

**Franco Trabattoni, *Eros antico. Un percorso filosofico e letterario*, Carocci, Roma 2021**

Questo libro colto e avvincente costruisce una rete di corrispondenze nuove e rimandi inattesi tra filosofia, poesia e letteratura: Franco Trabattoni, storico della filosofia antica e Platonista di fama internazionale, offre considerazioni affascinanti sull'eros del mondo antico. Pur non essendo un libro sull'amore platonico, esso ruota attorno a quelle cose d'amore di cui Socrate si dice esperto (cfr. Pl. *Smp.* 177d; 193e; 198d; 199b) e che acquisiscono una certa – e talvolta inaspettata – importanza anche in pensatori come Cavalcanti, Dante, Petrarca, Leopardi, Manzoni, Gozzano. L'espedito biografico che apre il volume – la curiosità nata sui banchi di scuola rispetto all'immagine umanissima e struggente dell'anima che durante un bacio fugge via dalle labbra e che i manoscritti dell'*Antologia Palatina* riportano come un epigramma attribuito a Platone (*Introduzione*, pp. 11-9) – ricompare, quasi in *Ringkomposition* (*Conclusioni*, pp. 145-9, in part. pp. 146-7), alla fine, con l'immagine 'platonissima' dell'iperurano, ossia il luogo dove l'eros alato fa risalire l'anima degli amanti.

La struttura dei capitoli, assieme alla scelta e alla successione dei testi da esaminare, segue uno schema che mostra la profondità e l'influenza del pensiero platonico attorno all'amore. Su diversi aspetti di questo tema Franco Trabattoni si è già espresso in numerosi e importanti contributi, ma in questo volume offre ancora una lettura originale. I nove capitoli seguono un percorso che parte dall'*Iliade* (Capitolo 1: *Elena e Paride*, pp. 21-9; Capitolo 2: *L'eros di Paride: un modello alternativo di virtù?*, pp. 31-49), procede con incursioni nel mondo dei tragici del V secolo (Capitolo 3: *Amore umano e amore divino: la violenza della bellezza*, pp. 51-60), nella Sofistica con Gorgia (Capitolo 4: *Amore, volontà, intelletto*, pp. 61-7), per tornare all'*Iliade* (Capitolo 5:

**Anna Motta**

Università di Napoli Federico II

anna.motta@unina.it

<https://orcid.org/0000-0003-2787-259X>

*Amore e guerra*, pp. 69-75), toccare Aristippo e Antistene prima di affrontare un 'primo' tipo di amore descritto da Platone, quello del mito dell'androgino (Capitolo 6: *Amore malattia, amore medicina*, pp. 77-99). E, proprio a questo punto, quando il lettore si sarebbe aspettato di giungere all'amore platonico, l'A. interrompe il viaggio nel mondo classico per soffermarsi sull'amore in Epicuro e Lucrezio (Capitolo 7: *L'amore in Lucrezio*, pp. 101-10). Il motivo di questa interruzione narrativa è probabilmente da rinvenirsi nella convinzione che il pensiero platonico – in particolare il discorso di Diotima nel *Simposio* (Capitolo 8: *L'amore secondo Diotima*, pp. 111-29) e il secondo discorso di Socrate nel *Fedro* (Capitolo 9: *Il modello e la sua copia: l'amore nel Fedro*, pp. 131-44) – esauriscano in qualche modo il tema erotico e quindi possano essere letti come risposta persino a chi dopo Platone si è espresso sulla natura di eros.

I primi cinque capitoli sono, di fatto, dedicati a due figure controverse, Paride Alessandro ed Elena, dotate entrambe del dono straordinario della bellezza. Attraverso un'analisi mai banale delle fonti antiche, l'A. riesce ad affermare efficacemente che l'impulso amoroso nasce da cause fisiche ed è una forza disarmante che investe l'anima. Inedita e interessante è la scelta di accostare questi due esempi di bellezza, benché non manchino alcuni riferimenti al (più atteso e forse scontato) "bell'Alcibiade", che tra l'altro è colui che, nel *Simposio* e con l'immagine dei sileni scolpiti, descrive Socrate esattamente come l'opposto di Paride (cfr. *Smp.* 216d2-217a3). Alla bellezza narcotizzante di Paride, dono degli dèi, non corrispondono qualità interiori dello stesso valore: Paride è una sorta di androgino (cfr. *Smp.* 189e3-6), una figura di corpo forte ma di indole effeminata, che – nell'interessante ipotesi di Trabattoni – «potrebbe rappresen-

tare l'inquietante cavallo di Troia che produce una crepa rovinosa nelle incrollabili certezze maschili degli eroi omerici e dei loro valori» (p. 43). Per completare il quadro psicologico di Paride, l'A. discute come nell'ambito della cultura greca sia ampiamente riconosciuto il ruolo della vergogna come stimolo per la virtù. Paride, che fugge il combattimento, non condivide le priorità dell'eroe omerico, e – si potrebbe aggiungere, seguendo la linea dell'A. in merito ai rimandi ai testi platonici – non realizza neppure la virtù erotica di cui parla Fedro nel *Simposio*: gli innamorati (sia l'amante sia l'amato) per influsso di eros che li ispira, anche se cattivi, acquistano un'indole simile a quella dei migliori. Su di essi agisce la vergogna di essere scoperti dall'amante o dall'amato mentre compiono un'azione brutta, e l'ambizione di essere visti compiere azioni belle dall'amante o dall'amato (cfr. *Smp.* 178e2-4).

Un altro aspetto che Trabattoni mette bene in evidenza è la relazione causa-effetto tra un elemento fisico/esterno e un elemento psichico/interno. Sia Paride che Elena sono soggetti a questa relazione ma vengono trattati diversamente dalle fonti. Mentre Paride resta per lo più un vile, c'è chi nella letteratura e nella filosofia ha provato a riabilitare l'immagine di Elena, su cui Paride avrebbe esercitato violenza. La violenza è, infatti, solo una delle motivazioni con cui Gorgia di Leontini – il cui *Encomio* è analizzato dall'A. – difende Elena. La pericolosa violenza di eros, che non si può domare, è temuta da Aristippo. Questi ritiene che si possa cedere all'eros solo quando esso non acquisisce il dominio sulla persona intera e non rende l'anima imbelles e passiva al servizio del suo potere. L'eros di Aristippo – come nota l'A. – non è però eros, perché è depotenziato della sua natura autentica, che è perdita di controllo. Antistene, d'altro canto,

ritiene che eros sia un piacere non eliminabile, ma che deve essere fermato almeno un istante prima di mettere in forse il controllo della ragione.

L'A. non manca di cogliere la vicinanza di queste tesi al discorso di Lisia nel *Fedro*: Lisia, concentrato sui danni che eros procura, dice che è meglio concedersi a chi non ama; chi ama, in effetti, è geloso, invadente, possessivo (cfr. *Phdr.* 232e3-234b1). Ci sono però anche dei benefici che eros dona, curando i mali dell'anima e donando la massima felicità per il genere umano; ed è a questo punto del volume che l'A. tratta il mito dell'androgino contenuto nel *Simposio*. Il mito dell'androgino è il triste racconto, fatto da Aristofane, su degli esseri sferici, la cui arroganza e forza smisurate determinano la decisione da parte degli dèi di tagliarli a metà. Il taglio della natura originaria comporta la nascita del desiderio dell'altra metà che, pertanto, è metà di sé: tuttavia, prima dell'introduzione della sessualità, quello che è possibile realizzare, in luogo della fusione, è la semplice giustapposizione dei corpi. Tale giustapposizione non può che condurre alla morte. Infatti, una vita senza desiderio non è una vita umana, poiché la condizione umana è caratterizzata dalla tensione verso qualcosa che deve essere ripreso e recuperato: «un essere umano senza mancanze e senza desideri è un essere senza vita» (p. 98).

Come nota, a questo punto, l'A., l'eros lucreziano si sviluppa proprio lungo una traccia che ha carattere fisico e materiale, richiamando tra l'altro alcuni accenti pessimistici del mito di Aristofane. In effetti, il possesso dell'oggetto d'amore non si può realizzare: la carne non si unisce alla carne, a differenza del desiderio di cibo e bevande che è soddisfatto, perché questi alimenti possono materialmente entrare nel nostro corpo. Dunque, il mito di Aristofane induce (erroneamente) a pensare

che ciò che ci è proprio sia il corpo: cerchiamo la metà del nostro corpo, che riteniamo necessaria in quanto unico possibile riempimento di una nostra mancanza. Ma, se il desiderio è desiderio di ciò che ci è proprio, è desiderio non di un corpo bensì di ciò che è casa: se noi siamo piante celesti (cfr. *Ti.* 90a6-7) l'unico viaggio che dobbiamo compiere mossi da eros è quello di ritorno. Ed è appunto questo l'argomento degli ultimi due capitoli del libro, in cui l'A. si interroga su che cosa desiderano veramente gli uomini e sul ruolo che gioca il bello nei loro desideri.

Nel *Simposio* il discorso tra Diotima e Socrate suggerisce l'assimilazione tra bello e buono (cfr. *Smp.* 204d1-205a4): eros è desiderio del buono, cioè del bene e soprattutto di averlo per sempre. Dunque, il desiderio di felicità è desiderio di immortalità, e la strada che porta all'immortalità prevede un connubio tra desiderio fisico e soddisfazione 'spirituale', che è uno dei tratti distintivi dell'educazione socratica. L'esempio concreto del fallimento educativo socratico è Alcibiade, che pur riuscendo a scorgere la bellezza interiore di Socrate (notoriamente brutto esteriormente), pretende di ottenere questa bellezza morale giacendo con lui, e, quando deve parlare di eros, parla di una persona, mostrandosi di fatto incapace di innalzarsi dalla sfera individuale e particolare.

Trabattoni però evidenzia come il *Simposio* non sia l'ultima parola di Platone sull'eros, perché il filosofo offre in questo dialogo un percorso mutilato del suo compimento ultraterreno, ossia privo di ogni riferimento all'immortalità dell'anima. Quindi, l'A. non si limita a dire che è possibile conciliare la *scala amoris* e la palinodia del *Fedro*, bensì suggerisce di leggere il mito della biga alata (cfr. *Phdr.* 246a7-247c2) come la parte mancante del discorso di Diotima. Questa parte del discorso di Socrate rappresenta il culmine

metafisico del percorso amoroso (e della visione dell'idea del bello di cui aveva parlato Diotima nel *Simposio*), dove finalmente il desiderio dell'uomo si appaga. Se si ammette che il desiderio di immortalità non è destinato a rimanere eternamente insoddisfatto, l'unica soluzione possibile – scrive Trabattoni – è ipotizzare un prolungamento della vita umana dopo la morte. Il conseguimento del vero bene – e dunque della vera felicità – è determinato dalla capacità che ogni singola anima ha di ricordare ciò che ha visto nel prato delle idee divine scorrendo quaggiù qualche simulacro di esse. Le idee sono difficilmente percepibili attraverso immagini sensibili, ma è pur vero che una di esse, la bellezza, è visibile anche nella dimensione terrena (cfr. *Phdr.* 250c9-e1). La bellezza di quaggiù, riflesso del mondo superiore, colpisce il cuore degli amanti che non sempre ne colgono l'origine: essa è tuttavia responsabile tanto dell'eros che conduce a obiettivi bassi e insoddisfacenti quanto dell'elevazione dell'uomo verso la bellezza ideale.

Trabattoni si sofferma così sulle massicce dosi di platonismo che Platone inietta nel secondo discorso di Socrate: riesce, in tal modo, a dimostrare che, quando l'amore viene inteso nel modo corretto, non solo conduce l'amante alla filosofia, ma alimenta il desiderio di educare l'amato. Il mito della biga alata con l'auriga che ha difficoltà a domare il cavallo più selvaggio suggerisce che, se il filosofo saprà far prevalere gli elementi eletti dell'anima, gli amanti potranno condurre insieme una vita armoniosa e felice. Ed è a questo punto del volume che ritorna ancora un suggestivo quanto fondamentale riferimento al discorso di Alcibiade nel *Simposio*: l'A. argomenta in maniera convincente che è come se Platone riscrisse nel *Fedro*, e in versione riveduta e corretta quasi per offrire una seconda possibilità, la storia d'amore tra Socrate e Alcibiade.

In effetti, nel *Fedro* anche gli amanti impuri saranno felici: appare infatti plausibile, attraverso i testi discussi dall'A., che, se gli amanti non metteranno le ali subito, potranno comunque metterle dopo; e se il loro volo non sarà immediato, non mancherà tuttavia di realizzarsi. Questo volo porterà però non nell'Ade omerico, ma all'iperuranio, oltre il cielo, perché l'anima che desidera il bene e di possederlo per sempre si desta, diventa leggera e, passando attraverso la bellezza del corpo della persona amata, muove libera verso l'alto.