

Il sapere di Diotima sul crinale dei dualismi

di Fulvia de Luise

This paper is dedicated to Diotima, the teacher of Socrates, and inspiration for a generative form of conscience. The much-discussed question «why is Diotima a woman?» is once more addressed following the key topic, the human conquest of good. The argumentation wants to show how Diotima's knowledge moves along a boundary that does not coincide with the gender dualism and, instead, proposes a «feminine» way of mediation among opposite terms, together with an open and relational model of identity.

C'è una donna all'origine del sapere filosofico occidentale. La maestra del maestro di Platone compare come una meteora celeste sullo sfondo della sapienza prefilosofica, lasciando che il mistero della sua identità si addensi come un'ombra dietro la luce della sua apparizione. Prima ancora di ascoltare la sua voce, dobbiamo fare i conti con la stranezza di questo fatto: la stranezza di una donna parlante, in un universo culturale in cui il mutismo femminile è già da tempo una virtù,¹ in un contesto d'ambiente talmente esclusivo (un simposio per soli uomini) da richiedere una finzione letteraria (il *flash back* che la porta sulla scena attraverso la rievocazione di Socrate) e un artificio quasi giuridico (una deposizione per «procura») per permetterle di aprire bocca.

L'effetto scenico è così inquietante da giustificare l'impiego di ogni risorsa simbolica per ridurre l'onda d'urto della lettera del testo;² così inverosimile che è impossibile non domandarsi i motivi della scelta stilistica di Platone. La femminilità del personaggio è, fuori di ogni dubbio, intenzionale

¹ Cfr. E. CANTARELLA, *La comunicazione femminile in Grecia e a Roma*, in M. BETTINI (ed), *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996, pp. 3-21; più in generale, per l'analisi della condizione di minorità femminile nella Grecia arcaica e classica, cfr. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno*, Roma 1981, in particolare pp. 42-79. L'obbligo e il valore etico del silenzio sulle donne è enunciato perentoriamente nel famoso epitafio, in lode degli eroi caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso, che Tucidide attribuisce a Pericle: «sarà una gloria se di voi si parlerà pochissimo tra gli uomini, in lode o in biasimo» (Tuc. II.45.2).

² La maggior parte dei commentatori la considera un personaggio fittizio, una delle maschere del teatro platonico, quale è comunque senza dubbio; ma, in più, ne appiattisce il valore simbolico, elidendo la femminilità dai tratti significativi e trattandola come un tropo della nascente retorica filosofica, che si avvale delle sperimentate risorse allegoriche della poesia (in questo caso, per esempio, il valore della reciprocità erotica evocato dalla figura femminile). Una sintesi e una problematizzazione della questione si può trovare in D.M. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender*, in D.M. HALPERIN - J.J. WINKLER - F.I. ZETTLIN, *Before Sexuality*, Princeton 1990, pp. 257-308.

e non può in alcun modo essere esclusa dalle connotazioni di senso di ciò che nel dialogo si dice.

Dunque, una donna ha iniziato il giovane Socrate ai misteri dell'amore e ciò che gli ha insegnato gli consente di sbaragliare ogni avversario nella competizione retorica che anima il simposio: lui solo, grazie a Diotima, ha potuto infatti gettare uno sguardo sull'origine della cosa di cui tutti parlano senza saperne dire la natura: l'*eros*.

Potrebbe essere uno scherzo, neanche troppo originale, sull'unica forma di competenza che è possibile riconoscere a una donna. La cultura della *polis* agiva certamente in questo senso, distribuendo con precisione spazi sociali, tecnici e rituali che supponevano una competenza specifica delle donne in fatto d'amore, dagli *aphrodisia* ai *porneia*, passando per ogni cura del corpo e dei bambini, per ogni aspetto connesso alla fecondità. Ma la posta in palio, così come emerge dal discorso di Diotima-Socrate, non è di quelle che si lasciano confinare nell'angolo della cultura di genere: con l'amore è in gioco la speranza di immortalità dell'uomo e con Platone questa speranza va ad occupare il cuore strategico della ricerca filosofica.

Intesa come stabile possesso della vita e di tutto ciò che la rende buona e felice, l'immortalità è un condensato dei desideri impossibili dell'uomo (l'unico animale consapevole della sua mortalità e anche l'unico tenacemente intenzionato a negarla). Se l'aristocrazia greca aveva potuto risolvere la questione sul piano simbolico, ricorrendo al culto degli eroi, eternizzati dalla memoria poetica e ben vivi nell'immaginario collettivo, la crisi dell'etica eroica tradizionale rendeva palesemente inefficace la soluzione letteraria, mentre la poesia tragica metteva in scena la fragilità dell'uomo e la vanità della sua pretesa di incidere sul senso e le finalità dell'esistenza.

La filosofia nascente intendeva porre a sostegno di quella pretesa strumenti più potenti dell'immaginazione poetica, capaci di esercitare un reale controllo sul progetto-vita e di conferirle quei tratti di stabilità, bontà, felicità racchiusi nell'idea di immortalità. Diventare come gli dei (immortali e beati, «belli e felici», come dice Diotima) restava un pensiero carico di *hybris*, secondo lo schema epico-tragico, ma la sua presenza si segnalava anche nelle più sobrie modellizzazioni filosofiche che, da Socrate in poi, muovono alla conquista di una forma piena di identità. La filosofia ha un ruolo di primo piano nelle strategie di costruzione della soggettività³ che attraversano il campo della cultura greca, in un momento di profonda crisi dei valori etici tradizionali e di forte conflitto sui modelli validi di successo sociale. Cura di sé o della propria immagine sono questioni che si intrecciano ambiguamente

³ M. Foucault considera l'abbinamento della cura con la conoscenza di sé una prescrizione operativa implicita nella cultura tradizionale (che si riferisce al principio dell'oracolo delfico «conosci te stesso»), esplicita a partire dall'*Alcibiade I* di Platone. Cfr. M. FOUCAULT, *Tecnologie del sé*, trad. it., Torino 1992, pp. 11-47; più in generale, dello stesso autore, *L'uso dei piaceri*, trad. it., Milano 1984, e *La cura di sé*, trad. it., Milano 1985. Sul tema delle strategie filosofiche di costruzione della soggettività, per l'analisi del contributo del pensiero greco e per l'impostazione del confronto critico tra gli antichi e noi, è importante il saggio di M. VEGETTI *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. SETTIS (ed), *I Greci, I: Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 431-467.

nella coscienza degli individui destinatari di formazione. L'idea nuova della felicità filosofica, come forma di realizzazione eccellente per un soggetto umano, si pone come tramite razionale tra due sogni impossibili, l'identità perfetta e l'immortalità, sollecitando una passione forse pericolosa, ma destinata a un grande avvenire nella tradizione teorica occidentale.

Se è vero, come cercherò di mostrare, che qui si gioca anche il destino dell'identità di genere, se questo luogo di costruzione della soggettività è anche il luogo dove si genera e si consolida ogni differenza e dualismo, è importante mettere bene a fuoco il nesso che collega la passione per l'immortalità alla passione per l'identità. Posta in gioco è conseguire una forma che incorpori lo stile del divino, il suo diritto a permanere in uno stato da cui nessuno vorrebbe fuggire perché coincide con la realtà del bene, con ciò che è al livello della massima pienezza e della massima potenza.

La connessione tra questi temi riceve una configurazione specifica nel discorso di Diotima: se «coloro che sono felici lo sono per il possesso di ciò che è buono» (205a), è chiaro che il fine ultimo, in cui cristallizza il sogno del desiderio, è somigliare a coloro che tale bene possiedono in virtù di ciò che sono. Grazie ai vantaggi di una forma eccellente, gli uomini si immaginano di diventare «bisognosi di nulla», come si crede siano gli dei; e, come loro, immortali, appunto perché pieni di un'inalterabile identità. Così, spiega Diotima, sintetizzando i punti di accordo con il suo giovane interlocutore Socrate, il fine ultimo per tutti, diventare felici, è diventare immortali, ovvero «possedere il bene per sempre» (206a): è questa la formulazione che esprime meglio la pretesa assoluta del desiderio di felicità.

Ma è proprio il desiderio, la forma intrinseca dell'*eros*, sottoposta a serrata analisi logica dalla sapiente Diotima di Mantinea, a rivelare il rischio di auto-inganno delle pretese umane di beata perfezione: «Eros per la mancanza di ciò che è buono e bello desidera appunto queste cose di cui è privo» (202d). Così, a partire dal tema della privazione, organizzato in quello che si potrebbe definire uno «schema della mancanza», si struttura un campo intersecato di dualismi, anzi intrinsecamente duale, attraversato dall'asse del desiderio: tra mortali e immortali, tra uomini e dei, c'è la distanza che separa il bisogno dal possesso, la fragilità dalla stabilità, l'oblio dalla memoria, l'ignoranza dal sapere, la miseria dalla felicità.

Platone affidava dunque alla straniera di Mantinea un compito di straordinaria importanza, rendendola depositaria di un sapere dell'*eros*: un compito rivelativo e di mediazione, mirante a colmare quella distanza e ad aprire una prospettiva. Lei stessa, col suo status mantico-sacerdotale, si colloca con *eros* a metà strada: per un verso, dal lato degli dei, che, quando vogliono, possono «stabilire ogni relazione e comunicazione nei confronti degli uomini» (203a); per l'altro, pienamente partecipe dell'orizzonte di senso in cui gli uomini vivono la tensione del desiderio.

Questo orizzonte umano, di cui Diotima assume il punto di vista al suo esordio nel discorso, è costitutivamente quello della «mancanza»: mancanza di bene, di verità, di bellezza, se consideriamo ciò che è oggetto del desi-

derio; mancanza di stabilità, di identità e felicità, se consideriamo ciò che un soggetto umano vorrebbe essere.

Ora, Diotima è una sacerdotessa e una donna; e la sua voce si leva in un contesto che raccoglie il meglio della cultura maschile, mentre questa si affanna a celebrare la gloria dell'amore tra uomini eccellenti, che si trovano, reciprocamente, pieni di bellezza e di virtù: perché Platone la rappresenta innanzitutto nel gesto di ridere? Sulla scena del *Simposio* si sta giocando anche la partita del dualismo di genere e, a mio parere, non è affatto chiaro chi la vincerà e a che gioco sta giocando Platone. Il crinale che divide uomini e dei, dove Diotima fa passare la mediazione di Eros, è lo stesso crinale su cui dovevano separarsi i destini della differenza di genere? Io credo ci sia motivo di dubitarne.

Ciò che vorrei sostenere è che 1) con Diotima, si apre una dialettica tra forme del sapere, tra forme di identità e di felicità, che ricalca da vicino la differenza di esperienza tra i sessi; 2) attraverso Diotima, Platone propone un metodo e una visione della vita profondamente legati all'identità sessuale del personaggio.

Ma, prima di procedere nell'analisi del testo, vorrei esporre sinteticamente lo *status quaestionis* nella linea interpretativa femminista, che ha già messo in luce fondamentali aspetti di problematicità a carico del personaggio.

Luce Irigaray⁴ è la prima a sottolineare il valore del riso di Diotima, che va ad incrinare, in Socrate e nella cultura di cui fa parte, la coesione interna delle convinzioni acquisite; più specificamente «disfa» la tenuta interna di «tutte le entità», i termini sostantivi che presuppongono l'identità o la stabilità di un «insieme», irrigidendolo in un tutto. Diotima disfa allo stesso modo anche «la sicurezza o la chiusura dei termini opposti» (quali nel testo sono le polarità dei dualismi, a partire dalla spartizione di campo tra uomini e dei), istituendo la possibilità di una reciproca apertura, un reciproco ascolto o sguardo.⁵ Irigaray apprezza particolarmente l'efficacia creativa del metodo di Diotima, che parte dalla mancanza, come nel mito Eros nasce da Povertà,⁶ prendendo da lei il «gene» della ricerca: «filosofo per parte di madre» – sottolinea – è Eros, non solo per la costrizione dell'indigenza, ma per la «passione dell'amore, della bellezza, della sapienza», cui il «gene» paterno aggiunge solo l'abilità nell'arte di cavarsela.⁷ Il testo platonico spegne, a suo parere, la potenza di questa passione che si rigenera continuamente nell'amore, la dialettica di questa ricerca che mantiene sempre attivi i poli della mediazione, nel momento in cui mette a fuoco lo

⁴ Cfr. L. IRIGARAY, *Amore Stregone*, in L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, trad. it., Milano 1985, pp. 22-31.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ La genealogia mitica assegnata da Platone a Eros, per bocca di Diotima, comprende una madre che personifica la penuria e un padre divino, che ha nome Poros, vale a dire «passaggio» o «via d'uscita», «risorsa» che sottrae a ogni ristrettezza o costrizione.

⁷ L. IRIGARAY, *Amore Stregone*, p. 25.

scopo ultimo della procreazione, il «bello in sé», che cattura ogni energia dell'amante, fissandola sulla realtà sostanziale di una metafisica.⁸

Io credo che Irigaray abbia ragione a rivendicare la femminilità del «metodo» di Diotima (senza affondare troppo nel problema di distinguerla da Socrate, il suo portavoce): nella dialettica mancanza-creazione e nell'opposizione a una logica sostanzializzante si esprime una visione processuale della vita irriducibile alla tentazione metafisica, che appartiene alla linea maschile, come si dirà, della filosofia. Ma non credo che il testo platonico, e, più in generale, la prospettiva aperta da Platone con l'analisi dell'*eros*, faccia pensare che «il metodo di Diotima si arena»⁹ incontrando la dimensione ideale: al contrario, Platone sembra dare il massimo risalto ai tratti generativi del metodo, dilatandone la potenza simbolica fin dentro la costruzione metafisica dell'idealità, e, quel che più conta qui, fin dentro la costruzione psicologica dell'identità individuale.

Adriana Cavarero¹⁰ legge Diotima (e le operazioni che Platone fa attraverso il suo personaggio) nel quadro della simbologia androcentrica che ha un'origine antichissima nella cultura greca e ha già profondamente manipolato, in senso svalutativo, tutto ciò che è connesso all'atto femminile del generare. La sua straordinaria analisi del mito di Demetra e Persefone, separate da Ade,¹¹ spiega benissimo le contraddizioni interne di una cultura che disconosce i valori materni della nascita (quelli del *continuum* naturale della relazione madre-figlia), e sceglie di «misurarsi sulla morte»,¹² facendo del nascere e del morire un enigma (venire dal nulla e andare nel nulla), e una fonte di angoscia, cui la filosofia risponderà con le sue strategie di conquista dell'immortalità. Colpa femminile diventa, dunque, il generare, che consegna l'uomo al suo destino di morte; ma resta attivo anche il modello della potenza femminile che sempre rigenera la vita, oggetto di un'invidia mai abbastanza negata. Cavarero attribuisce perciò a Platone un'operazione di grande scaltrezza teorica, nel quadro di quell'esorcismo della femminilità che la cultura greca ha già compiuto sul piano sociale e porterà a termine sul piano della teoria antropologica con Aristotele: il furto simbolico della capacità generativa femminile, il trasferimento dei tratti di fecondità della potenza materna alla produzione spirituale, una «maternità maschile»,¹³ che separa il corpo dall'anima, relega le donne nella ripetizione senza sbocco

⁸ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰ A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, Roma 1990, in particolare pp. 93-122.

¹¹ Il mito racconta di una potenza femminile che genera l'intero mondo a partire dall'armonia di sguardi che lega la madre alla figlia: un «*theorein* orizzontale», scrive Cavarero, che non conosce fratture, né gerarchie alto/basso, ma solo reciprocità. L'armonia si interrompe con l'irruzione di un ordine simbolico differente, una potenza maschile che anticipa i contenuti mortiferi della metafisica, separando le donne, isolando e sottomettendo ciascuna al dovere di generare figli del padre. Si esprime nel mito (secondo Cavarero) una fondamentale distorsione: la cultura patriarcale «distoglie lo sguardo dal luogo della nascita» per fare della morte «il senso fondante dell'intero percorso». Così si «spalanca l'angoscia del nulla» e la ricerca di un altro mondo, di un altro modo per dare valore alla vita.

¹² *Ibidem*, p. 64.

¹³ *Ibidem*, p. 102.

della generazione fisica (generazione che salva la specie, ma non l'individualità) e riserva ai cultori maschi della filosofia i frutti imperituri del sapere e della gloria politica. Ma sarà appunto Aristotele a portare a termine quella strategia di depotenziamento dell'esperienza femminile e dell'idea della maternità come potenza, che Cavarero attribuisce a Platone,¹⁴ negando perfino sul piano biologico il contributo femminile alla nascita della *forma* umana (che è appunto la parte spirituale della generazione).

L'immagine della donna come puro contenitore del seme maschile e del suo frutto, priva di potenza generativa autonoma era d'altronde già diffusa,¹⁵ forse già implicita nel mito, con la separazione di Persefone da Demetra, che nega simbolicamente la possibilità di una trasmissione esclusivamente matrilineare, preparando il ribaltamento dei ruoli di potere tra maschi e femmine:

«Non è la madre la generatrice di colui che si dice da lei generato, di suo figlio, bensì la nutrice del feto appena in lei seminato. Generatore è chi getta il seme; e la madre è come ospite ad ospite, che accoglie e custodisce il germoglio, almeno finché ai due non rechi danno qualche Iddio».

Così si esprime Apollo nelle *Eumenidi* di Eschilo (vv. 658-661), in un contesto in cui si tratta di giustificare un matricidio (quello di Clitennestra da parte di Oreste), come colpa «più lieve» rispetto all'uccisione del padre. È su schemi di questo tipo che dobbiamo misurare l'anomalo uso platonico del paradigma generativo femminile.

Innegabile è, io credo, che il discorso di Diotima lavori al trasferimento di un modello che affonda le sue radici nei culti misterici della maternità, evocati, probabilmente, anche dalla figura della Dea di Parmenide. Qui, dice Cavarero, si consuma un altro matricidio (quello della donna-divinità che dona la sapienza al filosofo), condotto attraverso un sottile gioco simbolico, che affida a una voce femminile l'esposizione delle ragioni filosofiche destinate a escludere le donne dall'ordine patriarcale; un gioco che, nel poema di Parmenide, investe il filosofo del compito di esprimere l'immobile verità dell'Essere, preparando il «furto» platonico della potenza generativa femminile.¹⁶ Ma, vorrei aggiungere (in parziale dissenso dalle conclusioni di Cavarero), mentre la dea di Parmenide relega nel «non essere» il divenire e impone al filosofo il silenzio su ciò che nasce e muore, Platone revoca, almeno metodologicamente, il divieto a pensarne l'assurdità; e fa parlare Diotima della logica che tiene insieme il mondo come appare a una donna, la logica che lo mette (e lo mantiene) «in essere», proprio attraverso il «generare».

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ma non senza contrasti, se si pensa alle ipotesi presenti nella medicina ippocratica sul ruolo femminile nel concepimento e sull'esistenza di un'emissione di liquido corrispondente allo sperma maschile (cfr., per esempio, IPPOCRATE, *De generatione*, 4, 1). Sul complesso intreccio di simbolismi e teorie scientifiche nella rappresentazione greca della donna, cfr. S. CAMPESE - P. MANULI - G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983.

¹⁶ A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, pp. 38-49 e 95-96.

Se intendeva risolvere la dialettica materna del partorire e la femminilità del suo personaggio a tutto vantaggio delle mortifere idealità della metafisica, Platone avrebbe comunque fatto male i suoi conti. La straordinaria presenza scenica di Diotima, che non si lascia assorbire nella logica di una traslazione metaforica, giustifica il forte impatto che il suo modello di analisi mantiene, soprattutto agli occhi delle studiose. Benché non sia che un personaggio del teatro filosofico di Platone, espressione comunque interna della sua strategia discorsiva, potremmo considerarla figura di un palinsesto, che conserva tracce di un'autentica esperienza del femminile; un palinsesto dotato di un grado di trasparenza in più, quando ad osservarlo è lo sguardo consonante di una donna.

Diotima, nota Luisa Muraro,¹⁷ riconoscendola come maestra che parla alle donne, oltre che a Socrate, mette in scena la «mancanza» come esperienza femminile del generarsi dell'essere, da cui ancora si può apprendere a cambiare la realtà, «sprigionando il possibile»,¹⁸ traendo dal vuoto e dalla contingenza l'audacia del creare.¹⁹

Elena Pulcini²⁰ legge in ciò che Diotima enuncia come potenza dell'*eros* (il potere di unire e di far da tramite), il paradigma del «femminile lunare», che la simbologia costruita da Bachofen nel *Matriarcato*,²¹ «considera corrispondente al più alto modello di sviluppo dell'età matriarcale». ²² E se ne serve poi come punto di riferimento latente per costruire una parte della sua tesi di fondo: l'apertura all'alterità del soggetto femminile, capace di rompere «l'illusione autarchica del soggetto moderno, chiuso nella propria presunzione di autosufficienza». ²³

Da dove viene, dunque, la forza del personaggio, che buca il testo come se avesse in qualche modo preso la mano al suo autore?

Torniamo alle parole di Diotima, considerandole, insieme, scrittura platonica e trascrizione di un'esperienza.

La formula della felicità, che Diotima ha concordato con Socrate, diceva che gli uomini desiderano «possedere il bene per sempre». Ma, alla luce dello

¹⁷ L. MURARO, *La maestra di Socrate e la mia*, in DIOTIMA, *Approfitte dell'assenza*, Napoli 2002, pp. 27-43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 36-43.

²⁰ E. PULCINI, *Il potere di unire*, Torino 2003.

²¹ L'ipotesi di J. Bachofen di una primitiva società matriarcale, la cui fase più alta corrisponderebbe a un potere basato sulla simbologia delle madri (culto misterico di Demetra e del ciclo umano-terrestre-lunare della fecondità), non ha riscontri storici, ma fornisce un importante schema interpretativo per i processi profondi e le produzioni più arcaiche dell'immaginario collettivo. Cfr. J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, trad. it., Torino 1988. Sul tema, si veda. S. VEGETTI FINZI, *Miti del femminile e immagini della natura*, in D. MEGHNAGI (ed), *Studi freudiani*, Milano 1989, pp. 146-164, e, sempre di S. VEGETTI FINZI, *Il mito delle origini*, in S. LAGORIO - L. RAVASI - S. VEGETTI FINZI, *Se noi siamo la terra*, Milano 1996, pp. 31-78.

²² E. PULCINI, *Il potere di unire*, p. 17.

²³ *Ibidem*, p. 164. Pulcini interpreta la diversità disposizionale del soggetto femminile in modo assai più complesso e ricco di sfumature, confrontandosi con i modelli storici di femminilità e valorizzando infine, da un lato, le potenzialità relazionali ed emotive di una capacità di donare non più obbligatoria e meramente sacrificale, dall'altra il diritto alla passione, nella vita pubblica e privata, come forma di affermazione di sé.

schema della mancanza, il loro desiderio appare piuttosto ridicolo, destinato com'è a scontrarsi con un'esperienza dolorosa che si ripete a tutti i livelli: difettività e corrottabilità connotano ogni aspetto, situazione o condizione in cui il bene umano si presenta; in più, instabilità e smarrimento, perdita di affetti e di memoria²⁴ mutano di continuo l'orizzonte di senso dell'esistenza, andando ad insidiare l'ambito di sicurezza decisivo dell'identità individuale. C'è un brano in cui l'analisi di Diotima si sviluppa con implacabile precisione, ridicolizzando la tendenza (troppo umana) a inventare stabilità e certezze, pur di negare uno stato strutturale di precarietà:

«Per tutto il tempo in cui ogni vivente è detto vivere come singolo ed essere sempre lo stesso ... costui invero non conserva in sé le medesime cose, e tuttavia ugualmente è detto essere lo stesso individuo. Invece pur perdendo qualcosa si rinnova costantemente nei capelli nella carne, nelle ossa, nel sangue, in tutto quanto il corpo. Ma non soltanto nel corpo perché anche riguardo all'anima, l'indole, il carattere, le opinioni, le conoscenze, i piaceri, i dolori, le paure, nulla di tutto ciò si conserva immutato in ciascun individuo: qualcosa nasce e qualcos'altro scompare. E quel che è più strano ancora, non è tanto il fatto che le conoscenze sorgano e scompaiano in noi, e che mai noi siamo gli stessi, neppure riguardo a ciò che conosciamo, ma che anche ogni singola conoscenza subisca un tale processo. L'attività che chiamiamo studiare, del resto, nasce da un venir meno di quanto si conosce: la dimenticanza è infatti l'uscir fuori di una conoscenza, e lo studio, al contrario, producendo un nuovo ricordo al posto di quello che si è perduto, riesce a salvare la conoscenza in modo che appaia conservarsi inalterata» (207d-208a).

Ogni conoscenza, dunque, come ogni frammento di noi, va ripensata innumerevoli volte perché resti ad occupare il suo posto nella costellazione mentale in cui ci riconosciamo e ci amiamo. Questo lavoro continuo, che impegna il corpo e l'anima, è l'unico «espediente» (208b) a nostra disposizione per costruire e stabilizzare l'identità; negarlo, coltivando sogni di perfezione e di felicità per sempre, potrebbe rivelarsi un cattivo investimento emotivo. Ecco perché il riso di Diotima andava a colpire l'idea che l'amore fosse divino e bello: attribuendo all'amante, il soggetto erotico, le qualità di cui è logicamente privo (204c), si incoraggiava la confusione tra il divino e l'umano, si produceva una finzione di identità in luogo di una seria strategia di immortalità.

²⁴ Il tema della perdita e del recupero della memoria ricorre in Platone con grande frequenza; non solo in relazione alla reminiscenza (il risveglio della coscienza ideale, il ricordo di ciò che era presente in maniera inconscia nella mente, per effetto di una visione primigenia), ma anche alla possibilità di perdere le acquisizioni di esperienza, di conoscenza e di convinzione etica realizzate individualmente nella vita, in modo tale, cioè, da costituire l'identità personale. Nel *Fedro*, per esempio, l'utilità della scrittura si segnala solo in relazione a chi rischia di perdere la memoria di ciò che già conosce (275d), per effetto della vecchiaia o di altre circostanze estrinseche; nel mito di *Er* (*Repubblica*, X), le anime che si reincarnano perdono la memoria cosciente delle loro precedenti vite (presumibilmente perché si mantenga il valore etico delle loro azioni future), ma l'esperienza pregressa le influenza nella nuova scelta, orientando il loro percorso esistenziale complessivo tra tipi differenti di vita; ancora nel *Fedro*, nel passaggio dedicato alla «legge di Adrastea» (248c-249b), il destino finale delle anime risulterà adeguato alla forma umana che esse avranno conseguito e, in qualche modo, memorizzato. Accanto e insieme alla memoria del sapere, la costruzione di una forma di individualità, che consenta di uscire bene dal ciclo delle reincarnazioni, sembra dunque essere un'importante posta in gioco.

Occorre allora ripartire dallo scacco della mancanza e della precarietà; e fare i conti col fatto che l'uomo è interamente immerso nei processi generativi, è la processualità stessa nella sua tensione tra la privazione e il bene.

La strategia del *Simposio* corregge, o forse integra soltanto, quella del *Fedone*: lì il Socrate platonico, guardando la vita a partire dalla fine, metteva a fuoco un sogno di integrità dell'anima, un desiderio di separarsi dal corpo e dal continuo riprodursi dei suoi bisogni, per vivere soltanto del suo armonico mondo interiore; qui non basterà coltivare il sublime separatismo che lei esprime quando desidera «restare tutta sola con se stessa» (67c-d; 83a), per conseguire una forma di immunità da ciò che è precario e corruttibile. Quel desiderio dovrà assumere la forma matura di un'azione adeguata al vero modo d'essere dell'uomo: «Quale sarà mai quest'azione? Me lo sai dire?» (206b).

Socrate non capisce quello che per lei è lampante: «È la procreazione nel bello secondo il corpo e secondo l'anima» (206b). E, insistendo sulla priorità dell'azione «generativa», come vero fine dell'*eros* rispetto al semplice desiderio delle cose belle: «Perché essa è qualcosa che si perpetua nell'esistenza, qualcosa di immortale per un essere mortale» (206e-207a).

Diotima sta fornendo una nuova chiave per leggere i processi in cui l'essere dell'uomo è immerso; sta dicendo che bisogna assumersi la responsabilità di far fronte alla minaccia di morte che incombe sulla vita, e trasformare il timore dei processi dissolutivi, l'ansia per la fragilità del bene, in una forza creativa. L'enigmaticità della formula si scioglie se pensiamo che poco prima Diotima aveva costruito una stretta analogia tra *eros* e *poiesis*, tra amore e creazione. Ora i due campi semantici sembrano sovrapporsi.

«Creazione» – aveva detto – «è un termine che indica un fenomeno assai vasto: quando, per una qualsiasi cosa, si realizza un passaggio dal non essere all'essere, sempre la causa di tale processo è creazione» (205b). La conclusione è stringente. Se il desiderio è tutt'uno con la natura processuale dell'uomo, *poiesis* è l'altro nome di *eros*: nel creare si esprime come «potenza» quel desiderio del bello e del buono che prima si segnalava come «mancanza».

Platone apre qui uno di quei vortici teorici da cui è impossibile distogliere lo sguardo: l'immortalità, che è pienezza e beatitudine al livello degli dei, è, al livello dell'uomo, una passione, fonte di sofferenza e/o di energia creativa. Una passione che, interrogata seriamente, non induce al lamento tragico sull'inconsistenza della vita, ma investe il corpo e l'anima di un desiderio potente e costruttivo.

Come animali malati (207a), spiega Diotima, sotto la pressione della morte, istintivamente perseguiamo la perpetuazione nell'accoppiamento e nella cura della prole. Come uomini, ci dedichiamo alla cura di noi stessi con la stessa vitalità con cui si rinnova l'organismo, ricostituendo, istante per istante, l'unità psico-fisica della nostra precaria identità individuale. E trasferiamo anche a progetti e a istituzioni politiche, pensandoli come nostri «figli», il desiderio di perpetuarci nella forma più bella.

Le modalità con cui si diventa capaci di (pro)creare sembrano dunque poste interamente sotto il presidio di Eros, con il suo doppio volto di povertà e di audacia inventiva, la sua potente azione energizzante sul corpo e sull'anima: proiettato in ogni momento aldilà del suo essere attuale dalla percezione di qualche bisogno, ma soprattutto dall'immaginazione di potersi muovere nella prospettiva della bellezza, l'uomo vive da demone un'esistenza in continua tensione verso un «io migliore».

Scegliere Eros come tutore di un progetto di identità significa immergersi in una dinamica travolgente. Letto dal lato della mancanza, Eros è una catastrofe: in ogni innamoramento, il desiderio di ciò che non si possiede spalanca un abisso di povertà nel vecchio io, facendo scomparire intere aree di senso e di valore, insieme con il precario equilibrio delle vecchie abitudini. Letto dal lato creativo, Eros è tramite di un'identità nuova: insegna ad approfittare del caos per sovvertire l'ordine precedente, per trasformare l'instabilità in un'occasione di scoperta e di invenzione. L'importante, perché dalla profondità della mancanza scaturisca il progetto, è che ci sia qualcosa di bello da vedere, qualcosa che brilli e solleciti l'attenzione (*kalos*, bello, vale come *kalein*, richiamare), in modo che un nuovo io possa nascere, ponendo in relazione con ciò che appare intuitivamente bello (uomini, idee, istituzioni) la sua memoria profonda, l'identità sconosciuta che non finisce mai di nascere.

Generare «nel bello» è rigenerarsi, per continuare ad amare se stessi in altro modo. In questo senso l'amore non solo allontana la morte, ma fa i conti con il suo potere distruttivo impadronendosi: interiorizza, reinventa, libera energie per creare nuova vita, laddove le vecchie forme non avrebbero altro destino che soccombere. Il desiderio di fare proprio ciò che è bello allarga infatti i confini dell'io, crea spazi di gioia dove si aprivano le falle della perdita e del dolore e rende possibili nuove configurazioni.

Il confronto tra le due formule usate da Diotima per definire il bene umano della felicità è rivelatore: se la prima (206a) parlava di una stabilità impossibile, la seconda (206b e 206e) prescrive di conquistare il bene nell'unica forma che un uomo può far sua. Tra le due c'è un abisso di consapevolezza, un abisso di esperienza vissuta nel fare i conti con la fragilità, con la precarietà dell'esistenza e del senso di sé; ma anche con l'euforia del rischio e dell'invenzione, con la fiducia nella potenza del generare.

Il messaggio di Diotima si pone così in rotta di collisione con il modo in cui l'aspirazione all'immortalità è stata elaborata, prima e dopo Platone. Ride della pretesa poetico-retorica di rappresentarsi come eroi belli e impossibili; ma, sorprendentemente, sembra anche lavorare dall'interno contro il progetto di autonomia psicologica sostanziale, con cui la filosofia, a partire da Socrate, ha pensato di progettare razionalmente l'accesso alla felice stabilità degli dei.

Se mantenersi «identici», conservando memoria del sapere e sottraendosi in qualche modo ai processi di generazione e corruzione, accomuna le pretese delle figure sapienziali arcaiche alle più alte modellizzazioni della

felicità filosofica,²⁵ la sapiente platonica si muove decisamente in un'altra direzione. Squilibrio, penuria, mancanza di risorse, tutti concetti negativi per la logica dell'identità in senso forte, diventano condizioni creative per oltrepassare la superficie sottile della coscienza, per ascoltare voci interiori mai sentite. Per fare, insomma, buon uso della povertà, scoprendo che il dono di Eros non è il possesso definitivo del bello in sé e neppure la flessibilità del desiderio, ma la profondità dell'io, generata per passione.

È già chiaro qui che la rigenerazione passa per la disponibilità a mettersi in relazione. L'aspetto relazionale del processo erotico di costruzione dell'io è implicito nel turbamento per la bellezza di uomini e cose, che dà inizio ai processi creativi interiori. Nel *Fedro*, dove Socrate sembra far sua la lezione di Diotima e svilupparne le implicazioni, Platone farà enunciare con chiarezza al suo personaggio la tesi che nell'*eros* è in gioco l'integrità dell'io (la sua sanità mentale), tanto più esposta alla contaminazione e alla perdita di sé, quanto più l'emozione è autentica e profonda: l'amore è una follia, per chi guarda dall'esterno; ma, visto dall'interno, è una mutazione, paragonabile alla dentizione di un bambino, allo spuntare delle ali di una demonica crisalide, che rivela la vera natura dell'animale-uomo con un'improvvisa metamorfosi.²⁶ Nel *Fedro* si vedrà anche che il potere di trasfigurare appartiene allo sguardo degli amanti, che fa crescere le persone amate nella direzione indicata dall'immaginazione erotica, con una potenza creativa che nessuno di loro poteva sprigionare da solo; attraverso il gioco di sguardi (che coglie e idealizza potenzialità ancora inesprese nell'altro, oggetto di amore), l'identità degli amanti si costruisce, acquista forza e consapevolezza, ma non può mai chiudersi nella perfezione di una forma compiuta. In quei pochi, memorabili passaggi, in cui Socrate descrive la dinamica proiettiva dello scambio erotico, il differimento e la contaminazione (effetti dinamici e creativi dello stare in relazione), sembrano davvero le ultime cifre del codice con cui Platone pensa l'identità individuale²⁷.

L'ultima formula di Diotima, che allarga ancora il campo della metafora generativa, rivela con maggiore chiarezza la prospettiva *relazionale* dell'*eros* platonico e, con essa, un ulteriore aspetto di «femminilità metodologica» nell'insegnamento affidato alla straniera di Mantinea:

«Non ti meravigliare se per natura ogni essere ha cura del proprio germoglio (*to apoblastema*); perché è in vista dell'immortalità che un tale impegno e un tale amore si accompagnano a ciascuno» (209b).

Il contesto creativo esclude il riduzionismo con cui la metafora vegetale e agricola era (e sarebbe stata) utilizzata per svilire il contributo della donna

²⁵ Per il tema della passione dell'immortalità nel pensiero antico, cfr. M. VEGETTI, *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco*, in «Aut Aut», 304 (2001), pp. 69-80.

²⁶ I riferimenti sono a *Fedro* 249d-250b, per la follia dell'innamorato; 251a-c, per la fenomenologia della mutazione interiore.

²⁷ Il riferimento è a *Fedro* 251c-252b, per la vitalità nuova che l'amante riceve attraverso gli occhi; 252d-253a, per le affinità elettive tra gli amanti, assorbiti dalla stessa visione; 255c-e, per il gioco di sguardi a specchio tra gli amanti, in cui ciascuno legge se stesso.

alla conservazione della specie. L'idea di «prendersi cura del proprio germoglio» si applica tanto al rapporto con se stessi (dove i processi costruttivi devono fare i conti con lo squilibrio costitutivo dell'identità), quanto alla cura «materna» dell'altro (che dallo sguardo amoroso sarà sollecitato a cercare e a scoprire il suo io migliore). Nel rapporto d'amore reciproco, cura e costruzione di sé dovrebbero intrecciarsi, come appare nel *Fedro*, dove l'identità scaturisce dal gioco di sguardi della relazione, dove ciascuno è oggetto e soggetto di cura, fiducioso per sé e per l'altro, in virtù di un amore visionario e esigente, ma anche benefico e accogliente.

Se dunque il modello generativo esprime il più alto livello di autocoscienza antropologica, se per essere uomini «fecondi» occorre accettare l'instabilità e prendersi cura dei propri germogli, Platone non sta solo trasferendo una metafora femminile al mondo maschio dello spirito: sta parlando del modo femminile di stare dentro l'energia creativa della vita, per sostenerne la tensione all'immortalità e alla felicità; sta dicendo che tutti gli esseri umani hanno bisogno del dono della cura; e che solo all'interno di un tessuto di relazioni umane eroticamente significative è possibile sostenere progetti di identità.

È difficile pensare, a questo punto, che Diotima sia soltanto una maschera simbolica.²⁸ Ma possiamo ancora chiederci se Platone abbia usato strumentalmente il suo personaggio, solo per connotare di potenza la creatività maschile, abbandonando poi all'ovvio degrado naturalistico la femminilità delle donne reali.

Platone sta davvero lavorando sul crinale dei dualismi per sovrapporre le identità di genere alla differenza di valore tra i processi fisici e psichici? Sta davvero assegnando la procreazione degradata, secondo il corpo, alle donne (salvatrici dell'identità di specie), e la procreazione nobile di idee e istituzioni, secondo l'anima, agli uomini (salvatori dell'identità civile, ma anche di se stessi come individualità piene e creative)?

La manovra sarebbe piuttosto goffa, visto il modo in cui Diotima rimescola le carte, col suo parallelismo corpo-anima, giocato sul filo della memoria psico-fisica. Ma forse la risposta va cercata su un altro piano: quanto resta di femminile nel «metodo» di cui Platone si appropria e nel suo modo di concepire il soggetto umano?

Il personaggio Diotima pone la sua autorità misterica e il suo sapere «materno» al servizio dell'operazione platonica che riammette il generare nell'essere e giustifica le strategie costruttive dell'identità individuale e collettiva, considerando non trascendibile l'orizzonte umano della processualità.²⁹ Resta così al di qua del crinale dei dualismi, e ben a distanza dalle

²⁸ La messa a punto di D.M. HALPERIN, *Why is Diotima a Woman?*, individua nei tratti di generatività, reciprocità e creatività il potenziale simbolico femminile di cui si serve Platone, pur tendendo comunque a ridurre a maschera figurale la figura della sacerdotessa.

²⁹ L'analisi ontologica dei piaceri nel *Filebo* conferma a tutti i livelli questa prospettiva, proponendo la formula *genesis eis ousian*, generazione in vista della sostanza, per indicare la dimensione in cui si svolge interamente la vita dell'uomo.

tentazioni dell'identità sostanziale, verso cui si muoveranno altri progetti filosofici di immortalità.

Aristotele, nel libro X dell'*Etica Nicomachea*, darà una risposta ben più potente all'intera questione, prospettando un modo di eternizzarsi mediante il sapere teoretico³⁰ e di istituire la somiglianza con gli dei anche sul piano del vissuto, attraverso il piacere intensivo che accompagna l'attività più alta del pensiero: una sorta di contrazione dell'immortalità, conseguita attraverso la perfezione della virtù teoretica, che si muove ormai interamente in un circuito di autosufficienza. È questo che fa di un uomo, nel tempo finito dell'esistenza, quello che gli dei sono sempre; ed è questo che pone il filosofo, soggetto maschile eccellente, su un piano di valore assoluto, su cui si misurano a grande distanza il disvalore e l'incompiutezza femminili. Questa del teoretico puro è d'altronde solo la figura antropologica estrema, la più elitaria e forse la meno discriminante per la donna nell'immaginario filosofico a base androcentrica, che Aristotele contribuisce potentemente a fondare.

Il suo contributo decisivo alla fissazione del canone della differenza di genere, sta piuttosto nella costruzione di un modello di realizzazione umana interamente centrato sull'autonomia e l'autoriferimento: il suo soggetto virtuoso consegue la felicità nel momento in cui è in grado di agire in modo perfetto, dominando un intero campo di relazioni sociali (l'*oikos*, in cui si colloca come proprietario e governante), dove la donna si muove in posizione subalterna, tra le figure antropologiche minori; ciò gli consente di pensare se stesso secondo un modello sostanziale di identità, fondato sulla negazione di ogni aspetto di incompiutezza, passività, dipendenza, debolezza emotiva, che, d'ora in poi, andranno a configurare, per differenza, l'identità femminile. Vale la pena di sottolineare un'implicazione importante della costruzione aristotelica del soggetto ideale, sviluppata nel libro IX dell'*Etica Nicomachea*: la sostituzione del modello affettivo «relazionale» dell'*eros* con il modello «centripeto» della *philautia*, l'amore di sé che il virtuoso sa di meritare e che lo guida a stringere legami di amicizia, nella rete dei rapporti familiari e sociali, solo sulla base della somiglianza.

Credo che dal confronto emergano con maggiore chiarezza le peculiarità della strategia platonica e il suo dialogo non fittizio con il sapere di Diotima. Non vorrei assolvere del tutto Platone dall'accusa di aver avuto parte nella strategia di depotenziamento del femminile nella cultura greca. Ma credo che il suo contributo, fortemente divergente rispetto a quello di Aristotele, stia in un occultamento assai più che in una negazione: mentre dichiara irrilevante la differenza femminile nella scala dei valori antropologici (*Repubblica*, libro V), Platone assorbe nel suo modello identitario l'apertura relazionale e i tratti di cura come fattori determinanti per la fioritura delle differenze individuali. La condanna femminile allo specialismo di genere e alla complementarità subordinata e coatta avrebbero trovato migliore sostegno in modelli identitari più forti.

³⁰ Sul carattere laico di questa prospettiva, cfr. M. VEGETTI, *Athanatizein*.