

Platone, *Smp.*  
212 e 4–223 a 9.  
Alcibiade: un elogio per  
quale Socrate?  
Quello di Platone,  
di Antistene e Senofonte  
o di tutti e tre?\*

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

**PRESENTAZIONE**

Nel *Simposio* ci sono due rivelazioni: una è quella della donna di Mantinea, l'altra quella di Alcibiade. La prima, in 201d 1–212c 3, propone un Socrate rimodellato da Platone, ma la seconda, in 216a 6–217a 3, quale Socrate esprime? La lode di Socrate contenuta in

---

\* Ringrazio gli amici Livio Rossetti e Valerio Napoli per alcune “perplexità” segnalatemi su alcuni punti della prima stesura di questo contributo delle quali ho cercato di tenere conto in questa seconda, per quanto ho potuto.

quest'ultima può essere considerata pure essa un elogio di Platone al suo maestro? I pareri sono divergenti.

In un articolo del 2008 Michel Narcy argomenta che il ritratto di Socrate fatto da Alcibiade «non è originale», per cui dice: «In sintesi: non è platonico» (2008: 298). Di contro Bruno Centrone nella sua «Introduzione» alla traduzione del dialogo di Matteo Nucci (uscita un anno dopo, nel 2009 e ristampata nel 2014), dichiara che l'encomio tessuto da Alcibiade «è sincero e pieno di *pathos*» ed esprime «l'ennesimo modo, per Platone, di fornire un elogio del suo maestro» (2014: XXXIX).

I due giudizi, così come sono enunciati e argomentati, non sono conciliabili, ma potrebbero esserlo se teniamo distinte le due rivelazioni e se facciamo più attenzione al momento storico in cui di fatto Platone scrive il dialogo, nel 380 circa (a.C.). In questo periodo egli si trovò impegnato in una polemica interna con gli altri colleghi socratici e in particolare proprio con Senofonte ed Antistene, e specialmente con quest'ultimo. Questi, infatti, già da prima che Platone aprisse l'Accademia nel 387, aveva attivato una sua scuola in Atene (attorno al 393–392)<sup>1</sup>, essendovi rimasto anche dopo la morte di Socrate, mentre Platone era andato prima a Megara e poi in altri luoghi, per cui Antistene rappresentava più ufficialmente ed anche più autorevolmente l'eredità di Socrate, essendo anche più anziano di lui di circa venti anni ed avendo seguito Socrate da più tempo. Se teniamo più in conto questi fattori storici, io credo che i giudizi dei due studiosi si possano integrare.

Incomincio con alcune osservazioni alle prime battute del dialogo (*Smp.* 172a 1–174a 2), perché già qui mi pare che si possano intercettare alcune chiavi di lettura.

## INTRODUZIONE

### 1. Per chi scrive Platone

Paul Friedländer, nel suo commento al *Simposio* di Platone (2004: 717–721), si chiede che motivo aveva Platone

---

<sup>1</sup> Sull'apertura di una scuola ad Atene da parte di Antistene, cfr. Brancacci (1990: 36 e n. 26; 2010: 93–94, n. 13). Riporto qualche passo da Isocrate, *adv. soph.* (3–6), in cui ne critica metodi e contenuti: «Gli eristi, dicevo, sono arrivati a tal punto di arroganza che cercano di persuadere i giovinetti che, ove essi li frequentino acquisteranno conoscenza delle cose da fare e che, mercè tale scienza, diventeranno felici. E, erettisi a maestri e signori di così grandi beni, non si vergognano di chiedere tre o quattro mine per il loro insegnamento (...). Ma, ciò che è più risibile di tutto, diffidano di quelli da cui devono ricevere il denaro (...) e, a gente di cui non sono mai stati maestri, chiedono di garantire quanto è loro dovuto dai discepoli (...). Quando dunque la gente, considerato tutto ciò, vede che quelli che insegnano la saggezza e trasmettono la felicità (...) fanno pagare ai loro discepoli una somma irrisoria...», etc. (trad. A. Brancacci). Probabilmente non si tratta di una vera e propria scuola nel senso tradizionale, ma di un luogo, forse il Cinosarge, dove doveva tenere delle lezioni private ai suoi giovani allievi. Sull'argomento Suvák (2014: 84) così precisa: «Although he does not establish a "school" in the narrow sense (*airesis*), his life is a practical display of the Socratic way of decision-making which can be followed by anyone who wants to live well».

a porre gli eventi attuali [*scil.* la vittoria di Agatone], così lontani nel tempo rispetto alla data del resoconto [*scil.* 400 circa a.C.]. La festa descritta – dice – ebbe luogo nell’anno 416 (...). Perché, allora, – si chiede – lascia passare così tanti anni tra gli eventi e il loro resoconto? L’espedito narrativo – nota – è così importante che Platone fornisce il sunto della storia della tradizione e dà perfino l’impressione erronea, subito respinta, che la festa avesse avuto luogo solo recentemente (172 BC); certamente per enfatizzare il significato degli eventi e dei discorsi, se è vero che il loro ricordo è sopravvissuto talmente a lungo che ancora ci sono persone ansiose di sentirne parlare (2004: 717–718).

Lo studioso, tuttavia, non riesce a trovare risposta alle sue domande. Ci provo, senza troppe pretese, completando la storicizzazione dell’evento lasciata a metà.

Infatti questo tentativo da parte di Platone di enfatizzare il significato degli eventi si riferisce, sia pure in modo fittizio, a persone che sono “ansiose” di sentirne parlare al tempo in cui si presume che Apollodoro, seconda voce narrante, abbia esposto il suo resoconto, approssimativamente poco prima della morte di Socrate avvenuta nel 399 a.C., cioè verso il 400 (così congettura lo stesso Friedländer 2004: 1339, n. 4).

Ma resta ancora una domanda: che motivo aveva Platone, al tempo in cui di fatto scriveva il dialogo (gli studiosi in genere accolgono la data del 380), di enfatizzare un tema come quello di Eros e di arretrare ancora oltre il 416, in un tempo indeterminato (*pot’ekousa*) (*Smp.* 201d 2), la rivelazione della donna di Mantinea? Quali persone potevano essere interessate ed “ansiose” di ascoltare il resoconto dei discorsi su Eros e specialmente quelli di Agatone, di Socrate e di Alcibiade espressamente nominati? Per chi scriveva Platone? Chi erano i suoi potenziali destinatari in quel momento?

Innanzitutto certamente i suoi allievi dell’Accademia. Per essi aveva raccolto varie *doxai* sul tema dell’amore da mettere a confronto e selezionare a seconda di ciò che poteva rientrare nel suo schema ed essere accolto e ciò che non vi rientrava e restava fuori campo. Molti temi trattati nei vari discorsi degli oratori presenti vengono accolti nella prima parte della rivelazione della donna di Mantinea (*Smp.* 201d 1–209e 4) e rimodulati secondo il suo intendimento, che è quello di Platone<sup>2</sup>. Se togliamo il discorso di Alcibiade, tutti gli altri sembrano offrire un esempio di come dovevano svolgersi certe lezioni di Platone nell’Accademia: dato un tema, si raccolgono le *doxai* più pertinenti, le si discute e si procede a selezionarle (vd. *Smp.* 178a 1–5 e n. 58 di Nucci 2014: 33; e *Smp.* 180c 1–3). In certi punti vi si può notare l’adozione del metodo e della ricerca del nome esatto, *l’episkēpsis tōn onomatōn* (vd., ad es., *Smp.* 205a–207a).

Inoltre potevano essere interessate persone come quelle che avevano seguito o frequentato Socrate, cioè uomini di cultura, gente comune ed anche di un certo rango sociale, ricca, come è detto esplicitamente (*Smp.* 173c 3–9), che si poteva permettere di ascoltare discorsi di filosofia con un certo piacere e interesse, politici e accusatori di Socrate.

<sup>2</sup> Su ciò, cfr. Centrone (2014: XIV–XXVI) e Friedländer (2004: 726–728).

Ma poi, con il fatto che l'evento, per un verso, viene spostato così lontano nel tempo, e, per un altro, avvicinato alla morte di Socrate, sorge il dubbio che questo non sia soltanto un espediente letterario trovato da Platone al solo scopo di enfatizzare l'evento, ma sia piuttosto voluto appositamente per legittimare la sua riflessione sul vero senso dell'insegnamento socratico. Questo, naturalmente, coinvolgeva il suo rapporto con gli altri colleghi socratici e specialmente con Antistene, il quale – stando ad Isocrate (vd. *supra*, n. 1) – gestiva una sua scuola, al momento sicuramente più conosciuta dell'Accademia. Io credo che il vero motivo che ha spinto Platone, per un verso, ad arretrare così tanto l'avvenimento del simposio e ancora più indeterminatamente la data della rivelazione della sacerdotessa e, per un altro, ad avvicinarne così tanto il resoconto alla data della morte di Socrate, consista in uno scontro tutto interno al socratismo tra quanti si attenevano allo stile di vita di Socrate, stigmatizzato da Antifonte in *Mem.* I 6.1–10 (a cui fa riferimento Nancy), ma da essi apprezzato ed eretto a modello non solo di vita, ma anche di corretta interpretazione del suo insegnamento (che, specialmente Antistene e Senofonte, ritenevano fondato sulle virtù dell'*enkrateia*, della *karteria*, dell'*andreia*, dell'*autarcheia*, della *dikaiosynē*, della *phronēsis*, etc.) e Platone stesso, il quale, senza rinnegare questi aspetti, anzi condividendoli in larga misura, andava tuttavia oltre. Questi, infatti, fin dalla morte di Socrate si sentiva investito direttamente da lui come l'interprete più capace di capire il valore dei suoi insegnamenti e il più terribile tra i suoi discepoli (*chalepoteroi*), ancora più in grado di lui di mettere i suoi concittadini di fronte alle loro responsabilità e di farli vergognare della loro ignoranza e malvagità (*Ap.* 39c–d)<sup>3</sup>.

In sostanza fin dalle prime battute del dialogo potremmo trovarci di fronte non soltanto, come dice Friedländer, ad “una storia della tradizione” di un dialogo tramandato a due voci, quelle di Aristodemo ed Apollodoro, su un tema specifico, quello dell'amore, ma anche ad un vero e proprio scontro tra allievi di Socrate e “scuole di pensiero”<sup>4</sup> che si contendono il senso dell'eredità del maestro per l'affermazione di una propria concezione della *paideia* e della *philosophia*, apparentemente sul tema dell'eroticismo, ma in realtà su tutto l'insegnamento socratico, come apparirà più chiaro dal *Fedone*, che probabilmente segue subito dopo il *Simposio*<sup>5</sup>. Data l'attenzione di Platone nel mettere l'accento

<sup>3</sup> A questo riguardo vorrei citare un passo di un articolo di Franco Trabattoni (2008: 236) che mi sembra chiarisca bene questo aspetto del socratismo: «A me, pare, in altre parole, che nei primi decenni del IV sec. gli eredi dell'insegnamento socratico abbiano combattuto un'aspra battaglia, non tanto e non solo in nome di una controversa fedeltà al maestro, ma soprattutto in favore di una determinata concezione della filosofia, che poteva essere identificata proprio attraverso una corretta interpretazione del pensiero di Socrate».

<sup>4</sup> Su una possibile polemica tra Platone e soprattutto Antistene ed Eschine di Sfetto, cfr. Stavru (2010: 16), ove lo studioso segnala come dopo la morte di Socrate questi ultimi due discepoli «enjoyed a far higher status than he did», mentre cinquant'anni dopo, nel 350, la situazione era cambiata completamente «as the superiority of Plato – of his writings as well as of his school – was an undisputed fact». Cfr. anche ivi, p. 23.

<sup>5</sup> Sulla contemporaneità del *Simposio* e del *Fedone*, così nota Friedländer (2004: 719): «Quale dei due sia anteriore non è questione che siamo in grado di decidere ma, in un senso più profondo, i due dialoghi sono “contemporanei”, essendo inconcepibile che quando Platone scelse Apollodoro come narratore del *Simposio* non pensasse all'evento storico, vale a dire alla sua presenza (e che presenza!) in occasione della morte di Socrate» (vd. *infra*).

su questa storia della tradizione del dialogo e del suo resoconto, possiamo intravedere la fine del dialogo in cui si fronteggeranno le due rivelazioni della donna di Mantinea e di Alcibiade: la prima dichiara Eros il migliore *synergos* per gli uomini, capace di far loro attingere “virtù vera”, capacità che si riverbera sullo stesso Socrate, come mette in evidenza Centrone; il secondo dichiara Socrate talmente divino da mostrare dentro di sé “simulacri di dei” (*agalmata*) (*Smp.* 216e 7) e dentro i suoi discorsi “simulacri di virtù” (*agalmat’aretēs*) (*Smp.* 222a 4), ma che Platone, alla fine della rivelazione della sacerdotessa, pur senza riferirvisi esplicitamente, ma anticipandovi – a mio avviso – il confronto discriminatorio, identifica come apparenza, immagini di virtù (*eidōla aretēs*) (*Smp.* 212a), come chiarirò in seguito.

Io credo che questo aspetto del dialogo si possa già intravedere nella stessa enunciazione dei nomi di Socrate e di Alcibiade ed anche di Agatone, il cui ruolo mi sembra soprattutto quello di servire a impostare nei suoi giusti termini il tema definizionale su chi è Eros, tema dirimente anche nel rapporto tra Antistene e Platone (l’uno si ferma al *poion*, l’altro cerca l’*auto*: vd. *Smp.* 194e 4–195a 5; 199c 3–6), ma anche quello di servire alla fine del dialogo come destinatario di una “lezione di vita” bene imbastita da parte di Alcibiade, che le si rivolgerà contro come un boomerang.

I nomi degli altri partecipanti non vengono neppure citati, mentre invece molta attenzione è riservata alle due voci narranti, Aristodemo e Apollodoro. Data la stringatezza di questo avviamento del dialogo la cosa credo che ci debba mettere in attenzione. Come mai Platone ha bisogno di due voci narranti? Non gli era sufficiente una sola? E perché proprio loro? Dopo la presenza del nome di Alcibiade, è la presenza di questi due personaggi la seconda stranezza di questo inizio enigmatico del dialogo.

Friedländer li presenta così:

Entrambi incarnano il tipo di discepolo, appassionatamente devoto e tuttavia improduttivo, a tratti ridicolo, che non manca mai nella cerchia di un grande uomo (2004: 719).

Ma non va oltre. Tento di darne una spiegazione, ma senza sopravvalutarne l’importanza, che emerge solo in qualche caso.

## 2. Perché Aristodemo?

Innanzitutto c’è da notare che Aristodemo è un personaggio senofonteo. Da *Mem.* I 4 apprendiamo che Socrate una volta incontrò Aristodemo, detto il Piccolo, ed ebbe con lui una discussione. Il tema che ci interessa è quello riguardante il perché Aristodemo non si curava degli dei (*Mem.* I 4.15–19). Sono addotte due motivazioni: 1) gli dei non hanno bisogno di noi e non si curano di noi; 2) a Socrate mandano “consiglieri” (*symbolous*) e a lui no. Seguono i ragionamenti di Socrate per persuaderlo a cambiare opinione, ma il dialogo si chiude qui, senza sapere come andò a finire. Dal *Simposio* di Platone apprendiamo che al tempo della vittoria di Agatone, Aristodemo era un innamorato

di Socrate e che ne seguiva anche gli atteggiamenti esteriori: andava scalzo come lui (*Smp.* 173b 1–5). Da ciò possiamo supporre che quella discussione narrata da Senofonte dovette andare a buon fine, non diversamente da quella con Eutidemo in *Mem.* IV 2<sup>6</sup>.

Perché Platone lo sceglie come prima voce narrante in un dialogo su Eros? Perché probabilmente riconosceva in lui un collega sensibile agli aspetti demonici del comune maestro, se si era lasciato persuadere a seguirlo, come risulta da Senofonte che di Socrate apprezza le virtù che ho enunciato sopra: *enkrateia*, *autarcheia*, etc., che, grosso modo, sono quelle stesse che apprezza anche Antistene e ora possiamo aggiungere anche Aristodemo. Perché allora Platone lo sceglie per fare da portavoce al suo Socrate, che è quello che per lui già ora incarna l'Eros rivelato dalla sacerdotessa di Mantinea? Probabilmente perché, data la polemica in corso tra lui e gli altri Socratici, gli riconosceva la capacità di fare da ammortizzatore della polemica stessa e anche da anello di congiunzione tra le due parti rispetto al tema del demonico in Socrate. Infatti se era stato sensibile a cogliere gli aspetti demonici di Socrate nell'ambito del socratismo proprio di Senofonte e degli altri Socratici, avrebbe potuto cogliere con altrettanta sensibilità il nuovo aspetto di Eros come *metaxy*, ossia come intermediario tra il divino e l'umano, e di conseguenza avrebbe potuto anche capire e fare capire anche agli altri con il suo resoconto preciso e puntuale dell'evento conviviale i nuovi aspetti demonici di Socrate, che a questi di Eros si ispiravano, e che costituiscono la prima grande novità del dialogo.

### 3. Perché Apollodoro?

Anche Apollodoro è un personaggio senofonteo. Insieme ad Antistene, Simmia e Cebete viene citato da Socrate nel dialogo con Teodote in *Mem.* III 11.16–18<sup>7</sup>. Socrate li presenta alla cortigiana come esempio di persone che – dice – «non mi lasciano mai» per essere stati sedotti dai suoi filtri, dai suoi incantesimi e dalle sue ruote magiche. Sicuramente essi sono tra quelli che hanno visto e vedono il “dentro” (*endon*) di Socrate, impedito a Teodote, alla quale Socrate, dopo averla sedotta con gli stessi stratagemmi con i quali ha sedotto quegli altri, e cioè con discorsi incantatori, così le risponde, abbandonandola: «Sicuro che ti accoglierò, se non c'è in casa (*endon*) nessuna più cara di te» (trad. A. Santoni). Verosimilmente potrebbe essere lo stesso “dentro” che ha visto anche Alcibiade, in quanto gli stessi insegnamenti che Socrate dava ad Apollodoro, ad Antistene e agli altri li dava pure a lui, prima di lasciarsi corrompere, e con gli stessi metodi, ossia con discorsi tanto seducenti da indurlo a piangere, come lui stesso dichiara in 215e 1–4. Potrebbe essere questo “dentro” di Socrate, con le virtù sopra dette, ciò di cui ora Alcibiade, qui nel *Simposio* platonico, vorrebbe dare testimonianza per scagionarlo dalle accuse

<sup>6</sup> Su Eutidemo di *Mem.* IV 2, cfr. L. Rossetti (2007: 63–103).

<sup>7</sup> Sulla cortigiana Teodote di *Mem.* III 11, cfr. M. Narcy (2007: 53–62).

di corruttore dei giovani, quando dice che una volta lui ha visto i simulacri che ha dentro (*ta entos agalmata*), che sono divini, d'oro, bellissimi e meravigliosi (*Smp.* 216e 6–217a 3).

Adesso Platone incaricherebbe proprio Apollodoro, il personaggio senofonteo messo in un rapporto di opposizione con Teodote dallo stesso Socrate, di lasciare memoria di un altro “dentro” di Socrate, ancora più meritevole del primo di essere ricordato (*axiomnēmoneuton*) (*Smp.* 178a 4), dove non vi sono più solo “immagini di virtù”, ma “virtù vere”, viste nella loro realtà, ancorché ideale. Come Aristodemo potrebbe essere stato scelto per la sensibilità mostrata in *Mem.* I 4.15–19 nei confronti degli aspetti demonici di Socrate, così Apollodoro potrebbe essere stato scelto per avere assistito alla morte reale di Socrate e nello stesso tempo a quella fittizia, e stranamente ancora insieme ad Antistene (vd. *Phd.* 59b), che egli probabilmente si apprestava a scrivere con il *Fedone*. In questo dialogo gli ultimi due personaggi, Antistene e Apollodoro, che sono anche personaggi senofontei e che hanno visto il “dentro” di Socrate, negato a Teodote, vengono incaricati di fare i suoi stessi testimoni di quelli che egli presenta come gli ultimi insegnamenti di Socrate (immortalità dell'anima, seconda navigazione, etc.), che dischiudono definitivamente e in modo organico il mondo delle idee, e dunque un altro più divino “dentro” di Socrate, quale Eros incarnato in lui. In questo senso potrebbe essere forse anche anacronistico supporre che il *Fedone* sia stato pubblicato prima del *Simposio* (vd. *supra*, n. 5).

Forse potrebbe essere proprio per questa capacità di Apollodoro di interessarsi ai problemi filosofici, ai discorsi su Eros e a tutto quello che diceva e faceva Socrate che l'Amico, incontrandolo, lo riconosce come “il più adatto”, la persona “più giusta” (*dika-iotatos*) a riferire i discorsi di quel simposio, al contrario di Fenice, il figlio di Filippo, che non ha saputo riferire nulla di preciso (*ouden eiche saphes legein*) (*Smp.* 172b 4–6).

#### 4. Perché Alcibiade?

La scelta del personaggio di Alcibiade probabilmente ubbidisce a qualcosa del genere, sebbene qui i problemi e le situazioni siano molto più complesse, come apparirà più chiaro più avanti, quando tratterò del ruolo della *hybris*. Infatti, per certi versi, anch'egli potrebbe essere considerato un personaggio senofonteo ed anche antistenico per il fatto che il “dentro” di Socrate che egli ha visto e che si appresta a rivelare agli altri potrebbe essere riconducibile al Socrate “sovrumano” di cui sono interpreti soprattutto Senofonte ed Antistene: uno ne evidenzerebbe le caratteristiche nel dialogo con Antifonte in *Mem.* I 6 – come nota Nancy -, l'altro farebbe dipendere la ricchezza della sua anima dalla liberalità di Socrate, improntata al suo stile di vita straordinariamente ammirevole, senza possibilità di attenuazioni, tanto meno di inversione di ruoli (che cioè Alcibiade

divenga maestro per Socrate come in *Alc. I* 135d–e), come si evince da *Smp. IV* 34–44 di Senofonte<sup>8</sup>.

Per altri versi, però, è certamente anche un personaggio platonico, per il fatto che tutto quello che Platone gli fa dire in buona parte corrisponde, ma non tutto, al Socrate della sua *Apologia* (*Ap.* 29c–30b), come, ad esempio, il rifiuto dei cosiddetti beni esteriori: ricchezza, onore, etc., in 216d 8–e 5<sup>9</sup>.

Per questa doppia posizione Alcibiade risulterebbe nelle migliori condizioni per fare da intermediario, sia pure inconsapevole, fra le due parti: una sorta particolare di mediatore, di *metaxy* per un elogio al maestro comune che servirebbe a Platone per collegare il Socrate storico a cui si rifarebbero nel complesso gli altri Socratici insieme ad Alcibiade e in parte lui stesso, e l'altro suo Socrate, quello che apre all'uomo il dominio della metafisica sul terreno specifico di *ta erōtika* e di Eros che vi presiede. Ma vediamolo più in dettaglio.

## PARTE PRIMA: L'ELOGIO

### 1. Di chi è l'elogio di Alcibiade?

Ma intanto che Alcibiade fu tra “i frequentatori di Socrate”, come dice Narcy (2008: 290), per quel tempo, molto o poco che fu, e siamo a prima del 416 data storica della vittoria di Agatone che si stava festeggiando (in modo fittizio), quale “dentro” di Socrate aveva visto che ora si sta apprestando a rivelare a quelli che non l'hanno visto e a elogiare?

Io credo – come ho già anticipato – che egli si appresti a rivelare probabilmente quello stesso *endon* che hanno visto Apollodoro e Antistene, oltre a Simmia e a Cebete, a cui allude Socrate nel dialogo con Teodote, con la differenza che, mentre costoro, dopo esse-

---

<sup>8</sup> Nucci (2014: 187, n. 305) opportunamente nota all'inizio del discorso di Alcibiade che «La verità che Alcibiade intende raccontare non riguarda concetti ma fatti, fatti particolari». Questo – a mio avviso – consentirebbe di avvicinare maggiormente l'esperienza di Alcibiade a quelle degli altri Socratici e specialmente a quelle di Antistene e di Senofonte, e potrebbe anche giustificare quei critici che hanno tentato di vedere «nel quadro dipinto da Alcibiade la figura del Socrate storico», cosa che lo studioso non ritiene possibile, in quanto, dice: «Impossibile non vedere che si tratta del Socrate che un Platone cinquantenne ha desiderato proporre per raccontare la sua idea di *paideia*». Non c'è dubbio che Nucci abbia ragione quando dice che Platone vuole “raccontare la sua idea di *paideia*”, ma il fatto che questa proposta gliela faccia raccontare sulla base di esperienze personali lascia, a mio avviso, ampio spazio per interferenze con esperienze analoghe di quegli altri Socratici che si rifacevano anch'essi allo stile di vita di Socrate. Sull'interscambiabilità dei ruoli tra Socrate ed Alcibiade in *Alcibiade I*, mi permetto rinviare a Mazzara (2014: 13–41).

<sup>9</sup> Sappiamo ormai quanto sia problematico per spiegare un dialogo fare riferimento ad altri. Ma qui, per certi versi, il riferimento all'*Apologia* mi sembra obbligato, perché tutti i personaggi, chi in un modo, chi in un altro, fanno riferimento alla propria esperienza personale rispetto al loro rapporto con Socrate vivente. A questo riguardo Giovanni Reale (2000: 9–12) considera l'*Apologia* di Platone una testimonianza storica attendibile, ed anch'io mi attengo a questo giudizio, in linea di massima.

re stati incantati dalle parole, hanno fatto seguire i fatti avendo la costanza e il coraggio di seguirlo fino ad “invecchiare” accanto a lui e fino alla morte, e specialmente Antistene che era più anziano di Apollodoro che in 172b 4–173a 8 viene dato come giovane, lui invece no. Anche lui, come quelli, si è lasciato incantare dalle parole magiche di Socrate, ma a queste si è fermato.

A questo proposito c'è nel *Simposio* di Senofonte un caso analogo da cui risulta un modo particolare di comportarsi di Antistene rispetto a Socrate, che merita di essere notato<sup>10</sup>. Anche Antistene ama Socrate come Alcibiade, ma la reazione dei due di fronte al diniego di Socrate di cedere di fronte alle loro *avances* è del tutto opposto: ad Antistene che vorrebbe che Socrate si fermasse a parlare in intimità con lui perché affascinato dalla sua “bellezza fisica” (*eumorphias tēs emēs*) e non dall'anima, questi gli risponde:

Non mi dar fastidio per ora (*en tōi paronti ocklon pareche*): come vedi sto facendo altro (*alla prattō*) (VIII 4) (trad. L. Montoneri).

La controrisposta di Antistene è stata quella di un amico disposto a comprendere:

Fai sempre così tu, lenone di te stesso (*su mastrope sautou*), lo so bene: ora adduci a pretesto il Demone per non intrattenerti a parlare con me, ora affaccendandoti in altre cose (VIII 5–6) (trad. L. Montoneri)<sup>11</sup>.

In Platone Alcibiade addirittura minaccia Socrate di mettergli le mani addosso e lo accusa di *hybris* per averlo umiliato in quella famosa notte non cedendo alla sua bellezza nella quale egli credeva di valere qualcosa (*Smp.* 217a 3–6). Segno evidente che egli di Socrate non aveva capito nulla (o aveva capito benissimo, a seconda del punto di vista): nulla del Socrate che non aveva (o non avrebbe) ceduto ad Antistene, in Senofonte, oltre che a Carmide, Glaucone ed Eutidemo (un altro personaggio senofonteo: *Mem.* IV 2) da lui stesso citati alla fine del *Simposio* platonico (*Smp.* 222b)<sup>12</sup>, così come non aveva capito

<sup>10</sup> Per la datazione del *Simposio* di Senofonte Luciano Montoneri (1964: 124–125) suggerisce il 380, considerando il 385 come data del *Simposio* platonico. Nucci (2014: 5, n. 7) suggerisce il *Simposio* senofonteo «con ogni probabilità posteriore al dialogo platonico». Dello stesso parere Suvák (2014: 76, n. 10), che lo colloca «some time after 390 B.C.», mentre suggerisce il 422 come «dramatic data». In ogni caso a prescindere dalle date, il caso resta emblematico di un certo tipo di atteggiamento di Antistene nei confronti di Socrate.

<sup>11</sup> Suvák considera questo passo un'ulteriore amplificazione dell'enfasi che Senofonte in *Smp.* IV 64 dà ad Antistene considerandolo «a zealous follower of Socrates» per il fatto che sarebbe il migliore mediatore capace di avvicinare città fra di loro e di combinare matrimoni riusciti. Avvicina questo passo al *Teeteto* (149d–150b), dove Socrate si dichiara una levatrice per uomini. La comicità dell'intera situazione e il tono ironico di Socrate, dice Suvák, «do not decrease Xenophon's emphasis on the fact that it is Antistenes who should undertake Socrates' philosophical mission» (2014: 77–78). Queste note dello studioso, a mio avviso, rimarcano ancora di più la distanza tra l'atteggiamento di Alcibiade che accusa Socrate di *hybris* ed Antistene che non approfitta del suo appassionato amore per ritorcerlo contro il maestro, e ciò è tanto più meritevole se si considera che entrambi, Alcibiade ed Antistene, sono dei tipi caratterialmente focosi.

<sup>12</sup> Il comportamento di Socrate con Alcibiade è ben descritto da Nucci (2014: 219, n. 363), dove osserva: «Le parole di Alcibiade richiamano evidentemente *Ap.* 17a 6–b 1 dove Socrate trova ridicolo che lo si accusi

nulla dello stile di vita che Socrate conduceva e che offriva a chi lo frequentava come modello da imitare, che in *Mem.* I 6 “Antifonte biasima e Senofonte ammira”, per usare ancora un’espressione di Nancy (2008: 302).

Ma allora l’elogio di Socrate che Alcibiade pronuncia di chi è? È chiaro – a mio avviso – che non può essere “del tutto” di Platone, dato che l’elogio si conclude con la visione di “simulacri di virtù” e non di “virtù vera”, come aveva rivelato la donna di Mantinea. Di chi è allora? Di Senofonte che l’“ammira”? Vediamo.

## 2. L’elogio di Alcibiade secondo Nancy

La lettura che fa Nancy dell’elogio di Alcibiade si concentra sul passo 218d 6–219a 5, perché ritiene sia fondamentale per capire il senso dell’elogio, in quanto la sezione «si presenta come il resoconto *verbatim* delle parole rivolte da Socrate ad Alcibiade» (2008: 294). Vi si concentrerebbero due giudizi: quello di Socrate su se stesso, che ritiene di non essere nulla (*ouden ōn*), e quello di Alcibiade che, credendo che Socrate dissimuli, lo ritiene un essere superiore. Scrive Nancy:

L’intero discorso di Alcibiade, infatti, verte su quest’argomento: che ne risulti per lui umiliazione [*scil.* come in quella famosa notte] o come a Potidea, onore, egli vede sempre in Socrate un essere superiore: non solo a lui, ma a tutti gli uomini. La somma delle superiorità dimostrata da Socrate – la sua *karteria* illustrata dal suo comportamento in campagna e in battaglia, ma anche la sua *enkrateia*, manifestata in particolare dalla sua continenza durante quella famosa notte che Alcibiade passò con lui – la somma di tutte queste superiorità fa sì che gli altri uomini non possono essere considerati suoi simili: tutt’al più, arriva a dire Alcibiade, Socrate può essere paragonato a quegli esseri non umani che sono i sileni e i satiri (221c 2–d 6). Estromesso dal genere umano, considerato un essere sovrumano, Socrate viene avvicinato, se non proprio a un dio, per lo meno a quegli esseri intermedi che sono i *daimones*: non a caso Alcibiade lo chiama *daimonios* (219c 1) (2008: 296–297).

Questi due giudizi, quello di Socrate su se stesso e quello di Alcibiade su Socrate, per Nancy sono inconciliabili. Anzi ci mette in guardia, dice:

Questa sorta di apoteosi di Socrate è la chiave del fraintendimento avvenuto tra lui e Alcibiade in quella famosa notte: quando Socrate lo avvertì: “Stai attento che io non sono nulla!”, Alci-

---

di essere un buon retore pronto a ingannare i fanciulli. Ma l’inganno, dal punto di vista del ragazzo, c’è. Esso rientra nell’attitudine erotica e ironica di Socrate, che si presenta come l’amante ignorante e finisce per rivelarsi l’amato sapiente». Alcibiade, come Teodote, è stato sedotto e abbandonato insieme agli altri personaggi da lui citati, perché non è stato in grado di capire l’ironia erotica di Socrate, ora mutata rispetto a quella di prima per avere ricevuto da molto tempo la rivelazione della donna di Mantinea, al cui racconto non ha partecipato per essere arrivato tardi alla festa, e che Socrate la sta portando a conoscenza solo ora per questa occasione festiva.

biade sentì (o capì) “...che io sono un dio”. E qui – continua lo studioso – anche noi dobbiamo stare attenti: attenti a non coinvolgere Platone in questo fraintendimento, attribuendogli in tutto o in parte, il punto di vista di Alcibiade (2008: 297).

La conclusione di tutto questo discorso è – come anticipato – che per Narcy

Il ritratto di Socrate, così come è tracciato da Alcibiade (1) non è originale; (2) è costituito da elementi che non ricompaiono, o quasi, nel resto del *corpus* platonico. In sintesi: non è platonico (2008: 298).<sup>13</sup>

### 3. L'elogio di Alcibiade secondo Centrone

Per Centrone, invece, i due giudizi sono conciliabili in un ritratto di Socrate “trasfigurato e idealizzato” da Platone stesso (vd. 2014: LIV–LV): l'essere nulla e l'essere demonico (o superumano) si ritrovano nella stessa persona di Socrate in quanto viene considerato come «una sorta di Eros incarnato», che partecipa come Eros, figlio di Poros e di Penia, di ricchezza e di povertà, di sapienza e di ignoranza. Centrone fa quasi una lista delle somiglianze di Socrate con Eros: non è bello, ma ruvido e ispido, va scalzo come Eros, ha l'aspetto poco invitante di un satiro nel discorso di Alcibiade, se Eros è un demone Socrate è demonico, come Eros è incantatore con i suoi discorsi, come Eros non cessa mai di filosofare... etc. (2014: LIV–LV):

La semidivinità di Eros – nota – si riverbera dunque su Socrate, uomo fuori dell'ordinario, in qualche misura estraneo al mondo; un *atopos*, sempre fuori luogo (215a 2. Atopico e atipico) (2014: LVI).

Lo studioso segnala che già da tempo sono stati individuati dagli studiosi «numerosi paralleli tra Socrate ed Eros» e «in particolare nel discorso di Alcibiade». A questo proposito Centrone osserva che si ha qui, nel discorso di Alcibiade, «un'ulteriore confer-

---

<sup>13</sup> Uno dei motivi per i quali il ritratto di Socrate tracciato da Alcibiade per Narcy non è “originale” sarebbe il fatto, com'egli dice, che «non si vede mai nei dialoghi qualcuno che piange sotto l'effetto di una parola di Socrate» (2008: 298). Questo è vero, però almeno un caso ci sarebbe e potrebbe essere quello di Apollodoro che piange nel *Fedone* – a cui accennavo prima – mentre gli altri a volte piangevano anche loro e altre volte ridevano [un effetto di quella raccomandazione che Socrate rivolgeva in chiusura del *Simposio* – 223b 2–d 13 – ad Agatone e ad Aristofane? (vd. *infra*, “3. A scena chiusa”)], sebbene qui contribuiva a questo pianto la tragicità della situazione e non solo la magia comunicativa dei discorsi in quanto tali, a cui si riferisce Alcibiade. Un effetto simile di scuotimento psichico, se non proprio di pianto, si troverebbe in un altro socratico, in Aristippos, per essere venuto «a conoscenza della persona, dei discorsi e della filosofia di Socrate». Per questo, cfr. Rossetti (2015a: 104–105).

ma dell'idea che l'elogio tributato dal ribelle discepolo di Socrate colga in molti punti nel segno» (2014: LV; vd. anche XXXV–XL).

Invece il ritratto fornitoci da Alcibiade come personaggio per Centrone fa leva sulla sua esperienza personale e risente in modo consistente di questa sua immagine di Socrate personalizzata risalente a prima del 416 quando avvenne il simposio. Dice:

Il suo (*scil.* di Alcibiade) sguardo su Socrate è limitato e direttamente interessato. Se l'encomo da lui tessuto è sincero e pieno di *pathos* – l'ennesimo modo, per Platone, di fornire un elogio del suo maestro – la sostituzione di Eros con una individualità, per quanto straordinaria, tradisce una prospettiva ancora troppo tesa al corporeo e all'individuale, contrariamente alle indicazioni di Diotima (...). Quello che egli dice di vero su Socrate è dovuto agli effetti direttamente esperiti su di sé (...). Alcibiade è l'unico ad avere parlato in preda ad *erōs*, ma le sue intemperanze indicano che nel suo amore non c'è traccia della *sōphrosunē* necessaria a equilibrare l'invasamento erotico (...). Eppure – osserva Centrone – l'atteggiamento di Platone verso Alcibiade, rimane in buona parte ambiguo (2014: XXXIX).

#### 4. L'ambiguità di Platone nei confronti di Alcibiade

La descrizione che fa Centrone dell'atteggiamento di Alcibiade rispetto a Socrate mi sembra precisa. Allora dove sta l'ambiguità? Mi pare che lo studioso non lo chiarisca, perlomeno con altrettanta precisione. Io credo che l'ambiguità ci sia effettivamente e consista nel doppio, se non triplo o addirittura quadruplo ruolo che Platone mi sembra stia facendo giocare ad Alcibiade, che sarebbe quello di farlo muovere, per elogiare Socrate, tra: 1) il suo Socrate (di Alcibiade); 2) quello "storico" visto da Antistene e da Senofonte e dagli altri Socratici come un essere eccezionale, sovrumano, atipico; 3) e il suo (di Platone) Socrate, anch'esso "storico", che realmente dice di non essere nulla e di non sapere, in accordo a quanto gli fa dire nella sua *Apologia*. A ciò bisogna aggiungere: 4) che, nonostante Alcibiade non sapesse nulla della rivelazione della sacerdotessa, sta di fatto che – come ha notato Centrone – dal suo discorso traspaiono molti punti che vi si riferiscono<sup>14</sup>.

Questo, a sua volta, crea alcuni problemi di interferenza nell'elogio di Socrate, anche se si tratta di allusioni inconsapevoli e indirette.

Infatti quando Centrone scrive:

---

<sup>14</sup> Su questo aspetto del dialogo rimando al commento che ne fa Matteo Nucci (2014: 175–227) nelle note al testo da lui tradotto, molto ricco e bene approfondito. Anch'egli, come Centrone, legge il discorso di Alcibiade mettendolo in rapporto con Socrate come un Eros incarnato in lui rivelato da Diotima.

Il “saper di non sapere” caratteristico di Socrate coincide con quella situazione intermedia di Eros che lo rende filosofo,

e continua osservando che

la paradossalità di questo ossimoro è data dal fatto che riassume in sé l’opposizione (sapiente-ignorante) rispetto alla quale si qualifica Eros nella sua intermedietà (2014: LVI),

egli di fatto ci mette di fronte ad un Socrate che Alcibiade non poteva conoscere e dunque neppure elogiare né direttamente né indirettamente, né per i tempi storici reali (vittoria di Agatone nel 416 quando Platone, nato nel 427, aveva appena 11 anni) e neppure per quelli fittizi, pure nel 416, data in cui viene immaginato il simposio, perché, appunto, arrivato tardi.

D’altra parte, la lista degli attributi di Socrate quale Eros incarnato fornita dallo studioso, per certi versi, mi sembra inoppugnabile. Ma allora dove sta il problema? Secondo me nel fatto che Platone probabilmente scrive – come si dice – a due o tre mani, nel senso che: nel momento in cui – in prima istanza – mette in evidenza il Socrate della sua *Apologia*, che semplicemente sa di non sapere e di non essere nulla non solo lui, ma anche tutti gli altri, contemporaneamente vi contrappone – in seconda istanza – il Socrate “sovrumano”, “atopico” e “atipico” di quei Socratici, che direi “integralisti”, compreso lo stesso Alcibiade, per i quali Socrate non ha uguali tra gli uomini (che poi potrebbe essere quello che in qualche modo si ritrova nella “tradizione”, come la chiama Narcy); e ancora nello stesso momento – come terza istanza –, con il fatto che prima di fare parlare Alcibiade ha fatto parlare la donna di Mantinea, lascia intravedere, per contrasto, un altro Socrate distinto dal primo e opposto al secondo, e fa in modo che dal discorso di Alcibiade traspaia da molti dettagli. A questo punto, se non si fa la suddetta distinzione, l’equivoco, almeno per noi lettori di oggi, probabilmente è inevitabile: a quale Socrate si riferisce l’elogio di Alcibiade ed eventualmente anche il suo biasimo (l’accusa di *hybris*) a quella mescolato?

Questo è il problema. Infatti, se si osserva bene, i due studiosi si richiamano agli stessi attributi e agli stessi temi, ma li interpretano in senso contrario: per l’uno si tratta di un elogio a Socrate da parte di Platone, per l’altro no. Perché succede questo? Come si esce dall’equivoco? Forse potrebbe aiutarci a risolvere il problema la seguente notizia a carattere storiografico.

##### **5. Nuova definizione di Eros e sostituzione nel Socrate “storico” di Eros *megas theos* con Eros *megas daimōn***

In 201d1–202d7 Socrate, all’inizio del suo resoconto della rivelazione fattale dalla donna di Mantinea, ci dà una notizia che potrebbe essere importante per dirimere la questione dell’attribuzione dell’elogio di Socrate messa in bocca ad Alcibiade. Questa notizia consi-

sterebbe nel fatto che è Socrate stesso che viene incaricato di farci sapere che lui, Platone, ad un certo momento, certamente dopo la morte di Socrate, ha cambiato opinione sulla natura di Eros, per cui mentre prima, come Socrate e tutti gli altri compreso Alcibiade, credeva che Eros era un *megas theos*, successivamente ha cambiato opinione ritenendolo soltanto un “grande demone” (*megas daimōn*), un mediatore, un *metaxy* tra il divino e l’umano, che non è né bello, né brutto, né buono, né cattivo. In tal modo il *Simposio*, con lo stratagemma della rivelazione della donna, servirebbe a Platone per differenziare la sua nuova visione di Eros e delle cose di amore da quella degli altri suoi colleghi socratici che probabilmente sarebbero rimasti fermi all’opinione che avrebbe tenuto Socrate per tutta la sua vita; opinione che Platone dà esplicitamente come universale, sia di quelli che non sanno, che di quelli che sanno e non solo di Socrate: *para pantōn / sympantōn* (vd. *Smp.* 202b 6–10)<sup>15</sup>.

Data la sottolineatura che Platone dà al passo in questione con la differenziazione della sua nuova opinione di Eros rispetto a quella che potevano ancora avere gli altri suoi colleghi insieme ad Alcibiade, mi sembrerebbe fuori luogo, qui nell’elogio di Alcibiade a Socrate, vedervi un riferimento in qualche modo esplicito, almeno in prima istanza, ad un Eros come *metaxy* incarnato in Socrate, che egli, Platone, sta appena mostrando di averlo sostituito all’Eros come *megas theos*. Il suo Socrate come Eros incarnato in lui non potrebbe essere quello a cui eventualmente potrebbe alludere Alcibiade nel suo elogio, perché per il Socrate di quest’ultimo Eros è ancora un dio, per l’altro non più, ma semplicemente un demone.

Questa informazione spiazzerebbe, a mio avviso, eventuali interferenze allusive degli attributi presenti nella lista di Centrone, a prescindere dal fatto che Alcibiade arrivi tardi, perché – come ho detto – l’Eros a cui si potrebbe eventualmente riferire Alcibiade sarebbe comunque l’Eros come *megas theos* e non come *metaxy*, cioè non quello di Platone, ma quello degli altri Socratici, o tutt’al più quello di Platone dell’*Apologia*: ma in tal caso che senso avrebbe? Platone si contraddirebbe, perché farebbe contemporaneamente due elogi diversi per due Socrate opposti, uno che crede in Eros come *megas theos* e l’altro come *megas daimōn* e come *metaxy*.

Escluso, dunque, che l’elogio di Alcibiade si riferisca direttamente a Socrate come Eros incarnato in lui; escluso che si riferisca al Socrate dell’*Apologia*, non resta che ammettere che esso si riferisca, oltre al Socrate dell’esperienza personale di Alcibiade, a quello dell’esperienza personale degli altri Socratici, integralisti e non integralisti. Questa sarebbe la logica conseguenza a cui si arriverebbe se volessimo accogliere la lettura che propone Nancy. A me sembra plausibile questa lettura di Nancy, che, a mio

---

<sup>15</sup> Tuttavia questo giudizio sembra smentito da *Phdr.* 242d–e, dove Eros viene considerato un dio. Su ciò mi permetto di rinviare a Mazzara (2007: 112–117). A questo proposito riporto la notazione che rileva Montoneri (1964: 122) relativa al Socrate senofonteo. Dice: «C’è inoltre da ricordare che Eros, nel dialogo senofonteo, è definito *dio* (*Smp.* I 11); Socrate, però, nel suo discorso finale, adopera insieme, senza distinguerli, i due termini di *demone grande* (*megalou*, VIII 1) e di *dio* (*theos*, VIII 2); lo chiama “il più giovane nell’aspetto tra gli dei immortali”, che è epiteto uguale a quello adoperato, nel *Simposio* platonico, da Agatone nel suo elogio di Eros (*Smp.* 195a)».

modo, sto cercando di sostenere. Però a prenderla come l'unica valida in assoluto, avrei qualche reticenza.

### 6. Alcibiade portavoce anche del Socrate come Eros *megas daimōn* incarnato in lui di Platone, oltre quello “storico” degli altri Socratici

Avrei dunque, come dicevo, qualche reticenza ad accogliere integralmente la lettura di Nancy, perché ho l'impressione che Platone, qui nel *Simposio*, stia giocando una partita “equivoca” – non saprei come chiamarla –, nel senso cioè che stia contrapponendo la sua nuova immagine di Socrate (quella, appunto, “trasfigurata e idealizzata”, come la chiama Centrone), ormai preannunciata da tanta ricerca sparsa nei vari dialoghi che lo precedono (soprattutto dal *Cratilo*, dall'*Eutidemo* e dal *Menone*), a quella della “tradizione”, come la interpreta Nancy, ma che è stata avallata e rinforzata anche dagli altri Socratici e specialmente da Antistene e da Senofonte che vedevano in Socrate un essere veramente insuperabile, sovrumano su tutti gli aspetti, senza contrappesi, diverso da come appariva a Platone nell'*Apologia*. Mi pare, cioè, che Platone stia cogliendo l'occasione di questo simposio per anticipare la contrapposizione della sua nuova visione del magistero socratico e della filosofia a quella degli altri, come, secondo Franco Trabattoni (2008), sembra che stia facendo nel *Fedone* nei confronti principalmente di Antistene.

Per Platone Socrate già prima dell'evento conviviale si sarebbe comportato, senza saperlo, come un Eros incarnato in lui, consapevole soltanto che non era del tutto sapiente, perché sapiente è solo il dio, e lui non è un dio, e neppure del tutto ignorante da non rendersi conto che in rapporto alla sapienza del dio la sua e quella degli altri non vale nulla. Su questo Socrate (probabilmente quello “storico”) realmente consapevole di non sapere si inserirebbe l'altra immagine di Socrate reso esperto di *ta erōtika* dalla sacerdotessa evidenziata da Centrone. A questo suo nuovo Socrate, rispetto a quello dell'*Apologia*, Platone contrapporrebbe il Socrate di Alcibiade, evidenziandovi delle caratteristiche di Socrate che potevano ben adattarsi ad un elogio anche da parte di Antistene e di Senofonte, come, ad es., la virtù dell'*autarcheia* (su cui oltre a *Mem.* I 6.10, cfr. anche *Smp.* IV 34–44 e l'osservazione di Nicerato subito dopo al § 45), ed altre virtù che – come ho detto – lui stesso, per certi aspetti, almeno “in parte” non poteva non condividere, come, ad es., l'*enkrateia* intesa come continenza, ma anche come temperanza (*sōphrosynē*: *Smp.* 216d 8)<sup>16</sup>. In tal modo le diverse immagini di Socrate: 1) quella di Platone di un Socrate in quanto Eros incarnato in lui, quale in ogni caso “traspare” dalle parole di Alcibiade; 2) quella degli altri Socratici e specialmente quella di Antistene e di Senofonte e dello stesso

<sup>16</sup> Sulla differenza tra l'*autarcheia* nel Socrate di Platone e in quello di Senofonte, cfr. L.-A. Dorion (2010: 137–158); sulla differenza tra l'*autarcheia* di Socrate e quella di Antistene, cfr. ancora L.-A. Dorion (2014: 282–307). Sui beni dell'anima come un'accorta selezione dei beni del corpo «dove termini come *psuchē*, *philosophia*, *phronēsis* o *sophia* non hanno in realtà altro contenuto che questa “accortezza”», cfr. F. Trabattoni (2008: 245).

Alcibiade di un Socrate sovrumano, senza contrappesi (e questa volta dichiarato *expressis verbis* – *Smp.* 221c 3–d 7) si fronteggerebbero senza mai propriamente venire ad uno scontro aperto e senza neppure dissolversi l'una nell'altra. Potrebbe non essere un caso che anche temporalmente i due discorsi, quello di Alcibiade in quanto rappresenta e riassume anche l'immagine di Socrate espressa dagli altri Socratici (dove Eros è un *megas theos* ed esprime l'amato, *to erōmenon* e non l'amante, *to erōn*) e quello della sacerdotessa, siano separati: prima viene riferito quello della sacerdotessa e dopo quello di Alcibiade.

### 7. Possibile accordo delle letture di Narcy e di Centrone

Io credo che se si intende così l'elogio di Alcibiade, le due letture di Narcy e di Centrone si possano accordare fra loro, pur restando opposte o, forse meglio, sovrapposte. Il *Simposio* rientrerebbe nel progetto di Platone di mostrare un Socrate che già in vita, pur senza esserne consapevole, portava in sé, nei suoi stessi modi di vivere e di pensare, istanze e valori che spingevano verso la teorizzazione di un mondo soprasensibile, al quale resta funzionale un nuovo modo di vivere e di pensare l'eroticismo evidenziato nel *Simposio*.

Da questo punto di vista ciascuno dei due studiosi ci offre un giudizio parzialmente condivisibile sull'elogio di Socrate. Centrone ha colto bene il parallelismo tra Socrate ed Eros, ma questo Socrate che lo incarna mi sembra certamente diverso dal Socrate che parrebbe qui voler mostrare Platone, almeno in prima istanza: mi sembra, cioè, che in Alcibiade l'immagine principale e di riferimento di Socrate sia quella ferma all'*Apologia*. Qui infatti ritroviamo i due aspetti riguardanti il giudizio su Socrate segnalati da Narcy in *Smp.* 218d 7–219a 4: 1) da una parte, il Socrate che, tra le altre cose, raccomanda a quelli che lo hanno assolto di rimproverare i suoi figli se crederanno di «essere qualcosa non essendo nulla» (*ean dokōsin ti einai mēden ontes*) (*Ap.* 41e 5), che corrisponde al giudizio di Socrate su se stesso, benché applicato ai figli; 2) dall'altra, il Socrate demonico e sovrumano che forse già allora comincia a circolare, se ad alcuni è sembrato così tanto sapiente e straordinario da spingere Cherefonte a fare un'interrogazione alla Pizia sull'argomento (*Ap.* 20e–21b) e che Socrate, a suo modo, ha cercato di confutare<sup>17</sup>. Inoltre ci sarebbe anche il fatto che lui stesso si richiama a ciò che dicono le persone, e cioè che egli è un *sophos*, pur essendo convinto di non esserlo, con lo scopo di fare vergognare quelli che lo hanno condannato (*Ap.* 28c). Potrebbe essere quest'ultimo Socrate, dichiarato *sophotatos* dalla Pizia, quello che è passato alla “tradizione” e che viene ripreso ed enfatizzato soprattutto da Antistene e da Senofonte, oltre a quello che dialoga con Antifonte in *Mem.* I 6, come rileva Narcy.

Invece, ma in seconda istanza e in aggiunta a questo, acquisterebbe tutta la sua forza il parallelismo a cui si rifà Centrone. Infatti il Socrate dell'*Apologia*, secondo lo studioso,

---

<sup>17</sup> Sulla storicità del responso e sul fatto che al tempo in cui esso fu dato (431 o 421 a.C.) «Socrate doveva essere già abbastanza famoso», vd. Giannantoni (1997: 101–102).

nella rivelazione della donna di Mantinea del *Simposio* (a cui egli si richiama: vd. 2014: XXVIII, n. 51 – come abbiamo visto –), si è trasformato in un Socrate che, pur oscillando tra sapere e non sapere (come Eros), si è appropriato del sapere rivelato dalla donna a tal punto da volere persuadere anche gli altri che non c'è *synergos* migliore per gli uomini di questo Eros, seguendo il quale riusciranno a cogliere (*tiktein*) addirittura “la verità” (*alēthē*) sulle cose di amore e sulla virtù (*aretēs*), e non semplicemente *eidōla* di essa (*Smp.* 212a 3–8).

Ci sarebbe dunque nell'elogio di Alcibiade una differenza notevole tra il Socrate che “sa di non sapere” che ci presenta Centrone e quello che ugualmente “sa di non sapere” di Narcy: a me convince di più Narcy, almeno come lettura di prima istanza, perché mi pare che rimanga più aderente al testo, in quanto non mescola insieme a formare l'immagine di Socrate da lodare: (1) quella che è l'esperienza personale di Alcibiade, fondata inevitabilmente sul Socrate “storico”, che egli crede che sia sapientissimo al punto da volere scambiare sesso con sapere, (2) filtrata, a sua volta – a mio avviso – dal Socrate “sovrumano” di Antistene e di Senofonte, (3) con le caratteristiche di Socrate che si possono, desumere, sia pure in modo indiretto e allusivo, dal confronto con Eros come *metaxy* (delle cui caratteristiche lo studioso non parla neppure) e in quanto nel complesso, con il suo richiamarsi alla “tradizione”, mi pare che tenga più conto della situazione storica nella quale andrebbe inquadrato il dialogo. Anzi, a questo riguardo, vorrei precisare, se possibile, qualche dettaglio.

## 8. Qualche precisazione sulla “tradizione” secondo Narcy

A conclusione del suo articolo Narcy scrive:

In base a queste riflessioni [cioè al fatto che in *Mem.* I 6.10 Socrate rivendica una condizione più vicina al “migliore” perché il migliore è il divino] è dunque possibile concludere che con il discorso di Alcibiade Platone ci fornisce la testimonianza di una tradizione che vedeva in Socrate un essere sovrumano; e l'esistenza di questa tradizione trova conferma in Senofonte. Oppure, inversamente, Senofonte conferma l'esistenza (e la diffusione) della tradizione attestata dal *Simposio* platonico (2008: 302–303).

Mi chiedo: quando egli attribuisce a Senofonte la conferma dell'“esistenza (e della diffusione)” di una tradizione testimoniata da Platone, a quale momento storico si riferisce? Io credo a quello in cui Platone di fatto scrisse il dialogo, cioè al 380 circa, che era quello in cui egli era già in aperto contrasto con gli altri Socratici. Proprio per questo Senofonte non potrebbe essere considerato, come Platone, un semplice testimone che prende atto di una tradizione e ne conferma “l'esistenza” e “la diffusione” così, semplicemente per correttezza informativa (Platone, per la verità, vi aggiunge anche un aspetto polemico, che c'è, a mio avviso, anche se non viene enfatizzato), perché ne era anche, con i suoi “scritti socratici”, un attore a pieno titolo, che aveva contribuito in modo deter-

minante al consolidamento e alla stessa “diffusione” di questa tradizione; e non solo lui, ma anche gli altri e in particolare Antistene che, come dicevo, tra costoro rimaneva il più rappresentativo di Socrate e di conseguenza della tradizione che lo riguardava, a cui ora Platone dà voce con tanta enfasi.

Se, come dice Michel Narcy, «Il Socrate che Alcibiade ammira è quello di Senofonte, non quello di Platone» (2008: 302), ma, in base a quello che ho cercato di mostrare, io aggiungerei anche quello degli altri Socratici e, per certi aspetti, anche quello dello stesso Platone dell'*Apologia*, non possiamo fermarci a focalizzare l'attenzione solo sugli aspetti teorici e dottrinali implicati in *Mem.* I 6.1–10, ma dobbiamo includervi anche quegli aspetti con i quali questi ebbe a che fare nel momento in cui scriveva il dialogo, che sono, come ho detto, quelli che riguardano soprattutto la sua polemica con gli altri colleghi Socratici, anche per le ricadute relazionali fra di loro che potrebbero essere di un certo peso, perché questo potrebbe contribuire a determinare il senso dell'intero dialogo.

Infatti, a questo riguardo, quando Bruno Centrone dice che il discorso di elogio di Alcibiade «è sincero e pieno di *pathos*» e che «coglie in molti punti nel segno», dice una cosa vera, soprattutto se questi “molti punti”, oltre ad alludere all'Eros incarnato in Socrate, si riferiscono più concretamente allo stile di vita di Socrate quale emerge da *Mem.* I 6.1–10, che lo stesso Platone dell'*Apologia*, per certi versi – come ho detto –, non può non condividere. Tuttavia sarebbe proprio per questo, perché l'ammirazione di Alcibiade si riferisce solo allo stile di vita, che essa rimane sospesa a metà, per cui implicitamente, da parte di Platone, suonerebbe anche come una critica e un'accusa contro quanti si fermano a metà della via che conduce alla visione delle cose ultime d'amore, al bello in sé, all'*auto to kalon*, come appunto fa Alcibiade con il suo elogio, che si ferma alla sola visione della divinità dei simulacri presenti nell'anima di Socrate e non va oltre.

In tal senso Alcibiade potrebbe bene a ragione costituire anche il portavoce (in questo caso) diretto dell'elogio a Socrate non solo di Senofonte, ma soprattutto di Antistene che, tra tutti i Socratici, era il teorico più agguerrito e il più rappresentativo della missione del maestro, come sostiene Vladislav Suvák (2014b).

## PARTE SECONDA: IL BIASIMO

### 1. Aspetti polemici di Platone con gli altri Socratici: ruolo della *hybris*

Il fatto poi che tra Socrate ed Alcibiade ci sia stata della stima ed anche dell'affetto sincero (Socrate stesso dichiara di averlo amato in *Smp.* 213c 6–d 7, e di avere passato a lui il merito di un'azione valorosa in una battaglia in *Smp.* 220d 5–e 8) e che sia stato stimato anche dagli altri Socratici, tanto che alcuni gli abbiano dedicato delle opere a lui intestate, come

Antistene, Fedone ed Eschine di Sfetto<sup>18</sup>, questo potrebbe contribuire a fare supporre che Platone l'abbia scelto anche come un personaggio sul quale tutti i Socratici, nel bene e nel male, potevano ritrovarsi e con il quale, però, ognuno di loro, a suo modo, aveva qualcosa da recriminare: 1) Platone perché si era fermato ad amare in Socrate l'uomo sapiente, lasciandosi prendere dall'invidia per l'amore di Socrate verso Agatone, contro le indicazioni di Diotima espresse nella cosiddetta *scala amoris*; 2) gli altri perché si era lasciato corrompere dalle donne, dalle masse e dal potere, e non aveva avuto la pazienza e la modestia di seguire Socrate nel suo stile di vita moderato, pretendendo un ricambio di amore che per la sua arroganza non meritava.

Se Platone ha scelto Alcibiade con questa intenzione, l'aver dato tanta enfasi al tema della *hybris* credo che sia stata una scelta felice, perché contro questa accusa nei confronti di Socrate si sarebbero trovati d'accordo tutti i Socratici, in particolare, sicuramente Senofonte ed Antistene. Infatti ad Antifonte che riconosceva a Socrate di essere *dikaios*, ma non *sophos*, in *Mem.* I 6.11–13, Senofonte così gli fa rispondere:

O Antifonte, presso di noi è convinzione diffusa che della bellezza (*hōran*) e della sapienza (*sophian*) allo stesso modo si possa disporre in maniera decente e indecente. Se uno vende infatti la sua bellezza per denaro a chi la vuole, lo chiamano puttana (*pornon*), se uno invece si fa amico qualcuno che sa essere amante virtuoso, lo giudicano assennato (*sōphrona*), (trad. A. Santoni).

Con queste parole si potrebbe credere che Alcibiade, amante del sapere, rientrerebbe negli apprezzamenti di Socrate, ma questi così prosegue, invertendo le parti:

Lo stesso vale per quelli che mettono in vendita la propria sapienza (*tēn sophian*) a chi la vuole in cambio di denaro: li chiamano sofisti (*sophistas*); invece chi insegna ciò che ha in sé di buono a uno che conosce essere naturalmente dotato e se lo fa amico, pensiamo che costui faccia quello che conviene a un cittadino e a un gentiluomo (*tōi kalōi kagathōi*) (trad. A. Santoni).

Qui Socrate in persona verrebbe coinvolto in una specie di scambio di tipo commerciale tra sesso e sapere: *do ut des*, che è proprio quello che egli rifiuta per non confondersi con i Sofisti (in accordo con *Ap.* 20e), dove, fra l'altro, sarebbe perdente perché scambierebbe “oro con bronzo”, come lui dice in *Smp.* 219a 1–2.

Da questo punto di vista: 1) per Senofonte Socrate ha fatto bene a respingere Alcibiade in quella notte famosa, perché se si fosse concesso avrebbe rischiato di perdere la sua

<sup>18</sup> Su Eschine di Sfetto, cfr. G. Giannantoni (1997: 351–373). Per quanto riguarda Platone, il fatto che abbia incaricato Alcibiade di tessere l'elogio di Socrate, così è commentato da Centrone (2014: XXXIX): «Il riconoscimento di una grande natura, sicuramente superiore a quella degli altri presenti, benché orientata nella direzione sbagliata (...), si traduce in una sorta di onore delle armi a lui conferito...». Sulla inautenticità dell'*Alcibiade I*, cfr. Mazzara (2014).

*enkrateia* e di conseguenza la sua *autarcheia*. 2) Non parliamo, poi, di Antistene, per il quale solo la *phronēsis* è *oikeion* dell'uomo, tutto il resto è *allogtrion*, bellezza compresa<sup>19</sup>. 3) Per Platone basta quanto detto dalla sacerdotessa di Mantinea.

La conseguenza di questa convergenza di punti di vista teorici diversi sarebbe che per tutti e tre i Socratici (ma suppongo anche per gli altri) la *opsis* della *dianoia* comincia a vedere acuto (*oxy*) quando incomincia a scemare quella dei sensi dal suo punto più alto (*tēs akmēs*), in questo caso rappresentato dalla *hōra* di Alcibiade, dalla sua pretesa di fare un contraccambio tra sesso e sapere da pari a pari («Io ti considero il solo amante degno di me...») (*Smp.* 218c 7–8), dall'invidia per l'amore di Socrate per Agatone, etc.

Naturalmente per Platone la *opsis tēs dianoias* raggiungerà la sua *akmē* quando quella dei sensi sarà sparita completamente (seconda navigazione), mentre per gli altri Socratici questo non può accadere, perché il concorso dei sensi alla conoscenza rimane strutturale e insuperabile.

## 2. Teatro e teatrino finale (*Smp.* 222a 7–223b 2): chi è, o rischia di essere, il vero “sciocco” (*nēpios*), Agatone o Alcibiade e compagni?

Abbiamo visto come nell'elogio che Alcibiade rivolge a Socrate si sovrappongono diversi ritratti di Socrate che fanno riferimento ad esperienze diverse dei vari Socratici, compreso il Platone dell'*Apologia*, e come questi si differenzia dagli altri, e da se stesso, proponendo un ritratto di Socrate del tutto nuovo, come un Eros incarnato in lui, rivelato in modo indiretto dalla donna di Mantinea.

Adesso, nel biasimo rivolto contro Socrate, Alcibiade torna a fare da collante dei Socratici con il tema della *hybris*, marcando anche qui indirettamente identità e differenze.

Solo ad Alcibiade, infatti, Platone poteva affidare un compito così ardito come quello di rivoltarsi contro il maestro, facendogli rinfacciare la tracotanza di avere osato rifiutare l'offerta della sua *hōra*. Su questo tema Platone sapeva benissimo – e comunque non doveva essere difficile immaginarselo – che nessun Socratico degno di questo nome lo avrebbe mai potuto giustificare.

Allora, se egli era così sicuro – come suppongo – che nessun collega avrebbe potuto avere il coraggio di approvare una tale accusa e implicitamente di sconfessarlo per averne proposto il tema, perché vi insiste così tanto al punto da renderla non solo strutturale alla lode stessa, ma anche da farla sembrare persino eccessiva? Platone non va mai fuori misura, se lo fa, ha il suo motivo. Quale è? Azzarderei un'ipotesi e sarebbe questa: il discorso di Alcibiade si conclude con una raccomandazione che sarebbe come una specie di “lezione di vita” ad Agatone, che però alla fine si rivolta contro lo stesso Alcibiade come un

<sup>19</sup> Su ciò cfr. Them. *peri aretēs* 34.10–35.9 Mach, in Brancacci (2010: 204–205 e n. 52).

boomerang e alla fine della fine contro quanti la pensano come lui, che sarebbero gli altri Socratici con in testa Antistene e Senofonte.

Infatti quando Alcibiade finisce di parlare scoppia tra i invitati una risata (*gelōta genesthai*) per la franchezza (*epi tēi parrēsiai*) con cui Alcibiade aveva parlato, dimostrando di essere ancora innamorato di Socrate e pretendendo un rapporto esclusivo con lui e soprattutto con Agatone. A questo punto è Socrate stesso che si incarica di smascherare il progetto di Alcibiade, spiegando il senso di questa sua *parrēsia*: Alcibiade ha girato tanto con le sue parole da dramma satiresco e silenico per andare a cadere dove voleva cadere e cioè nel tentativo di dividerlo da Agatone, ritenendo che egli (Socrate) debba amare solo lui e nessun altro, e che Agatone debba essere amato solo da lui (Alcibiade) e da nessun altro. Questi – secondo Socrate – ha tessuto prima l’elogio e poi il biasimo per avvertire Agatone del pericolo che correva se avesse dato credito all’amore che egli, Socrate, manifestava per lui: avrebbe corso il rischio di trovarsi sedotto e abbandonato, come è accaduto a lui e a molti altri, che credendo di essere amati hanno finito per essere loro gli amanti di Socrate, scoprendo così a loro danno di essere stati ingannati. Agatone, dunque, stia bene attento a non cadere nella trappola di Socrate, faccia tesoro delle esperienze negative sue e degli altri per non incorrere negli stessi patemi (*hēmetherōn pathēmātōn*) che hanno provato loro, evitando in tal modo di venirlo a conoscere “soffrendo come uno sciocco” (*hōsper nēpion pathonta gnōnai*), secondo il detto del proverbio.

Questa sarebbe “la lezione di vita” di Alcibiade per Agatone, che però Socrate vuole smascherare, perché dietro le parole accattivanti di elogio per lui, anche se frammiste di biasimo, ci trova un “secondo fine” dietro il quale egli si nasconde (*All’ouk elathes*), che sarebbe quello sopra detto: separarlo da Agatone. Se così fosse, come io credo, questo potrebbe incoraggiare noi lettori a cercare anche noi un secondo fine dietro le sue parole, dietro le quali anche lui sembra nascondersi e con lui Platone, il suo arguto manovratore.

A tale scopo la domanda è: ma Agatone, per sfuggire all’inganno di Socrate, aveva veramente bisogno di questa lezione di Alcibiade e per giunta così ostentatamente insistita? Assolutamente no! Se fossimo all’inizio del dialogo si potrebbe forse capire, perché anche qui (*Smp.* 175e 7) Agatone si rivolge a Socrate chiamandolo *hybristēs*, sebbene a proposito di un loro confronto sulla *sophia*, ma ora no, perché mentre lui (Alcibiade) non c’era, Socrate aveva discusso proprio con Agatone della vera natura di Eros e gli aveva dimostrato che questi non solo non è un “grande dio”, ma che non è neppure un dio, che non è né sapiente né ignorante, che non è l’amato, ma l’amante, etc.; e che, in base alla rivelazione da parte della sacerdotessa di Mantinea della cosiddetta *scala amoris*, l’amore per un solo uomo è solo l’inizio della scalata verso la visione del bello in sé e non in Socrate o in Agatone o nello stesso Alcibiade, etc.<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Sulla poco pertinenza di eventuali accuse a Socrate di “failure of love” da parte di alcuni studiosi condivido le osservazioni di Nancy alle quali rinvio (2008: 287–290). Socrate non cerca un amore stabile a due come quello a cui si riferisce Pausania in 181c 2–d 8, né gli interessa una relazione amorosa come quella tra Callia e Autolico che egli in Senofonte, *Smp.* VIII 37–40, ammira ed elogia. Per il Socrate di Platone l’amore per i giovani costi-

Ecco spiegato, credo, perché quando Alcibiade finisce di parlare tutti scoppiano in una risata, perché tutti hanno ascoltato il racconto di Socrate della rivelazione della sacerdotessa e sono stati messi al corrente da quale tipo di amore è invasato Socrate quando mostra di ingannare i giovani girando loro attorno e di che natura è la sua ironia, per cui tutte queste raccomandazioni da parte di Alcibiade per Agatone di fatto si rivelano inutili, perché Agatone ha già capito bene come ragiona Socrate e quale è lo scopo del suo inganno. Infatti se Socrate si comporterà con lui come ha fatto con Alcibiade, cioè ingannandolo e disprezzando la sua bellezza per la forza della sua virtù dell'*enkrateia*, questo inganno e questo disprezzo potrebbero essere bene apprezzati e non biasimati da Agatone, perché già avvertito che sono fatti in vista della meta finale, cioè della visione di *to kalon in sé (auto)*, e non di semplici immagini di virtù o di dei o di Eros considerato come un *meas theos* in Socrate.

In tal modo, alla fine della sua tirata, le raccomandazioni di Alcibiade per Agatone non colpiscono l'oggetto, sono come una lancia spuntata e finiscono per suscitare il riso e lasciare solo lui come il vero "sciocco" del detto del proverbio, pagando a sue spese l'essere arrivato tardi alla festa.

Sarebbe questo l'oggetto dello smascheramento da parte di Socrate del dramma satiresco e silenico, come lo chiama lui, implicato nell'elogio che gli fa Alcibiade, seguito dall'accusa di *hybris*. Se questa potrebbe essere considerata la contro-lezione da parte del personaggio Socrate al personaggio Alcibiade, ci potrebbe essere dietro ancora un'altra contro-lezione anche da parte del manovratore dei due personaggi, e cioè di Platone ai suoi colleghi Socratici, e potrebbe essere quest'altra: che cioè quello che è capitato ad Alcibiade potrebbe capitare anche a loro se vorranno continuare a pensare come Alcibiade, che Eros è un grande dio e non un demone che sa e non sa contemporaneamente, e che per questo è un "filosofo" (*philosophos*): perché cerca ciò che non sa, e che ciò che pure sa continuamente gli sfugge (*Smp.* 204b 1–c 6). Sarebbe di questo Eros, figlio di Poros e di Penia, quello di cui il vero Socrate sarebbe il rappresentante e il portavoce per il Platone del *Simposio*, di contro ad Eros come un grande dio di tutti gli altri Socratici e di Alcibiade.

Dopo di questo, la grande scena del teatro sulla quale si sono susseguiti i discorsi su Amore degli intellettuali più rinomati del tempo si chiude con la piccola scena di quello che è stato definito "un finale siparietto" (Nucci 2014: 223, n. 366), dove ritornano i nomi che hanno aperto il sipario, Socrate, Alcibiade e Agatone (*Smp.* 172a 7–b 3), in una specie di finzione surreale, dove ognuno finisce di giocare con il ruolo che ha sempre avuto sulla scena: 1) Alcibiade si lamenta che Socrate è sempre lo stesso: con lui presente non è possibile godere dei giovani belli e dà l'ultima stoccata, facendo notare con quanta abilità retorica è riuscito a convincere Agatone a sdraiarsi accanto a lui, lasciando inten-

---

tuisce soltanto un primo stimolo per passare ad amori più universali e più sublimi, per cui l'invidia e la gelosia di Alcibiade che pretende un rapporto esclusivo non avrebbe senso. E poi Socrate – come dichiara in 213c 6–d 7 – lo ha già amato e ciò non gli è servito a proteggerlo dalla corruzione una volta allontanatosi da lui.

dere che sarebbe stato ancora un'altra vittima del suo solito inganno; 2) Socrate, a sua volta, conserva la sua ironia e scaglia l'ultima freccia semi-avvelenata contro Alcibiade ancora innamorato di lui, ma in cui – come dice Centrone (2014: XXXIX) – «non c'è traccia della *sōphrosunē* necessaria a equilibrare l'invasamento erotico» e proprio per questo appellandolo per la prima e ultima volta *ō daimonie* (*Smp.* 223a 1), cioè con lo stesso appellativo con il quale questi già prima lo aveva denominato (*Smp.* 219c 1), ma per marcare la differenza tra il suo essere demonico e quello di Alcibiade: nel suo caso il dio di riferimento di cui vuole essere il rappresentante non è neppure un dio, ma un semidio, un *metaxy*, l'amante che cerca il bello e il bene che non possiede, in quello di Alcibiade il dio bellissimo e grandissimo (*kallistos kai aristos*) (*Smp.* 199a 1), l'amato, di cui tutti, chi in un modo chi in un altro, hanno tessuto l'elogio e del quale questi sembra ancora invaso e per il quale pretende di essere amato in quanto si ritiene bello anche lui; 3) Agatone sta al gioco e l'idea di ricevere un encomio da parte di Socrate lo affascina, non gli sembra vero, e non intende rinunciarvi, e quasi volendo fare un dispetto ad Alcibiade (*Iou iou... Alkibiadē*) (*Smp.* 223a 3), va a sedersi di corsa alla destra di Socrate per riceverne l'encomio.

Qui si chiudono teatro e teatrino.

### 3. A scena chiusa (*Smp.* 223b 2–d 13)

Resta l'ultimissimo atto, enigmatico, com'è nello stile di Platone: mentre c'è chi dorme, chi si alza assonnato e se ne va, Aristodemo, il fedele accompagnatore del Socrate di Platone e – come si è visto – personaggio caro anche a Senofonte, benché assonnato anche lui, riesce a cogliere e a documentarci con attenta diligenza l'ultima battuta di Socrate rivolta ai due poeti rimasti a vegliare con lui, Agatone e Aristofane, costringendoli a convenire (*prosanagkazein... homologein autous*), che è compito dello stesso uomo (*tou autou andros*), in questo caso dello stesso uomo in quanto poeta, «l'essere capace di creare commedia e tragedia» e che «chi è tragediografo per arte è <anche> commediografo». Così, con questo doppio ruolo assegnato al poeta, fare piangere e fare ridere, alludendo forse alla natura gioiosa del simposio e richiamando in qualche modo la doppia natura di Eros, l'ombra lunga del *Fedone*, un dialogo probabilmente già pensato e pronto da scrivere, si preannunzia con la sua enfaticizzazione della cura della morte (*meletē thanatou* – *Phd.* 81a) proiettandosi sull'uscio quasi chiuso del *Simposio*: anche il filosofo se vuole essere un vero filosofo deve sapere essere anche poeta e sapere comporre miti, come fece Socrate in carcere in attesa della morte (*Phd.* 60b–61c), e deve sapere fare ragionamenti non solo sulla vita (facendo anche piangere), ma anche sulla morte (facendo anche ridere), sul mondo sensibile e su quello sovransensibile, sull'anima unita al corpo

e separata dal corpo, che è esattamente il ruolo che Platone affida al personaggio Socrate in questo dialogo a continuazione – a mio avviso – e a completamento del *Simposio*<sup>21</sup>.

#### ALCUNE OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

##### Ciò che Platone accoglie o non accoglie dell'elogio di Alcibiade

Nel titolo di questo contributo mi sono chiesto di chi è l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade, se di Platone o di Antistene e Senofonte o di tutti e tre. Sulla base di quanto detto io direi che è di tutti e tre, oltre che, naturalmente, dello stesso Alcibiade.

1) Quanto a Platone, io direi che egli dell'elogio condivide quegli aspetti che si richiamano alla sua *Apologia*, per distinguerlo dal Socrate che ho chiamato degli "integralisti", ossia di quei Socratici che ne hanno enfatizzato le virtù e il regime di vita in modo esagerato e in senso assoluto, come ha sottolineato Nancy, e dall'altro suo Socrate che si intravede tra le righe come un Eros incarnato in lui, che richiama la rivelazione della donna di Mantinea, come ha sottolineato Centrone.

D'altra parte, come si può immaginare un Platone che non condivide completamente, neppure "in parte", con gli altri Socratici l'elogio di Alcibiade almeno nella parte che svaluta i cosiddetti beni esteriori, quando, ad es., in 216d 8–e 4, dice:

Dovete sapere che a lui non importa nulla se uno è ricco né se possiede qualcun altro dei pregi che la gente esalta: tutti questi possessi li considera privi di qualsiasi valore, e noi stessi ci valutiamo delle nullità – ve lo dico io (trad. F. Ferrari)<sup>22</sup>?

La raccomandazione che ci fa Nancy di stare attenti a non coinvolgere Platone "in tutto o in parte" nel fraintendimento di Alcibiade avvenuto in quella famosa notte in cui Socrate rifiutò la sua offerta di sesso in cambio di sapere avrebbe la sua validità limitatamente all'"apoteosi" che Alcibiade intende fare delle virtù di Socrate e in particolare della continenza; ma questo non vuol dire che Platone, da parte sua, non apprezzi l'*enkrateia* o la *karteria* del suo maestro, anche se poco documentate, come egli nota (2008: 300–301 e n. 40). Ciò che egli (Platone) non può accogliere né molto né poco da Alcibiade sarebbe l'enfaticizzazione esasperata del carattere sovrumano e demonico di Socrate testimo-

<sup>21</sup> Un doppio ruolo simile possiamo vederlo all'opera nel *Simposio* di Senofonte, dove Socrate a volte sostiene la parte di chi fa ragionamenti seri, altre volte ragionamenti scherzosi, giocosi e ironici, ed anche frammisti fra di loro.

<sup>22</sup> A proposito della ricchezza e dei cosiddetti beni esterni Vladislav Suvák (2014: 80–81) fa notare la somiglianza tra *Ap.* 29d–30b di Platone e *Smp.* IV 34–44 di Senofonte, in cui Antistene dichiara in che cosa consiste la sua ricchezza. Sull'etica di Antistene, cfr. A. Brancacci (2010: 89–117).

niata dalla tradizione e corroborata da Antistene e da Senofonte, che viene sovrapposta al Socrate della sua *Apologia*.

2) Un altro aspetto che Platone mi sembra che condivida con Alcibiade (e con quegli altri Socratici che gli farebbe rappresentare), sebbene anche qui solo “in parte”, è la visione del “dentro” dell’anima di Socrate. Qui Alcibiade si ferma alla visione in Socrate dei simulacri degli dei e ad ammirare la loro divina bellezza. A questo riguardo egli non fa nessun commento, almeno in 216e 6–8, mentre un po’ più avanti, quando parla dei discorsi di Socrate, dice che sono

i soli che hanno una mente (*noun echontas*) al loro interno e che contengono in sé molteplici simulacri di virtù (*agalmat’aretēs*) e tendono al fine più alto, anzi a tutto ciò che dovrebbe investigare chi vuol diventare un uomo compiutamente realizzato (*tōi mellonti kalōi kagathōi*) (*Smp.* 222 a 1–6) (trad. F. Ferrari).

Già questo mi sembra il segno di un apprezzamento sincero anche da parte di Platone, ma certo non possiamo dire che egli lo accolga in pieno, nel senso che anch’egli si fermi a quella sola contemplazione come fa Alcibiade, perché con la rivelazione della sacerdotessa si vede bene dove ora batte l’ala di Platone, al mondo dell’“in sé” (*auto*) del bello (*to kalon*) e del bene (*to agathon*), cioè al mondo delle idee e del soprasensibile. Del resto, come ho fatto notare, in coda al discorso della donna si cela anche la *frecciata finale* al discorso di Alcibiade, in quanto fa vedere in Socrate, nascosto dietro l’immagine di Eros, non “simulacri di virtù”, ma “virtù vere”, reali, ancorchè ideali.

Questa parziale e seppure esplicita accoglienza di un aspetto capitale dell’elogio di Alcibiade di fatto, però, finiva, a mio avviso, per suonare come una critica e forse anche come un’accusa nei confronti di quegli altri Socratici che non si spingevano oltre lo stile di vita del maestro, e in particolare nei confronti di Senofonte e di Antistene che fondavano il loro apprezzamento di Socrate sul suo regime di vita e sulle virtù ad essa preposte, quali l’*enkrateia*, la *karteria*, l’*autarcheia*, etc., oppure nei confronti di Fedone che si fermava a sottolineare in Socrate il sapersi controllare e resistere alla seduzione sessuale<sup>23</sup>.

3) Un altro aspetto dell’elogio di Alcibiade, questa volta frammisto al biasimo, su cui Platone si troverebbe ancora d’accordo con gli altri Socratici sarebbe – come abbiamo visto – quello di respingere l’accusa a Socrate di *hybris*. Alcibiade va da Socrate per dive-

<sup>23</sup> A proposito della continenza nel campo sessuale di Socrate, vorrei riportare qui una notizia che Livio Rossetti (2015a: 118-120 e n. 32) ci riporta sullo *Zopiro* di Fedone ripresa dal *De fato* di Alessandro di Afrodisia (fr. 10 R): «Questa, in sintesi – dice Rossetti nella n. 32 – la storia narrata da Fedone: i socratici vengono in contatto con Zopiro il quale professa di saper risalire all’indole delle persone a partire dall’esame dei tratti del volto (...). Nel personaggio rappresentato Zopiro ravvisa un uomo sostanzialmente stupido, ma anche libidinoso e forse pederasta, suscitando l’indignazione dei Socratici (...). Monta la collera dei discepoli verso di lui, ma a quel punto prende la parola il maestro per dire: “state calmi, amici, perché effettivamente sono il tipo d’uomo che costui ha individuato in me, ma mi controllo” (*scil.*: mi controllo così efficacemente che voi, pur frequentandomi da tempo, non ve ne siete nemmeno accorti». Cfr. anche Rossetti 2015b: 82–98.

nire il migliore possibile (*beltiston*) (*Smp.* 218d 2), ma questo divenire “ottimo” consisterebbe nell’apprendere un certo sapere per divenire sapiente come lui; non gli interessavano o comunque non riusciva a tenere bene in conto le ricadute di questo sapere nel campo del comportamento nella vita pratica e nella cura della propria anima. Il delirio bacchico per la filosofia a cui si riferisce e per cui si appella alla comprensione dei presenti per quello che fece e disse rimane bloccato ai soli discorsi di filosofia (*en philosophiai logōn*) (*Smp.* 218a 5) che prendono un’anima non senza buone disposizioni naturali (*mē aphyous*), com’egli dice, ma non lo spinge a trasformare questo sapere in virtù sull’esempio di Socrate come facevano, ad es., Antistene, Apollodoro ed altri in Senofonte. In tal senso l’accusa di *hybris* – come abbiamo visto – non può essere condivisa né da Platone, come nota Narcy (2008: 290), e neppure dagli altri Socratici, in particolare da Senofonte e soprattutto da Antistene, anche per quella sua risposta a Socrate a proposito delle sue “avances” in *Smp.* VIII 4–6 sopra cit., prescindendo dalla datazione effettiva dei due dialoghi.

### In conclusione

Io credo che Platone con il discorso di elogio frammisto all’accusa di *hybris* rivolto a Socrate per bocca di Alcibiade e raccontato da due Socratici, Aristodemo e Apollodoro cari anche a Senofonte, abbia voluto fare come una specie di riunione di famiglia tra i Socratici, chiamando i suoi colleghi a confrontare i loro ricordi e le loro immagini di Socrate, formatesi sia mentre questi era ancora in vita, sia anche dopo la sua morte nel corso del tempo, con la sua nuova immagine di Socrate quale viene raffigurata dalla rivelazione della donna di Mantinea.

Seppure con modi piuttosto discreti, io credo che Platone con la lode abbia voluto rivolgere loro un’obiezione di tipo ontologico e metafisico, e con l’accusa di *hybris* una obiezione di tipo metodologico e gnoseologico. Con la prima dimostrerebbe che Eros non è un dio, ma un demone e un mediatore fra il mondo sensibile e quello soprasensibile, e che gli *agalmata*, che Alcibiade crede di trovare dentro l’anima di Socrate, non sono statue di divinità scolpite in lui, scambiando le copie per i modelli, ma dei semplici *eidōla*, immagini di dei e di virtù che si possono vedere nella loro sublime verità soltanto “in sé” (*auto*) e non in Socrate, ed esclusivamente con la sola *opsis tēs dianoiās*. Con la seconda li avvertirebbe che qualora non vorranno dare credito alla rivelazione della sacerdotessa (che poi è quella sua, ma vale anche per loro) correrebbero il rischio che ha corso Alcibiade di apprendere a loro danno: (1) che l’ironia di Socrate sulla sua ignoranza (*Smp.* 175e 4–5) non è fittizia come crede Alcibiade (*Smp.* 218d 7–a 8), ma reale, come quella di Eros che sa e non sa, e che quello che sa continuamente gli sfugge, e (2) che il suo inganno, in quanto si ispira ad Eros come *synergos*, ha per fine quello di spingere tutti alla visione del “bello in sé”, senza il concorso dei sensi, finendo anche loro come Alcibiade per suscitare il riso e per fare la figura degli “sciocchi” (*nēpioi*), secondo il detto del proverbio, per non volere tenere in considerazione quella rivelazione.

In sostanza, per Platone, pur senza dirlo esplicitamente, i suoi colleghi, offrendo di Socrate una immagine fondata esclusivamente sul suo modo di vivere e non anche su quegli aspetti sovrasensibili che a lui sembrano ancora più importanti, correrebbero il rischio di fare *soltanto* ridere come Alcibiade (o *soltanto* piangere, a seconda del punto di vista), contravvenendo oltretutto all'ultimissima e conclusiva, ma anche capitale raccomandazione (*to mentoi kephalaion*) (*Smp.* 223d 4–5) di Socrate ad Agatone e ad Aristofane del *Simposio*, anche se “a scena chiusa”: quella – come ho detto – di essere in grado in modo analogo ai poeti di saper fare entrambe le cose, fare ridere e fare piangere, ossia di saper fare ragionamenti e di comporre miti, di occuparsi della vita e della morte, del mondo sensibile e di quello soprasensibile, etc.

Tuttavia non pare proprio che questi suoi colleghi si siano lasciati impressionare da questi rischi, per cui a Platone non è rimasto altro che proseguire per la sua strada da solo, rinnovando con il *Fedone* sia il termine, che il concetto di *philosophia*, come intuito dalla suggestiva ricostruzione di Livio Rossetti nel suo ultimo volume sulla nascita della filosofia del 2015a.

## BIBLIOGRAFIA

- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 2010, "Sull'etica di Antistene", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 89–117.
- CENTRONE, B., 2014, "Introduzione", in: Nucci (2014), pp. V–LX.
- DORION, L.-A., 2010, "L'impossible autarcie du Socrate de Platon", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 137–158.
- DORION, L.-A., 2014, "Antisthène et l'autarcie", in: Suvák (2014), pp. 282–307.
- FERRARI, F. (cur.), 1994, Platone, *Simposio*, Introduzione di V. di Benedetto, Premessa al testo, Traduzione e Note, Milano.
- FRIEDLÄNDER, P., 2004, *Platone*, trad. it. a cura di A. Le Moli, Milano (Titolo originale: *Platon*, Vol. 1–3, Berlin–New York 1964).
- GIANNANTONI, G., 1997, "L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade", in: Giannantoni, Narcy (1997), pp. 351–373.
- GIANNANTONI, G., NARCY, M., 1997, *Lezioni socratiche*, Napoli.
- HADOT, P., 2005, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Nuova edizione ampliata. A cura di e con una prefazione di A.I. Davidson, Torino.
- MAZZARA, G. (cur.), 2007, *Il Socrate dei dialoghi*, Bari.
- MAZZARA, G., 2014, "Platone – Il motto di Delfi dell'Alcibiade I tra enfattizzazioni e ritrattazioni di Socrate?", *Peitho. Examina Antiqua* 1 [5], pp. 13–41.
- MONTONERI, L. (cur.), 1964, Senofonte, *Scritti socratici*, Bologna.
- NARCY, M., 2007, "La Teodote di Senofonte: un Alcibiade al femminile?", in: Mazzara (2007), pp. 53–62.
- NARCY, M., 2008, "Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, *Simposio*, 215a–222b)", in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 287–304.
- NIGHTINGALE, A.W., 1993, "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*", *Classical Quarterly* 43, pp. 112–130.
- NUCCI, M. (cur.) 2014, Platone, *Simposio*, Traduzione e Commento, Torino.
- REALE, G. (cur.), 2000, Platone, *Apologia di Socrate*, Milano.
- ROSSETTI, L., 2007, "L'Eutidemo di Senofonte: Memorabili IV 2", in: Mazzara (2007), pp. 63–103 (ora anche in: L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 55–99).
- ROSSETTI, L., 2015a, *La filosofia non nasce con Talete, e nemmeno con Socrate*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2015b, "Phaedo's Zopyrus (and Socrates' Confidences)", in: Zilioli (2015), pp. 82–98.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2008, *Socratica 2005*, Bari.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2010, *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari.
- SANTONI, A. (cur.), 1997, Senofonte, *Memorabili*, Introduzione, Traduzione e Note, Milano.
- STAVRU, A., 2010, "Introduction", in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 11–55.
- SUVÁK, V. (ed.), 2014a, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha.
- SUVÁK, V., 2014b, "Antisthens between Diogenes and Socrates", in: Suvák (2014), pp. 72–120.
- TRABATTONI, F., 2008, "Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri", in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 235–262.
- ZILIOLI, U. (ed.), 2015, *From the Socratics to the Socratic Schools, Classical Ethics, Metaphysics and epistemology*, New York–London.

GIUSEPPE MAZZARA  
/ Palermo /

**Plato: *Smp.* 212e4-223a9. Alcibiades: An Eulogy of Which Socrates? That of Plato, That of Antisthenes and Xenophon or That of All Three?**

In the *Symposium*, there are two revelations: one is that of the woman of Mantinea, the other that of Alcibiades. The former (201d 1–212e 3) proposes a Socrates reshaped by Plato, but what Socrates does the latter (216a 6–217a 3) express? Can the praise for Socrates contained in the latter also be considered a tribute by Plato to his teacher? The opinions are divided. I looked at two scholars: Michel Narcy (2008) and Bruno Centrone (2014<sup>2</sup>), whose judgments, as they are set out and argued, are irreconcilable. The contrast may be determined by a certain ambiguity in Plato's attitude towards Alcibiades. PART ONE – In order to clarify this ambiguity and to overcome the contrast between the two scholars I have tried to show how in the praise of Alcibiades there overlap different portraits of Socrates that refer to the tradition, to different experiences of various Socratics and of Plato himself in *Apologia*, and how this differs from the others and from himself by proposing a whole new portrait of Socrates as a representative of an *Eros megas daimôn*, revealed by the woman of Mantinea, in contrast to an *Eros megas theos*. PART TWO – As instead regards the accusation of *hybris*, the hypothesis is this: for Plato his colleagues, and especially Antisthenes and Xenophon, offering an image of Socrates founded exclusively on his way of life and not also on the erotic aspects alluding to the super-sensible world, seem to end up arousing laughter and looking like “fools” (*nēpioi*), like Alcibiades, who at the end of his speech, after making the audience laugh, is unmasked by Socrates for his clumsy attempt to impart a “life lesson” to Agathon, which he did not need at all, paying at his own expenses for his ignorance of the revelation through arriving late at the party.

KEY WORDS

Socrates, Alcibiades, Agathon, Antisthenes, Xenophon, revelation, woman of Mantinea, tradition, *hybris*, *nēpios*