

# *Elenchtike techne, erotike techne: in margine al Carmide platonico*

**Francesca Pentassuglio**

"Sapienza" Università di Roma

francesca.pentassuglio@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4034-9453>

## ABSTRACT

The paper aims to investigate the relationship between ἐρωτική τέχνη and ἐλεγκτική τέχνη in Plato's early dialogues, and especially in the *Charmides*, through a close exam of the role of ἀντέρως in the dialogical practice. In the light of Socrates' reshaping of the roles of ἐραστής and ἐρώμενος in his view of παιδεία – exemplarily shown in the *Symposium* – I will analyse some passages of Socrates' conversations in the *Charmides* by focusing on the interaction between the one who examines and the one who answers within the elenctic procedure.

Keywords: Plato, *Charmides*, Socratic eros, Socratic dialogue, *paideia*.

[https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_4](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_4)

## INTRODUZIONE

È stato affermato, rispetto al Socrate eschinese e con particolare riferimento all'*Alcibiade* e all'*Aspasia*, che “seine ἐρωτική τέχνη und seine ἐλεγκτική τέχνη sind [...] zwei Seiten einer und derselben Sache” (Döring, 1984, p. 25).<sup>1</sup>

Obiettivo del presente contributo è mostrare – mediante un approfondimento del ruolo dell'ἀντέρωσ nella pratica e nello scambio dialogico – come tale affermazione trovi una peculiare applicazione anche al Socrate dei dialoghi giovanili di Platone.

La lettura di alcuni passi del *Carmide* qui proposta si colloca dunque sullo sfondo della più ampia questione del rapporto tra ruoli dialogici e ruoli erotici; più segnatamente, tra reciprocità del dialogo e reciprocità dell'ἔρωσ. Alla luce, in particolare, della ridefinizione dei ruoli dell'ἐραστής e dell'ἐρώμενος all'interno dell'erotica socratica – quale emerge esemplarmente dal *Simposio* – ci si propone di rileggere alcune conversazioni socratiche e la specifica interazione lì riprodotta tra colui che interroga e colui che risponde.

Premessa generale a tale proposta di lettura è la possibilità di distinguere, nell'analisi, tra due sensi in cui la questione dell'ἔρωσ “entra” nei dialoghi platonici. Ad un primo livello, l'ἔρωσ (o la φιλία) è presente negli scritti di Platone come *oggetto* di discussione e di indagine: è il caso delle conversazioni del *Liside* sulla definizione della φιλία e naturalmente dei vari λόγοι sull'amore pronunciati dai convitati del *Simposio*. In un secondo senso, meno immediato, la questione dell'ἔρωσ si lascia cogliere nei dialoghi di Platone – ma non solo – attraverso la celebre figura di Socrate ἐρωτικός,<sup>2</sup> del filosofo che si fa amante (o amante-amato) dei giovani con cui conversa.<sup>3</sup> È il caso del rapporto instaurato con Carmide nel dialogo omonimo nonché, esemplarmente,

del suo comportamento con Alcibiade descritto nell'elogio finale del *Simposio* (215a-222b). In questo secondo senso, che attiene ai “comportamenti erotici” di Socrate e i cui contorni sono più difficili da delineare,<sup>4</sup> la questione dell'ἔρωσ permea l'intera conversazione socratica e, secondo la tesi che si intende sostenere, finisce per sovrapporsi con la stessa pratica elenctica, in un'indistinzione di piani in cui i ruoli nel rapporto erotico e i ruoli nello scambio dialogico risultano intimamente connessi.

Gli aspetti salienti, da tale prospettiva, della pratica elenctica del Socrate platonico possono essere esaminati con diretto riferimento ai testi analizzando alcuni passaggi del *Carmide*, che in quanto dialogo erotico offre un punto di vista privilegiato per indagare questo “doppio piano” del tema dell'ἔρωσ. L'ipotesi di fondo è che sia possibile in tal modo delineare un legame tra ἔρωσ e παιδεία molto più articolato e profondo di quanto un esame della teoria erotica come *oggetto* di discussione potrebbe rivelare. *Lato sensu*, infatti, Socrate agisce da ἐραστής (o meglio da ἐραστής-ἐρώμενος) anche quando non discute di ἔρωσ, e lo stesso rapporto paideutico basato sullo scambio dialogico risulta rispondere in ultima analisi alle dinamiche dell'erotica socratica.

## EROS E ELENCHOS

Preliminarmente all'esame di alcuni passi del *Carmide* è opportuno chiarire i termini del confronto, richiamato in sede introduttiva, tra reciprocità dell'ἔρωσ e reciprocità del dialogo. Il primo, come è noto, è stato oggetto di diversi studi e contributi, che a più riprese hanno sottolineato come l'ἔρωσ socratico, correttamente inteso, non sia gerarchico bensì reciproco.<sup>5</sup>

I numerosi riferimenti testuali e i passaggi argomentativi a sostegno di tale tesi, cui sono state dedicate analisi più approfondite in altra sede,<sup>6</sup> non possono essere ripercorsi dettagliatamente nello spazio del presente contributo. Sarà qui sufficiente richiamare alcuni snodi e riferimenti essenziali, necessari al successivo approfondimento del secondo termine del confronto, che attiene al rapporto dialogico tra Socrate e i suoi interlocutori.

Cruciale per la ricostruzione di tale aspetto dell'erotica socratica è senz'altro l'elogio di Socrate pronunciato da Alcibiade nel *Simposio* platonico (215a-222b). Un utile punto di partenza è rappresentato, in particolare, dall'affermazione di Alcibiade a conclusione del suo discorso, laddove Agatone è messo in guardia dai comportamenti erotici di Socrate, che si presenta come amante “finendo per essere lui stesso l'amato anziché l'amante”<sup>7</sup> (ἐξαπατῶν ὡς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ; 222b; cfr. 216d, 219c). specularmente, quando Alcibiade – che nella nota scena di seduzione descrive se stesso come il perfetto ἐρώμενος (Edmonds, 2000, p. 273) – scopre che Socrate non è affatto impressionato dalla sua rinomata bellezza, egli diviene nei suoi confronti da ἐρώμενος ἐραστής (217c: ὥσπερ ἐραστής παιδικοῖς ἐπιβουλεύων).<sup>8</sup>

L'“errore” di Alcibiade consiste, anzitutto, nell'identificare con Socrate quell'ἐραστής che, secondo il discorso di Diotima, è attratto verso i giovani dotati di bellezza e pronuncia discorsi in grado di renderli migliori (210c). Per questo, Alcibiade sceglie il filosofo come suo amante (218c-d) e gli propone un modello di relazione basata sulla concessione di favori in cambio del suo aiuto per “divenire migliore” (218d2), che non a caso presenta forti consonanze con la visione tradizionale esposta dal discorso di Pausania (cfr. in particolare 184c).

Il fatto che Alcibiade persista nel concepire le relazioni erotiche nei termini tradizionali di asimmetria e unidirezionalità mostra la sua mancata comprensione della natura dell'ἔρωσ socratico<sup>9</sup> e, in particolare, della sottesa ridefinizione dei ruoli di ἐραστής ed ἐρώμενος rispetto alla consueta opposizione attività/passività. Non solo, infatti, all'interno dello stesso discorso di Diotima si fa riferimento all'amante che “alleva in comune”, insieme all'amato, “ciò che è generato” (209c4-5), ma ancor prima è detto che quando l'amante “incontra un'anima bella e nobile e dotata per natura” (209b6-7) comincia a dare alla luce discorsi sulla virtù e inizia allora a “educare” l'amato (ἐπιχειρεῖ παιδεύειν; 209c2). L'educazione è dunque descritta come il risultato del primo ἔρωσ che coglie l'amante (Nucci, 2009, p. 163, n. 255), ma in tale processo è l'amato ad agire come una levatrice, permettendo all'ἐραστής di partorire ciò di cui egli “è gravido fin da giovane nell'animo” (209b2-3; cfr. 209c3).

Ora, se tale ripensamento dei ruoli erotici è posto in relazione, secondo l'ipotesi di Edmonds (2000, p. 264), con l'attività maieutica descritta nel *Teeteto* (157c7-d2; cfr. 150b-c), si comprende come Socrate non possa essere identificato esclusivamente con l'amante che “cerca un bello in cui possa procreare” (209b3-4): egli è anche l'ἐρώμενος, l'anima bella a contatto con la quale giovani come Alcibiade possono generare ciò di cui sono gravidi; colui che, come una levatrice, assiste i suoi interlocutori affinché diano alla luce i propri λόγοι.

Se si considera inoltre che – come è stato rilevato (Nucci, 2009, p. 197, n. 322) – è solo “l'amato che si scopre amante” che cerca la bellezza e può “mettersi in cammino sulla via paideutica dell'ἔρωσ”, si può facilmente riconoscere come il ruolo dell'amore socratico consista, in ultima analisi, nell'attivare nell'amato l'ἐπιθυμία propria dell'amante (così Ioppolo,

1999, p. 70-71). È dunque presentandosi come ἐρωτικός, e sovvertendo poi i ruoli erotici, che il filosofo riesce a innescare un processo che parte dal desiderio e mira al βελτίον γίγνεσθαι: quel “divenire migliore” che Alcibiade mirava a ottenere in cambio dei suoi favori e che rappresenta il cuore della παιδεία socratica.

Rendendo i (giovani) ἐρώμενοι parte attiva di tale processo, Socrate rimodella dunque la tradizionale dinamica dei ruoli rendendo ciascun membro della relazione “amante” attivo all’interno di un rapporto erotico reciproco che rappresenta, al contempo, il modello della conversazione e della stessa attività filosofica.

Alla luce di tali brevi rilievi sulla reciprocità dell’ἔρωσ e sulle sue implicazioni nella παιδεία filosofica, è possibile indagare ora l’erotica socratica al secondo “livello” cui si è fatto cenno, in cui ἔρωσ non costituisce l’oggetto della discussione ma permea la stessa pratica elenctica messa in atto da Socrate. L’ipotesi che l’analisi che segue mira a saggiare, con diretto riferimento al *Carmide*, è che il rapporto dialogico presenti – laddove raggiunge i suoi migliori risultati – un’analoga inversione di ruoli tra Socrate e l’interlocutore, che trova un’immediata rispondenza con quanto rilevato a proposito del sovvertimento del rapporto tra ἐραστής ed ἐρώμενος in termini di attività e passività. Tale proposta interpretativa sarà avanzata a partire da alcuni spunti forniti da Pierre Hadot nel suo *Éloge de Socrate* (Hadot, 1998, p. 15-32, 42-59), che guideranno in parte l’analisi. Essa sarà concentrata, evidentemente, sulla struttura e sulla costruzione degli scambi dialogici, limitando a pochi rimandi essenziali la discussione dei problemi esegetici posti dalla composizione e dai contenuti dell’opera.<sup>10</sup>

Un efficace punto di partenza è l’osservazione di Hadot (1998, p. 15) secondo cui, in

quasi tutti i dialoghi di Platone, la conversazione conduce a un momento di crisi dell’interlocutore, che perde fiducia nella possibilità di continuare la discussione. È a questo punto che Socrate interviene assumendo su di sé i dubbi dell’interlocutore e *invertendo*, così, i ruoli dialettici.

A tal riguardo è importante premettere che i dialoghi platonici, ad avviso dello studioso (p. 26), conservano una traccia degli esercizi dialettici dell’Accademia platonica (che Aristotele avrebbe codificato nell’VIII libro dei *Topici*). In tali esercizi – questo il punto essenziale – colui che domanda e colui che risponde avevano dei ruoli ben determinati e le regole di tale “schema dialogico” erano definite con rigore. È con riferimento a tale precisa definizione dei ruoli dialogici che è possibile leggere alcuni meccanismi della pratica elenctica negli scritti giovanili di Platone, e segnatamente nel *Carmide*.

La scena iniziale del dialogo è dominata, come ben noto, dalla bellezza del giovane Carmide, dalla quale tanto Socrate quanto gli altri παῖδες sono attratti. In essa torna dunque al centro, anzitutto, la figura di Socrate ἐρωτικός: dopo aver raccontato a Crizia e agli altri presenti nella palestra di Taurea i fatti della battaglia di Potidea, da cui Socrate era appena tornato (153a), egli si informa immediatamente “sui giovani” (περί τε τῶν νέων), chiedendo se durante la sua assenza ne fosse comparso qualcuno “che eccellesse in sapienza e bellezza (ἢ σοφία ἢ κάλλει) o in entrambe” (153d).<sup>11</sup> Subito, allora, Crizia introduce a Socrate il giovane Carmide, che proprio in quel momento fa ingresso nella palestra, “il più bello di tutti”, di cui anche i ragazzi che lo circondano “sono innamorati (ἐρασταὶ ὄντες; 154a)”. Socrate stesso resta colpito dalla sua bellezza, dichiarando la sua ammirazione per i giovani di bell’aspetto e,

allo stesso tempo, riconoscendo la presenza di due diverse “forme” di ἔρωσ:

Su di me, amico, non bisogna regolarsi; quanto ai belli, infatti, sono davvero una corda bianca; quasi tutti quelli che hanno quell’età mi paiono belli (καλοὶ φαίνονται); e allora anche quello mi parve meraviglioso per statura e bellezza (τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος), e tutti gli altri mi parevano amarlo (οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ), tanto erano colpiti e turbati quando entrò; e molti altri innamorati (πολλοὶ δὲ δὴ ἄλλοι ἐρασταί), erano anche fra quelli dietro di lui che lo seguivano. Il comportamento nostro, come uomini (τὸ τῶν ἀνδρῶν) era meno sorprendente; ma io rivolgevo l’attenzione anche ai ragazzi (τοῖς παισὶ); nessuno di loro guardava altrove, neppure il più piccolo, ma tutti lo contemplavano come un idolo (154b-c).

Si può notare anzitutto come Socrate distingua l’ἔρωσ *tra* i παῖδες (lo stesso che nel *Liside* lega, ad esempio, Ippotale e Liside o Liside e Menesseno) da quello *per* i ragazzi, vale a dire l’ἔρωσ, “meno sorprendente”, di uomini adulti nei confronti dei giovani. Da quest’ultimo non si distingue, in prima battuta, quello che muove i comportamenti di Socrate nei riguardi di Carmide, come diverrà esplicito nella nota scena in cui egli, sedutogli accanto, reagisce con imbarazzo e agitazione alla vicinanza del giovane (155d-e; cfr. McPherran, 2010, p. 532-533).

Con altrettanta chiarezza emerge, tuttavia, come il vero oggetto dell’ἔρωσ socratico non consista nella bellezza dell’εἶδος: non solo, infatti, Socrate chiede a Crizia se Carmide sia “ben formato nell’anima” (εἰ τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς), ma subito propone di iniziare a “spogliarne proprio questa parte

e a osservarla prima dell’aspetto esteriore” (πρότερον τοῦ εἶδους),<sup>12</sup> attraverso una discussione con il giovane che, alla sua età, ἦδη ἐθέλει διαλέγεσθαι (154e).

Quando, infatti, per attirare Carmide nella conversazione Crizia fa riferimento al “farmaco per la testa” di cui Socrate è a conoscenza (155b), e quando Socrate stesso parla di un “incantesimo in aggiunta al farmaco” (ἐπωδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ; 155e), che Carmide intende erroneamente come una formula da poter trascrivere, Platone allude proletticamente alla capacità del filosofo di giovare al suo interlocutore attraverso il διαλέγεσθαι (e dunque, in ultima analisi, alla sua opera educativa), come risulterà chiaro al termine del dialogo (175e ss.). Un’anticipazione di tale conclusione si trova, d’altra parte, in 156e-157a, quando Socrate ribadisce che non bisogna intraprendere la cura del corpo senza l’anima, in quanto “tutto prende le mosse dall’anima, i mali e i beni” (156e), e che l’anima si cura “con certi incantesimi e che questi incantesimi sono i bei discorsi (τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς)” da cui si genera nelle anime la σωφροσύνη (157a).

Sul concetto di σωφροσύνη, come è noto, si concentrano primariamente le conversazioni del dialogo, portate avanti da Socrate sia con il giovane Carmide che con Crizia. Non potendo entrare nel merito delle dibattute questioni interpretative poste dalle successive definizioni di saggezza avanzate nel dialogo,<sup>13</sup> saranno qui richiamati alcuni aspetti salienti delle due discussioni.

Socrate sceglie anzitutto, come altrove,<sup>14</sup> un tema di discussione che appare familiare all’interlocutore, il quale per questo si suppone in possesso di un’adeguata conoscenza in merito. Lo sottolineano chiaramente le parole di Socrate che, poco prima che Carmide proponga la sua prima definizione di

σωφροσύνη, elogia la casata del giovane (157e-158a), confidando nelle sue doti naturali (158b), e infine osserva: “è chiaro che, se in te è presente la saggezza, su di essa avrai qualche opinione” (158e).<sup>15</sup>

Dopo la confutazione delle prime due definizioni fornite – (1) saggezza è “agire in ogni circostanza ordinatamente e in modo pacato” (159b);<sup>16</sup> (2) saggezza è ciò che fa vergognare e rende modesto l’uomo (160e)<sup>17</sup> – è Carmide stesso, significativamente, a *proporre* a Socrate una definizione da esaminare: “mi sembra ben detto, Socrate, ma esamina questa definizione della saggezza e dimmi che te ne pare” (161b). Il giovane avanza quindi la tesi secondo cui la saggezza consisterebbe nel “fare le proprie cose” (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν);<sup>18</sup> definizione che, come le precedenti due (cfr. 160d, 161c), viene respinta con il consenso di Carmide (162a), spinto infine ad ammettere di non sapere che cosa significhi “fare le proprie cose” (162b).

Questo primo cenno a un ruolo attivo da parte del giovane,<sup>19</sup> che non si limita a rispondere ma mostra di aver intrapreso con Socrate una comune ricerca, trova ulteriore conferma nel momento in cui la discussione, a seguito di questo primo cedimento di Carmide, procede con Crizia. Esaminando una nuova definizione di σωφροσύνη (saggezza è il “fare o produrre cose buone”), Crizia chiede direttamente a Socrate: “e a te, ottimo uomo, non pare così?” (163e). È degno di nota il fatto che Socrate a questo punto si “ritragga”, eludendo bruscamente la domanda dell’interlocutore (163e). Proprio la (mancata) risposta di Socrate conduce infatti, per usare il linguaggio del *Simposio*, al τόκος dell’anima dell’interlocutore, che subito formula una sua definizione: “ti do allora questa chiara definizione: saggezza è il fare le cose buone” (163e); tesi che è poi spinto da Socrate a riformulare in “la saggezza è conoscere se stessi” (164d).<sup>20</sup>

Gli esiti più evidenti della pratica elenctica socratica si hanno a questo punto della discussione. Indicativa in tal senso è la dichiarazione di Crizia: “ma ora voglio, se non sei d’accordo che la saggezza sia il conoscere se stesso, dartene ragione (διδόναι λόγον; 165b)”; un proponimento che rimanda a un fattore cruciale della ricerca filosofica socratica, richiamando esplicitamente quell’esercizio del “render ragione” in cui risiede una delle condizioni fondamentali del διαλέγεσθαι.<sup>21</sup> Replica quindi Socrate:

ma Crizia, tu ti rivolgi a me come se io dicessi di sapere le cose sulle quali interrogo e come se bastasse che io lo volessi, per essere d’accordo con te. La cosa invece non sta così; io infatti, al contrario, indago sempre insieme a te ciò che viene proposto, perché io stesso non lo so (διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι; 165b-c).

Con il richiamo alla celebre professione di ignoranza,<sup>22</sup> la risposta socratica ben si accorda allo schema interpretativo proposto da Hadot, secondo il quale – come si avrà modo di mostrare a breve – Socrate compie l’intero percorso dialettico insieme al suo interlocutore e, continuamente dichiarando di non sapere e facendosi ironicamente discepolo, lo costringe ad assumere una parte attiva all’interno della discussione e della ricerca filosofica.

Il prosieguito del dialogo mostra tale aspetto con chiarezza ancora maggiore: non solo, infatti, in 165c è Crizia a invitare Socrate a “esaminare” (σκόπει δὴ, ἢ δ’ ὅς), ma poco oltre prende lui stesso a interrogare il filosofo (165e). Il ribaltamento dei ruoli dialogici è a questo punto avvenuto, anche da un punto di vista formale, tanto che al termine dell’esame è Crizia a riconoscere una prima acquisizione

di Socrate: “sei arrivato, ricercando, proprio a ciò in cui la saggezza differisce da tutte le altre scienze” (166b).

Senza che, naturalmente, la guida socratica nelle confutazioni risulti mai davvero compromessa, l’alternanza di ruoli che la discussione ha prodotto è alimentata da Socrate continuando a professare la propria ignoranza in merito alle questioni affrontate (cfr. 167b, 169a, 170a, 175a-b). A Crizia, che lamenta il reiterato tentativo di Socrate di confutarlo, tralasciando ciò su cui verte il discorso (166c), egli replica infatti:

come fai a pensare che, se ti confuto quanto è possibile, lo faccia per un qualche altro scopo se non quello per cui potrei indagare me stesso per ciò che dico, nel timore che creda di sapere qualcosa, senza invece saperlo, e che di questo non mi accorga? (166c-d)

Si tratta, evidentemente, dello stesso effetto cui mira l’ἔλεγχος socratico, che qui Socrate assume su di sé (cfr. 167b) ma che egli tenta in realtà di sortire nell’interlocutore, nella convinzione che renderlo consapevole dell’insufficienza del proprio sapere e liberarlo dall’ignoranza equivalga a guarirlo dalla peggiore malattia.<sup>23</sup>

È quanto Socrate sembra sortire in Crizia, nel momento in cui – condotto all’*aporia* e posto di fronte alla propria insipienza – questi “si vergogna” di fronte ai presenti (169c), reagendo con quella stessa αἰσχύνη che nel *Simposio* Alcibiade afferma di provare soltanto di fronte a Socrate (216b).

Ma cruciale è qui il meccanismo con cui l’*aporia* insorge nell’interlocutore, descritto dalle stesse parole del filosofo nei termini di una sorta di “contagio” (cfr. Centrone, 1997, p. 283, n. 67):

Crizia, sentendo questo e vedendomi in *aporia*, come quelli ai quali capita, guardando qualcuno di fronte a loro che sbadiglia, di fare la stessa cosa, così anche lui mi sembrò costretto, da me che ero in *aporia*, a essere preso egli stesso dall’*aporia* (169c).<sup>24</sup>

L’immagine del *contagio* mostra icasticamente il processo di identificazione dell’interlocutore con Socrate, vale a dire con il dubbio e con la consapevolezza di non sapere. A questa segue, specularmente, la “duplicazione” dell’interlocutore (Hadot, 1998, p. 29), che una volta assunto il ruolo di Socrate non è più lo stesso che ha intrapreso la conversazione.

In merito a questo secondo aspetto, e prima di approfondire ulteriormente tali implicazioni, possono essere richiamate le dichiarazioni finali di Carmide che, ascoltata per intero la discussione tra Socrate e Crizia, descrive l’effetto protrettico sortito dall’ἔλεγχος socratico. A Socrate che si definisce un “cattivo ricercatore” a causa dell’esito negativo della discussione (175e),<sup>25</sup> e che si schermisce dicendo al giovane che non ha alcun bisogno di un suo incantesimo in quanto più saggio di lui, che è “incapace di indagare qualunque cosa con il ragionamento” (176a), Carmide replica affermando, anzitutto, di non sapere se possiede la saggezza, quindi dichiara:

io però di certo non ti do retta e credo, Socrate, di avere assolutamente bisogno dell’incantesimo, e, almeno per quanto mi riguarda, nulla vieta che io venga “incantato” da te ogni giorno, sino a che tu non dica che ne possego abbastanza (176b).

L’esito ultimo delle confutazioni socratiche è il proposito di seguire il filosofo e non abban-

donarlo, “né per molto né per poco” (176b-c). Di nuovo, nel giovane è risvegliato dunque un desiderio di miglioramento morale, che si accompagna alla richiesta di una partecipazione attiva al dialogo. Analogamente a quanto accade nel *Liside*,<sup>26</sup> ciò avviene anche nel caso in cui il giovane non partecipi direttamente all’intera discussione, assistendo invece alla confutazione di Socrate di un altro interlocutore.

Benché “speculativa” ed espressa in termini astratti, l’ipotesi interpretativa proposta da Hadot sembra trovare riscontro nel testo platonico, almeno per alcune delle sue conclusioni.

Al centro della lettura hadotiana si trova l’interpretazione, già avanzata da Otto Apelt (1912, p. 96-108), dell’*εἰρωνεία* socratica e dei suoi effetti nei termini di una sorta di “raddoppiamento” o “sdoppiamento”, tanto di Socrate quanto dei suoi interlocutori (Hadot, 1998, p. 27-29). Dietro la maschera dell’ironia è infatti Socrate, anzitutto, a duplicarsi: da un lato si trova il filosofo che conosce dal principio l’esito della discussione, dall’altro il Socrate che compie l’intero percorso dialettico insieme al suo interlocutore, il quale non sa dove l’*ἔλεγχος* socratico conduca.

Al suo termine, ad ogni modo, questi è posto di fronte all’inconsistenza delle conoscenze su cui contava all’inizio ed è, a sua volta, “duplicato”: da un lato vi è l’interlocutore quale egli era prima della sua discussione con Socrate, dall’altro quello che, nel costante e mutuo accordo del dialogo, ha finito per *identificarsi* con il filosofo. Momento essenziale di tale processo è quello dell’auto-svalutazione ironica da parte di Socrate, con cui egli (come riscontrato anche nel *Carmide*) dichiara di non sapere nulla e di voler apprendere qualcosa dall’interlocutore.

Ma nel momento in cui Socrate sembra identificarsi con l’altro, entrando nel suo

discorso e assumendone il punto di vista, è in realtà l’interlocutore a entrare nel discorso di Socrate e a identificarsi con lui, vale a dire con l’*aporia* e con il dubbio. Se dunque, al termine dell’*ἔλεγχος*, l’interlocutore afferma di non sapere nulla, per tutto il tempo della conversazione “il a expérimenté ce qu’est l’activité de l’esprit, mieux encore, *il a été Socrate lui-même*, c’est-à-dire l’interrogation, la mise en question” (Hadot, 1998, p. 30, corsivi miei).

Ora, se le tesi sull’*εἰρωνεία* mettono in luce alcuni aspetti di una nozione molto complessa, di cui altre interpretazioni sono senz’altro possibili,<sup>27</sup> la lettura di Hadot ha il merito di suggerire una diretta connessione tra due ambiti – quello del dialogo e quello dell’*ἔρως*<sup>28</sup> – il cui approfondimento può condurre a una migliore comprensione di entrambi. Intimamente legata all’ironia del dialogo, Hadot individua infatti in Socrate un’“ironia dell’amore”, che conduce “à des renversements de situation tout à fait analogues à ceux de l’ironie du discours” (Hadot, 1998, p. 42-43). Su tale aspetto possono essere avanzate, a partire dallo spunto hadotiano, le conclusioni delle analisi condotte.

## CONCLUSIONI

L’uso socratico di ribaltare i ruoli dialogici, evidenziato dall’esame di alcuni passi del *Carmide*, è attestato anche in altri dialoghi ed è ben illustrato, in particolare, nell’*Eutidemo* (293b-c, 295b-296b), nel *Menone* (76b-c), nel *Gorgia* (462b-464b), ma anche nella *Repubblica* (337a; cfr. 338c-339c)<sup>29</sup>. Con la precedente analisi di alcune pagine del *Simposio* si è inteso mostrare come tale sovvertimento dei ruoli nel dialogo possa essere letto alla luce di quello

dei ruoli di ἐραστής ed ἐρώμενος all'interno dell'erotica socratica (e viceversa).

Le affermazioni di Diotima sull'ἔρωξ pedagogico (*Smp.* 209b-c), se combinate con la descrizione della maieutica socratica nel *Teeteto* (150b-c) – secondo cui Socrate, “sterile di sapienza” (150c), può aiutare soltanto altre “anime gravide” a procreare – conducono infatti ad almeno due importanti conclusioni:

(1) Socrate risulta agire nella relazione erotica *anche* come amato, assumendo così il ruolo dell'anima “bella e nobile” a contatto con la quale i giovani possono dare alla luce i loro discorsi;

(2) Per far ciò, egli deve suscitare nell'amato l'ἔρωξ che è proprio dell'amante, e che è necessario a innescare il processo desiderativo che conduce al βελτίον γίγνεσθαι.

Il metodo mediante cui Socrate persegue tale risultato attiene a quella che Hadot ha chiamato “ironie de l'amour”. L'ironia “amorosa” di Socrate consiste, infatti, nel presentarsi come ἐραστής finché il giovane che viene perseguito non diviene a sua volta amante. Con tale espediente, Socrate “si comporta in maniera erotica con i belli” (*Smp.* 216d2), *mostrandosi* colpito dalla loro bellezza: è l'“inganno” socratico che Alcibiade lamenta nell'elogio del *Simposio*. Con l'ironia dialettica, similmente, Socrate *mostra* di desiderare, ponendo le sue domande, che l'interlocutore gli comunichi il suo sapere o la sua saggezza. Nel corso del dialogo, l'altro scopre tuttavia di non poter rimediare all'ignoranza di Socrate perché in realtà non possiede né sapere né saggezza. Allo stesso modo, Alcibiade scopre di essere incapace di rispondere all'ἔρωξ socratico perché manca della vera bellezza (*Smp.* 218e-219a) e, resosene conto, diviene amante di Socrate (217c) e dei λόγοι che egli “contiene” (216e-217a).

Se ne può concludere che, per consentire il “parto” dell'anima del suo interlocutore, Socrate deve (sul piano erotico) trasformare il giovane in amante, agendo da ἐρώμενος, e (sul piano dialogico) rendere l'interlocutore parte attiva dello scambio dialettico, facendosi suo discepolo, seppur solo inizialmente e sotto la lente dell'εἰρωνεία.

Al di là dell'esercizio del *logos*, allora, il percorso dialettico che l'interlocutore compie insieme a Socrate, la costante ricerca dell'accordo e lo scambio dialogico in cui entrambi i membri hanno parte attiva, appartengono *già* alla dimensione dell'ἔρωξ. E in questa dimensione erotica della pedagogia, in ultima analisi, è solo con l'ἀντέρως che è possibile ricercare virtù e conoscenza.

## Bibliografia

- APELT, O. (1912). *Platonische Aufsätze*. Leipzig/Berlin, Teubner.
- BERZINS MCCOY, M. (2005). Philosophy, Elenchus, and Charmides' Definitions of ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ. *Arethusa* 38 (2), p. 133-159.
- CALAME, C. (2010). *I Greci e l'eros. Simboli, pratiche, luoghi*. Roma/Bari, Laterza (I ed. 1992).
- CASAGLIA, M. (a cura di) (2003). *Platone. Eutifrone*. Milano, Rizzoli.
- CENTRONE, B. (a cura di) (1997). *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*. Milano, Rizzoli.
- DIETERLE, R. (1966). *Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*. Diss. Freiburg im Breisgau.
- DÖRING, K. (1984). Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. *Hermes* 112, p. 16-30.
- DYSON, M. (1974). Some Problems concerning Knowledge in Plato's *Charmides*. *Phronesis* 19 (2), p. 102-111.
- DOVER, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press.

- EDMONDS, R. G. (2000). Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's *Symposium*. *Transactions of the American Philological Association* 130, p. 261-285.
- ERLER, M. (1987). *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlin/New York, de Gruyter.
- FERRARI, F. (a cura di) (2011). *Platone. Teeteto*. Milano, Rizzoli.
- FOUCAULT, M. (1984). *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.
- GIANNANTONI, G. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone. Napoli, Bibliopolis.
- HADOT, P. (1998). *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia.
- HALPERIN, D. M. (1986). *Plato and Erotic Reciprocity*. *Classical Antiquity* 5 (1), p. 60-80.
- HALPERIN, D. M. (1990). Why is Diotima a woman? Platonic *Eros* and the figuration of gender. In: Halperin, D. M.; Winkler, J. J.; Zeitlin, F. I. (eds). *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, Princeton University Press, p. 257-308.
- IOPPOLO, A. M. (1999). Socrate e la conoscenza delle cose d'amore. *Elenchos* 20, p. 53-74.
- KAHN, C. H. (1988). Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues. *The Journal of Philosophy* 85 (10), p. 541-549.
- KAHN, C. H. (1994). Aeschines on Socratic *Eros*. In: Vander Waerdt, P. A. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca/London, Cornell University Press, p. 87-106.
- KAHN, C. H. (1996). *Plato and the Socratic dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KOSMAN, L. A. (1983). *Charmides' First Definition: Sophrosyne as Quietness*. In: Anton, J. P.; Preus, A. (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, Albany, State University of New York Press, p. 203-216.
- LANE, M. (2011). Reconsidering Socratic Irony. In: Morrison, D. R. (ed). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 237-259.
- LUDWIG, P. W. (1996). Politics and *eros* in Aristophanes' speech: *Symposium* 191e-192a and the comedies. *American Journal of Philology* 117, p. 537-562.
- MCPHERRAN, M. L. (2010). Socrates, Plato, *Erôs* and liberal education. *Oxford Review of Education* 36 (5), p. 527-541.
- MCKIM, R. (1985). Socratic Self-Knowledge and "Knowledge of Knowledge" in Plato's *Charmides*. *Transactions of the American Philological Association* 115, p. 59-77.
- NUCCI, M. (a cura di) (2009). *Platone. Simposio*, Torino, Einaudi.
- OSTENFELD, E. (1999). Hypothetical Method in the *Charmides* and in the *Elenchus*. *Classica et Mediaevalia* 50, p. 167-180.
- PENTASSUGLIO, F. (2018). *Socrates erotikos*: Mutuality, Role Reversal and Erotic Paideia in Xenophon's and Plato's *Symposia*. In: Danzig, G.; Johnson, D.; Morrison, D. (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden, Brill (Mnemosyne. Supplementum, 417), p. 365-390.
- PENTASSUGLIO, F. (2020). Philosophical *synousia* and pedagogical *eros*: on Socrates' reshaping of *paideia*. *Philosophie antique* 20, p. 75-105.
- REEVE, C. D. C. (1992). Telling the truth about love: Plato's *Symposium*, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, p. 89-114.
- SCIACCA, G. M. (1950). Il *Carmide* e la ricerca d'un oggetto per la filosofia. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 5 (2), p. 103-123.
- SCOTT, G. A.; WELTON, W. A. (1996). An overlooked Motive in Alcibiades' *Symposium* Speech. *Interpretation: a journal of political philosophy* 24 (1), p. 67-84.
- SHEFFIELD, F. C. (2001). Alcibiades' Speech: a Satyrical Drama. *Greece and Rome* 48 (2), p. 193-209.
- STEINER, D. T. (1996). For Love of a Statue: a Reading of Plato's *Symposium* 215a-b. *Ramus* 25 (2), p. 89-111.
- THOMSEN, O. (2001). Socrates and love. *Classica et Mediaevalia* 52, p. 117-178.
- TUCKEY, T. G. (1951). *Plato's Charmides*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TUOZZO, T. M. (2011). *Plato's Charmides. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*. New York, Cambridge University Press.
- VAN DER BEN, N. (1985). *The Charmides of Plato. Problems and Interpretations*. Amsterdam, B. R. Grüner.
- VASILIOU, I. (2013). Socratic Irony. In: Smith, N.; Bussanich, J. (eds). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London/New York, Bloomsbury Academic Publishing, p. 20-33.
- VLASTOS, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.

## Note

- 1 La tesi è stata ripresa e integrata nella lettura dei due dialoghi eschinei fornita da Kahn (1994, p. 102; cfr. 1996).
- 2 Emblematica in tal senso è l'affermazione di Socrate nel *Simposio senofonteo*: ἐγὼ τε γὰρ οὐκ ἔχω χρόνον εἰπεῖν ἐν ᾧ οὐκ ἔρων τινας διατελῶ (8.2). La rappresentazione di Socrate come ἐρωτικός non è attestata, d'altra parte, dalla sola letteratura socratica. Si veda ad esempio la notizia riferita da Diogene Laerzio (2.19) secondo cui Socrate sarebbe stato amante di Archelao: δῆκουσεν Ἀρχελαίου τοῦ φυσικοῦ· οὐ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστοτέλους.
- 3 Giovani che, a loro volta, sono spesso coinvolti in relazioni omoerotiche. È il caso di Ctesippo e Clinia nell'*Eutidemo*, di Ippotale e Liside nel *Liside*, di Pausania e Agatone nel *Simposio*; ma riferimenti in tal senso si trovano anche nel *Menone*, in cui Aristippo è presentato come ἐραστής di Menone (70b), nella *Repubblica*, in cui Glaucone è definito ἐρωτικός (474d-475a), e nel *Parmenide*, con l'allusione al fatto che Zenone sia stato l'amasio di Parmenide (127b). Lo stesso "ambiente" in cui Socrate si muove nei dialoghi platonici è inoltre fortemente caratterizzato, come notato da Dover (1978, p. 154), in senso erotico. All'ἔρωτος rimanda la conversazione iniziale tra Socrate e un anonimo interlocutore nel *Protagora* (309a), la descrizione della bellezza di Carmide nell'omonimo dialogo (154b) – nonché naturalmente la stessa scena in cui Carmide siede tra Crizia e Socrate (155c-e) – e la reazione di Socrate, descritta nel *Fedro* (227c), alla notizia che Lisia avrebbe composto un discorso che incitava i giovani a concedersi a un non-ἐραστής.
- 4 Un fattore di complicazione è costituito senz'altro dal fatto che il Socrate platonico usi il termine ἐραστής anche in senso figurato (come in *R.* 501d) e unisca talvolta senso letterale e senso figurato in uno stesso contesto. Così nel *Gorgia* (481d), in cui definisce se stesso ἐραστής di Alcibiade e della filosofia e il suo interlocutore Callicle come ἐραστής di due δῆμοι, il δῆμος ateniese e Demos figlio di Pirilampe. Socrate non esita inoltre a definire ἐραστής anche un ammiratore della saggezza o della conoscenza di un uomo, e in tal senso sono definiti "amanti" del sofista Gorgia gli Alevadi e gli altri Tessali nel *Menone* (70b) e gli ammiratori dei sofisti Eutidemo e Dionisodoro nell'*Eutidemo* (276d). Nella stessa accezione utilizza il termine quando introduce Ippocrate a Protagora e parla degli "amanti" giunti in casa sua (*Prt.* 317c-d), e in tal senso è probabilmente da intendere anche il riferimento ad Aristodemo come ἐραστής di Socrate nella scena iniziale del *Simposio* (173b).
- 5 Sul motivo della reciprocità nell'erotica socratico-platonica si veda almeno Halperin (1986; 1990, p. 266-271, 275-298); Reeve (1992, p. 96-97); Ioppolo (1999, p. 71); Edmonds (2000). Per ulteriori rimandi si vedano le successive note (n. 6 e 8).
- 6 Mi permetto di rinviare, in proposito, a Pentassuglio (2018, p. 374-383; 2020, p. 86-92). Al primo lavoro rimando, in particolare, anche per quanto attiene al confronto (e al contrasto) tra tale aspetto dell'erotica socratica e l'ethos tradizionale in tema di παιδευαστία. Sulla visione tradizionalmente unidirezionale dei legami pederastici si veda almeno Dover (1978, p. 16, 84); Foucault (1984, p. 217); Calame (2010, p. 72-73); Halperin (1990, p. 267, 270-271); Ludwig (1996, p. 540); Thomsen (2001, p. 146).
- 7 La traduzione di tutti i brani del *Simposio* citati è a cura di Nucci (2009).
- 8 Sul sovvertimento dei ruoli erotici nel rapporto tra Socrate e Alcibiade si veda, tra gli altri, Steiner (1996, p. 90); Scott, Welton (1996, p. 74-76); Edmonds (2000, p. 261-264, 270, 272-277); Sheffield (2001, p. 200-201).
- 9 È interessante notare come allusioni alla natura reciproca dell'ἔρωτος con riferimento al rapporto Socrate-Alcibiade non manchino anche in opere di altri Socratici. Ne è un esempio la testimonianza di Plutarco sull'*Alcibiade* eschinese (*Alc.* 4, p. 193c = VI A 54 SSR), in cui si fa riferimento a un εἶδωλον ἔρωτος che è direttamente accostato all'ἀντέρωτος di cui parla Platone nel *Fedro* (255d). Si veda, inoltre, lo scambio finale tra Socrate e Alcibiade nell'*Alcibiade I* (135d-e).
- 10 Per un primo orientamento si veda, senza pretese di esaustività, Sciacca (1950); Tuckey (1951); Dieterle (1966); Van der Ben (1985); Kahn (1988); Centrone (1997, p. 33-80); Ostefeld (1999); Berzins McCoy (2005); Giannantoni (2005, p. 360-378); Tuozzo (2011).
- 11 La traduzione di tutti i brani del *Carmide* citati è a cura di Centrone (1997).
- 12 Sul motivo dello "spogliare" come metafora dell'esame approfondito dell'interlocutore si veda anche *Tht.* 169a-b. Anche nel giudizio finale del *Gorgia* (524d), d'altra parte, l'anima viene spogliata del corpo per essere giudicata.
- 13 Per alcune discussioni si veda Tuckey (1951, p. 18-26); Centrone (1997, p. 33-34, 40-73); Tuozzo (2011, p. 155-286). Altrettanto dibattuta è la sezione del dialogo (165c4-175d5) in cui è discussa la nozione di ἐπιστήμη ἐπιστήμης, su cui si vedano Dyson (1974), McKim (1985) e Kahn (1988, p. 546-548); per una rassegna delle interpretazioni si rinvia a Giannantoni (2005, p. 368-371).
- 14 Emblematico in tal senso è il caso dell'*Eutifrone*, in cui Socrate intraprende una discussione su τὸ ὁσιον καὶ τὸ ἀνόσιον con un sacerdote, che si suppone conoscere esattamente "in quale modo siano ordinate le leggi divine per quanto riguarda le cose sane e non sane" (4e; trad. Casaglia, 2003).

- 15 Era stato Crizia a presentare Carmide come “il più saggio di quelli di adesso” (157d) e addirittura come “filosofo” (154e).
- 16 Sulla prima definizione di σωφροσύνη si veda Kosman (1983) e Berzins McCoy (2005, p. 140-142). Sul mutamento del termine ἡσυχιότης si veda Dieterle (1966, p. 157-162).
- 17 Su questa seconda definizione si veda Tuckey (1951, p. 19-20); Dieterle (1966, p. 171-176); Erler (1987, p. 289-292) e Berzins McCoy (2005, p. 142-147).
- 18 Anche altrove il “fare le proprie cose” è presentato come una caratteristica del σώφρων: cfr. *Plt.* 307e; *Ti.* 72a. Si veda anche *R.* 400e-401a e *Ap.* 33a. Su tale definizione si veda Tuckey (1951, p. 20-21); Dieterle (1966, p. 177-200); Erler (1987, p. pp. 292-299) e Berzins McCoy (2005, p. 147).
- 19 Si noti che già nella scena erotica che precede l’inizio della discussione (in un momento in cui, non a caso, Socrate dichiara di trovarsi in difficoltà con l’interlocutore), è detto di Carmide che si preparava a interrogare Socrate (ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων: 155d1).
- 20 Sulle due definizioni si veda Tuckey (1951, p. 21-23, 25-26). La definizione di σωφροσύνη come conoscenza di se stessi è presente anche nell’*Alcibiade I* (130e-131d, 133a-134b).
- 21 Così Giannantoni (2005, p. 62). Sul tema del λόγον δίδοναι καὶ δέχεσθαι si veda, nello stesso dialogo, *Chrm.* 156c, 162e. Cfr. inoltre *Hp. Mi.* 365d; *Euthphr.* 6a, 8e, 9e; *Prt.* 336c, 338e-339a; *Hp. Ma.* 289e-290a, 292b; *La.* 187c-d, 187d-189e, 193d-e.
- 22 Cfr. *Plat. Ap.* 20c, 20e, 21b, 21d, 23a-b, 29b; *Euthphr.* 5a-c; 15c-16a; *Chrm.* 165b-c, 166c-d; *La.* 186b-e, 200e; *Hp. Mi.* 372b, 372e; *Hp. Ma.* 286c-e, 304d-e; *Ly.* 212a, 223b; *Grg.* 509a; *Men.* 71a-b, 80d, 98b; *Smp.* 175e, 177d, 216d; *R.* 337d-e, 354c; *Phdr.* 235c; *Tht.* 150c, 210c.
- 23 Sulla confutazione come purificazione si veda *Grg.* 458a; *Men.* 84c; *Sph.* 229e-230e.
- 24 Per un analogo “contagio” operato dall’aporia di Socrate cfr. *Men.* 80a e *Tht.* 149a-b.
- 25 Si tratta di un motivo ricorrente nei dialoghi platonici: cfr. *La.* 190e7-9, 191c7-8; *Hp. Mi.* 372d, 376c.
- 26 Qui, dopo aver confutato Menesseno, Socrate si dice “compiaciuto per il desiderio di sapere di Liside (ἐκείνου ἡσθεὶς τῇ φιλοσοφίᾳ; 213d)”, che aveva ascoltato le precedenti conversazioni.
- 27 Non potendo menzionare, neanche selettivamente, la sconfinata bibliografia sull’argomento (su cui resta classico lo studio di Vlastos, 1991), si rinvia a Giannantoni (2005, p. 123 ss.) per una discussione delle diverse interpretazioni proposte e per gli opportuni rimandi bibliografici. Per una recente ricognizione sul tema si vedano i contributi di Lane (2011) e Vasiliou (2013).
- 28 Come notato dallo stesso Hadot (1998, p. 43), la relazione maestro-discepolo era d’altra parte concepita sul modello della relazione pederastica propria dell’educazione guerriera arcaica. Essa è infatti volentieri espressa con una terminologia erotica anche in dialoghi la cui tematica esula del tutto dall’ἔρωσ. Si noti ad esempio che nell’*Eutifrone* Socrate stesso, che a più riprese afferma di volersi fare discepolo di Eutifrone (5c, 9a, 11e, 12e), introduce una terminologia erotica per avviare l’indagine sul santo (νῦν δὲ ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρώντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν; 14c).
- 29 Si veda inoltre Xen. <https://orcid.org/0000-0002-4789-8327>. 3.8.1-5.