affinità fra l'Eros celebrato da Aristofane nel *Simposio* e l'immagine del dio offerta dalle commedie aristofaniche.

L'eulogia aristofanica di Eros, dio minore e ingiustamente trascurato, ruota, come sappiamo, sull'idea centrale di un Eros filantropo e medico. La natura del dio non è altrimenti specificata⁴⁷¹, piuttosto Aristofane ne narra, attraverso il mito, la genesi. Se, infatti, Eros è il nome che diamo al desiderio e alla ricerca dell'intero (192e10-193a1), allora Eros non esisteva prima della bisezione dell'«uomo palla». Eros, come πόθος di ricongiungimento ha, nel *logos*, una sua fenomenologia e una sua storia: prima del mutamento di posto dei genitali era una patologia mortale, una forza cieca e distruttiva, poi è divenuto causa prima della procreazione di altri esseri (se si accoppiano due metà di sesso opposto) e di civiltà (se si accoppiano due metà maschili). In quest'ultimo caso, Eros non è direttamente all'origine della civiltà, poiché essa è possibile solo al termine della sua azione, quando gli amanti hanno raggiunto la πλησμονή sessuale. In altre parole, il dio dell'amore cessa temporaneamente di esistere quando gli uomini si ritrovano e non c'era prima, quando erano una cosa sola⁴⁷². Siamo ora in grado di comprendere meglio perché questo dio è cristallizzato nella nozione di ἐπιθυμία e δῶξις in cui s'identifica: al di fuori del sentimento della mancanza e dell'aspirazione alla completezza, egli, di fatto, non può esistere, come non esisteva prima, quando questi due sentimenti erano, per evidenti motivi, ignoti all'essere umano. Così Eros è (193b2) ἡγεμὼν καὶ στρατηγός, né può essere molto altro. Nel finale il discorso sembra ammettere ciò che il mito aveva inizialmente escluso, ovvero che è possibile, anche in questa vita, portare Eros al fine che gli è più proprio (193c): ritrovare la propria vera metà o quella che più le si avvicina. Eros, dunque, promette, come Efesto, la guarigione completa e la beatitudine in cambio della nostra εὐσέβεια. Da notare che, in quest'ultima e futuribile fase, il dio ha bisogno della cooperazione attiva dell'uomo e ciò forse implica che Aristofane si è reso conto della minaccia che la guarigione completa degli esseri umani potrebbe rappresentare per gli dei dell'Olimpo.

⁴⁷⁰ Cfr. 201d5 e 207a5 e, in particolare, 212b. Questa consonanza fra il discorso di Diotima e quello di Aristofane dimostrerebbe, secondo MICAELLA 1997, p. 413, l'importanza di quest'ultimo nell'economia complessiva del *Simposio*.

⁴⁷¹ È il difetto di tutti i discorsi, come preciserà Agatone, guadagnando il plauso di Socrate. Cfr. *infra*, p. 12.

⁴⁷² Per questa caratterizzazione di Eros nel discorso, in relazione con la visione del dio proposta da Diotima, vedi, in particolare, NEUMANN 1966 e ID. 1965.

Non possiamo aspettarci di trovare in commedia una rappresentazione di Eros altrettanto complessa. Il dio è menzionato, nelle *Ecclesiazuse* e nella *Lisistrata*, come protettore dell'amore fisico fra uomo e donna⁴⁷³, e invocato negli *Acarnesi* (990) in un quadro idilliaco di pace e prosperità economica. Sono gli *Uccelli* la commedia che registra la presenza più significativa di questa divinità e ciò potrebbe costituire un elemento a favore di quanti l'hanno proposta come la fonte più probabile del discorso simposiaco di Aristofane⁴⁷⁴. Nella commedia il dio è menzionato cinque volte in tutto. Ai versi 412-15 Upupa giustifica la presenza in cielo di Evelpide e Pistetero con l'amore che costoro provano per il modo di vivere dei volatili. Al v. 575 Eros è citato come prova, insieme a Ermes, della divinità degli uccelli, essendo, come loro, munito di ali. Il dio compare nella ormai nota parodia della cosmogonia orfica ai versi 685 sgg.: sbucato fuori dall'uovo generato da Notte, è padre degli uccelli ed è anche un dio molto antico, più antico degli dei olimpici. Infine Eros riappare al v. 1735, quando il coro rievoca il carro nuziale da lui guidato nella ierogamia di Era e Zeus alla quale sono paragonate le nozze di Pistetero e Regina con cui trionfalmente termina l'azione drammatica.

A ben vedere l'Eros dell'Aristofane di Platone ha pochi punti di contatto con quello comico, a parte il fatto che, in entrambi i casi, il dio appare legato alla sfera sessuale assai più che a quella sentimentale.

Nell'Aristofane reale, peraltro, Amore promuove relazioni rigorosamente eterosessuali⁴⁷⁵, non così nel *logos* simposiaco, dove, inoltre, il dio non è affatto più antico degli Olimpi, semmai il contrario⁴⁷⁶.

Vedremo, adesso, se discorso e commedia condividono la rappresentazione dell'amore, non più come divinità, ma come sentimento. Prima, però, una premessa è doverosa: nel descrivere *eros* come desiderio e ricerca e, ancor più, come passione totalizzante, *ῥόσος*, Aristofane, nel *logos*, adotta metafore tradizionali e diffuse nella letteratura greca, pertanto il ritrovarle nelle commedie potrebbe non essere particolarmente indicativo di un rimando all'Aristofane reale. Inoltre, come spero di aver dimostrato, i campi metaforici di malattia e

⁴⁷³ Nelle *Ecclesiazuse* il dio è invocato tre volte (954, 957, 967) all'interno della probabile parodia di una canzone amorosa. Nella *Lisistrata* (551), affiancato tradizionalmente ad Afrodite, è fondamentale per porre fine alla guerra.

⁴⁷⁴ La pervasività del linguaggio del desiderio negli *Uccelli* è stata notata e analizzata da ARROWSMITH 1973.

⁴⁷⁵ Non lascia dubbi in questo senso la disperata affermazione di Ateniese nella *Lisistrata* (1093), quando, ma solo come estremo rimedio a un male estremo, contempla la possibilità di avere rapporti sessuali con Clistene, l'effeminato per eccellenza delle commedie.

⁴⁷⁶ Il discorso di Aristofane, nel *Simposio*, non si avvale esplicitamente dell'argomento dell'antichità o meno del dio, mentre lo fanno Fedro (180b6) e Agatone (195c1).

cura si spiegano meglio nel fitto gioco di rimandi che Platone ha costruito intorno e fra i discorsi del medico e del commediografo.

In commedia, *amare* è assai spesso sinonimo di *desiderare* e se il desiderio è eccessivo, allora diventa νόσος, νόσημα, malattia⁴⁷⁷. Aristofane conosce e usa, dunque, entrambi gli aspetti del sentimento amoroso; com'è noto alla critica, un desiderio maniacale è spesso la molla dell'azione comica⁴⁷⁸. Così Ludwig⁴⁷⁹ può sostenere che il mito del *Simposio*, poiché inizia con il desiderio e torna indietro nel tempo alle condizioni del suo soddisfacimento, inverte il procedimento proprio delle commedie che iniziano tipicamente con un desiderio e proseguono fino alla sua soddisfazione. Il che, a mio parere, potrebbe non significare altro che il mito dell'«uomo palla» non ha la struttura tipica della commedia, bensì quella della storia eziologica, e perciò non è necessario pensare a un'inversione dello schema comico, ma, più semplicemente, all'uso di uno schema narrativo diverso.

Le affinità fra il discorso dell'Aristofane di Platone e la produzione teatrale dell'Aristofane reale sono più evidenti altrove: ad esempio nella direzione che prende il desiderio nella storia comica, nell'idea di felicità che emerge dalla commedia, nel rapporto fra natura e civiltà che non esula dal discorso sulla felicità.

In molte delle commedie superstiti l'eroe comico, a disagio in una realtà che non gli piace, concepisce un piano che si rivela quasi sempre una sorta di utopia regressiva e restauratrice, nella cui attuazione egli trova la sua felicità, e la commedia il lieto fine. Il progetto del protagonista che è spesso, non a caso, un uomo non più giovane, è frutto di un *pothos* rivolto all'indietro⁴⁸⁰ o che si rivelerà tale, teso a ripristinare il vecchio ordine politico, culturale e sociale. Così Demos, nel finale dei *Cavalieri*, ritornato quello dell'Atene antica (1323) e splendente nel costume degli avi (1331), può esclamare (1387): μακάριος εἰς τὰρχαῖα καθίσταμαι. Di tenore analogo è la constatazione del Coro nelle *Nuvole* che,

⁴⁷⁷ L'analisi di tutte le metafore con cui le commedie di Aristofane illustrano il desiderio si trova in TAILLARDAT 1965², pp. 159-162.

⁴⁷⁸ Malato di processi è il Filocleone delle *Vespe* (71, 76, 80, 87, 114), icona vivente di una malattia che ha colpito l'intera città (651); affetti dal desiderio di fuggire da Atene sono i due protagonisti degli *Uccelli* (31); è la νόσος ἰππική (244) di Fidippide a costringere il vecchio Strepsiade delle *Nuvole* a frequentare il pensatoio socratico; in preda a un nuovo tipo di μανία è Trigeo nella *Pace* (54, 64-65, 90); un πόθος irrefrenabile per Euripide che colpisce improvvisamente Dioniso, infine, è il movente delle *Rane* (53, 55, 66).

⁴⁷⁹ LUDWIG 2002, p. 47.

⁴⁸⁰ Fanno eccezione le commedie di Aristofane più radicalmente utopiche, anche se non per questo apolitiche: gli *Uccelli*, in *primis*, ma anche le *Ecclesiazuse* e il *Pluto*. Secondo LUDWIG 2002, p. 67, la dimensione utopica del teatro aristofanico dimostra l'impossibilità di risolvere i problemi dell'Atene reale: di conseguenza, l'impossibilità di soddisfare davvero il nostro *eros*, nel *logos* di Aristofane, evidenzerebbe proprio l'impraticabilità delle utopie nei suoi drammi.

dopo aver ascoltato la descrizione dei giovani educati da Discorso Migliore, dichiara (1028-9): εὐδαίμονες δ' ἦσαν ἄρ' οἱ // ζῶντες τότ' ἐπὶ τῶν προτέρων. Gli esempi potrebbero essere più numerosi⁴⁸¹, ma già questi sono sufficienti a mostrare come la commedia aristofanica legasse la felicità al passato, agli antichi stili di vita: non molto diversamente l'Aristofane di Platone fa coincidere la perfetta felicità amorosa con il recupero dell'unità originaria. Anche il suo è, dunque, un *eros* rivolto all'indietro.

Come si è detto, l'elogio del dio condotto dal poeta comico ha la funzione d'introdurre nella discussione simposiale una nuova topica, trascurata dagli oratori precedenti e che sarà, invece, sviluppata da Agatone e Diotima: la nozione di φύσις. La natura di cui parla l'Aristofane di Platone è programmaticamente in conflitto con il νόμος, se l'iniziale presa di distanza da Pausania⁴⁸² implica una presa di distanza anche dal suo sguardo troppo attento alle norme che, nel mondo greco e non solo, regolavano in qualche modo la pederastia. La contrapposizione si fa esplicita nel corso dell'argomentazione, laddove Aristofane (192b2) afferma che gli amanti dei ragazzi sono costretti dalla legge a sposarsi, mentre, per natura, non se ne preoccuperebbero affatto. L'intero discorso, insomma, promuove la φύσις, ma non osa essere eversivo fino in fondo: nella morale conclusiva, infatti, il commediografo recupera il νόμος, almeno nella fattispecie dell'obbedienza agli dei, raccomandata agli uomini sia per non incorrere in un'ulteriore punizione divina, sia per poter sperare di vedere esaudito il desiderio di ricongiunzione con la propria vera metà.

Come il discorso, anche le commedie aristofaniche si schierano dalla parte della φύσις a tal punto che gli istinti "primitivi" dell'uomo, il desiderio vitale di cibo e sesso, insieme all'esaltazione della campagna, della pace, della prosperità e del benessere economico, diventano parte integrante del paradiso comico, della visione edenica proposta dalla commedia antica⁴⁸³. Il conflitto fra φύσις e νόμος, in commedia, è dunque implicito nel

⁴⁸¹ Come Demos, anche un rinsavito Filocleone torna dedicarsi, nel finale delle *Vespe* (1479), alle antiche danze, e Strepsiade, punito dalle Nuvole per essere stato (1459) πονερω̄ν ἐραστήν πραγμάτων, nel finale brucerà in un rogo purificatore il pensatoio di Socrate e la *nouvelle vague* culturale ivi ospitata. Infine Dioniso, nelle *Rane*, affiderà la salvezza di Atene alla resurrezione del vecchio Eschilo, cantore di una città che non esiste più.

⁴⁸² È l'esordio del *logos* (189c2). Per la novità rappresentata dal contenuto del discorso di Aristofane in rapporto alle affermazioni di Pausania, vedi, fra gli altri, RECKFORD 1987, pp. 71 sgg., e LUDWIG 2002, pp. 28 sgg. Per un'analisi delle affermazioni di Pausania concernenti la pederastia e le sue "norme", cfr. BRISSON 2006.

⁴⁸³ Della pienezza di cibo e di sesso come motivo topico della fantasia comica si è detto in precedenza: cfr. *infra*, p. 107. Versioni comiche del mito dell'età dell'oro erano presenti ne *I Chironi* di Cratino (PCG fr. 256) e

desiderio di onnipotenza che caratterizza l'eroe comico e lo muove. La riuscita del suo progetto, l'*happy end* della storia, ratificano la vittoria, totale o parziale, della prima sul secondo. Nella commedia più radicale di tutte, gli *Uccelli*, questa vittoria è anche empia: empio è, cioè, il matrimonio finale di Pistetero, «colui che ha sconfitto Zeus» (1753) con Regina.

Il *logos* non osa tanto. In confronto alla commedia il discorso è moderato, addomesticato dalle circostanze e dall'occhiuta vigilanza del dottore. Anche da questo punto di vista, sembra essere più coerente con l'Aristofane personaggio del dialogo⁴⁸⁴ che con l'opera dell'Aristofane reale.

L'intervento del commediografo, iniziato con la narrazione di un mito antropogonico, non disdegna un'incursione nella politica. Come sappiamo, per lodare l'amore omeorotico Aristofane non esita a rovesciare di segno uno dei suoi attacchi più frequenti ai demagoghi⁴⁸⁵, sostenendo che sono proprio i fanciulli amati a entrare in politica, una volta cresciuti. Quindi la separazione del corpo umano sarà paragonata al διοικισμός degli Arcadi dagli Spartani (193 a2-3)⁴⁸⁶. Secondo la stragrande maggioranza degli interpreti⁴⁸⁷, l'evento al quale allude il poeta è la distruzione della città arcade di Mantinea ad opera degli Spartani, cui fece seguito la diaspora della popolazione. Secondo gli storici⁴⁸⁸, il fatto sarebbe avvenuto nel 385, dunque ci troviamo di fronte a un clamoroso anacronismo, non l'unico, tuttavia, nell'opera platonica⁴⁸⁹. Il riferimento alla politica è, certamente, nella

negli *Anfizioni* di Teleclide (PCG fr. 1). È, quest'ultimo, un frammento interessante: l'ultimo verso ci dice che gli uomini erano, all'inizio, giganteschi, γιγάντων, come gli «uomini palla» del mito aristofanico.

⁴⁸⁴ Per l'impressione che il personaggio di Aristofane, nel *Simposio*, sia spesso tenuto a freno e che ciò prepari alle limitazioni, di forma e contenuto, imposte anche al suo *logos*, cfr. *infra*. cap. II, *passim*.

⁴⁸⁵ Cfr. *infra*, pp. 107-108.

⁴⁸⁶ Il discorso ricorre al linguaggio politico/militare anche quando definisce Eros (193b2) ἡγεμῶν καὶ στρατηγός e l'amore ricerca del τὸ οἰκεῖον (193d2).

⁴⁸⁷ WILAMOWITZ 1920², p. 372 n. 1, e poi MATTINGLY (1958-60), p. 35 n. 1, ipotizzano che Aristofane facesse riferimento a un intervento precedente degli Spartani in Arcadia, risalente al 418. Ciò eviterebbe l'anacronismo. Di analogo parere è anche CANFORA 2014, pp. 110-11. La citazione aristofanica, è doveroso ricordarlo, costituisce un *terminus post quem* importante per la datazione del dialogo, questione affrontata, appunto da Mattingly nell'articolo su citato.

⁴⁸⁸ L'elenco delle fonti antiche è in RETTING 1875-76, pp. 217-18, e in HUG 1876, *ad loc.* p. 94.

⁴⁸⁹ Uno dei più clamorosi esempi di anacronismo, in Platone, si trova nel *Menesseno*, in cui Socrate fa riferimento alla Pace dei Re, un fatto avvenuto ben dodici anni dopo la sua morte. CAPRA 1998 lo spiega come conseguenza dell'influenza che la commedia esercitò anche su questo dialogo. Più in generale, che l'anacronismo, come altre incongruenze della narrazione platonica, sia un segno voluto del «carattere immaginario della rappresentazione» è esatta affermazione di ERLER 2008, p. 40.

Stimmung della commedia⁴⁹⁰; ancor di più lo è, come opportunamente sottolineò già Retting⁴⁹¹, il ricorso agli anacronismi.

Se il *logos* sembra ricalcare, talora parzialmente e certo non esclusivamente, alcuni aspetti della commedia aristofanica e citarne luoghi precisi, se esso, almeno nel ricorso parodico a linguaggi specifici e negli anacronismi attinge alle risorse del comico, non dispiega, tuttavia, tutte le potenzialità del genere. Nonostante la promessa del suo autore di dire τὰ γελοῖα in obbedienza alla propria Musa, alla fine dell'eulogia nessuno ride: come sappiamo⁴⁹², solo Erissimaco esprime il proprio gradimento con l'avverbio ἡδέως. Aristofane ha, in effetti, rinunciato all'αἰσχρολογία, all'invettiva *ad personam*, allo σκῶμμα e al linguaggio volgare⁴⁹³, a favore di una comicità più allusiva e meno immediata, che si realizza soprattutto per mezzo della parodia e della tecnica di ricondurre esperienze più alte al livello della realtà quotidiana⁴⁹⁴. Ciò che Platone è riuscito, a mio avviso, a rendere in maniera davvero geniale è il difficile equilibrio fra serio e faceto che costituisce la cifra della commedia aristofanica, restituendo, nella visione di una felicità che potrebbe essere, ma non è, a portata dell'uomo, tutta l'amarezza dell'utopia comica.

⁴⁹⁰ Per STRAUSS 2001, p. 149, rispetto alle commedie, la politica risulta sostanzialmente assente dal discorso dell'Aristofane di Platone.

⁴⁹¹ Come RETTING 1875-76, pp. 217-18, anche DOVER 1966, p. 45, e RECKFORD 1987, p. 71, inseriscono l'anacronismo di Mantinea fra gli elementi che rimandano all'Aristofane reale. Per le implicazioni del confronto aristofanico fra separazione fisica degli amanti e divisione della compagine civica, cfr. SAXONHOUSE 1985, pp. 30-31, e LUDWIG 2002, p. 57.

⁴⁹² Cfr. *infra*, p. 38.

⁴⁹³ Il termine αἰδοῖα col quale il *logos* designa i genitali (191b6) è, ad esempio, raro in commedia per la sua «colourlessness», come nota SOMMERSTEIN 2009, p. 82. La commedia non usa neppure mai l'eufemismo ἀφροδισίων συνουσία (192c5), come scrive ancora SOMMERSTEIN 2009, p. 84. Interessanti sono poi i termini con i quali il *logos* indica l'adultero e l'adultera in 191e. Se μοιχός si trova normalmente in Aristofane (*Nuv.* 1076, *Pl.* 168, *etc.*), il femminile μοιχεύτρια sembra essere un conio platonico, esemplato sul maschile. La commedia, per definire le adulate, usa il termine più volgare πόρνη.

⁴⁹⁴ Servono a questo fine i numerosi paragoni di cui si avvale il discorso. Così l'andatura rotante dell'«uomo palla» che ha in sé, per la sua derivazione dal moto astrale, qualcosa di metafisico, diventa un passo da saltimbanchi (190a6-7) e la genesi dell'uomo è ridotta all'atto del tagliare in due un uovo o le sorbe (190d7-e2) o (191d44) le sogliole. Ancora: una nuova eventuale disobbedienza potrebbe renderci somiglianti a bassorilievi o a non meglio precisati λίσπαι (193a5-7). Vorrei tuttavia ricordare che non tutte le similitudini presenti nel *logos* devono essere lette in chiave comica. Alcune, come abbiamo visto, potrebbero risalire alle fonti: è il caso del paragone con le cicale e di quello con il σύμβολον, o del confronto fra l'arte medica di Apollo e quella del calzolaio. Inoltre, se l'accumulazione delle immagini è una tecnica caratteristica del comico, come afferma TAILLARDAT 1965², p. 497, le similitudini ampie di cui è intessuto il *logos* non sono, invece, frequenti in commedia.

Conclusioni

L'analisi fin qui condotta non ha tralasciato nessuna possibilità, fra quelle avanzate dalla critica, nessuna strada fra quelle percorse finora dalla *Quellenforschung* del mito. Abbiamo osservato come l'ipotesi empedoclea, sostenuta con forza e anche con valide argomentazioni da O'Brien, si scontri con alcune difficoltà oggettive, ovverosia con la tradizione frammentaria di Empedocle, con il dettato non sempre perspicuo della sua opera e con la questione, tuttora aperta, della ricostruzione stessa della sua cosmologia. Non convince del tutto neanche il motivo per cui, secondo lo studioso, Platone avrebbe affidato proprio ad Aristofane una rivisitazione in chiave mitologica dell'antropogonia empedoclea. Appellarsi all'intento parodico di Platone nei confronti di Empedocle ci è sembrata una spiegazione riduttiva che non tiene conto, fra le altre cose, della complessa struttura del *Simposio* e dei motivi profondi di questa struttura. Analoghe difficoltà presenta l'ipotesi di una derivazione dall'orfismo, mentre su prove piuttosto fragili poggia l'idea, concepita da Dover, che la storia di Aristofane rimandi alle favole esopiche e ai racconti di tradizione popolare.

Poiché il poeta ha camuffato la sua fonte da storia eziologica, abbiamo valutato anche la possibilità che un ben determinato mito avesse acceso la fantasia di Platone: anche in tal caso abbiamo dovuto ammettere che dal repertorio mitico tradizionale il discorso ha attinto più che altro temi isolati (la storia omerica degli Aloididi Oto ed Efialte, gli amori di Ares e Afrodite, *etc.*). Alcuni motivi mitici, poi, se coincidono con corrispondenti motivi orfici, data la contiguità fra i due ambiti, potrebbero rimandare direttamente anche all'Aristofane reale (l'uovo primordiale della comica ornitogonia degli *Uccelli*, gli dei avidi di sacrifici del *Pluto*, *etc.*). Dal mito delle età dell'oro, infine, Aristofane potrebbe aver tratto lo schema del progressivo decadere della condizione umana, benché anch'esso possa essere spiegato diversamente e O'Brien vi ha scorto, infatti, l'andamento del ciclo empedocleo di Contesa. La fonte, intesa come l'idea guida sottesa al *logos* e travestita da storia eziologica, sfugge ancora. Sfugge, anche se tentiamo di rintracciarla nella produzione drammatica dell'Aristofane reale alla quale, pure, Platone non ha trascurato di attingere nella costruzione di questo poliedrico *logos* e, per certi aspetti, nella composizione dell'intero dialogo. La fonte aristofanica, peraltro, sarebbe l'unica a non aver alcun bisogno di essere motivata, poiché si spiegherebbe da sé, con la prassi, esperita dal *Simposio*, della rappresentazione realistica degli oratori. Una prassi che, tuttavia, non è una legge inderogabile. Esiste una dinamica dialettica fra i *logoi*, fondamentale per comprendere appieno il senso dei singoli interventi: essa scavalca, all'occorrenza, i criteri del mero realismo compositivo. In quest'ottica ho tentato di dimostrare come la

rappresentazione del personaggio Aristofane sia sostanzialmente giocata in chiave prolettica del discorso e con esso coerente.

L'ipotesi ippocratica è quella più convincente per alcune buone ragioni che spero di aver argomentato con chiarezza. Non si tratta soltanto della presenza di un lessico medico largamente diffuso in tutto il discorso, di una teoria dei tre sessi che trova il suo corrispettivo più prossimo solo nel *Περὶ διαίτης*, o dell'assunto fondamentale del *logos* - la coincidenza di antica natura e salute - che appartiene alla medicina ippocratica. La fonte medica è l'unica pienamente giustificata dall'impianto dialettico del *Simposio*. Abbiamo visto che Erissimaco e Aristofane formano, nella trama del dialogo, un binomio privilegiato. L'episodio del singhiozzo e il fitto scambio di battute al termine dei rispettivi interventi preparano il lettore al rapporto di completamento, ma anche di superamento che, a mio parere, sussiste ed è particolarmente evidente fra i loro discorsi. Discorsi che potrebbero mettere in scena un confronto – reale - fra due opposte visioni della medicina coesistenti all'interno del *Corpus Hippocraticum*.

Se, poi, nel vertiginoso *logos* del commediografo avvertiamo la presenza anche di altre suggestioni, è perché esse erano in qualche modo implicite nel dibattito, immediatamente riconoscibile al lettore colto, che sul concetto di *physis* conduceva la medicina di IV secolo. La medicina, ad esempio, aveva riportato in auge le teorie dei presocratici⁴⁹⁵: ciò spiega perché è stata sentita la presenza di Empedocle nel mito dell'uomo-doppio, se Empedocle, a sua volta, influenzò l'autore del *Περὶ διαίτης*.

Al commediografo Platone ha affidato, nel *Simposio*, il compito di dar voce alle teorie mediche più "filosofiche" e di traghettarle, per così dire, nella poesia. Aristofane è il primo poeta a prendere la parola, ed è una parola straordinariamente polisemica. Sulla base di una teorizzazione medico-filosofica tesa a correggere e completare dialetticamente la visione dell'*eros* proposta da Erissimaco, il medico-scientista, il racconto aristofanico di un mito eziologico, sfruttando suggestioni omeriche e motivi comici, approda a una concezione quasi tragica di Eros, almeno più tragica di quella proposta dal tragediografo Agatone, mentre prospetta (e questo è un sogno potenzialmente eversivo, degno della commedia) un Eros latore, in un imprecisato futuro, di una pienezza vitale tale da rendere gli uomini pari, se non superiori, agli stessi dei.

⁴⁹⁵ Scrive la CRAIK 1998, p. 3, a proposito dei rapporti tra medicina e filosofia naturalistica: «Theories explaining physiological function as malfunction are based on the same premisses and conjectures on cosmological and astronomical phenomena. The interrelation and interpretation of such speculation may still be clearly seen in Plato's *Timaios*». E, aggiungerei, anche nel discorso di Aristofane nel *Simposio*. Sul tema cfr. anche SCHIEFSKY 2005a, pp. 53 sgg.

Benché, come si è detto, la dinamica dialettica fra i discorsi possa spiegare perché Platone abbia affidato ad Aristofane un discorso che, almeno nella sua prima parte, è di parodia e superamento del discorso del medico Erissimaco, non si può eludere il problema rappresentato dal perché la scelta autoriale di affidare questo tipo di contenuto sia caduta proprio su un poeta comico; diversamente chiunque altro avrebbe potuto pronunciarlo al suo posto. Le risposte possono essere molte: la prima e la più ovvia è quella dell'intento parodico. L'Aristofane di Platone, come sappiamo, non rinnega la sua Musa, tutt'altro. È importante, però, stabilire chi o cosa fosse l'obiettivo della parodia. Platone potrebbe aver voluto mettere in evidenza tanto i limiti conoscitivi della tecnica medica più "scientifica", rappresentata da Erissimaco, quanto quelli di una scienza medica contaminata con la filosofia presocratica, a sua volta debitrice del mito. Se così è, la parodia non si esaurisce in un gioco divertente di Aristofane ai danni di Erissimaco e/o di Platone ai danni di Aristofane; siamo, piuttosto, indotti a credere che il filosofo ateniese avesse riconosciuto il potenziale "filosofico" del γελοῖον aristofanico e, pertanto, che la parodia fosse parte di un gioco più serio⁴⁹⁶. Platone, poi, potrebbe aver individuato nella commedia il genere letterario più idoneo a valorizzare i nessi che, con le debite differenze, riconducevano a una comune matrice poetico-mitologica tutte o quasi le esperienze culturali greche, a causa della straordinaria capacità del comico d'imitare e metabolizzare i linguaggi più diversi⁴⁹⁷, per fonderli in una lingua d'impressionante e divertente spessore evocativo. Non solo: all'arte di Aristofane dobbiamo riconoscere la grande capacità di immettere sangue e carne in idee astratte e simboliche, di trasformarle in trame, e questo è ciò che fa, in fondo, il *logos* del commediografo nei confronti delle teorie mediche. Ancora: Platone, nell'affidare un discorso di tal genere ad Aristofane, potrebbe aver tenuto conto di almeno due punti di contatto fra la poesia comica e alcune teorie della medicina. Il primo è riconoscibile nella *plesmonè*: malattia in sé o potenziale causa di malattie per la medicina, condizione auspicabile per l'umanità, nella commedia; il secondo nella connotazione positiva di ciò

⁴⁹⁶ Cfr. la tesi di SALMAN 1991 circa il ruolo che avrebbe il *logos* aristofanico nel *Simposio*, un ruolo critico nei confronti degli altri discorsi, come critico nei confronti dei saperi dell'Atene del V secolo fu l'atteggiamento dell'Aristofane reale.

⁴⁹⁷ L'affermazione di NIGHTINGALE 1995, pp. 191-92, che: «both the comedians and Plato regularly incorporate "alien" genres of discourse into their dramas», aggiunge fascino a questa ipotesi. Peraltro, affidare ad Aristofane un discorso medico potrebbe, poi, non essere neppure in contrasto con la produzione comica dell'Aristofane reale, al contrario di ciò che crede la CRAIK 2001, pp. 113-114, secondo la quale la posizione del commediografo nei confronti della medicina non sarebbe nota. Un saggio recente di BYL 2010, dimostra, al contrario, come il poeta comico fosse perfettamente in grado di parodiare la letteratura medica, di cui era dunque a conoscenza. Alle medesime conclusioni era pervenuto già MILLER 1945. In particolare, per i rimandi al lessico della medicina nelle *Nuvole*, vedi il recentissimo lavoro di BROMBERG 2012, pp. 84-86.

che è stato: l'antica natura come salute per la medicina, il passato poetico e politico, invariabilmente migliore del presente, per la commedia. In tal modo le teorie mediche vengono risemantizzate e, insieme, problematizzate.

Abbiamo visto, infine, come, avvalendosi di un così complesso materiale, Aristofane drammatizzi, nel nome di Eros, il rapporto fra *nomos* e *physis* che, nei drammi come nel discorso simposiaco, è quantomeno ambiguo, stretto fra l'esaltazione dello stato di natura e la consapevolezza che esso implica una *hybris*, un improponibile atto di arroganza contro gli dei o contro la città. Nel discorso, come nella commedia, ritornare indietro è un'utopia liberatoria, ma, appunto un *non luogo*, fuori dalla quotidiana realtà e dal tempo presente. Nel discorso, come nella commedia è, tuttavia, solo in questo sogno che risiede la vera *eudaimonia* per gli uomini.

Diotima, correggendo l'eulogia di Eros concepita dal commediografo, correggerà soprattutto l'idea di felicità che vi si sostiene (che la commedia, pure, sostiene). Per essere felici non basta ritrovare la propria metà, che sia quella originaria o quella che più le assomiglia: felici – dice la sacerdotessa (202c10-11) sono solo τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους⁴⁹⁸. Aristofane, in ultima analisi, non ha fallito nell'attribuire a Eros il ruolo di guida desiderante e nel collegare il desiderio alla sensazione di vuoto spirituale, ha fallito nell'individuare l'oggetto del desiderio, il luogo della pienezza. Il suo discorso non è filosofico, nella misura in cui non sa dire cosa è davvero bene per l'uomo, né si avvede che la felicità auspicata implica, necessariamente, la morte del dio oggetto di lode, del dio dialettico: la morte di Eros.

Nell'economia del *Simposio*, dunque, quello di Aristofane è, come tutti gli altri, un inno a Eros, o meglio, è un tassello del grande inno al dio rappresentato dal dialogo nella sua interezza. Il *Simposio*, nell'intenzione del suo autore, ha voluto colmare un vuoto nella produzione letteraria precedente: per farlo si è avvalso dell'apporto di intellettuali e poeti, iscrivendone gli interventi in una struttura palesemente letteraria (il simposio), ma nascostamente filosofica (dialettica). Aristofane e il suo encomio occupano, allora, il posto che spetta loro nella catena simposiaca e argomentativa tesa a dimostrare che l'unico *eros* di cui è stata trascurata la lode è quello per la σοφία, che l'unico vero oggetto di lode, come ben sa Alcibiade, non può essere altri che Socrate.

⁴⁹⁸ Il concetto è ribadito anche oltre (204d7-205a3). Nella parte finale del discorso la felicità si trasforma in qualcos'altro: in prospettiva paideutica, essa diventa il momento più degno di essere vissuto (211d2), coincidente con la visione del Bello in sé. È questa l'utopia filosofica che Diotima (212d5-8) contrappone, con parole rivolte inequivocabilmente ad Aristofane, al sogno di poter stare sempre con l'amato μητ' ἐσθίειν μήτε πίνειν.

Opere citate:

- ADKINS 1970 = A. W. H. ADKINS, *Clouds, Mystery, Socrates and Platon*, «Antichthon» 4 (1970), pp. 13-20.
- ADORNO 1990⁵ = F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari-Roma 1990⁵ (1978¹).
- ADRADOS 1969 = F. R. ADRADOS, *El Banquete platónico y la teoría del teatro*, «Emerita» 37 (1969), pp. 1-28.
- ANDERSON 1993 = D. E. ANDERSON, *The mask of Dionysos. A Commentary on Plato's Symposium*, New York 1993.
- ARRIGHETTI 1959 = G. ARRIGHETTI, *Frammenti Orfici*, Milano 1959.
- ARROWSMITH 1973 = W. ARROWSMITH, *Aristophanes' Birds: the Fantasy Politics of Eros*, «Arion» n. s. 1 (1973), pp. 119-167.
- AST 1835-1838 = F. AST, *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum Index*, 1-3, Lipsiae 1835-1838 (Nachdr. Darmstad 1956).
- AVLONITIS 1999 = S. AVLONITIS, *Aristophanes Bomolochos*, «Rheinisches Museum» n. f. 142 (1999), pp. 15-23.
- BABUT 1980 = D. BABUT, *Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de Platon*, «Revue des Études Anciennes» 82 (1980), pp. 5-29.
- BELFIORE 1980 = E. BELFIORE, «Elenchus, Epode», and Magic: Socrates as Silenus, «Phoenix» 34 (1980), pp. 128-137.
- BELFIORE 1984 = E. BELFIORE, *Dialectic with the Reader in Plato's Symposium*, «Maia» 36 (1984), pp. 137-49.
- BELFIORE E., *Poets at the Symposium* in P. DESTRÉE, F. G. HERRMANN (edd.), *Plato and the Poets*, Leiden 2011, pp. 155-174.
- BELTRAMETTI 1991 = A. BELTRAMETTI, *Variazioni del fantastico: Aristofane, Platone e la recita del filosofo*, «Quaderni di Storia» 34 (1991), pp. 131-150.
- BERNABÉ 2004-2007 = A. BERNABÉ, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. Bibliotheca Teubneriana, München-Leipzig, I-III 2004-2007.
- BERNABÉ 2007 = A. BERNABÉ, *El silencio entre los órficos*, «Revista de Ciencias de las Religiones» 19 (2007), pp. 53-66.
- BIGNONE 1916 = E. BIGNONE, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino 1916.
- BLONDELL 2002 = R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- BLONDELL 2006 = R. BLONDELL, *Where is Socrates on the "Ladder of Love"?*, in J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006, pp. 147-178.
- BOLLACK 1962 = M. J. BOLLACK, *Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon*, «Revue des Études Grecques», 75 (1962), pp. IX-X.
- BONANNO 1975-1977 = M. G. BONANNO, *Aristofane in Platone. (Pax 412 et Symp. 190c)*, «Museum Criticum» 10-12 (1975-1977), pp. 103-112.
- BONANNO 1978-79 = M. G. BONANNO, *I ΓΕΛΟΙΟΙ ΛΟΓΟΙ di Socrate (Plat. Symp. 221e)*, «Museum Criticum» 13-14 (1978-79), pp. 263-269.

- BORDIGONI 2004 = C. BORDIGONI, *Empedocle e la dizione omerica*, in L. ROSSETTI, C. SANTANIELLO (edd.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari 2004, pp. 199-289.
- BOWIE 1979 = A. M. BOWIE, *Thinking with Drinking: Wine and the Symposium in Aristophanes*, «The Journal of Hellenic Studies» 117 (1979), pp. 1-21.
- BRISSON 1997 = L. BRISSON, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997.
- BRISSON 2000 = L. BRISSON, *Le Banquet de Platon et la question des commencements de l'humanité* «Uranie» 9 (2000), pp. 45-54.
- BRISSON 2006 = L. BRISSON, *Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: Paiderastia and Philosophia*, in J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006, pp. 229-251.
- BRISSON-FRONTERTOTTA 2006 = L. BRISSON, F. FRONTERTOTTA (edd.), *Lire Platon*, Parigi 2006.
- BROCHARD 1974⁴ = V. BROCHARD, *Sur le «Banquet» de Platon*, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie modern*, Paris 1974⁴, pp. 60-94, anche in «Anné philosophique» 17 (1906), pp. 1-32.
- BROCK 1990 = R. BROCK, *Plato and Comedy*, in E. M. CRAIK (ed.), *"Owls to Athens": Essay on Classical Subjects Presented to Sir K. Dover*, Oxford 1990, pp. 39-49.
- BROMBERG 2012 = A. J. BROMBERG, *Academic's Disciplines in Aristophanes' Clouds*, «The Classical Quarterly» 62.1 (2012), pp. 81-91.
- BURNET 1901 = J. BURNET, *Platonis Opera*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901.
- BURY 1909 = R. G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge 1909.
- BYL 2010 = S. BYL, *Le rire d'Aristophane*, «Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Theatre Antique» 17 (2010), pp. 227-236.
- CALOGERO 1928 = G. CALOGERO, *Il Simposio di Platone*, Roma - Bari 1928.
- CAMBIANO 1971 = G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.
- CAMPAGNER 1993 = R. CAMPAGNER, *In margine al Simposio di Platone*, «Lexis» 11 (1993), pp. 109-118.
- CAMPBELL 2003 = G. CAMPBELL, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum natura 5. 772-1104*, Oxford 2003.
- CANFORA 2014 = L. CANFORA, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma-Bari 2014.
- CAPRA 1998 = A. CAPRA, *Il Menesseno di Platone e la commedia antica*, «Acme» 51 (1998), pp. 183-192.
- CAREY 2000 = C. CAREY, *Old Comedy and the Sophists*, in D. Harvey, J. Wilkins (edd.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, Swansea 2000, 419-436.
- CARVALHO 2009 = M. J. de CARVALHO, *Die Aristophanesrede in Platons Symposium: die Verfassung des Selbst*, Würzburg 2009.
- CASERTANO 1991 = G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso*, Napoli 1991.
- CENTRONE 2009 = B. CENTRONE, *Platone. Simposio*, Torino 2009.
- CENTRONE 2010⁸ = B. CENTRONE, *Platone. Fedro*, Roma-Bari 2010⁸ (1998¹).
- CLAY 1975 = D. CLAY, *The Tragic and Comic Poet of the Symposium*, «Arion» 2 (1975), pp. 238-261.
- CLAY 2005 = D. CLAY, *The Comic Poet of Plato's Symposium*, «Skepsis» 2005 16 (1), pp. 73-81.
- COLLI 1977 = G. COLLI, *La sapienza greca I*, Milano 1977.

- COOK 1904 = A. B. COOK, *Zeus, Jupiter, and the Oak*, «The Classical Review» 18 (1904), pp. 325-328.
- CORNFORD 1952 = F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical Thought*, Oxford 1952.
- CORRIGAN-GLAZOV 2004 = K. CORRIGAN, E. GLAZOV-CORRIGAN, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure and Myth in the Symposium*, University Park 2004.
- CRAIK 1998 = E. M. CRAIK, *Hippocrates. Places in Man*, Oxford 1998.
- CRAIK 2001 = E. M. CRAIK, *Plato and the Medical Texts: Symposium 185c-193d*, «The Classical Quarterly» n.s. 51 (2001), pp. 109-114.
- CURI 1997 = U. CURI, *La cognizione dell'amore: eros e filosofia*, Milano 1997.
- DAUX 1942 = G. DAUX, *Sur quelques passages du Banquet de Platon*, «Revue des Études Grecques» 55 (1942), pp. 236-271.
- DE CARLI 1971 = E. DE CARLI, *Aristofane e la sofistica*, Firenze 1971.
- DE JÁUREGUI 2011 = A. I. HERRERO de JÁUREGUI, L. JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, M. A. SANTAMARIA *et. al.* (edd.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston 2011.
- HERSHBELL 1974 = J. P. HERSHBELL, *Empedoclean Influences on the Timaeus*, «Phoenix» 28 (1974), pp. 145-166.
- DE SANCTIS 2011 = D. DE SANCTIS, «Quando Eracle giunse ad Erythia ...». *Gerione in Esiodo, Stesicoro ed Ecateo*, «Studi Classici e Orientali» 57 (2011), pp. 57-72.
- DIXSAUT- BRANCACCI 2002 = M. DIXSAUT, A. BRANCACCI (edd.), *Platon, source des présocratiques*, Paris 2002.
- DK = H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956⁸, trad. it. Roma-Bari 1999.
- DORATI 1995 = M. DORATI, *Platone ed Eupoli (Protagora 314e-316a)*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 50 (1995), pp. 87-103.
- DORTER 1969 = K. DORTER, *The Significance of the Speeches in Plato's Symposium*, «Philosophy & Rhetoric» 2 (1969), pp. 215-234.
- DORTER 1992 = K. DORTER, *A dual dialectic in the Symposium*, «Philosophy & Rhetoric» 25 (1992), pp. 253-270.
- DOVER 1966 = K. J. DOVER, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, «The Journal of Hellenic Studies» 86 (1966), pp. 41-50, ora in K. J. DOVER, *The Greeks and their Legacy. Selected Papers*, II, Oxford-New York 1988, pp. 102-114.
- DOVER 1998⁸ = K. J. DOVER, *Plato. Symposium*, Cambridge 1998⁸ (1980¹).
- DUNBAR 1995 = N. DUNBAR, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995.
- DUNCAN 1977 = R. DUNCAN, *Plato's Symposium: the Cloven Eros*, «Southern Journal of Philosophy» 15 (1977), pp. 277-91.
- DUPRÉEL 1922 = E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles 1922.
- EDELSTEIN 1945 = L. EDELSTEIN, *The Role of Eryximachus in Plato's Symposium*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 76 (1945), pp. 85-103 ora in O. TEMKIN, C. L. TEMKIN (edd.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimora - London 1987, pp. 153-171 e in L. TARÁN, *Selected Philosophical Papers by Ludwig Edelstein*, New York - London 1987.

- EDMUNDS 1987 = L. EDMUNDS, *Il Socrate aristofaneo e l'ironia pratica*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n.s. 26 (1987), pp. 7-21.
- EDMUNDS 2000 = R. G. EDMUNDS, *Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's Symposium*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 130 (2000), pp. 261-285.
- EDWARDS 1993 = M. EDWARDS, *Cybele among the Philosophers: Pherecydes to Plato*, «Eranos» 91 (1993), pp. 65-74.
- EISNER 1979 = R. EISNER, *A Case of Poetic Justice. Aristophanes' Speech in the Symposium*, «The Classical World» 72 (1979), pp. 417-18.
- ERBSE 1954 = H. ERBSE, *Sokrates in Schatten der aristophanischen Wolken*, «Hermes» 82 (1954), pp. 385-420.
- ERLER 2008 = M. ERLER, *Platon*, München 2006, trad. it., Torino 2008.
- ERLER 2007 = M. ERLER, *Platon*, in H. FLASHAR (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, II/2, Basel 2007.
- ESTEBAN SANTOS 2010 = A. ESTEBAN SANTOS, *El Banquete de Platón: Eros y la composición del discurso de Aristófanes*, «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos» 20 (2010), pp. 115-138.
- FARIOLI 2001 = M. FARIOLI, *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano 2001.
- FERRARI 2007 = M. FERRARI, *Socrate fra personaggio e mito*, Milano 2007.
- FERRINI 1996 = M. F. FERRINI, *Τὸ ὁμοιον/τὸ ἐναντίον. Un aspetto del rapporto tra Corpus Hippocraticum e la filosofia* in R. WITTEN, P. PELLEGRIN (edd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie I*, Hildesheim 1996, pp. 15-36.
- FRIEDLÄNDER 1964-1975³ = P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 1-3, Berlin 1964-1975³, trad. it. Milano 2004.
- FRUTIGER 1930 = P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris 1930.
- FUSSI 2008 = A. FUSSI, *Tempo, desiderio, generazione. Diotima e Aristofane nel Simposio di Platone*, «Rivista di Storia della Filosofia» 1 (2008), pp. 1-27.
- GAISER 1974 = K. GAISER, *Name und Sache in Platons Kratylos*, Heidelberg 1974.
- GAISER 1984 = K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli 1984, ed. ted. in ID., *Gesammelte Schriften*, (hrsg. von T. A. SZLEZÁK unter Mitwirkung von K.-H. SATNZEL) Sankt Augustin 2004, pp. 451-499.
- GELZER 1956 = Th. GELZER, *Aristophanes und sein Sokrates*, «Museum Helveticum» 13 (1956), pp. 65-93.
- GIANNANTONI 2005 = G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. CENTRONE, Napoli 2005.
- GIUROVICH 2004 = S. GIUROVICH, *Problemi e metodi di scienza ippocratica: testi e commenti*, Bologna 2004.
- GOMME 1938 = A. W. GOMME, *Aristophanes and Politics*, «The Classical Review» 52 (1938), pp. 97-109.

- GONZALEZ 2011 = F. J. GONZALEZ, *The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's Ion and Phaedrus*, in P. DESTRÉE, F. G. HERRMANN (edd.), *Plato and the Poets*, Leiden 2011, pp. 93-110.
- GREEN 1979 = P. GREEN, *Socrates, Strepsiadés and the Abuse of Intellectualism*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 20 (1979), pp. 15-25.
- GREENE 1920 = W. C. GREENE, *The Spirit of Comedy in Plato*, «Harvard Studies in Classical Philology» 31 (1920), pp. 63-123.
- HEATH 1987 = M. HEATH, *Political Comedy in Aristophanes*, Göttingen 1987.
- HANI 1981-82 = J. HANI, *Le Mythe de l'Androgyne dans le Banquet de Platon*, «Euphrosyne» 11 (1981-82), pp. 89-101.
- HARTMANN 1831 = M. H. L. HARTMANN, *De mytho Aristophanis*, Gubenae 1831.
- HAVELOCK 1972 = E. A. HAVELOCK, *The Socratic self as it is parodied in Aristophanes' Clouds*, «Yale Classical Studies» 22 (1972), pp. 1-18.
- HAVELOCK 1996 = E. A. HAVELOCK, *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History. ?* Trad. it., *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Roma-Bari 1996.
- HERTER 1976 = H. HERTER, *The problematic Mention of Hippocrates in Plato's Phaedrus*, «Illinois Classical Studies», 1 (1976), pp. 22-42.
- HILL 1903 = G. F. HILL, *Coins of Ancient Sicily*, Oxford 1903 (rist. Bologna 1976).
- HOOPER 2013 = A. HOOPER, *The Greatest Hope of All: Aristophanes on Human Nature in Plato's Symposium*, «The Classical Quarterly» 63 (2013), pp. 567-579.
- HUG 1876 = A. HUG, *Platons Symposion*, Leipzig 1876.
- HUIT 1888 = C. HUIT, *Platon et Aristophane*, «Revue des Études Grecques» 1 (1888), pp. 297-310.
- HUIT 1921 = C. HUIT, *Le Banquet de Platon*, Paris 1921.
- HUNTER 2004 = R. HUNTER, *Plato's Symposium*, Oxford 2004.
- IMPERIO 1998 = O. IMPERIO, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, in A.M. BELARDINELLI, O. IMPERIO, G. MASTROMARCO, M. PELLEGRINO, P. TOTARO (edd.), *Tessere. Studi e commenti sulla commedia greca*, Bari 1998, pp. 43-130.
- IMPERIO 2004 = O. IMPERIO, *Parabasi di Aristofane*, Bari 2004.
- JAEGER 1953 = W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, trad. it. Firenze 1961.
- JAEGER 1953³ = W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Berlin 1944, trad. it. Firenze 1953³.
- JOLY 1960 = R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du Régime*, Paris 1960.
- JOLY 1967 = R. JOLY, *Hippocrate. Du régime*, Paris 1967.
- JOLY 1974 = H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos episteme polis*, Paris 1974.
- JOLY 1990 = H. JOLY, *Sur la tête de Gorgias. Le "Parler-beau" et le "Dire-vrai" dans le Banquet de Platon*, «Argumentation» 4 (1990), pp. 5-33.
- JONES 1931 = W. H. S. JONES, *Hippocrates IV*, Cambridge 1931.
- JOUANNA 1994 = J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris 1992, trad. it. Torino 1994.
- KANAVOU 2011 = N. KANAVOU, *Aristophanes' Comedy of Names. A Study of Speaking Names in Aristophanes*, Berlin-New York 2011.

- KENAAN 2010 = V. L. KENAAN, *The seductions of Hesiod* in G. R. BOYS-STONES, J. H. HAUBOLD (edd.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 157-175.
- KERN 1922 = O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922.
- KIRK 1990 = G. S. KIRK, *The Iliad: a Commentary*, vol. II, books 5-8, Cambridge 1990 (1985¹).
- KRAUS 1985 = W. KRAUS, *Aristophanes' politische Komödien*, Wien 1985.
- KODERA 2005 = S. KODERA, *Renaissance Readings of Aristophanes' Myth from Plato's Symposium 189c-193d*. Marsilio Ficino, Leone Ebreo, Giordano Bruno, «Quaderni di Italianistica» 26 (2005), pp. 21-58.
- KONSTAN-YOUNG-BRUEHL 1982 = D. KONSTAN - E. YOUNG-BRUEHL, *Eryximachus' Speech in the Symposium*, «Apeiron» 16 (1982), pp. 40-46.
- KRÜGER 1995 = G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt a. M. 1939, trad. it. Milano 1995.
- LAURENTI 1999 = R. LAURENTI, *Empedocle*, Napoli 1999.
- LE BLAY 2005 = F. LE BLAY, *Microcosm and Macrocosm: the dual Direction of Analogy in Hippocratic Thought and the meteorological Tradition*, in P. J. VAN DER EIJK (ed.), *Hippocrates in context. Studies in Ancient Medicine*, Leiden-Boston 2005, pp. 250-269.
- LENORMAT 1838 = Ch. LENORMAT, *Cur Plato Aristophanem in Convivium induxerit*, tesi del 1838.
- LESHER - NAILS - SHEFFIELD 2006 = J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006.
- LESHER 2004 = J. H. LESHER, *The afterlife of Plato's Symposium*, «Ordia prima» 3 (2004), pp. 89-105.
- LEVIN 2009 = S. B. LEVIN, *Eryximachus' Tale: The Symposium's Role in Plato's Critique of Medicine*, «Apeiron» 42 (2009), pp. 275-308.
- LIBERMAN 1996 = G. LIBERMAN, *La dialectique ascendante du Banquet de Platon*, «Archives de Philosophie» 59 (1996), pp. 445-462.
- LO PRESTI-MARINO 2011 = R. LO PRESTI, S. MARINO, *Fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico fra V e IV secolo (Corpus Hippocraticum e Platone)*, «Journal of Ancient Philosophy» 5 (2011), pp. 1- 41.
- LONG 1977 = A. A. LONG, *Empedocles' Cosmic Cycle in the 'Sixties*, in A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Presocratics*, New York 1977, pp. 397- 425.
- LOWENSTAM 1985 = S. LOWENSTAM, *Paradoxes in Plato's Symposium*, «Ramus» 14 (1985), pp. 85-104.
- LOWENSTAM 1986 = S. LOWENSTAM, *Aristophanes' Hiccups*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 27 (1986), pp. 43-56.
- LUDWIG 1996 = P. W. LUDWIG, *Politics and Eros in Aristophanes' Speech. Symposium 191e-192a and the Comedies*, «The American Journal of Philology» 117 (1996), pp. 537-562.
- LUDWIG 2002 = P. W. LUDWIG, *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002.
- MADER 1977 = M. MADER, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*, Stuttgart 1977.

- MANSFELD 1980 = J. MANSFELD, *Plato and the Method of Hippocrates*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 21 (1980), pp. 341-362.
- MANUWALD 2012 = B. MANUWALD, *Die Rede des Aristophanes (189 a1-193e4)* in C. HORN (ed.), *Platon. Symposion*, Berlin 2012, pp. 89-104.
- MARTIN FERRERO 1974 = F. MARTIN FERRERO, *El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el Banquete de Platón*, «Cuadernos de Filología Clásica» 5 (1974), pp. 193-206.
- MARTIN-PRIMAVESI 1999 = A. MARTIN - O. PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasburg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, Strasbourg-Berlin-New York 1999.
- MARXSEN 1853 = MARXSEN, *Ueber das Verhältniß des platonischen Symposiums zu den Thesmophoriazusen des Aristophanes*, «Progr. Rendsburg» 1853, pp. 3-13.
- MATTINGLY 1958-60 = H. B. MATTINGLY, *The Date of Plato's Symposium*, «Phronesis» 3-5 (1958-60), pp. 31-9.
- MCCABE 2000 = M. M. MCCABE, *Plato and his Predecessors*, Cambridge 2000.
- MCPHARRAN 2006 = M. L. MCPHARRAN, *Medicine, Magic, and Religion in Plato's Symposium*, in J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006, pp. 71-95.
- MICALELLA 1997 = D. MICALELLA, *Conoscenza e sogno: il discorso di Aristofane nel Simposio platonico*, «Studi Classici e Orientali» 46, 2 (1997), pp. 409-421.
- MILLER 1945 = H. W. MILLER, *Aristophanes and Medical Language*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 76 (1945), pp. 74-84.
- MONTANARI 1979 = E. MONTANARI, *ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΕΙΣ. Un itinerario semantico e filosofico. Parte prima: Dalle origini ad Eraclito*, Firenze 1979.
- MORRISON 1964 = J. S. MORRISON, *Four Notes on the Symposium*. «The Classical Quarterly» 58 (1964), pp. 42-55.
- MURRAY 1990 = O. MURRAY, *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990.
- NAILS 2002 = D. NAILS, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis 2002.
- NAILS 2006 = D. NAILS, *Tragedy Off-Stage*, in J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006, pp. 179-207.
- NEUMANN 1965 = H. NEUMANN, *Diotima's Concept of Love*, «The American Journal of Philology» 86 (1965), pp. 33-59.
- NEUMANN 1966 = H. NEUMANN, *On the Comedy of Plato's Aristophanes*, «The American Journal of Philology» 87 (1966), pp. 420-26.
- NIEDDU 2007 = G. F. NIEDDU, *Aristofane a simposio: buffoneria o comicità "urbana"?* «Lexis» 25 (2007), pp. 241-265.
- NIGHTINGALE 1993 = A. W. NIGHTINGALE, *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, «The Classical Quarterly» 43 (1993), pp. 112-130.
- NIGHTINGALE 1995 = A. W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995.
- NUSSBAUM 1979 = M. C. NUSSBAUM, *The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium*, «Philosophy & Literature» 3 (1979), pp. 131-172.

- O'BRIEN 1969 = D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge 1969.
- O'BRIEN 1997 = D. O'BRIEN, *L'Empédocle de Platon*, «Revue des Études Grecques» 110 (1997), pp. 381-398. O'BRIEN 2007 = D. O'BRIEN, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: the Empedoclean Background and its Philosophical Significance* in A. HAVLÍČEK, M. CAJTHAML (edd.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praga 2007, pp. 59-85, ed. ted. in M. JANKA, CH. SCHÄFER (edd.), *Platon als Mythologe*, Darmstadt 2002, pp. 176-193.
- O'MAHONEY 2011 = P. O'MAHONEY, *On the Hiccups Episode in Plato's Symposium*, «Classical World» 104 (2011), pp. 143-159.
- PAGE 1931 = T. E. PAGE, *Hippocrates*, vol. IV, Cambridge 1931.
- PARDINI 1993 = A. PARDINI, *L'Ornitogonia (Ar. Av. 693 sgg.) tra serio e faceto: premessa letteraria al suo studio storico-religioso* in A. MASARACCHIA (ed.), *Orfeo e l'orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia)*, Roma 1993, pp. 53-63.
- PATTERSON 1991 = R. PATTERSON, *The ascent in Plato's Symposium*, «Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 7 (1991), pp. 193-214.
- PAWLAK 1996 = A. PAWLAK, *Elementi di dramma nel Protagora di Platone*, «Eos» 84 (1996), pp. 277-83.
- PCG = R. KASSEL - C. AUSTIN (edd.), *Poetae comici graeci*, Berlin-New York, 1983-2001.
- PELEGRINO 2000 = M. PELEGRINO, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'archaia*, Bologna 2000.
- PFLEIDERER 1896 = E. PFLEIDERER, *Sokrates und Plato*, Tübingen 1896.
- PLOCHMANN 1971 = G. K. PLOCHMANN, *Hiccups and Hangovers in the Symposium*, in J. P. ANTON, G. L. KUSTAS (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York 1971, pp. 328-344 = ID., *Hiccups and Hangovers in the Symposium* «Bucknell Review» 11 (1963), pp. 1-18.
- PRIMAVESI 1998 = O. PRIMAVESI, *Empedocle: il problema del ciclo cosmico e il Papiro di Strasburgo*, «Elenchos» 19, 2 (1998), pp. 241-288.
- PRIOR 2006 = W. J. PRIOR, *The Portrait of Socrates in Plato's Symposium* in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 31 (2006), pp. 137-166.
- PÜTZ 2007 = B. PÜTZ, *The "Symposium" and "Komos" in Aristophanes*, Oxford 2007.
- QUEVAL 1986 = S. QUEVAL, *Le hoquet d'Aristophane* in J. P. DUMONT, L. BESCOND (edd.), *Politique dans l'antiquité*, Lille 1986, pp. 49-66.
- REALE 1995 = G. REALE, *Tutto ciò che è profondo ama la maschera*, in *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, 1995, pp. 989-1015.
- REALE 2007² = G. REALE, *Platone. Simposio*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2007².
- RECKFORD 1974 = K. J. RECKFORD, *Desire with Hope: Aristophanes and the Comic Catharsis*, «Ramus» 3 (1974), pp. 41-69.
- RECKFORD 1987 = K. J. RECKFORD, *Aristophanes' Old-and-New Comedy*, Chapel Hill 1987.
- REEVE 2006a = C. D. C. REEVE, *A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium*, in J. H. LESHER, D. NAILS, F. SHEFFIELD (edd.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Harvard 2006, pp. 124-46.

- REEVE 2006b = C. D. C. REEVE, *Plato on Eros and Friendship* in H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford 2006, pp. 204–307 = *Plato on Friendship and Eros*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2004. In rete.
- REGALI 2012 = M. REGALI, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin 2012.
- RETTING 1860 = G. F. RETTING, *Commentatio de oratione Aristophanis in Symposio Platonis*, Bern 1860.
- RETTING 1875-76 = G. F. RETTING, *Platonis Symposium*, I-II, Halle 1875-76.
- RICCIARDELLI APICELLA 1993 = G. RICCIARDELLI APICELLA, *Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche*, in A. MASARACCHIA (ed.), *Orfeo e l'orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia)* Roma 1993, pp. 28-51.
- RIEDWEG 1987 = C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, Berlin-New York 1987.
- ROBIN 1951⁵ = L. ROBIN, *Platon. Ouvre complètes*, IV. 2: *Le Banquet*, Les Belles Lettre, Paris 1951⁵ (1929¹).
- ROBINSON 1998 = S. R. ROBINSON, *Drama, Dialogue and Dialectic: Dionysos and the Dionysiac in Plato's Symposium*, PHD presented to The Faculty of Graduate Studies of the University of Guelph, 1998.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME 2000 = I. RODRÍGUEZ ALFAGEME, *Aristófanes, Nub. 329-334: el poeta y los intelectuales*, «Myrtia» 15 (2000), pp. 145-53.
- ROSEN 1987² = S. ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven-London 1987² (1968¹).
- ROSSETTI-SANTANIELLO 2004 = L. ROSSETTI, C. SANTANIELLO (edd.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari 2004.
- RÖTSCHER 1832 = T. RÖTSCHER, *Das Platonische Gastmahl dargestellt als ein philosophisches Kunstwerk*, Progr. Bromberg 1832, pp. 1-31.
- ROWE 1998a = C. J. ROWE, *Plato. Symposium*, Warminster 1998.
- ROWE 1998b = C. J. ROWE, *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni con un contributo sul Fedone*, Sankt Augustin 1998.
- ROWE 2006 = C. J. ROWE, *Interpreting Plato*, in H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford 2006, pp. 13-25.
- ROWE 2007 = C. J. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.
- RÜCKERT 1829 = L. I. RÜCKERT, *ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*, Lipsiae 1829.
- SALMAN 1990 = Ch. SALMAN, *The wisdom of Plato's Aristophanes*, «Interpretation» 18. 2 (1990), pp. 233-250.
- SALMAN 1991 = Ch. SALMAN, *Anthropogony and Theogony in Plato's Symposium*, «The Classical Journal» 86. 3 (1991), pp. 214-225.
- SANTANIELLO 2004 = C. SANTANIELLO, *Empedocle: uno o due cosmi, una o due zoogonie?* in L. ROSSETTI, C. SANTANIELLO (edd.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari 2004, pp. 23-73.
- SAXONHOUSE 1985 = A. W. SAXONHOUSE, *The Net of Hephaestus: Aristophanes' Speech in the Symposium*, «Interpretation» 13 (1985), pp. 15-32.
- SCHIEFSKY 2005a = M. J. SCHIEFSKY, *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Leiden-Boston 2005.

- SCHIEFSKY 2005b = M. J. SCHIEFSKY, *On Ancient Medicine on the Nature of Human Beings*, in P. J. VAN DER EIJK (ed.), *Hippocrates in context. Studies in Ancient Medicine*, Leiden-Boston 2005, pp. 68-86.
- SCOTT-WELTON 2008 = G. A. SCOTT, W. A. WELTON, *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, New York 2008.
- SEGOLONI 1994 = L. M. SEGOLONI, *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994.
- SHEFFIELD 2006 = F. C. C. SHEFFIELD, *Plato's Symposium. The Ethics of Desire*, Oxford 2006.
- SHEPPARD 2008 = A. SHEPPARD, *Rhetoric, Drama and Truth in Plato's Symposium*, «The International Journal of the Platonic Tradition» 2 (2008), pp. 28-40.
- SHOREY 1901 = P. SHOREY, *Plato, Lucretius, and Epicurus*, «Harvard Studies in Classical Philology» 12 (1901), pp. 201-210.
- SIER 1997 = K. SIER, *Die Rede der Diotime: Untersuchungen zum platonischen Symposium*, Stuttgart - Leipzig 1997.
- SISSA 2012 = G. SISSA, *Agathon and Agathon. Male Sensuality in Aristophanes' Thesmophoriazusae and Plato's Symposium*, «Journal on Gender Studies in Antiquity» 2 (2012), pp. 25-70.
- SOMMERSTEIN 1987 = A. H. SOMMERSTEIN, *The comedies of Aristophanes. Birds*, Warminster 1987.
- SOMMERSTEIN 2009 = A. H. SOMMERSTEIN, *Talking about Laughter*, Oxford – New York 2009.
- STALLBAUM 1852³ = G. STALLBAUM, *Platonis Symposium*, Gotha 1852³.
- STEHLE 1997 = E. STEHLE, *Performance and Gender in Ancient Greece*, Princeton 1997.
- STEVENSON 1993 = W. N. STEVENSON, *Plato's Symposium (190d7-e2)*, «Phoenix» 47 (1993), pp. 256-260.
- STOREY 2004 = I. C. STOREY, *Eupolis. Poet of Old Comedy*, Oxford 2004.
- STRAUSS 1966 = L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, New York-London 1966.
- STRAUSS 2001 = L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, Chicago & London 2001.
- STUTTARD 2010 = D. STUTTARD, *Looking at Lisistrata. Eight Essays and a new Version of Aristophanes' provocative Comedy*, London 2010.
- SUSEHMIHL 1855-1860 = F. SUSEHMIHL, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie*, Leipzig 1855-1860.
- TAILLARDAT 1965² = J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris 1965².
- TARRANT 1955 = D. TARRANT, *Plato as Dramatist*, «The Journal of Hellenic Studies» 75 (1955), pp. 82-89.
- TAYLOR 1926 = A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, London 1926.
- TEUFFEL 1873 = W. TEUFFEL, *Zu Plato's Symposium*, «Rheinisches Museum» 28 (1873), pp. 342-44.
- THOMPSON 1972 = W. N. THOMPSON, *The Symposium: a neglected Source for Plato's Ideas on Rhetoric*, «The Southern Speech Communication Journal», 37 (1972), pp. 325-38.
- TONELLI 2002 = A. TONELLI, *Empedocle. Frammenti e testimonianze*, Milano 2002.

- TRAGLIA 1952 = A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari 1952.
- VANDVIK 1944 = E. VANDVIK, *De mito Aristophaneo in Platonis Symposio*, «Symbolae Osloensis» 23 (1944), 102-103.
- VEGETTI 1976² = M. VEGETTI, *Ippocrate. Opere*, UTET Torino 1976².
- VEGETTI 2003 = M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- VEGETTI 2007 = M. VEGETTI, *Platone. Repubblica*, Milano 2007.
- VERNANT 2001 = J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Parigi 1965, trad. it. Torino 2001.
- VETTA 1983 = M. VETTA (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Roma-Bari 1983.
- VICKERS 1997 = M. VICKERS, *Pericles on Stage. Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, Austin 1997.
- VON BLANCKENHAGEN 1992 = P. H. VON BLANCKENHAGEN, *Stage and actors in Plato's Symposium*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 33 (1992), pp. 51-68.
- VON MÖLLENDORFF 1995 = P. VON MÖLLENDORFF, *Grundlagen einer Aestetik der Alten Komödie*, Tübingen 1995.
- VON MÖLLENDORFF 2009 = P. VON MÖLLENDORFF, *Man as Monster: Eros and Hubris in Plato's Symposium*, in TH. FÖGEN, M. M. LEE (edd.), *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity* 2009, pp. 87-109.
- WARDY 2002 = R. WARDY, *The Unity of Opposites in Plato's Symposium*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23 (2002), pp. 1-61.
- WARNER 1992 = M. WARNER, *Dialectical drama. The case of Plato's Symposium*, «Apeiron» 25 (1992), pp. 157-175, anche in A. BARKER, M. WARNER (edd.), *The Language of the Cave*, Edmonton 1992, pp. 157-175.
- WEBER 2012 = S. WEBER, *Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1-188e4)* in C. HORN (ed.), *Platon. Symposion*, Berlin 2012, pp. 71-87.
- WERNER 2011 = D. WERNER, *Plato on Madness and Philosophy*, «Ancient Philosophy» 31 (2011), pp. 47-71.
- WEST 1983 = M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, trad. it. Napoli 1993.
- WHITEHORNE 2002 = J. E. G. WHITEHORNE, *Aristophanes' representation of «intellectuals»*, «Hermes» 130. 1 (2002), pp. 28-35.
- WILAMOWITZ 1920² = U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon I, Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1920² (1919¹).
- WILCOX 2001 = J. WILCOX, *"Whole-Natured Forms" in Empedocle's Cosmic Cycle*, in A. PREUS (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy before Plato VI*, New York 2001, pp. 109-122.
- WILDBERGER 2012 = J. WILDBERGER, *Vorgespräch und Rahmenhandlung und andere literarisch-formale Aspekte des Symposion (172a1-178a5)*, in C. HORN (ed.), *Platon. Symposion*, Berlin 2012, pp. 25-31.
- WILLI 2003 = A. WILLI, *The Languages of Aristophanes*, Oxford 2003.
- WITTEN-PELLEGRIN 1996 = R. WITTEN, P. PELLEGRIN (edd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie I*, Hildesheim – Zurich – New York 1996.
- WRIGHT 1981 = M. R. WRIGHT, *Empedocles: The extant Fragments*, New Haven - London 1981.

ZANNINI QUIRINI 1984 = B. ZANNINI QUIRINI, *Eros, l'uovo di vento e l'origine degli alati*, «Cultura e scuola» 91 (1984), pp. 69-73.

ZANNINI QUIRINI 1987 = B. ZANNINI QUIRINI, *Nephelokokygia. La prospettiva mitica degli Uccelli di Aristofane*, Roma 1987.

ZIEGLER 1913 = K. ZIEGLER, *Menschen und Weltwerden*, «Neue Jahrbücher» 33 (1913), pp. 529-573.

ZIOLKOWSKJ 1999 = J. E. ZIOLKOWSKJ, *The Bow and the Lyre: harmonizing duos in Plato's Symposium*, «The Classical Journal» 95. 1 (1999), pp. 19-35.

Indice

Introduzione	2
La struttura dialettica del <i>Simposio</i>	7
Aristofane personaggio	17
Il mito dell'uomo doppio e le sue fonti	42
Conclusioni	116
Opere citate	120

