

Il passaggio dell'amore. Il *Simposio* platonico nella lettura di Luisa Muraro

RICCARDO FANCIULLACCI

Università degli studi di Bergamo
riccardo.fanciullacci@unibg.it

doi: <https://doi.org/10.62336/unibg.eac.34.546>

Parole chiave

Simposio di Platone
Amore
Desiderio
Contingenza
Femminismo

Keywords

Plato's Symposium
Love
Desire
Contingency
Feminism

Abstract

L'articolo si propone di ricostruire l'interpretazione offerta da Luisa Muraro dell'insegnamento di Diotima esposto nel *Simposio* platonico. Tale interpretazione viene messa a confronto con ciò che è in discussione nel dibattito attuale sia a proposito del significato del discorso di Diotima, sia a proposito della questione dell'esistenza storica di questo personaggio. La lettura di Muraro muove dal problema dell'esistenza o inesistenza storica di Diotima per introdurre poi la questione dell'esistenza simbolica e dunque il problema dell'assimilazione da parte di Platone di un insegnamento in cui sono ancora leggibili tracce di un sapere delle origini. Viene chiarita la concezione epistemologica che legittima la ricerca di tali tracce al di là della ricostruzione filologica, ma senza cadere in una violenza ermeneutica gratuita. Nel sapere della mistica delle beghine, Muraro trova le parole e i concetti per riscoprire alcune virtualità dell'insegnamento di Diotima (in particolare, riguardo al rapporto tra amore, desiderio e contingenza) contro l'appropriazione platonica poi sviluppata nel platonismo cristiano.

The article aims to reconstruct Luisa Muraro's interpretation of Diotima's teachings as presented in Plato's *Symposium*. This interpretation is compared with current debates regarding both the meaning of Diotima's speech and the question of the historical existence of this figure. Muraro's reading begins with the issue of Diotima's historical existence (or non-existence) and then introduces the question of symbolic existence, addressing Plato's assimilation of a teaching in which traces of ancient knowledge are still discernible. In this article, I clarify the epistemological framework on which Muraro based her search for traces of Diotima's teachings, going beyond mere philological reconstruction while avoiding gratuitous hermeneutical violence. In the mysticism of the Beguines, Muraro finds the words and concepts to rediscover certain potentialities of Diotima's teachings (particularly regarding the relationship between love, desire, and contingency) against the Platonic appropriation later developed in Christian Platonism.

Introduzione

Grazie alla potenza dialettica, il ragionamento dà la padronanza del discorso che l'amare – tutti gli innamorati lo sanno – non dà. Ma il ragionamento resta dentro la sua costruzione, o sotto, quando crolla, mentre l'amare oltrepassa i propri limiti, passando per i buchi dei suoi tentativi che falliscono, e trova perché si fa trovare. Mi torna in mente la parola dell'anonima beghina ai magistri della Sorbona: "Voi cercate, noi troviamo". È la storia della maestra di Socrate. (Muraro 2003: 116).

1. Quando, proprio all'inizio del suo celebre libro del 1939 sull'essenza del pensiero platonico, che è in gran parte occupato da una interpretazione analitica del *Simposio*, Gerhard Krüger afferma che "noi *non sappiamo* come Platone abbia visto le cose" (1995: 6), lo dice nel modo più serio e meditato. Da un lato, infatti, non basta l'accertamento storico-filologico del dettato platonico: anche se è ovviamente necessario, non tenta neppure di farsi *comprensione*. Dall'altro lato, i concetti indispensabili alla comprensione non possono essere quelli moderni che usiamo spontaneamente perché questi presuppongono uno sfondo troppo diverso da quello platonico. Più precisamente, Krüger si riferisce ai nostri concetti di autonomia e di ragione, che ci renderebbero difficile afferrare la dimensione di radicale esposizione o "dipendenza" (ivi: 36, 45) che appare caratterizzare l'uomo nella concezione platonica delle passioni e dell'amore in particolare.¹ Per uscire dall'impasse, sostiene che "noi – cioè inevitabilmente: coloro che vivono oggi" – "dobbiamo acquisire un rapporto personale con ciò che egli intende specificatamente dire" (ivi: 7). Si tratta di interrogarci sulle parole di Platone, filosofare con lui, muovendo dalle esperienze pre-filosofiche che intendeva illuminare, "nel nostro caso, la vita *erotica*" (ibidem), di cui possiamo forse supporre che non siano troppo distanti dalle nostre.

Il movimento delle donne, però, ha prodotto anche una "rivoluzione epistemologica" (Muraro 2003: 14) che ci ha insegnato, tra le altre cose, a diffidare di rinvii generici alle esperienze umane, perché tali esperienze sono sessuate ed inoltre sovraccaricate di significati e rappresentazioni legati al cosiddetto sistema dei generi. Si è aperta così per noi, donne, ma anche uomini, la possibilità di interrogare questa sessuazione e farne così un interpretante, un punto

di leva per leggere (e abitare) in modi differenti, più rispondenti a sé e più liberi, quel che ci accade e le parole che tentano di dirlo. La differenza sessuale, così, da significato ricevuto, diventa un significante che può rivelare, anche in un testo come il *Simposio* che ci raggiunge sovraccarico di storia, "delle valenze" che altrimenti "rimangono mute e univocamente interpretabili" (Cavarero 1991: 131).

Il presente scritto è dedicato alla lettura del *Simposio* offerta da Luisa Muraro, non solo per la ricchezza (riconosciuta anche da Andò 2005: 116, 121) di ciò che rende visibile in quest'opera, ma anche per il contributo di pensiero che porta in risposta a un bisogno che oggi è forse più acuto che al tempo di Krüger, cioè il bisogno di concepire la ragione e la libertà senza opporle alla dipendenza e alla relazione, con gli altri e con le cose del mondo.

2. Luisa Muraro ha dedicato al *Simposio* tre scritti: *La maestra di Socrate* (2000), *La maestra di Socrate e mia* (2002) e *Penuria e Passaggio* (in 2003: 117-139). Il terzo presenta gli altri come sue versioni precedenti e, in effetti, le tesi principali elaborate in questi testi sono le stesse. Tuttavia, anche le differenze sono interessanti: ciascuna delle tre scritture, infatti, risponde a un contesto diverso e dunque almeno in parte sviluppa aspetti differenti dell'idea centrale. Il primo scritto, ad esempio, è apparso in un volume, *Duemi-launa. Donne che cambiano l'Italia* (Buttarelli, Muraro, Rampello 2000), che raccoglieva i testi con cui alcune donne di varia provenienza, ragionando a partire dalla loro esperienza, tentavano di rendere leggibili i modi in cui una serie di luoghi nodali della realtà (l'abitare, il prendersi cura, il generare, l'insegnamento e la trasmissione, il lavoro, la scienza, la politica, la legge e il diritto) sono, nel presente, esposti al cambiamento. Il contributo di Muraro è incluso nella sezione dedicata all'amore, significativamente intitolata: "Intelligenza dell'amore". Il secondo scritto, invece, fa parte del settimo dei volumi collettivamente curati dalla comunità filosofica femminile Diotima, di cui Muraro è stata tra le fondatrici. Si tratta di *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione* (Diotima 2002), un libro che, come i precedenti (tranne il primo), nasce dai lavori presentati e discussi nel cosiddetto "grande seminario" che Diotima organizza ogni autunno presso l'Università di Verona e che nel 1999 e nel 2000 era stato dedicato al rapporto tra la liber-

tà femminile e l'eredità culturale.² L'espressione che compare nel titolo del libro è chiarita da Muraro, oltre che nell'introduzione generale (ivi: 3-6), anche nel testo sul *Simposio*, dove, come vedremo, esprime il principio ermeneutico sulla base di cui Muraro si pone in ascolto della voce della sacerdotessa di Mantinea. Il terzo scritto, infine, costituisce il VI e penultimo capitolo del libro *Il dio delle donne*, libro in cui Muraro riprende e sviluppa ulteriormente le sue ricerche sulla mistica femminile o teologia in lingua materna, come lei preferisce chiamarla (cfr. Muraro 1995; 2001), una tradizione o "filone d'oro" (2003: 13) che svolge un ruolo anche nella sua lettura del *Simposio*.

Sia il secondo sia il terzo scritto iniziano, tra il serio e il faceto, con una considerazione relativa all'espressione con cui il personaggio di Socrate designa la materia degli insegnamenti che dichiara di aver ricevuto da Diotima: "ta erotiká" (Plat. *Symp.* 201 d 5). Muraro osserva che, mentre analoghi neutri plurali sono all'origine dei nomi di molte scienze, ad esempio quello della fisica, il sapere sulle cose d'amore non è stato accolto tra le discipline riconosciute (2003: 117, 121). In questo modo, lascia che faccia capolino una prospettiva da cui possiamo guardare in modo differente ai processi di istituzionalizzazione e codificazione dei saperi, una prospettiva che, senza vedere in quei processi solo una dinamica di potere, secondo l'adagio post-strutturalista e poi post-modernista, riesce forse a intuire qualcosa di ciò che, di fatto, quei processi hanno accantonato o non coltivato. Un esempio è proprio quell'intelligenza dell'amore, cioè appartenente all'amore e riguardante l'amore, che Muraro ritrova nella teologia in lingua materna delle beghine del XII secolo, ma che, come un fiume carsico, a suo parere torna a farsi sentire anche in pensatrici e scrittrici successive, tra cui Simone Weil e Clarice Lispector. Riscoprire questo sapere, sia nel senso di farsene nutrire, sia nel senso di dargli il riconoscimento dovuto, però, richiede di mettere in questione le categorie più profonde che strutturano i nostri abiti mentali, in particolare quelle di realtà e di sapere, che ci rendono così estranea un'idea che Muraro formula parlando della "contingenza di Dio" (2003: 97): in una prima approssimazione, si tratta dell'idea secondo cui la realtà non è una sistema fisso che esclude la possibilità che accada altro, dove tale accadimento è sempre anche una trasformazione soggettiva, cioè del senso di sé e del sapere relativo. Questa intelligenza dell'amore è

ciò di cui Muraro cerca traccia anche negli insegnamenti di Diotima a Socrate.

Tale ricerca non prende le forme del commento storico-filologico, ma neppure quelle dello scritto che a Diotima ha dedicato Maria Zambrano (1997: 121-137), che Muraro descrive come una meditazione filosofica in linguaggio poetico (2002: 38n). Si tratta piuttosto di una "lettura": questo è il nome che Muraro usa e di cui chiarirò il senso, ma solo dopo aver esaminato come, all'inizio, tale lettura attraversi l'annoso problema dell'esistenza storica di questa "donna di Mantinea" (Plat. *Symp.* 201 d 2).

Il senso dell'esistenza

Pochi tra gli esegeti del *Simposio* hanno creduto nell'esistenza di Diotima di Mantinea, e ciò probabilmente si deve all'umiltà assoluta con cui lei svelò il mistero, senza alcuna velleità di veder tramandato il proprio nome che affidò esclusivamente a una persona come Socrate, che non scriveva; si fece da parte o, meglio, evitò di alterarsi, non cambiò luogo, né fisionomia. (Zambrano 1997: 123)

3. Il *Simposio* fa parte dei cosiddetti "dialoghi narrati" (cfr. Capra 2003), ma presenta una struttura particolarmente complicata che può ricordare le scatole cinesi (Nussbaum 1996: 335). Richiamo in nota questa struttura perché Muraro (2003: 118-123) approfitta della presenza-assenza del personaggio di Diotima al celebre banchetto che sta al centro del racconto (in effetti, il personaggio di Diotima è fisicamente assente, anche perché come donna non avrebbe potuto parteciparvi,³ ma è resa come presente dal personaggio di Socrate che racconta di lei e del suo magistero), per poi ragionare, come vedremo, sulla presenza-assenza di Diotima nel capolavoro di Platone.⁴ Ad ogni modo, all'interno dello scritto platonico, Diotima è rappresentata come una figura storica e non ad esempio come un personaggio leggendario o mitico.⁵ Il cosiddetto problema della sua esistenza riguarda invece la possibilità di usare tale rappresentazione come una testimonianza relativa a una figura storica a tutti gli effetti. Per chiarire ulteriormente questo punto, mi rifaccio al paragrafo 79 delle *Ricerche filosofiche*, dove Wittgenstein ci rammenta che cosa facciamo "se uno ci dice: 'N non è esistito', chiediamo: 'Che cosa intendi? Vuoi dire che... oppure

che..., ecc.” (Wittgenstein 1993: 53).

Considera quest’esempio: Se si dice: “Mosè non è esistito”, questo può significare diverse e svariate cose. Può voler dire: gli Ebrei non avevano un capo quando fuggirono dall’Egitto; oppure: il loro condottiero non si chiamava Mosè; oppure: non c’è stato alcun uomo che abbia fatto tutto ciò che la Bibbia racconta di Mosè; oppure, ecc. ecc. (ibidem)

Come la Bibbia con Mosè, anche il *Simposio* racconta molte cose di Diotima. Potremmo dire che su Diotima, intesa come personaggio del dialogo platonico, sappiamo molto, ad esempio che era originaria di Mantinea, che sapeva officiare dei riti purificatori, che era considerata sapiente su molti argomenti, tra cui le cose d’amore, che insegnava anche attraverso il racconto di miti, oltre che con l’arte maieutico-dialettica ecc. Quando però Muraro si chiede: “Ma che cosa so io di lei?” (2003: 118), pone una domanda che non riguarda il personaggio, ossia la realtà intradiegetica, bensì Diotima in carne ed ossa. Ed è qui che incontra l’opinione sostenuta dalla “maggioranza degli studiosi”, cioè che Diotima “non sia mai esistita” (ibidem).⁶ Wittgenstein, comunque, ci invita a non dare per scontato che cosa questi studiosi possano intendere. Forse vogliono dire che la donna di Mantinea che ha istruito Socrate sulle cose d’amore non si chiamava Diotima? O forse anche che quella donna non era di Mantinea? O forse che non era neppure una donna? O addirittura che Socrate non ha appreso da nessuno in particolare quello che sa sull’amore (contraddicendo con ciò anche Plat. *Phaedr.* 235 c)? Adriana Cavarero (1991: 131), ad esempio, scrive:

Come la maggior parte dei commentatori, ritengo che il discorso messo in bocca a Diotima sia del Socrate platonico, anche se ciò non esclude affatto che una sacerdotessa di Mantinea di nome Diotima sia effettivamente esistita.

Poiché la concessione non può riguardare solo la banale possibilità che a Mantinea ci fosse una qualche sacerdotessa di nome Diotima, credo che l’idea di Cavarero sia che Platone, nel costruire il personaggio di Diotima, potrebbe essersi ispirato a una figura storicamente esistita, sebbene le abbia poi attribuito dottrine che con lei non avevano praticamente nulla a che vedere. Insomma, di quel che il *Simposio* ci racconta di Diotima, solo quel che non è molto signi-

ficativo potrebbe essere vero. Detto ancora altrimenti: chi volesse usare il *Simposio* come fonte storica, potrebbe forse ricavarne qualche scarna informazione su una sacerdotessa di Mantinea (ad esempio facendo leva sul fatto, su cui insisteva già Taylor 1968: 350-351, che di solito i personaggi dei dialoghi di Platone non sono inventati di sana pianta), ma non una testimonianza affidabile relativamente al suo sapere o ai suoi metodi, questi infatti sarebbero trasfigurati da Platone (cfr. Reale 2001: 223), un po’ come accade con Parmenide nell’omonimo dialogo.⁷

4. Questa strategia d’analisi, che chiamerò *concessiva* (“se anche esistesse una sacerdotessa di Mantinea...”), ha sia un pregio che un difetto. Il pregio è che impedisce di dare per scontato il senso e l’interesse del problema dell’esistenza storica di Diotima. Se infatti è vero che gli argomenti portati a sostegno della tesi dell’inesistenza sono piuttosto deboli (Bonelli 2023: 51-53)⁸ e dunque tali da far sospettare che appaiano sufficienti solo a chi è viziato da pregiudizi misogini (Bonelli 2023: 55; Wider 1986: 44-48), è vero altresì che, qualora l’impresa teorica arrivi solo a stabilire che il personaggio platonico ha *una qualche* base storica o addirittura che non vi sono evidenze dirimenti per escludere tale possibilità (Bonelli 2023: 59), allora tale conclusione, per quanto onesta, suona un po’ deludente. Questa impressione deriva dal fatto che la mera registrazione o attestazione dell’esistenza, del fatto di esistere, di per sé non genera senso e dunque non offre ancora una risposta all’ulteriore domanda che chiede perché preoccuparsi di tale esistenza o quale significato abbia il suo accertamento.⁹ Nel caso di Bonelli (2023; 2020), ad esempio, la risposta a questa seconda domanda può essere formulata così: l’accertamento dell’esistenza di Diotima consentirebbe di accoglierla nelle storie della filosofia antica, rendendole così più inclusive. In questo caso, è dunque l’ideale di un canone più inclusivo che dà all’intera disamina critica il suo *sensu ultimo*.

Ad un particolare modo di intendere questo ideale è stata mossa una critica interessante ripresa anche da Karen Warren (2009a: 3-11): qualora l’inclusione prenda una forma paragonabile al principio “aggiungi una donna e mescola” (*add-women-and-stir*), allora non realizza un’autentica trasformazione del canone, ma solo un suo ampliamento (magari all’insegna di una ricerca della completezza, evidentemente del

tutto immaginaria). In questo caso, la posta sarebbe solo mostrare che anche delle donne hanno praticato quell'attività, la filosofia, che ci è già nota grazie alla sua pratica da parte di uomini. Nel suo intendimento più povero, l'inclusione servirebbe insomma a mostrare che anche le donne sono state capaci di filosofia o di argomentazione dialettica e che dunque non sono da meno degli uomini. Smarcarsi da un'operazione come questa è senz'altro nelle corde del tipo di femminismo che ha nutrito il (e che si è nutrito del) pensiero di Muraro: il punto del femminismo della differenza italiano, infatti, non è mai stato quello di definire in maniera essenzialistica una presunta differenza femminile per contrapporla (o addirittura porla a complemento) della differenza maschile, bensì quello di usare il nome comune "donna" come significante di una libertà che non può trovare la sua misura nelle misure maschili (Muraro 2011a; 2011b). Non c'è dunque da dar prova di non esser da meno, né da rivendicare una fetta della torta ricevuta, che sia pari alla fetta presa dagli uomini: si tratta piuttosto di ripensare la ricetta di quella torta (Cigarini 2022: 221-226, 333). Nel nostro caso, si tratta di rinegoziare che cosa significhi *filosofare* e, ancor prima, *pensare radicalmente*. Questo può portare, prima che a includere nelle storie della filosofia nomi di filosofe dimenticate, a riscoprire pensatrici che hanno ampiamente articolato le loro idee, ma in forme (mitopoietiche, religiose, poetiche, letterarie, scientifiche) che le barriere disciplinari, così spesso care agli uomini, sottraggono all'attenzione filosofica. La già ricordata ricerca di Muraro sulle pensatrici mistiche è un lavoro di questo tipo: volto non già a includerle in qualcosa di dato, bensì a rendere i loro pensieri leggibili da parte di chi ragiona su quel che accade, senza chiuderlo ai passaggi per cui può accadere altro (un altro ordine di rapporti, più giusti, un filo di felicità o, ancora, la libertà del desiderio al di là dello spazio per le preferenze e i godimenti).¹⁰

A prescindere da quella maniera particolare di perseguire l'ideale dell'inclusione nelle storie della filosofia, maniera che si riduce all'aggiungi e mescola, tale ideale è senz'altro uno dei nomi della giustizia e, come tale, fornisce indubbiamente una risposta valida alla domanda sul senso che può avere il tentativo di accertare l'esistenza di Diotima. Muraro non critica il posto che quell'ideale può occupare nelle ricerche su Diotima, ma opera uno spostamento che vorrei

delucidare con questa sequenza: (i) l'inclusione vorrebbe riparare a una esclusione; (ii) tale esclusione è stata effettivamente un atto di ingiustizia (nei confronti di Diotima, ma anche nei confronti della genealogia femminile e dei suoi doni di libertà e di pensiero); (iii) le ingiustizie vanno riparate o quantomeno denunciate, altrimenti si misconosce la loro ingiustizia; (iv) tuttavia, aggiunge Muraro, il meno che è causato dall'ingiustizia non va confuso con quel meno che è la nostra mancanza costitutiva, quella che non ci rende mai autosufficienti e che dunque ci fa sporgere verso gli altri (Muraro 2003: *passim*). Il primo è il meno della privazione che possiamo patire a causa di un altro, il secondo è un meno che in realtà è un più, è la mancanza attraverso cui la teologia in lingua materna insegna che può passare una forma d'amore che non cerca di possedere o rendere a sé disponibile l'altro (Muraro 2003: 136-137; 2016: 23-33). (v) Muraro mette in guardia dalla confusione della "mancanza che mobilita" (ivi: 121) con una privazione causata dall'ingiustizia compiuta da un altro: questa confusione è il tratto caratteristico della posizione isterica e rischia di far fluire nel vuoto della mancanza solo la bile del risentimento (Muraro 1993; 2011a: 88, 104-107). (vi) E se ad esempio è il risentimento verso il patriarcato e il modo in cui ha regolato la memoria storica ad animare il modo in cui ci si accosta al personaggio di Diotima, si corre per Muraro un grave rischio: non certo quello di non essere sufficientemente riconoscenti verso Platone e la cultura di cui è padre, né quello di turbare la pace tra i sessi (ad esempio nel campo degli studi di antichistica), bensì quello di ridurre Diotima stessa a vittima di una esclusione, invece di approfittare della sua presenza-assenza nel *Simposio* per ascoltare in modo differente il *suo* discorso (Muraro 2002: 33). Per riconoscere a Diotima l'autorità di una maestra, come tra l'altro hanno fatto sia il personaggio di Socrate, sia l'autore del *Simposio*, occorre non vedere in lei solo o innanzitutto una vittima; ma per riconoscere autorità occorre prendersela e questo è il gesto di libertà che alle donne è stato reso disponibile dal femminismo e dalla sua pratica politica – che è una politica del simbolico o del desiderio, irriducibile a una pratica rivendicativa.

5. Ho chiarito quello che intendo come il pregio della strategia concessiva: porta in evidenza l'irriducibilità della questione del senso dell'affermazione dell'esi-

stenza storica di Diotima alla questione del valore di verità di tale affermazione. Il piano del senso è il piano del simbolico, che per Muraro è anche il piano della libertà. Ed è il piano della libertà, non perché il senso si possa inventare arbitrariamente, bensì perché nelle domande che ci poniamo e nelle parole e nei concetti che ci facciamo bastare per formularle o che invece continuiamo a rinegoziare fino a che non ci sembriamo capaci di dire la verità dell'esperienza, si esprime il nostro modo di posizionarci e ciò che ci sta a cuore. E questa è appunto la libertà. Avevo però anche annunciato che la strategia concessiva ha pure un difetto: finisce per porre la questione dell'esistenza storica di Diotima come del tutto insignificante o "oziosa" (Morselli 1998: 54). Muraro si oppone a questo esito e lo fa con lo stile inconfondibile dei suoi scritti di quegli anni, uno stile piano e che non respinge, ma che si rivela tanto più ricco e denso quanto più il lettore o la lettrice sono disposti a collaborare, raccogliendo le allusioni. Scrive:

C'è una parte di studiosi che non vuole neanche occuparsi della questione [scil. dell'esistenza storica di Diotima], perché la considera "oziosa", non degna, cioè, della loro attenzione. A me invece interessa, perché a mezza strada fra l'esistenza storica documentata e l'inesistenza, in mezzo a date incerte, professioni senza nome, leggende oscure, ci sono molte donne che m'interessano (una è mia madre). (2003: 118).

Il riferimento di Muraro alla propria madre non va inteso né in senso metaforico (per cui non riguarderebbe davvero sua madre, ma qualcos'altro, ad esempio la potenza generativa), né in senso meramente biografico o psicologistaico (per cui esprimerebbe un interesse puramente personale di Muraro verso sua madre), bensì attraverso il concetto di *simbolico* che ha chiarito altrove (1992: 19-20): si riferisce a sua madre, ma senza separarla dalla genealogia femminile di cui fa parte (cfr. Irigaray 1989). In questo senso, il gesto decisivo compiuto nelle righe appena citate è quello di spostare l'attenzione sull'esistenza delle donne, su quei mondi di donne a cui è in ogni caso collegato il personaggio platonico di Diotima: infatti, se anche tale personaggio non avesse come base storica una persona reale ben precisa, forse addirittura di nome Diotima, certamente non potrebbe essere presentato nel dialogo come un personaggio storico qualora

non fosse verosimile, ma tale verosimiglianza dipende proprio dal suo rapporto con quelle donne a cui si riferisce Muraro.

Per cogliere a pieno questo passaggio, consideriamo il modo in cui la strategia concessiva è adottata da Giovanni Reale: quando questi concede che Platone, nell'introduzione del personaggio di Diotima, abbia potuto trarre ispirazione da un personaggio storico, lo fa solo per aggiungere che ciò che conta è unicamente la "maschera" di Diotima e il suo uso da parte di Platone. Per Reale, non è solo priva di significato l'eventuale esistenza di Diotima, ma persino il fatto che il personaggio platonico sia una donna: nel turbine dell'insignificanza finisce così per essere presa la stessa esistenza delle donne, le loro professioni, i loro saperi e dunque il rapporto tra questi e la pratica filosofica. Come è stato giustamente notato (Saxonhouse: 13-14, 23), si tratta della stessa insignificanza in cui sono confinate le donne anche in tutti gli encomi dell'amore pronunciati al banchetto di Agatone – salvo, però, quello di Socrate! Per Reale, invece, la maschera di Diotima serve innanzitutto al personaggio di Socrate per confutare il discorso di Agatone e in qualche modo anche quelli degli altri, senza apparire scortese (cfr. anche Robin 1938: xxv-xxvi; Cornford 1937: 71): un po' come accade nell'*Ippia Maggiore*, Socrate si autorappresenterebbe come lui stesso confutato da parte di qualcuno a cui, però, sta nascostamente prestando la voce (Reale 1997: 26-27, 155). Per questa lettura, insomma, invece di parlare di Diotima di Mantinea, si sarebbe potuto semplicemente parlare di un amico di Socrate.¹¹ La povertà, più che la falsità, di questa lettura deriva dal fatto che sono troppi i fatti (testuali) a cui non riconosce alcun significato: la maschera di Diotima è effettivamente presentata nel *Simposio* come avente le fattezze di una donna, di una straniera e di una sacerdotessa. Questi fatti meritano di essere interrogati nel loro significato intratestuale (cfr. Diano-Susanetti 2006: 209-210), ma per farlo bisogna avere una sensibilità o un interesse verso i fatti extratestuali cui quelli rinviano, cioè i mondi delle donne, il rapporto tra cittadini e stranieri, il ruolo dei rituali religiosi e in particolare dei culti misterici.¹² Muraro fa parte di coloro (tra cui va almeno ricordata, per la lucidità della sua impostazione critico-ermeneutica, anche Saxonhouse 1984) che mettono al centro il fatto che il personaggio di Diotima sia un personaggio femminile e dunque sia collegato alle

genealogie, ai saperi e alle pratiche femminili.¹³

In ascolto della maestra di Socrate

Il mio invito riguarda l'ascolto di quelle antiche parole sull'amore nella risonanza che possono avere qui e ora. Con quale scopo? Risponderò apertamente: per dare al testo un vuoto in cui possa udirsi nuovamente la voce della straniera, non riempito, né riempibile dalla grandiosa metafora della fecondità, né dal traguardo dell'immortalità personale, dargli per cassa armonica [...] il vuoto e la mancanza con cui si vive la differenza femminile, il vuoto del nostro sentirci mancanti, che non è verso l'uomo, come si è creduto, o non soltanto, ma verso ogni altro: madre, Dio, figlio, uomo. (Muraro 2003: 128)

6. Grazie a Muraro siamo giunti a porre una questione sul senso che ha l'esser donna del personaggio di Diotima. Si noti che tale questione può anche non essere intesa come riguardante il senso che il suo essere donna ha per gli altri personaggi del *Simposio*, in primis Socrate, e per Platone. Anzi, Muraro (2002: 32-33) non si sofferma a lungo su questo aspetto, quello in cui ci si chiede quale parte Platone abbia affidato a Diotima e perché per tale parte fosse importante il suo essere una donna. La questione citata, comunque, può anche interrogarsi sul senso che l'esser donna aveva per Diotima stessa, se è esistita, e per le donne, certamente esistite, con cui potrebbe aver condiviso pratiche, saperi, esperienze. Infine, quella questione può riguardare il senso che il suo essere donna e, per estensione l'esser donna, ha per noi, lettori e lettrici del *Simposio*. A quest'ultimo aspetto si collega il modo già ricordato con cui Muraro schiva la tendenza a elaborare l'esser donna (compreso l'esser donna di Diotima) a partire dalla posizione di vittima di una privazione – una schivata che non comporta misconoscere le ingiustizie, ma che anzi fa rifluire la forza e la creatività necessarie per combatterle. Ma a quell'aspetto si collega pure un'altra mossa, questa volta rivolta agli uomini, che Muraro ha compiuto in un articolo del 1993. Richiamando la deferenza verso la "donna di Mantinea" di cui dà prova Socrate nella rappresentazione platonica (e su cui insiste anche Warren 2009b: 35), Muraro ha chiesto ai suoi contemporanei che coltivano la filosofia, ma non solo a loro: "a una donna viva possono gli uomini attribuire quel

tanto di autorità che è indispensabile perché possa darsi uno scambio di pensiero?" (Muraro 2011a: 139).

La domanda sul senso che l'esser donna di Diotima ha per il personaggio di Socrate e per Platone è invece quella che David Halperin (1990) ha formulato fin dal titolo del suo celebre scritto: "Why is Diotima a Woman?". Mi soffermo un poco su questo scritto perché, in riferimento al *Simposio*, sviluppa in uno dei modi più radicali e rigorosi una forma di lettura femminista dei testi classici della filosofia occidentale (cioè, più esattamente una forma di lettura che intende portare criticamente in luce come questi testi abbiano contribuito alla costituzione del fallocentrismo e siano stati a loro volta da questo condizionati) a cui anche Muraro è stata vicina, per un certo tempo, ma da cui poi si è distanziata, ad esempio anche nei suoi scritti sul *Simposio*.

Secondo Halperin (ivi: 113-116), la posta in gioco ultima di Platone nel *Simposio* consisteva nel criticare i principi (grosso modo esposti dal personaggio di Pausania) sulla base di cui era ordinata quell'importante istituzione formativa dell'Atene classica che era la *paiderastia*, cioè il rapporto omoerotico tra un adulto e un ragazzo, e nel difenderne altri a cui avrebbe dovuto ispirarsi una regolazione corretta (*orthōs* – 211 b 5) di quella stessa istituzione. Halperin (ivi: 116-117) individua una molteplicità di ragioni per cui la difesa di questi altri principi, cioè poi di una più profonda concezione del desiderio erotico, è affidata al personaggio di Diotima, ma le più interessanti sono quelle che rinvia nello stretto legame tra quella concezione e la prospettiva che nell'antica Grecia era considerata più tipicamente femminile (ivi: 129-142). Ad esempio, per criticare l'idea dominante secondo cui il desiderio che circola e che è coltivato nelle relazioni erotiche, comprese quelle della *paiderastia*, sia un desiderio possessivo-acquisitivo, cioè sia un desiderio di avere per sé le cose belle, Platone si sarebbe avvalso della maschera di una donna perché, se proposta da una voce femminile, la prospettiva secondo cui il desiderio erotico è in realtà un desiderio di procreare e dare alla luce nel bello (206 e 2-5) sarebbe apparsa, perlomeno a un greco del IV secolo, meno straniante e dunque più plausibile. Detto altrimenti, l'idea che chi è animato da eros non sia un cacciatore di piaceri, bensì una figura protesa verso il generare e far accadere altro contraddiceva l'immagine dell'uomo in amore e invece appariva legato all'esperienza

femminile (ivi: 138-139). Nella presentazione di questa idea, comunque, secondo Halperin, Platone non starebbe affatto facendo spazio all'esperienza femminile, alla quale si può far spazio solo dando parola alle donne (ivi: 146, 148-149), bensì starebbe sfruttando (e con ciò consolidando) la rappresentazione ricevuta e dominante dell'esperienza femminile. Ma il gesto platonico di riappropriazione non finirebbe qui, infatti, il personaggio di Diotima, dopo aver fatto leva sulle esperienze che per la cultura del tempo erano quelle paradigmaticamente femminili, sostiene che la loro verità più profonda si esprime in realtà in alcune altre esperienze che sono riservate agli uomini: nella fattispecie, il parto più autentico non è il parto femminile di un bambino, bensì quello maschile di un discorso vero o di una legge giusta ecc. (208 e1 - 209 e4). Così, conclude Halperin, il personaggio di Diotima, anche qualora abbia tratto ispirazione da una donna reale, è la costruzione di un falso-Altro che permetta a Platone, prima, di convocare nel discorso (la rappresentazione maschile de) il potere procreativo femminile e, poi, di sottrarre il nucleo più profondo di tale potere alle donne per assegnarlo ai filosofi (ivi: 144-145).¹⁴

L'esito della raffinata analisi di Halperin (ripresa per l'essenziale anche da Brisson 1998: 63-65) lo potremmo riformulare così: ammesso che Platone abbia tratto ispirazione da una donna reale per costruire il suo personaggio di Diotima, questa donna, con la sua esperienza, il suo sapere, è del tutto assente dal *Simposio*. Mentre il personaggio di Diotima è assente-presente al banchetto, le donne in carne ed ossa sarebbero completamente assenti dal *Simposio*. A una conclusione simile giunge anche l'analisi di Cavarero secondo cui, attraverso la costruzione *mimetica* del personaggio di Diotima e della sua dottrina (1991: 94), Platone realizzerebbe quel "matricidio" che gli consente una *espropriazione* del potere generativo femminile (e con ciò di sublimare la maschile "invidia dell'utero" - ivi: 105): tale espropriazione si realizzerebbe non solo grazie al fatto che Diotima assegna agli uomini la più alta forma di generazione (cfr. anche Tommasi 2001: 53), ma anche perché reinscrive l'esperienza femminile della gravidanza e del far nascere entro le coordinate maschili della paura della morte (per cui si procreerebbe al fine di sopravvivere nel figlio; Cavarero 1991: 100-102, 104-107).

Sebbene non in riferimento specifico al *Simposio*,

anche Muraro (1991: 9-11, 18-20) ha sviluppato questo tipo di approccio critico, ad esempio sottolineando come gli usi, da parte dei filosofi, della semantica della nascita e del parto siano in senso stretto una metafora, dove l'esperienza originaria a cui quella semantica si lega, cioè appunto l'esperienza del parto di un corpo, viene sostituita con un'altra esperienza (ad esempio il concepimento di un concetto), senza riconoscere la dipendenza di quest'altra dalla prima (cioè senza riconoscere come l'elaborazione di concetti o di leggi dipenda sempre anche e innanzitutto dall'opera materna che, grazie alla genealogia femminile di cui fa parte e da cui non è mai del tutto separabile, dona ai pensanti corpo e parola). Ciò nonostante, proprio nel primo degli scritti sul *Simposio*, Muraro richiama quelle pagine del suo libro del 1991 (*L'ordine simbolico della madre*) per poi prendere una strada diversa, una strada che muove dalla riflessione "su quello che sta avvenendo dentro di noi, man mano che, avanzando nella lettura, seguiamo Platone che fa esporre ai commensali il loro, ma sempre in qualche modo suo pensiero" (2000: 148-149). Che cosa significa?

Significa che, se è vero che la voce di Diotima, intesa come la donna reale che potrebbe portare questo nome, è sostituita da quella di Platone che parla attraverso il personaggio fittizio cui dà quel nome, è vero altresì che questa sorta di sostituzione o "ventriloquizzazione" non riesce del tutto (e forse non lo può mai).¹⁵ E per questo è possibile tentare di ascoltare gli echi della voce di Diotima nelle dissonanze o nelle stonature della voce di Platone.¹⁶ Ma tale tentativo richiede di far leva sulla propria esperienza, che funziona come la cassa armonica in cui possono risuonare quegli echi. Attenzione, però: scrivendo che bisogna far leva sulla propria esperienza, ho finto che il "noi" usato da Muraro fosse genericamente inclusivo di ogni parlante, ma non è così. Come chiarisce altrove: "esperienza di donne, qui s'intende di preferenza, senza escludere gli uomini" (2003: 41, anche 125).¹⁷

7. Stando all'impostazione ermeneutica tradizionale, la lettura di un testo è la ricerca del voler dire del suo autore o della sua autrice, quel senso che si suppone originario e capace di svelare, non solo l'unità profonda del testo, ma persino la funzione di quelli che appaiono aspetti secondari o addirittura stonature e tensioni, solo a uno sguardo superficiale.¹⁸ Così, ad esempio, Robin (1938: xxviii) ci ricorda che, leggendo

il *Simposio*, quel che a noi deve interessare è solo il pensiero di Platone, il pensiero che ha inteso esprimere costruendo e padroneggiando l'intera macchina scenica del *Simposio*. Eppure, suggerisce Muraro (2003: 126-128), forse quella così complessa tessitura serve proprio a suggerire che non è possibile una chiusura del significare e che è sterile ogni sogno di padronanza del senso o di autosufficienza del testo.¹⁹ Ecco allora che anche il *Simposio*, come forse ogni testo o perlomeno, secondo il cosiddetto approccio dialogico o maieutico a Platone (Gill 2006: 57-60, 66-73), ogni *suo* testo, aspirerebbe a continuare a vivere nelle riflessioni suscitate nei suoi lettori e lettrici, coinvolti nel gioco teatrale. Più precisamente, quando Muraro afferma che "i lettori sono coautori, o non c'è lettura" (2002: 35), lo fa sulla base di una teoria semantica chiarita altrove (1998), secondo cui il significato di un enunciato si sprigiona soltanto quando questo viene piantato nel terreno delle esperienze, infatti, tale terreno non può mai essere interamente sostituito da concetti definiti solo grazie alle relazioni tra loro. Il lettore, dunque, non deve impedire al testo di risuonare con qualcuna delle sue esperienze, perlomeno se vuole che gli parli. Ma allora la vita del testo non è improntata all'autosufficienza, bensì agli scambi con chi lo legge perché ne ha bisogno per trovare le parole per dire quello che sente e potersi così muovere in modo diverso in quel che gli o le capita.

Liberare un testo dalla supposizione che sia solo l'espressione del sovrano voler dire del suo autore significa per Muraro lasciare che sprigioni i pensieri, i sentimenti e persino le voci di altre e altri, che potrebbero essersi intrecciati nella sua tessitura. Per chiarire il punto in riferimento al *Simposio*, si potrebbe forse anche ricorrere all'immagine del palinsesto (Genette 1997): l'idea sarebbe che le pagine occupate dal racconto socratico degli insegnamenti di Diotima siano certamente un testo platonico, ma scritto sopra un palinsesto costituito dalla messa in parola (parola dottrina, sapienziale, narrativa o di altri tipi ancora) di esperienze di donne, tra cui forse una donna di Mantinea, sacerdotessa, di nome Diotima. Questo palinsesto, non solo non è di fatto interamente cancellato, ma non è neppure possibile che lo sia. Come sostiene Irigaray (1989), l'intreccio di esperienze e saperi di donne che si articola a ciò che lei chiama "genealogia femminile" e Muraro "ordine simbolico della madre" (e che consiste in scambi "dove e

quando la vita delle parole e la vita dei corpi s'intrecciano per darsi sostegno e poter crescere" – Muraro 2003: 125 –, scambi che riprendono ed estendono quelli di ciascuna e ciascuno con la propria madre e dove le varie barriere, tra i saperi, tra i concetti e le esperienze, tra il corpo e la mente, tra sé e gli altri, si fanno porose), per quanto sia misconosciuto/rimosso dall'ordine patriarcale, che lo esclude dal piano della rappresentazione, è pur sempre anche fatto oggetto di sfruttamento da parte di quell'ordine e dunque mai interamente distrutto.²⁰

Rendere in qualche modo leggibile qualcosa di questo palinsesto, prendendo le mosse dal *Simposio*, non significa per Muraro "attingere le parole 'autentiche' della maestra di Socrate", ma "disfare il super-testo di Platone" (Muraro 2003: 126) per fare sì che qualche parola che in esso si amalgama solo in parte, possa essere letta distintamente e magari apparire vera. Questa lettura, tuttavia, richiede uno spostamento da parte di chi legge, grazie a cui possa seguire quel che nel testo è traccia del palinsesto, quel che nella voce di Platone è eco degli scambi in lingua materna che praticano e di cui si prendono cura più donne che uomini. Questo spostamento è ciò cui Muraro allude quando invita ad approfittare dell'assenza di Diotima. Invece di vedere nella presenza-assenza del personaggio di Diotima dal banchetto di Agatone il sintomo dell'esclusione di Diotima e delle donne dal *Simposio*, Muraro propone di cogliervi uno spazio vuoto approfittando del quale è possibile "portare quel meraviglioso testo nelle vicinanze di altro che esso non sa, ma al quale può aprirsi e forse da sempre era nascostamente aperto: un'esperienza di donne" (ivi: 125).

Qui però incontriamo l'obiezione di Halperin già evocata: quelle convocate nel discorso di Diotima non sono esperienze di donne, bensì delle esperienze circoscritte e definite dalla cultura maschile dell'Atene classica e poi da questa istituite come tipiche del genere femminile; invitare le lettrici di oggi a far leva su esperienze simili per ritrovare un contatto con Diotima significherebbe invitarle a permanere nel sistema patriarcale dei generi. Di fronte a un'obiezione come questa, la posizione di Muraro può essere ricostruita distinguendovi due momenti. Il primo e più generale riguarda la possibilità di rinegoziare liberamente il senso ricevuto di quelle esperienze, in particolare dell'esperienza di *poter* essere madri: dalla posizione

di autonomia simbolica aperta per lei e le altre donne dalla presa di parola femminista, Muraro (2003) lavora anche per una libera risignificazione di quell'esperienza (e delle sue implicazioni più profonde, riguardanti il senso stesso dell'essere, del tempo, della relazione all'alterità). Insomma, far leva sulla "possibilità di generare" non significa affatto per Muraro qualcosa come far leva sulla "possibilità di svolgere il ruolo che il patriarcato assegna alle donne nella regolazione della riproduzione sociale ecc." La seconda locuzione appena evocata esprime l'interpretazione patriarcale della prima, ma il movimento delle donne ha reso la prima locuzione reinterpretabile in fedeltà alla propria esperienza. Il secondo momento è dato dal fatto che, per discernere, nel palinsesto del *Simposio*, le tracce di quell'intelligenza dell'amore che non coincide con la scienza *platonica* dell'amore, Muraro non fa semplicemente leva sulla sua esperienza di donna,²¹ ma usa come *interpretante* sia la politica del desiderio e del simbolico inventata in seno al femminismo e praticata da molte donne sia, soprattutto, il filone d'oro della mistica femminile (ivi: 121), grazie al quale l'esperienza femminile che appare fondamentale è quella della mancanza nella sua irriducibilità alla privazione. È la stessa esperienza su cui fa leva Diotima, almeno all'inizio, prima di essere fagocitata nella costruzione teorica di Platone (ivi: 122; 2000: 147).

Lo sbilanciamento verso l'altro

E ho capito che, fuori dalla violenza, aperta o occulta, del potere sugli altri, non c'è altro modo di cambiare le cose che essere disposti al cambiamento di sé, il paradigma perenne di questa disponibilità essendo l'innamoramento. (Muraro 2000: 155)

8. Dal momento in cui Socrate dice di voler esporre quanto gli ha insegnato Diotima (201 d 1), il discorso di lei sembra filare liscio di tappa in tappa: dall'inizio (201 e 3), quando ci libera dal guardare all'amore come *amato*, per considerarlo invece come *amante*, cioè come desiderio del bello di cui si manca (204 c 2-3), alla fine, raggiunta attraverso una serie di precisazioni, sviluppi e approfondimenti, dove l'amore appare capace di condurre a contemplare "l'ampio mare del bello" (210 d 4; Diano-Susanetti 2006: 153) e da lì, all'improvviso, cogliere la bellezza in quanto tale, la bellezza in sé e per sé (210 e 4-5). Muraro però

presta orecchio a come questa sequenza risuona nel suo sentire: si tratta di un gesto *filosofico*, almeno per come Diotima, all'inizio, caratterizza la filosofia che, nella riformulazione di Irigaray (1985: 25), "non è un sapere formale, fisso, stereotipato, astratto da qualsiasi sentire".²² Proprio facendo così, Muraro avverte qualcosa che non torna, le tracce di una forzatura: la rispondenza tra parole ed esperienze che si impone all'inizio, poi viene meno:

Nell'arco tesissimo di un unico discorso [...] si approda, dalla condizione sbilanciata, inventiva e precaria di chi ama, alla condizione superiore di chi non conosce la dipendenza da niente e da nessuno, dopo aver visto il sapere dell'amore rovesciarsi in amore del sapere, e il desiderio dell'altro diventare il desiderio di averlo, di possederlo. Passo passo, noi assistiamo al compiersi di questa torsione apparentemente senza rotture, e non sapremmo come impedirla, dove arrestarla, in un testo che si sviluppa sotto l'invisibile volontà di attingere uno stato di autosufficienza interiore. [...] E alla fine neanche Diotima esiste più, svuotata del suo pensiero per fare posto a quello di Platone (Muraro 2003: 122).

Ma all'inizio, prima che compaiano il possesso, il sommo Bene e la felicità come scopo, l'amore agisce da intermediario tra il cielo e la terra, come un messaggero che va e viene, portando regali e messaggi. All'inizio, [...] lo stato di chi ama viene accostato a quello di uno che sa, ma non ha argomenti per dimostrare che quello che sa è vero. All'inizio... Non a caso torna questa parola, perché tutto il problema con l'amore sta forse nella possibilità di restare agli inizi, di restare nella condizione iniziale. Che, tradotto in altre parole, suona: restare nella contingenza, perché l'amore, lo sappiamo, viene di suo, senza obbedire a nessuna necessità (Muraro 2002: 37; cfr. 2003: 130).

Muraro, dunque, sottolinea una "discrepanza tra l'inizio e la fine del discorso di Diotima" (2002: 30), come prima di lei hanno fatto ad esempio Calogero (1984: 208-220) e Irigaray (1985). E di ciò che sta all'inizio, valorizza in particolare il cosiddetto "mito" relativo alla genealogia di Eros, raccontato da Diotima.²³ Tale racconto, in cui non c'è niente della favola, ma "che ha la secchezza di una teoria scientifica" (Muraro 2003: 129), infatti, "non trova rispondenza" nella "traduzione" attraverso cui Platone assimila il sapere di Diotima, ossia non riceve una "traduzione speculativa, nei termini cioè della sua [*scil.* di Platone] conce-

zione dell'essere e dell'uomo" (Muraro 2000: 151-152). Eros sarebbe un demone grande, figlio del dio Poros e di Penia, personificazione della miseria o penuria. Per Muraro (2003: 129), Penia è un "essere umano [...] una donna" (anche per Andò 2005: 118), ma più probabilmente, sebbene non arrivi ad essere una dea, è un essere femminile di ordine superiore, come lo sono anche le ninfe.²⁴ Ad ogni modo, Penia non possiede nulla e per questo si trova come bloccata in una *a-ponia*: da qui la sua attrazione per Poros, figlio di Metis, dea dell'astuzia o della sagacia, che le appare ricco di ciò che a lei manca. Approfittando del fatto che Poros è inebriato di nettare, Penia riesce a farsi mettere incinta. Nasce così Eros, di cui Diotima dice che dalla madre ha ereditato l'esser indigente e desideroso, mentre dal padre, l'essere tenace e pieno di espedienti. Tali espedienti, osservano spesso i commentatori (ad esempio Diano-Susanetti 2006: 211), sarebbero quelli con cui porre rimedio all'indigenza, ma per Muraro, come per Irigaray (1985: 22-23), la compresenza in Eros di Penia e Poros va intesa in modo diverso. L'amore non è il movimento che, come in un superamento dialettico, toglie l'indigenza attraverso gli espedienti, bensì è la capacità di abitare nello spazio intermedio, l'intervallo, il tra, il *metaxy* (202 b 5, d 11), dove accadono gli incontri. Scrive Muraro (2003: 129): "In effetti, la cosa che ci viene chiesto di pensare non è una coincidenza dei contrari, né una sintesi, né una complementarità fra la donna [*scil.* Penia] e il dio, ma un'interazione circolare che scava e non colma" e come controprova sottolinea (come fanno in pochi, tra cui Strauss 2006: 222-223 e Halperin 1990: 148) che, nel racconto di Diotima, è Penia a dar prova di audacia e inventiva, quando gabba Poros, mentre quest'ultimo è dapprima "solo" colui che suscita il desiderio. Ma, come vedremo, ci sono altre valenze in Poros, nascoste nel suo nome.

9. Secondo Irigaray, il momento in cui, nel sapere di Diotima o delle donne a cui questo nome rinvia, comincia a innervarsi la riflessione più squisitamente platonica è il momento in cui viene introdotta la questione della *causa*. Poco prima, Diotima aveva determinato la "forma d'agire" (206 b 2; Diano-Susanetti 2006: 143) in cui si realizza l'amore, individuandola nel "partorire nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima" (206 b 7-8; Diano-Susanetti 2006: 143), per cui la relazione tra amanti risultava essere,

come tale, un dare alla luce, "rigenerazione dell'uno attraverso l'altro, passaggio all'immortalità nell'uno e nell'altro, grazie all'uno e all'altro", mentre la generazione di un bambino appariva come qualcosa che può accadere "nel mezzo dell'amore e della fecondità tra uomo e donna" (Irigaray 1985: 26). Quando però Diotima stessa (a meno che non sia Socrate che, nel ricordo, ha distorto le sue parole "senza volerlo né saperlo") pone la domanda sulla causa (207 a 7), allora:

Il passaggio perpetuo da mortali a immortali, che gli amanti si concedevano, è smarrito. L'amore perde [...] la sua medietà, le sue qualità alchemiche tra le coppie di opposti. Mediatore diventa il bambino e non più l'amore. Occupando il posto dell'amore, il bambino non può essere amante. Viene messo al posto del moto incessante dell'amore. Amato, non c'è dubbio. Ma come essere amati senza essere amanti? E l'amore non finisce così per intrappolarsi nell'amato, contrariamente a ciò che Diotima voleva in un primo tempo? Un amato che è un fine si sostituisce all'amore tra uomini e donne. Un amato che è un volere, se non un dovere, e un mezzo per guadagnare l'immortalità. Gli amanti non potendo arrivarci o tendervi tra loro. È il fallimento dell'amore anche per il bambino. Se la coppia di amanti non può apparecchiare il luogo dell'amore come terzo termine tra loro, e non restano amanti e non possono partorire degli amanti. (Irigaray 1985: 27).

Irigaray sembra qui concentrarsi sulla relazione tra un uomo e una donna, ma la sua posta in gioco ultima sono, più in generale, le relazioni tra uomini e donne, ossia, ciò che lei chiama anche la *cultura* (o l'etica, nel senso dell'*eticità della differenza sessuale* (Irigaray 1992): la "via dell'amore" è per lei innanzitutto una via verso una convivenza più giusta tra uomini e donne e una "felicità nella storia" (Irigaray 1993: 26-40; 2008). Muraro, invece, riconosce all'insegnamento di Diotima una portata ancora più generale. Innanzitutto, però, bisogna osservare come per lei il momento in cui l'intelligenza amorosa di Diotima comincia ad essere catturata nella teoria platonica si situi ancora prima di dove lo rinviene Irigaray, cioè quando il personaggio di Socrate chiede: "Tale essendo la natura di Eros, quale servizio egli rende agli uomini?" (204 c 8; Colli 1979: 70). Una domanda "catastrofica [...] perché spinge la mente a correre verso lo scopo, oltrepassando il magico punto di arresto che dicevo prima" (Muraro 2003: 132). Invece di restare fedele all'espe-

rienza degli innamorati, che mai si farebbero quella domanda, qui si cerca un senso all'amore e con ciò si perde di vista il fatto che *il senso è proprio un dono dell'amore*. Perché questo fatto resti in vista, però, occorre:

tenersi in equilibrio in quel magico punto d'arresto che lo [*scil. l'amore*] trattiene – ci trattiene – dal cadere nel risentimento del difetto, o dal pretendere di colmarlo, per mantenere invece la posizione che si origina con la scoperta della mancanza e la capacità di starci. Questa, io dico, è l'impresa propria dell'amore, la sua acrobazia, perché allora c'è posto per l'altro e l'altro ha luogo [... Questa impresa] in te si segnala come l'azione di un centro di gravità che si è messo fuori di te: è come perdere l'equilibrio e scoprire un altro, vertiginoso modo di starci (Muraro 2003: 130-131).

Per Muraro, dunque, l'amore, prima ancora che indicare una certa dinamica relazionale o un certo modo di abitare una relazione, è qualcosa che riguarda il soggetto e che lo apre sia alle relazioni con altri o altre (dunque non solo alle relazioni con l'altro sesso), sia anche all'alterità in un senso più ampio (che include persino i minerali o gli esseri inanimati, oltre alle altre forme di vita, fino al Dio delle mistiche). Citando per la seconda volta Maria Zambrano (2001: 252, la quale però sta citando Teresa d'Avila), una pensatrice di solito non molto presente nell'opera di Muraro, quest'ultima paragona la condizione donata dall'amore al vivere o stare "fuori di sé" (Muraro 2003: 131). Si tratta di un'idea molto distante da quella che comincia a profilarsi dopo la catastrofica domanda di Socrate, cioè da quando l'attrazione verso la bellezza dell'altro viene intesa come desiderio del possesso sempiterno del bene (206 a 11), poi come desiderio dell'immortalità e, infine, della "contemplazione che rende immortali, elevandoci a uno stato di completa autosufficienza che capovolge il senso della beatitudine di chi ama ed è perciò felice di trovarsi in balia dell'altro" (Muraro 2000: 148). Ma a questo capovolgimento, per Muraro, dobbiamo resistere, anche perché per noi oggi sarebbe solo un incanto immaginario, privo ormai di efficacia simbolica: la scala di perfezione ontologica in cui Platone collocava gli oggetti dell'amore, dopo averli considerati in isolamento dall'amore, cioè la scala che andava "dal sensibile allo spirituale, dal particolare all'universale" è una scala che "non si reggeva da sé ed è ormai crollata": per il

tempo in cui è stata su, un tempo lungo anche per la "ripresa cristiana" del motivo platonico, "ha elevato l'anima con la forza di una buona volontà pericolosamente sorda alla voce del desiderio", penalizzando quegli esseri "umani, più donne che uomini, la cui esperienza è legata alla contingenza e all'essere corpo" (Muraro 2000: 149). Il fatto che ora quella scala o gerarchia sia crollata significa che ha perso il credito che la rendeva parte di un ordine simbolico. Questo fatto ha molteplici cause, tra cui certo anche quelle legate alle trasformazioni dell'organizzazione economica delle nostre società, tuttavia, quel fatto e le sue cause hanno anche sollevato una questione di senso: l'esigenza di offrire alla nostra precarietà una significazione diversa da quella per cui sarebbe il negativo che attende di essere tolto. È questa la questione per cui Muraro si immerge nella tradizione del platonismo cristiano, risale fino al *Simposio* e qui cerca di riacciare i fili di quell'altro sapere dell'amore, che Platone ha assimilato, ma trasformandolo.

10. Come ho anticipato, secondo Muraro, quell'altro sapere, l'intelligenza dell'amore, non è per noi solo nascosto in alcune pagine del simposio. Vive piuttosto in alcune esperienze che in quelle pagine possono trovare parole per dirsi. Una di queste esperienze è quella dell'innamoramento, ma ce n'è un'altra, ancor più profonda. Per Muraro, c'è una vicinanza tra quella sorta di postura acrobatica che consiste nello star fuori di sé e l'esperienza delle donne:

Nascere donna vuol dire nascere predisposta allo sbilanciamento del centro di gravità che si sposta in altro, fuori di sé. Non è una predisposizione di natura metafisica o fisiologica; proviene dal rapporto con la madre. Nascere donna è nascere dello stesso sesso della madre, che è un privilegio grande ma costoso, perché imprime nel corpo e nella mente la possibilità di essere (madre) che è un di più, ma la imprime come un meno come una carenza che permane. [...] La carenza si imprime così nella mente femminile, ve la imprime il rapporto madre-figlia come una memoria dolorosa e una pretesa esorbitante, necessarie entrambe. [...] Questa speciale carenza associata alle origini della vita e al sesso femminile abbiamo visto che dà il suo nome alla madre di Eros (Muraro 2003: 131-132).

Difficilmente si può sopravvalutare la portata dello spostamento simbolico-concettuale qui richiamato

da Muraro (e sviluppato soprattutto in Muraro 1992): non cercare il bandolo dell'esser donna nel rapporto all'uomo (dei cui figli essere madre, del cui pene avere invidia, del cui desiderio farsi causa ecc.), bensì nella relazione alla propria madre, cioè all'interno della genealogia femminile. È entro le coordinate simboliche di tale relazione e di tale genealogia che va pensata la mancanza costitutiva, che può farsi desiderio, ma che, all'inizio, si imprime come miseria. La questione diventa dunque proprio questa: come fare sì che tale carenza o mancanza non sia vissuta "come invidia, avidità, disperazione", bensì "come apertura, ricevimento e grazia" (2003: 136). Ebbene, si tratta di "fermarsi alla carenza e starci lo stesso, vivere nello squilibrio del meno e del più, andare e venire fra la gioia della presenza e il dolore dell'assenza, perché, come si legge in Hadewijch, poetessa mistica del secolo XIII, 'l'amore soltanto sa quando viene e quando se ne va'" (2002: 41).

È dunque nella teologia in lingua materna che Muraro ha trovato la soluzione simbolica, cioè la via che lei si impegna a rendere leggibile agli occhi delle donne di oggi, ma senza escludere gli uomini.

L'intelligenza dell'amore è una formula che ho incontrato in una corrente della teologia medievale – la teologia mistica cistercense (Guglielmo di Saint-Thierry) e femminile (Hadewijch, Margherita Porete) – e in alcuni poeti, come Jacopone da Todi e l'autore della *Vita Nuova*, in un arco di tempo, tra il XII e il XIII secolo, che fu fecondissimo per la cultura europea, caratterizzato da una varietà di scambi, tra Islam, cristianesimo ed ebraismo, tra Oriente e Occidente, tra ricerca religiosa e cambiamenti nella vita materiale, e di passaggi, dalla campagna alla città, dall'antichità alla modernità, dal latino alle lingue materne. Questa formula – nella quale si deve forse riconoscere la sigla di una filosofia nascosta alla storia della filosofia – io penso che possa nominare qualcosa che ho scoperto con il femminismo, che è la possibilità di agire efficacemente facendo riposare la volontà, la nostra povera, buona volontà che lavora da più di duemila anni e mi pare esausta, e facendo lavorare al suo posto il desiderio, per il quale, *a certe condizioni*, lavorare non è più faticoso di quanto non sia il giocare per le creature bambine (Muraro 2000: 154-155).

11. Ma quali sono queste condizioni? La più difficile da nominare è proprio quella che Muraro ha trovato prima nella mistica e poi anche nell'insegnamento di

Diotima. In effetti, per quanto le parole e i testi della teologia in lingua materna siano distanti dal *Simpósio*, non sono separati da esso, e ciò grazie al platonismo cristiano. In questo, però, quei testi costituiscono una voce singolare perché ha saputo aprire un passaggio che altrimenti manca. Questo passaggio è quello che permette di sottrarsi all'incastro "fra il desiderio di colmarsi e il soddisfacimento che estingue il desiderio" (2003: 134). Tra i filosofi non è mancato chi ha sostenuto che in questo incastro emergerebbe la natura autodistruttiva del desiderio (che sarebbe appunto desiderio di quella soddisfazione che lo toglie), mentre ordinariamente quell'incastro si traduce nella ricerca di cose che si possano far proprie (fossero anche le conquiste da registrare nel catalogo di don Giovanni), l'ottenimento di ciascuna delle quali genera una frustrazione, da cui si rifugge riproducendo ancora la sequenza. Sottrarsi a questo incastro significa invece tener vivo il desiderio nella presenza-assenza dell'altro, cioè in una presenza che non può mai farsi fusione: una presenza che si incontra in una relazione che riesce a non diventare consuetudine. Il passaggio trovato dalle mistiche, ad esempio da Margherita Porete (cfr. Muraro 2001: 190-198), consiste nel comprendere, non solo a parole, non solo con l'intelletto quando considera una proposizione, che la mancanza che a causa della nostra caducità, precarietà, temporalità, non può essere colmata, è anche ciò che rende possibile all'anima di ricevere altro amore, ancora ed ancora, infinitamente (Muraro 2003: 135-136).

Per Muraro (ivi: 137), questa "stessa potente intuizione" è riconoscibile anche nel significato allegorico della "combinazione asimmetrica e squilibrata" tra Penia e Poros. Sul ruolo di Penia, abbiamo detto: resta allora da capire quale sia la "funzione di Poros", oltre al suscitare il desiderio in Penia. Per Muraro, il segreto va cercato nel suo nome, di cui "non esiste una traduzione soddisfacente" (2000: 143):

Chi traduce con Espediente o con Ingegno, influenzato dal ricordo della madre di Poros, la dea Metis, non si accorge che, in questa storia, l'arte di arrangiarsi è tutta dalla parte della creatura umana [*scil.* di Penia]. Chi traduce con Ricchezza o Guadagno, lo confonde con l'immagine invidiosa che di lui ha Carestia [*scil.* Penia]. C'è chi traduce con spirito di guadagno che forse è meglio perché rende la funzione simbolica del Dio. Si tratta, comunque, di interpretazioni

tutte approssimativamente accettabili ma nessuna calzante come vorremmo... (ivi: 137-138)

Muraro si rivolge allora ai significati che aveva la parola 'poros' nella lingua greca:

Poros significa: 1) passaggio attraverso, passo, guado; 2) apertura, foro, poro della pelle; 3) via, strada, sentiero, ponte; 4) (figurato) mezzo per conseguire qualcosa, risorsa, entrata, guadagno. Colpisce, d'altra parte, il contrasto fra la ricchezza dei singoli significati e la pochezza del significato metaforico, circoscritto alla vita dei mercati. È molto interessante: questa parola, così ricca di senso nella vita dei corpi e nei rapporti fra gli esseri umani, non significa quasi niente nella vita dello spirito, tant'è che non riusciamo a trovare una traduzione per la parola che dà nome a colui che fu, sia pure inconsapevolmente, il padre di Eros. Non riusciamo, perché il senso dell'essere in Platone non la ammette come una parola significativa: non ne ha bisogno e ne sarebbe disturbato. Ma è ben strano che, nei venti e più secoli che ci separano da lui, non si sia inventato un significato metaforico per il Dio che ha ingravidato la miseria dando vita all'amore! Suppongo che ciò voglia dire, non trovo altra spiegazione, che, anche in mezzo al fervore dei traffici, dei viaggi e dei mercati, si è continuato a concepire l'essere come uno o come facente capo a uno e sempre uguale a se stesso [...] e non come passaggio, scambio, apertura, differenza. (Muraro 2000: 153-154).

Tentando di sottrarsi a questa ontologia di sfondo, Muraro propone dunque di riconoscere nel dio che Penuria immagina ricco di tutti i beni, questa qualità effettiva: "La capacità di fare di un vuoto, reso mortalmente soffocante dall'invidia e dall'esclusione, un passaggio vitale. Il suo nome, dunque, è Passaggio" (2003: 138). Questo nome non allude a un'ascesi. Se un'intera civiltà, con i suoi filosofi, ha tentato di oltrepassare i limiti della condizione umana mirando all'autosufficienza del singolo o dell'umanità in generale, l'intelligenza dell'amore, a cui più donne che uomini hanno dato parola, insegna a convertire "il piombo di un'insopportabile dipendenza nell'oro di una mancanza accettata che apre la porta ad altro" (2000: 155). E quest'altro, in ultima analisi, è un aprirsi del mondo: "c'è essere perché l'amore fa del niente un passaggio al suo avvenimento" (2003: 139).

Note

¹ Secondo Krüger, Platone non nega la possibilità di dominare le passioni (ossia di sottoporle alla *phronesis*), ma “vede che anche il modo più autonomo di rapportarsi alla propria situazione e alle cose del mondo *non è sovrano*, cioè non è *completamente* indipendente [...]”. Chi si conosce e domina nella individualità della propria esistenza si trova ancora di fronte alla domanda, se egli sia anche signore del suo dominio, oppure se egli lo eserciti solo nella dipendenza da una potenza superiore [come ad esempio Eros], alla quale egli potrebbe essere sottoposto insieme con la sua autonoma intelligenza” (ivi: 59-60). Con un linguaggio di sapore religioso, Krüger ci aiuta qui a intravedere quell’ampio mare di condizioni, contingenti e non liberamente scelte, grazie a cui può prodursi per noi la possibilità di un esercizio della libertà e della ragione. Come vedremo, anche Muraro, seppure in modo molto differente, si avvarrà di quel linguaggio, in particolare quello della mistica femminile.

² La relazione di Muraro (“Luisa Muraro legge Il Simposio di Platone”) faceva parte del seminario del 1999 (è stata tenuta il 17 ottobre), quello intitolato: “Un testo e i suoi doni”. Il Titolo del seminario del 2000 era “Tradire il passato”.

³ Sul simposio come istituzione e sulle sue regole costitutive, tra cui l’esclusione delle donne tra i commensali: Brisson (1998: 34-36), Muzzi (2020).

⁴ Il *Simposio* si presenta come il lungo racconto che il personaggio di Apollodoro, probabilmente intorno al 400 a.C. (questa è la data su cui converge la maggior parte degli studiosi, a partire da Bury 1932: lxxvi-lxxviii e Robin 1938: XX-XXII; è stata tuttavia contestata da Nussbaum 1996: 335-340, che propone il 404 a.C.), avrebbe offerto in risposta ad alcuni suoi conoscenti (“uomini ricchi e perduti dietro al denaro”, Plat. *Symp.* 173 c 6, Diano-Susanetti 2006: 63) che gli chiedevano di informarli su quanto accaduto ad un famoso banchetto tenutosi, nel 416 a.C., a casa del tragediografo Agatone. L’opera di Platone, dunque, mette in scena una prima situazione diegetica in cui si collocano solo Apollodoro e i suoi interlocutori e dove la principale azione che ha luogo è l’atto di narrare da parte del primo (nelle righe 173 d 4 - 174 a 2, troviamo anche un breve scambio di battute). Il racconto di Apollodoro, tuttavia, mette in scena una seconda situazione diegetica, quella del banchetto, presentata come appartenente al passato della prima situazione. Qui operano diversi personaggi, da Aristodemo che accompagna Socrate a casa di Agatone e che anni dopo racconterà quanto accaduto allo stesso Apollodoro, alla flautista che viene congedata affinché i convenuti possano trascorrere la serata tra uomini dedicandosi “a far discorsi” (176 e 8, Diano-Susanetti 2006: 73), fino ai convenuti stessi, tra cui Agatone, Aristofane e Socrate all’età di circa cinquantaquattro anni. Anche in questo secondo contesto diegetico, le azioni che hanno luogo sono innanzitutto atti linguistici, qui, però, sono perlopiù encomi e discorsi in lode dell’amore. Quando è il turno di parola di Socrate, tuttavia, quest’ultimo, dopo uno scambio dialettico con Agatone, invece di offrire il suo elogio dell’amore, si impegna in un altro tipo di atto, quello che si presenta come un *resoconto fedele* di eventi accaduti molti anni prima, quando Socrate aveva circa trent’anni. Viene dunque messa in scena una terza situazione diegetica, in cui si colloca Diotima e i suoi incontri col giovane Socrate. Tra le azioni che hanno luogo qui, ci sono i sacrifici di purificazione compiuti da Diotima ad Atene, che Socrate richiama (201 d 4-5), e soprattutto i suoi scambi comunicativi con lui, fatti di dialoghi maieutici, confutazioni dialettiche di alcune delle opinioni di Socrate, racconti di miti, esposizioni di dottrine, rivelazioni a carattere misterico-religioso e messa in parola di esperienze. È una selezione di questi scambi che Socrate, al banchetto di Agatone, espone quasi interamente in forma mimetica, cioè, riportando le parole di Diotima (e quelle povere che lui le offriva in risposta), come un

discorso diretto (fa eccezione il racconto dell’inizio di quegli scambi: 201 e 3-7). Strauss (2006: 231), nel suo corso sul *Simposio* tenuto nel 1959, ha fatto acutamente osservare come nelle pagine occupate dal racconto di Socrate vengano meno le indicazioni del fatto che tale racconto è a sua volta riportato da Apollodoro. Detto altrimenti, vi leggiamo frasi come: “ella (scil. Diotima) mi disse” e non frasi come: “Socrate raccontò che lei gli disse”. È forse anche per questo che molti parlano semplicemente del *discorso di Diotima* (ad esempio in Destré - Giannopoulos 2017).

⁵ Più precisamente, è rappresentata così dai narratori intradiegetici, cioè Apollodoro e Socrate. Per Krüger (1995: 143) sarebbe rappresentata come personaggio storico anche da Platone, ma questo è più discutibile: si potrebbe infatti sostenere che Platone, come regista ultimo, abbia inserito nel testo dei segnali grazie a cui i suoi lettori più attenti potessero prendere con la dovuta ironia la rappresentazione intradiegetica (cfr. ad es. Halperin 1990: 147-148). Per chiarire questo punto, bisogna tener presente che vengono mobilitati argomenti di due tipi da chi sostiene che Diotima sia solo un personaggio di fantasia: alcuni sono argomenti esterni all’opera (ad esempio il fatto che Tucidide non faccia alcun riferimento a un episodio che in sé sarebbe così importante per la storia della guerra del Peloponneso, cioè quello dei riti di purificazione di Atene, cui nel *Simposio* è associato il nome di Diotima), altri sono argomenti interni e fanno leva su una serie di coincidenze più o meno sospette (cfr. Robin : xxiii-xxv). Ad esempio, il fatto che il nome “Diotima di Mantinea” sarebbe una sorta di gioco di parole (cfr. Brisson 1998: 30; ma anche Halperin 1990: 120-121, che però non è convinto da questa obiezione) o il fatto che in 205 d 10 - 206 a 1 il personaggio di Diotima, rappresentato come in dialogo con Socrate intorno al 440 a.C., sembra confutare, in maniera del tutto anacronistica, un’idea rappresentata come la tesi che il personaggio di Aristofane ha espresso al banchetto del 416 a.C. (cfr. Migliori 2013: 115). A prescindere dal valore di tali argomenti interni (e io concordo con Bonelli 2023: 52, sul fatto che non sono argomenti dirimenti: di fronte al secondo, ad esempio, è sufficiente ricordare come sia ben possibile affermare l’esistenza storica di Diotima e tuttavia ammettere che Platone abbia almeno in parte rimaneggiato le sue concezioni quando ha creato il personaggio del *Simposio* che porta il suo nome, come tutti ammettono che abbia fatto con le idee di Protagora, Gorgia e soprattutto Parmenide quando ne ha fatto i personaggi degli omonimi dialoghi), si potrebbe suggerire quanto segue: Platone avrebbe fatto spazio al tipo di fatti appena evocati per indurre i suoi lettori a non farsi coinvolgere troppo dal racconto. L’idea che lo avrebbe guidato è che per usar bene del *Simposio*, non bisogna preoccuparsi troppo della verità dei fatti che vi son narrati (tra cui quelli relativi a Diotima), bensì della verità dei discorsi filosofici che vi sono esposti. (Riguardo al passo 205 d 10 - 206 a 1, anche secondo Obdrzalek 2017: 71, si tratta di un segnale del regista Platone, ma per interpretarlo va connesso a 193 a 2-3).

⁶ Anche per Bonelli (2023: 51), Belotti (2020: 113) e Nucci (2009: 131) l’opinione citata è la più diffusa negli studi sul *Simposio*. Invece Brisson (1998: 29) sostiene che “la maggioranza degli studiosi [...] hanno creduto alla storicità di Diotima” (lo stesso dice Andò 2005: 116). Questa così sorprendente divergenza nel rendicontare lo stato dell’arte degli studi su Diotima è solo in parte ricomposta da Halperin (1990: 119) che spiega come la credenza nell’esistenza storica di Diotima fosse la più diffusa tra gli studiosi di fine ‘800 e inizio ‘900, mentre la credenza nel suo essere solo un personaggio inventato da Platone sia andata diffondendosi a partire dagli ultimi decenni del ‘900. Per spiegare quella divergenza bisogna anche tener conto del fatto che non è sempre chiaro il criterio di distinzione: ad esempio, Bonelli conta sia Reale, sia Cavarero tra coloro che negano l’esistenza di Diotima, ma come mostro di seguito nel testo, loro sostengono piuttosto che il personaggio platonico di Diotima, per quanto possa trarre ispirazione da un personaggio storico e dunque condividere

con tale personaggio alcune delle sue caratteristiche (ad esempio, l'essere una sacerdotessa), di certo non condivide le sue caratteristiche più importanti (in particolare, le dottrine che gli sono attribuite nel *Simposio*). Insomma, Reale (perlomeno nei suoi testi scientifici) e Cavarero (e anche Brisson, come Dover 1980: 137) adottano quella che chiamerò la *strategia concessiva* riguardo all'esistenza storica di Diotima.

⁷ È qui importante ricordare, lo fa anche Cavarero, la posizione di Waithe (1987), secondo la quale, non solo Diotima sarebbe esistita, ma le dottrine che le attribuisce Socrate sarebbero effettivamente le sue. A questa posizione, simile a quella di Taylor, si potrebbe forse obiettare quel che è stato obiettato a quest'ultimo, cioè che riduce Platone a una sorta di "stenografo" (Vidal-Naquet 1984: 94; cfr. anche Keime 2014). Tuttavia, la raffinatezza dell'argomentazione di Waithe merita che i suoi critici facciano uno sforzo maggiore, infatti lei sostiene che le dottrine del personaggio platonico erano effettivamente di Diotima anche sulla base del fatto, perlopiù misconosciuto, che presentano delle importanti differenze rispetto alle dottrine sull'amore o su altro (in particolare sull'immortalità o sulle Idee) rinvenibili in altri scritti platonici.

⁸ Come sottolinea anche Bonelli (2023: 51), l'argomento più forte contro l'esistenza storica del personaggio platonico di Diotima è che non vi fa riferimento nessuna altra fonte (a parte quelle che dipendono dal *Simposio*). Si tratta dunque di un argomento *ex silentio*. La debolezza generale di questo tipo di argomento (su cui Waithe 1987: 101) si aggrava particolarmente in questo caso se si tiene conto della dinamica di misconoscimento e di esclusione delle figure femminili che opera nella costruzione della memoria storica delle civiltà fallocentriche o patriarcali. A questa dinamica allude anche Muraro (2003: 119-120) e vi insiste Nye (2015); Bonelli (2023: 54) cita in proposito anche Fugère (1898: 326-328), che contiene effettivamente una miniera di osservazioni acute (nonostante le riserve di Halperin 1990: 120).

⁹ Evidentemente, questa domanda non va confusa con quella di chi osasse chiedere che senso abbia o abbia avuto l'eventuale esistenza di Diotima. Qui ci si interroga sul senso del lavoro volto ad accertare che Diotima sia effettivamente esistita e dunque sul significato che può rivestire l'*affermazione* di tale esistenza.

¹⁰ Un altro esempio è la valorizzazione della ricerca di Benedetta Craveri sulle preziose, perché queste sono state capaci di realizzare una pratica politica in cui circolava al massimo autorità simbolica femminile, ricorrendo al minimo alle mediazioni di potere; cfr. Cigarini 2022: 31-35

¹¹ Si noti che allo stesso esito, trattare come insignificante il fatto che il personaggio di Diotima sia femminile, si può giungere anche sostenendo che dietro la sua maschera non vi sia il personaggio di Socrate (come invece ritiene Reale), bensì Platone che starebbe mostrando, perlomeno da un certo momento in poi (di solito viene indicato 209 e 4), come il suo proprio sapere sull'amore sia superiore a quello socratico. Per quest'ultima tesi: Cornford (1937: 75), Jaeger (1954: 329), Vlastos (1981: 21).

¹² Ad essere precisi, su questi ultimi, Reale (1997: 162-164) si sofferma: per lui, dunque, la maschera di Diotima avrebbe potuto essere sostituita, più che con quella di un semplice amico, con quella di un sacerdote. La debolezza di letture di questo tipo, che valorizzano solo il nesso tra Diotima e la dimensione religiosa, saltando il suo essere donna, è rilevata in maniera eccellente da Halperin (1990: 125-129)

¹³ A questi mondi delle donne, lungamente esclusi dallo sguardo degli studiosi, oggi si presta sempre più attenzione, certo anche grazie

agli effetti epistemologici portati dalla presa di parola femminista. Libri molto significativi in proposito sono Andò (2005) e, più recentemente, Nobili (2023).

¹⁴ L'impianto concettuale di fondo di queste letture che svelano il gesto espropriativo dei filosofi nei confronti del potere generativo è articolato ad esempio da O'Brien (1981).

¹⁵ Muraro stessa (2003: 125) cita in proposito Morselli (1998: 54) la quale, commentando ed elogiando l'approccio ermeneutico di Irigaray (1985), su cui torneremo, scrive: "il travestimento lascia scoperto qualcosa, quasi non sia riuscito bene al filosofo che si è fatto prendere la mano, nello scrivere, dal personaggio che voleva ridurre nelle strette delle sue teorie".

¹⁶ Si noti che queste stonature o fratture sono cercate da Muraro, come da Irigaray (1985), nella stessa esposizione che il personaggio di Socrate fa del discorso di Diotima e non, come ad esempio fa Waithe (1987), nei rapporti tra tale discorso e gli altri discorsi sull'amore (o sull'anima o sull'immortalità) che sono rinvenibili in altri dialoghi platonici. Una critica dell'operazione di Irigaray, da un punto di vista che, su questo, è simile a quello di Waithe, è offerta da Nye (1989).

¹⁷ Qualcuno potrebbe chiedere come possono non essere esclusi gli uomini, se l'esperienza cui si fa riferimento è più un'esperienza di donne. E poi, quali donne, proprio tutte? Come può esserne certa Muraro? Domande come queste, in realtà non colgono il punto. Per coglierlo propongo di partire da quest'altra affermazione di Muraro: "Indico delle cose e quelli che se le ritrovano nel proprio orizzonte, mi capiscono. Vuol dire allora che escludo gli altri e offendo il linguaggio nella sua più umana funzione? No, gli altri capiranno, solo un po' meno. Del resto, capita sempre così" (1998: 91). È dunque ben possibile che anche alcune donne non trovino nel loro orizzonte ciò che Muraro indica. La forza del discorso non sta nel numero di coloro che vi si riconoscono immediatamente, ma nel fatto che nessuno vi è incluso a forza, mentre chiunque può includervi. Ad esempio, non è che gli uomini siano esclusi, ma il lavoro di mediazione e rielaborazione necessario a capire come possa valere anche per loro quel che Muraro dice a partire da un'esperienza elaborata con altre donne (e in rispondenza al proprio e al loro sentire), questo lavoro necessario affinché si sia inclusi nel discorso, non solo attraverso uno stragemma verbale (ad esempio il maschile sovraesteso o lo schwa), non è anticipato, ma lasciato a quegli uomini che abbiano il desiderio di realizzarlo. Lo stesso vale a maggior ragione per chi non si riconosce né tra gli uomini, né tra le donne.

¹⁸ Questa generale concezione dell'ermeneutica, per caratterizzare la quale mi sono rifatto all'analisi critica che ne fa Foucault (ad esempio 1971: 26-27), trova una delle sue esemplificazioni paradigmatiche, in relazione a Platone, nei lavori di Leo Strauss (2006 per il *Simposio*, ma anche, più in generale, 2010) e della sua scuola. Gill (2006: 59) mostra come le sue prime tracce si possano rinvenire nei commenti platonici di Proclo.

¹⁹ Che la costruzione teatrale del *Simposio*, in particolare grazie al colpo di scena finale dato dall'arrivo di Alcibiade, serva anche a mettere in guardia dal credere che il desiderio amoroso possa essere pienamente catturato dal concetto, è sostenuto pure da Lacan (2016), come ricorda la stessa Muraro (2002: 35). Quanto alla scena che ha Alcibiade come protagonista, Muraro la valorizza (e molto) solo in Muraro 2000.

²⁰ Insomma, anche il fallocentrismo, pur presentandosi come originario, può esistere solo in quanto si appoggia a, e dunque non consuma del tutto, ciò che davvero è presso l'origine.

²¹ Questo fatto mi pare sottovalutato da Andò (2005:117), quando, riprendendo apertamente l'impostazione di Muraro, scrive: "Di questa donna [scil. Diotima] cercherò di ascoltare la voce, perché in lei, come in Fenarete, individuo una comune genealogia di sapere".

²² Qualche riga dopo, Irigaray aggiunge: "Niente della rappresentazione che noi ci facciamo solitamente del filosofo: studioso vestito come si deve, di buone maniere, che sa tutto e dottamente ci insegna il corpo dottrinale già acquisito. Il filosofo non è niente di tutto questo. È una specie di straccione che se ne va in giro cercando di incontrare la realtà, di abbracciare, di conoscere (co-nascere?) tutto ciò che vi si può trovare di amabile, di bello, di sapiente".

²³ Il fatto che Diotima racconti un mito, quello relativo alla nascita di Eros, introduce un'ulteriore complicazione nell'analisi delle situazioni diegetiche del *Simposio* (cfr. *supra* nota 4). In effetti, quel racconto non è esplicitamente presentato come un racconto di finzione (il mito è invece associato al racconto per bambini in Plat. *Soph.*, 242 c 7-8), ma come la narrazione di un evento accaduto *in illo tempore*. Questo comunque non significa necessariamente che Diotima (così come Socrate, che riporta quel racconto senza prendere le distanze da esso) si aspetti la stessa adesione che si aspetta un testimone oculare quando riporta un avvenimento cui ha assistito e cioè che i suoi interlocutori credano che quell'avvenimento sia accaduto così come lui lo racconta. Anzi, probabilmente Diotima si aspetta che quel racconto sia certamente preso sul serio, ma come una rappresentazione in forma immaginifica di una verità che può almeno in parte essere portata a parola anche in altre maniere (d'altronde è proprio in questo modo che lei stessa ritorna su quel mito, subito dopo averlo raccontato). Ad ogni buon conto, se lo intendessimo come il resoconto di un fatto, cioè appunto la nascita di Eros, allora dovremmo dire che Diotima (intesa come personaggio del racconto di Socrate, inteso come personaggio del racconto di Apollodoro) introduce una quarta situazione diegetica, quella in cui ha luogo la festa per la nascita di Afrodite e il concepimento di Eros. Al di qua di tale complicazione, notiamo comunque che, nella realtà diegetica del *Simposio*, dove ha luogo l'incontro tra Apollodoro e i suoi interlocutori e dove, più indietro nel tempo, ha avuto luogo il banchetto e dove, ancor più indietro nel tempo, ha avuto luogo l'incontro tra Socrate e Diotima, ebbene, in tale realtà i nomi di Afrodite, Zeus, Poros, Penia e Eros non sono intesi come nomi di realtà fittizie, ma al massimo come modi di alludere in maniera immaginifica, al piano del divino: cfr. su questo gli ottimi chiarimenti offerti da Krüger (1995: 59-77), ma anche quelli di Godel (1954: 27-28), che si confronta anche con il *Cratilo* platonico. (In questa nota ho cercato di allentare la presa che ha lo schema Realtà/Finzione sul modo in cui ci accostiamo ai miti esposti nei dialoghi platonici e per farlo ho cercato di distanziare il mito dalla favola, ma Muraro 2003: 67-68, facendo leva anche su Cristina Campo 1987, mette in guardia da quello schema *anche in rapporto alle favole*: sono racconti di finzione che "non hanno finito d'insegnare che c'è altro dalla sedicente realtà, e come aprirsi la strada fin là").

²⁴ Penia non può essere semplicemente una dea, altrimenti non mancherebbe di nulla, sarebbe stata invitata alla festa per la nascita di Afrodite come tutti gli altri dèi e, soprattutto, il figlio avuto con il dio Poros, sarebbe stato un dio e non un grande demone. D'altra parte, però, non credo neppure che sia una donna mortale e questo non solo perché di solito le personificazioni sono essere di grado superiore rispetto agli umani, ma anche perché Platone, nell'*Apologia di Socrate* (27 c-e) afferma che i demoni sono figli bastardi di dei e ninfe o altre creature simili. Strauss (2006: 219, 222) individua un'ulteriore ragione per negare che Penia sia una donna mortale, cioè il fatto che, secondo Diotima, sarebbe proprio Eros a rendere possibili gli scambi e le interazioni tra dèi ed esseri umani, per cui non potrebbe provenire da una di tali interazioni.

Bibliografia

- ANDÒ V. (2005), *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Carocci, Roma 2005.
- BELOTTI S. (2020), "Diotima di Mantinea", in BONELLI M. (a cura di), *Filosofo, Maestre, Imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, pp. 105-129.
- BONELLI M. (2020), "Un tentativo di valorizzazione e di inclusione delle donne filosofe nell'antichità", in EAD. (a cura di), *Filosofo, Maestre, Imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma, pp. XIII-XXI.
- EAD. (2023), "Diotima di Mantinea e il Simposio di Platone", in NOBILI C., SACCENTI R. (a cura di), *Filosofia e convivialità. Dall'antichità al medioevo*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 49-60.
- BURY R.G. (1932), *The Symposium of Plato* (1932), edited by R.G. Bury, W. Heffer and Sons Ltd, Cambridge 1969.
- BUTTARELLI A., MURARO L., RAMPOLLO L. (2000) (a cura di), *Duemi-laeva. Donne che cambiano l'Italia*, Pratiche, Milano.
- BRISSON L. (1998), *Platon, Le Banquet*, présentation et traduction par L. Brisson, Flammarion, Paris.
- CALOGERO G. (1984), *Introduzione al Simposio platonico* (1928), in ID., *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli, pp. 175-228.
- CAMPO C. (1987), *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano.
- CAPRA A. (2003), "Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone", in BONAZZI M., TRABATTONI F. (a cura di), *Platone e la tradizione platonica*, Cisalpino, Milano, pp. 3-30.
- CAVARERO A. (1991), *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma.
- CIGARINI L. (2022), *La politica del desiderio e altri scritti*, a cura di R. Fanciullacci e S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno.
- COLLI G. (1979): Platone, *Simposio*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano.
- CORNFORDE F. M. (1937), "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*" (1937), in ID., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950, pp. 68-80.
- DESTREÉ P. - GIANOPOULOS Z. (2017) (edd.), *Plato's 'Symposium': A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DIANO-SUSANETTI (2006): Platone. *Il Simposio*, tr. it. di D. Diano, introduzione e commento di D. Susanetti, Marsilio, Venezia.
- DIOTIMA (2002) (a cura di), *Approfitte dell'assenza. Punti di avvicinamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli.
- DOVER K.J. (1980): *Plato, Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FOUCAULT M. (1971), *Due risposte sull'epistemologia*, tr. it. di M. de Stefanis, Lampugnani Nigri, Milano.
- FUGÈRE G. (1898), *Mantinée et l'Arcadie Orientale*, Albert Fontemoing Éditeur, Paris.
- GENETTE G. (1997), *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, tr. it. di R. Novità, Einaudi, Torino.
- GODEL R. (1954), "Socrate et Diotime", in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Supplément: *Lettres d'humanité*, 13, pp. 3-30 (https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1954_num_13_4_5049, consultato il 27/08/2024).
- GILL C. (2006), "Le dialogue platonicien" in BRISSON L. FRONTEROTTA F. (éds.), *Lire Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 53-75.
- HALPERIN D.M. (1990), "Why is Diotima a Woman?" in ID., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York 1990, pp. 113-151.
- IRIGARAY L. (1985), *L'amore stregone. Lettura di Platone*, Simposio, "Discorso di Diotima", in EAD., *Etica della differenza sessuale*, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano, pp. 22-31.
- EAD. (1989), *Sessi e genealogie*, tr. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano.
- EAD. (1992), *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, tr. it. di M.A.

- Schepisi, Bollati Boringhieri, Torino.
- EAD. (1993), *Amo a te. Verso una felicità nella Storia*, tr. it. di P. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino.
- EAD. (2008), *La via dell'amore*, tr. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino.
- JAEGER W. (1954), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. 2, tr. it. di A. Setti, La Nuova Italia, Firenze.
- KEIME C. (2015), "La fonction de Diotime dans le Banquet de Platon (201d1-212c3) : le dialogue et son double", in *Études platoniciennes [En ligne]*, 11, <http://journals.openedition.org/etudes-platoniciennes/535>
- KRÜGER G. (1995), *Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*, tr. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano.
- LACAN J. (2016), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione, 1958-1959*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- MIGLIORI M. (2013), *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I, *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia.
- MORSELLI G. (1998), "Tra il Simposio e il Fedro: l'eros assente" in *Segni e comprensione*, XII:35, pp. 52-64.
- MURARO L. (1992), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- EAD. (1993), *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, a cura di M. Ferrante, Donne Acqua Liquida, Palermo
- EAD. (1995), *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'Auria, Napoli.
- EAD. (1998), *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Manifestolibri, Roma.
- EAD. (2000), "La maestra di Socrate", in BUTTARELLI, MURARO, RAMPOLLO 2000: 145-156.
- EAD. (2001), *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, a cura di C. JOURDAN, D'Auria, Napoli. (Ripubblicazione parziale con il titolo: *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, a cura di C. JOURDAN, Orthotes, Napoli-Salerno 2014).
- EAD. (2002), "La maestra di Socrate e mia", in DIOTIMA 2002: 27-43.
- EAD. (2003), *Il dio delle donne*, Mondadori, Milano. Ripubblicato presso Marietti, Genova, 2020. I rinvii ai numeri di pagina si riferiscono a questa più recente edizione.
- EAD. (2011a), *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, a cura di R. Fanciullacci, Orthotes, Napoli.
- EAD. (2011b), *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma.
- EAD. (2016), *Al mercato della felicità*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- MUSTI D. (2020), *Il simposio*, Laterza, Roma-Bari.
- NOBILI C. (2023), *Vici di donne nell'epica. Personaggi e modelli poetici femminili nell'Iliade e nell'Odissea*, Carocci, Roma.
- NUCCI M. (2009), Platone, *Simposio*, tr. e commento di M. Nucci, Einaudi, Torino.
- NUSSBAUM M.C. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna
- NYE A. (1989), "Irigaray and Diotima at Plato's Symposium" (1989), in N. TUANA (ed.), *Feminist interpretations of Plato*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1994, pp. 197-215.
- EAD. (2015), *Socrates and Diotima. Sexuality, Religion, and the Nature of Divinity*, Palgrave MacMillan, New York.
- OBDRZALEK S. (2017), "Aristophanic Tragedy", in DESTREE, GIANNIPOULOS 2017: 70-87.
- O'BRIEN M. (1981), *Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Boston.
- REALE G. (1997), *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano.
- EAD. (2001), Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- ROBIN L. (1938) : Platon, *Le Banquet*, in *Oeuvres Complètes*, tome IV, part. II, texte établi et traduit par L. Robin, Les Belles Lettres, Paris.
- SAXONHOUSE A.W. (1984), "Eros and the Female in Greek Political Thought: An Interpretation of Plato's Symposium" in *Political Theory*, 12:1, pp. 5-27.
- STRAUSS L. (2006), *Sur "Le Banquet"*. *La philosophie politique de Platon*, tr. fr. di O. Sedeyn, Éditions de l'éclat, Paris.
- ID. (2010), *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tuciddide*, tr. it. di C. Altini, Marietti, Genova-Milano.
- TAYLOR A.E. (1968), *Platone. L'uomo e l'opera*, tr. it. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze.
- TOMMASI W. (2001), *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre Lune, Mantova.
- VIDAL-NAQUET (1984), "La società platonica dei dialoghi: abbozzo d'uno studio prosografico" (1984) in ID., *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, tr. it. di F. Sircana, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 93-116.
- VLASTOS G. (1981), "The Individual as an Object of Love", in ID., *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, pp. 3-34.
- WAITHE M.E. (1987), "Diotima of Mantinea", in EAD. (ed.), *A History of Women Philosophers*, vol. 1, Dordrecht - Boston, 1987, pp. 83-116.
- WARREN K.J. (2009a), "Lead Essay: 2,600 Years of the History of Western Philosophy Without Women: This Book as a Unique, Gender-Inclusive Alternative", in EAD. (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham, pp. 1-26
- EAD. (2009b), "Plato and Diotima. Introduction", in EAD. (ed.), *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham, pp. 27-36.
- WILDER K. (1986), "Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle" in *Hypathia*, I:1, pp. 21-62.
- WITTGENSTEIN L. (1993), *Ricerche filosofiche*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino.
- ZAMBRANO M. (1997), *All'ombra del dio sconosciuto. Antigone, Eloisa, Diotima*, tr. it. di E. Laurenzi, Pratiche, Milano.
- EAD. (2001), *L'uomo e il divino*, tr. it. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma.