DOI: 10.13137/978-88-5511-567-4/36657

Diotima di Mantinea (V a.C.?)

LORENZO VALENTI
lorenzo.valenti.16@gmail.com

ABSTRACT

"Diotima" è il nome di una delle figure più affascinanti ed enigmatiche del *Simposio* di Platone, il nome di una sapiente donna di Mantinea che istruì Socrate nelle "questioni d'amore" (τὰ ἐρωτικά). È il filosofo stesso a raccontare di come ella abbia ritardato di dieci anni l'arrivo della peste ad Atene, facendo compiere certi sacrifici ai suoi abitanti: per la maggior parte della critica si tratta di un riferimento alla peste del 430 a.C., cosa che permetterebbe di collocare Diotima nella città dell'Attica all'epoca in cui Socrate aveva circa trent'anni. Questo episodio, unitamente al tipico linguaggio oracolare da lei impiegato, fa ipotizzare ai più che ella fosse una sacerdotessa, benché non sia mai esplicitamente definita tale. Socrate racconta di come ella abbia confutato le sue errate opinioni in merito a Eros, mostrandogli come quest'ultimo abbia natura intermedia: esso – insegna Diotima – è un demone, né bello né brutto, né buono né cattivo, né mortale né immortale. È filosofo, perché non è né sapiente né ignorante, ma appunto qualcosa nel mezzo (μεταξύ), alla ricerca di un sapere che non può mai ottenere del tutto. Eros è tendenza a possedere il bene per sempre al fine di essere felici, e si realizza tramite il parto, sia fisico che spirituale: generare figli, comporre opere poetiche, amministrare una città ed educare i giovani sono tutti modi di partorire e lasciare una continuazione di sé, tendendo così all'immortalità. A Diotima si deve il magnifico racconto della nascita di questo demone dall'unione di Poros e Penia, nonché l'esposizione della celebre *scala amoris*, un percorso iniziatico a tappe che porta dall'amore per i corpi alla contemplazione e conoscenza del bello-in-sé (αὐτὸ τὸ καλόν), l'ultimo gradino dell'ascensione; colui che raggiungerà questa vetta sarà «se mai lo fu altro uomo, egli pure immortale» (212a6-7).

L'esistenza storica di Diotima è stata più volte negata, ma questa tesi, benché condivisa da molti autori, non è sempre stata prevalente tra la critica e contro di essa sono state avanzate diverse accuse di infondatezza. Di fatto, non ci sono ragioni definitive né per negare che Diotima sia esistita né per affermarlo.

Alle parole della donna di Mantinea sono state attribuite molte e assai differenti interpretazioni, che spaziano dal considerarle un'esposizione di dottrine platoniche al trattarle come del tutto originali rispetto sia a Platone che a Socrate. Si tratta di un dibattito tuttora aperto che coinvolge complesse questioni esegetiche, nonché l'annoso problema dell'attribuzione delle tesi esposte nei dialoghi.

KEYWORDS: Diotima, Eros, generazione, Platone, *scala amoris*, *Simposio*.

DIOTIMA NEL *SIMPOSIO*

L'unica fonte indipendente da cui possiamo trarre informazioni su Diotima è il *Simposio*, dal quale dipendono tutte le opere più tarde che la menzionano[1]; è perciò da questo testo che partiremo,

[1] Per un elenco delle fonti vedi WOLF 1735, p. 327. Un elenco parziale si trova già in MÉNAGE 1690, p. 16.

prescindendo per ora da questioni interpretative e da giudizi circa l'attribuzione della dottrina esposta.

L'episodio narrato[2] è ambientato nel 416 a.C.[3], durante un banchetto che Agatone ha organizzato per celebrare la vittoria della sua prima tragedia alle Lenee. Finita la cena, su proposta di Erissimaco, i simposiasti decidono di declamare uno alla volta un elogio in onore di Eros (Amore) (176e4-177d5). Giunto il proprio turno, Socrate, dopo aver premesso che il suo intento è esporre la «verità su Eros» (περὶ Ἔρωτος τἀληθῆ: 199b3), si rivolge ad Agatone (l'ultimo dei commensali ad aver parlato) e, ponendogli una serie di domande, confuta alcune delle affermazioni che questi ha precedentemente fatto. A differenza di ciò che crede Agatone, Eros non è «buono e bello in sommo grado» (197c1-2), ma, anzi, non è né bello né buono. Eros è desiderio e amore, ma – dice Socrate – è impossibile desiderare ciò che già si possiede: si desidera solo ciò di cui si è mancanti. Poiché, quindi, Eros è desiderio di bellezza e bontà, non può essere esso stesso bello e buono, altrimenti avrebbe già ciò che desidera. A questo punto, il filosofo informa i presenti che un tempo egli stesso avrebbe dato ragione ad Agatone, poiché condivideva le sue opinioni errate; è stata una donna di nome Diotima a istruirlo in questa materia, confutandolo (ἤλεγχε [...] με[4]: 201e6) nella stessa maniera da lui appena riproposta. Desidera perciò riportare ai suoi commensali le parole di questa persona.

Chi è Diotima (Διοτίμα)? Cosa ci dice Socrate di lei e della sua vita? Pochissimo, in effetti: come già detto, ella è innanzitutto una donna (γυνή: 201d2) proveniente da Mantinea (Μαντινική: 201d2, 211d1-2): è perciò una straniera (ξένη: 201e3; 204c7; 211d2). Sappiamo che ritardò l'arrivo della peste di dieci anni, facendo fare agli Ateniesi certi sacrifici (201d3-5). Poiché è molto probabile che si tratti di un riferimento alla peste del 430 a.C., questo permette per lo meno di ipotizzare una collocazione della donna ad Atene nel 440 a.C., senza però che ciò ci informi sul periodo in cui sarebbe avvenuto l'incontro con Socrate. Diotima è sapiente (σοφή: 201d3) riguardo ad Eros e in merito a molte altre cose (ἄλλα πολλά: 201d3), tanto sapiente da aver istruito (ἐδίδαξεν: 201d5) Socrate stesso nelle «questioni d'amore» (τὰ ἐρωτικά: 201d5). La sua sapienza è ribadita più volte[5], così come anche il suo ruolo di maestra[6]. Si esprime con un linguaggio chiaramente oracolare, cosa che – assieme al fatto della peste – fa ipotizzare che si tratti di una sacerdotessa[7], benché non sia

[2] I fatti sono raccontati da Apollodoro, giovane seguace di Socrate, che riporta ad un innominato amico quanto a sua volta ha udito da Aristodemo.
[3] Per questa datazione vedi ATENEO, *Deipn.*, 217a.
[4] "Mi confutò": il soggetto è Diotima e il "με" si riferisce a Socrate.
[5] Ella è definita «estremamente sapiente» (σοφωτάτη: 208b8) e «al pari dei migliori sapienti» (ἥ, ὥσπερ οἱ τέλεοι σοφισταί: 208c1).
[6] Vedi 201d5, 206b5-6, e 207c5-6.
[7] Si tratta di una tesi sostenuta dalla stragrande maggioranza della critica. *Contra*, D'ANGOUR 2020.

mai esplicitamente definita tale[8]. Questo è quanto possiamo dire di lei come persona, ma è sul suo sapere che dobbiamo ora concentrarci.

Sappiamo già che Eros non è né bello né buono, ma ciò non vuole affatto dire che egli sia brutto e cattivo: Diotima afferma che c'è qualcosa che sta nel mezzo (μεταξύ) tra bellezza e bruttezza, così come tra bontà e cattiveria. Eros ha per l'appunto questa natura intermedia: non è un dio, ma un demone (δαίμων), cioè un essere tra il mortale e l'immortale, tra l'umano e il divino. In quanto intermediario tra esseri umani e divinità è ciò da cui hanno origine la mantica (μαντική: 202e7) e l'arte sacerdotale (ἡ τῶν ἱερέων τέχνη: 202e8).

La natura di questo demone si spiega bene se si considerano le circostanze dei suoi natali. Per celebrare la nascita di Afrodite, le divinità organizzarono un banchetto, al quale era presente anche il dio Poros (personificazione dell'espediente), figlio di Metis (personificazione della perspicacia). Finiti i festeggiamenti, Poros, ubriaco per il troppo nettare bevuto, si addormentò, e Penia (personificazione della povertà), che – come suo solito – stava mendicando, si unì a lui, generando Eros. A causa del luogo del concepimento, Eros è seguace di Afrodite, mentre i suoi principali attributi gli derivano dai genitori: dalla madre ha ereditato la povertà e il suo essere sempre scalzo e senza dimora, mentre dal padre gli derivano il coraggio, la passione per la saggezza e la capacità di trovare espedienti e di escogitare stratagemmi. È filosofo (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου: 203d7), nel senso che non è né sapiente né ignorante, ed è sofista[9] (σοφιστής: 203d8), alla continua ricerca di un sapere che non ottiene mai del tutto né definitivamente.

Eros è tendenza a possedere il bene per sempre al fine di essere felici (206a11-12). Non importa se si cerca di realizzare questo desiderio tramite il guadagno, la ginnastica o la filosofia: si tratta pur sempre di eros[10], e chi desidera è pur sempre amante. È soltanto a motivo di un certo uso linguistico che le parole "amore" e "amante" sono solitamente riservate ad una determinata e specifica dimensione affettiva e carnale; in verità, questi termini riguardano qualunque tensione verso il bene e la felicità.

A partire dal paragrafo 206b, Diotima adotta in maniera esplicita e diffusa il linguaggio della procreazione e della generazione, cominciando col sostenere che eros (cioè la tendenza e il desiderio a possedere il bene per sempre) si realizza tramite il parto. Questo tipo di vocabolario si

[8] Un caso di esplicito riferimento alla sapienza delle sacerdotesse è invece *Menone*, 81a-e.

[9] Quest'ultimo attributo è tranquillamente conciliabile con il giudizio negativo di Socrate (e Platone) nei confronti dei sofisti: Eros, infatti, è definito anche «insidiatore dei belli e dei buoni» (ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς: 203d4-5), «sempre intento a tramare intrighi» (ἀεί τινας πλέκων μηχανάς: 203d6) e «straordinario incantatore» (δεινὸς γόης: 203d8). Ad essere qui instaurato è probabilmente un parallelo tra Eros, smanioso di ottenere ciò che non ha con intrighi e malie, e i sofisti, che con un accorto uso di parole e strategie retoriche vogliono convincere e persuadere la gente di ciò che dicono.

[10] Utilizzo "eros" (e non "Eros") per indicare che si sta parlando dell'amore, non del demone che ne è la personificazione.

applica tanto alla femmina quanto al maschio: ad essere gravidi nel corpo e nell'anima, infatti, sono tutti gli esseri umani (πάντες ἄνθρωποι: 206c2). Un tale parto può avvenire soltanto nel bello e mai nel brutto, perché si tratta di una cosa divina. Gli esseri umani, perciò, desiderosi di riprodursi, cercano naturalmente la bellezza in un'altra persona per unirvisi e creare una nuova vita: procreando e riproducendosi, le persone lasciano una traccia di sé, una sorta di propria continuazione, in modo da partecipare dell'immortalità, anche se non alla maniera in cui ne partecipano le divinità. Chi ama, di conseguenza, ama l'immortalità. Il tentativo di diventare immortali tramite la generazione, tuttavia, si realizza non solo nell'incontro con un'altra persona con cui procreare, ma anche nel singolo: il corpo muta in continuazione, perdendo parti e generandone di nuove, e anche l'anima fa lo stesso, cambiando abitudini, desideri, piaceri e dolori.

Il parto, perciò, non riguarda soltanto il corpo, ma anche l'anima. Chi è fecondo nell'anima cercherà di generare saggezza e virtù, dando vita a grandi poemi o amministrando una città e dandole buone leggi. Gli individui di questo genere sono anche spinti a educare (παιδεύειν: 209c2) anime nobili e di buona natura, instaurando una relazione pedagogica che beneficia tanto il maestro quanto il discepolo.

Il rigo 209e5 segna un passaggio nella narrazione: il linguaggio diventa palesemente profetico e oracolare e dal dialogo tra maestra e discepolo si passa ad un monologo: Diotima illustra la celebre *scala amoris*, il percorso che dai gradini più bassi permette l'ascensione verso la più alta iniziazione alle «questioni d'amore» (τὰ ἐρωτικά: 209e5). All'inizio, una persona prova attrazione e desiderio per la bellezza di un corpo, il corpo dell'amato o dell'amata, ma, proseguendo nell'ascensione, comprende che la bellezza è «unica e identica» (ἕν τε καὶ ταὐτόν: 210b3) in tutti i corpi belli[11] e che perciò essi vanno amati tutti, non tenendo conto delle irrilevanti differenze tra di loro. Successivamente, chi si spinge più in là nel proprio percorso valuterà maggiormente la bellezza delle anime rispetto a quella dei corpi, per poi amare la bellezza insita nelle attività umane e nelle leggi. Procedendo oltre, questo individuo giungerà alle scienze (ἐπιστῆμαι: 210c6) e amerà la bellezza in esse, fino a rendersi conto – anche in questo caso – che la conoscenza del bello è una sola. L'ultimo gradino, infine, consiste nella visione del bello-in-sé (αὐτὸ τὸ καλόν: 211c8-211d1; 211d3), che non nasce né muore, non si modifica né è definibile in relazione ad altro, ma è sempre unico e indipendente da ogni altra cosa[12]. Tutto ciò che è bello partecipa di questo bello-in-sé, ma esso non è influenzato dal nascere, dal perire e dal modificarsi dei singoli particolari. Raggiungere

[11] A questo stadio dell'ascensione – ricorda Diotima – una persona insegue «ciò che è bello per la forma» (τὸ ἐπ᾽εἴδει καλόν: 210b2). Per Reale, il fatto che la bellezza sia definita "unica e identica" è un «[r]ichiamo al concetto di Idea come unità» (in PLATONE, *Simp.* 2001, p. 261 n. 147), mentre Bury parla di un lavoro dell'intelletto (νοῦς) che riesce a vedere l'unità nella molteplicità (vedi BURY 1932, p. xliii). In questo e in altri passaggi il lavoro degli interpreti è reso particolarmente arduo dalla cripticità del linguaggio adoperato da Diotima.

[12] In greco, l'espressione che indica tutto ciò è «αὐτὸ καθ᾽αὑτὸ μεθ᾽αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν» (211b1-2).

questo apice significa raggiungere il momento della vita umana che più di tutti merita di essere vissuto, perché la contemplazione e conoscenza del bello conducono a partorire non più mere «immagini di virtù» (εἴδωλα ἀρετῆς: 212a4), ma virtù vere e proprie, cosicché l'essere umano che si spingerà fino a questo livello sarà caro agli dèi e, «se mai lo fu altro uomo, egli pure immortale» (212a6-7).

Esistenza (o inesistenza) di Diotima e problemi di attribuzione

L'insegnamento di Diotima non è di facile interpretazione e ciò ha determinato nel tempo il fiorire di una molteplicità di letture molto differenti tra di loro. Oltre alle questioni esegetiche, però, il lettore e interprete del *Simposio* si trova a dover affrontare anche domande in merito all'esistenza storica di questa donna e all'attribuzione della dottrina che espone (comunque la si intenda).

Diotima è davvero esistita? E se è esistita, ha davvero insegnato a Socrate la "materia erotica" (τὰ ἐρωτικὰ)? Possiamo individuare almeno sette possibili risposte[13]:

1. Diotima è una pura finzione letteraria creata da Platone;
2. Diotima è un'invenzione di Socrate;
3. Diotima è esistita, e le possiamo attribuire letteralmente le parole che Socrate riporta;
4. è probabilmente esistita una Diotima storica, ma questa non è identica alla Diotima del *Simposio*; l'insegnamento di quest'ultima è da attribuire totalmente o a Socrate o a Platone;
5. è probabilmente esistita una Diotima storica, ed ella era davvero sapiente nelle "questioni d'amore"; il discorso riportato nel *Simposio* è però una rielaborazione o socratica o platonica di quanto effettivamente insegnato dalla donna di Mantinea;
6. al di sotto di Diotima si cela un riferimento ad Aspasia di Mileto;
7. non ci sono argomenti conclusivi né a favore né contro l'esistenza storica di Diotima, e l'attribuzione della dottrina che Platone (tramite Socrate) le fa esporre rientra nel più generale problema dell'attribuzione delle teorie presenti nei dialoghi platonici.

Non è possibile analizzare qui in dettaglio tutte queste posizioni[14], ma è utile e necessario fornire alcuni chiarimenti e approfondimenti circa alcune di esse. Innanzitutto, come ben documentato da Ausland[15], la caratterizzazione di Diotima come finzione letteraria è uno sviluppo abbastanza recente; diversi autori antichi, infatti, scrivono di lei come di una persona realmente esistita,

[13] La lista che segue non ha l'ambizione di essere esaustiva, ma soltanto di fornire un quadro generale.
[14] In particolare, non sarà affrontata la tesi 6., per un'esposizione della quale si rimanda al libro di D'Angour 2020.
[15] Ausland 2000, pp. 183–198, qui p. 186 n. 11.

prendendo quindi alla lettera la descrizione datane nel *Simposio*. Waithe[16] riporta come sia stato Marsilio Ficino il primo a sostenere, nel XV secolo, che Diotima fosse pura invenzione. Ciononostante, come mostrato da Halperin[17], durante il XIX secolo e fino agli inizi del XX, molti filologi classici le attribuivano ancora un qualche grado di storicità.

In secondo luogo, bisogna segnalare che la tesi 1., per quanto abbia goduto (e continui a godere) di ampia popolarità, è spesso postulata e non inferita: in molti casi, gli autori e le autrici assumono l'inesistenza di Diotima per poi fornire spiegazioni del perché questo personaggio sia stato introdotto da Platone come artificio letterario, soffermandosi, ad esempio, sull'etimologia del nome "Diotima"[18] o su quella di "Mantinea"[19]. È vero che pretendere prove dell'inesistenza di una persona che – se esistita – sarebbe vissuta nel V secolo a.C. e sulla quale ci informa una sola fonte sarebbe chiedere l'impossibile, ma non si capisce come mai altre figure di cui troviamo menzione soltanto in testi platonici non siano state così rapidamente liquidate come finzioni[20].

Tra chi assume l'inesistenza di Diotima, alcuni ritengono che la sua presenza nel dialogo sia dovuta al tentativo di preservare la celebre ignoranza socratica, o ritengono che Socrate intendesse essere cortese e non contraddire direttamente il padrone di casa e gli altri ospiti, facendo perciò parlare una figura inventata per l'occasione[21]. Un altro elemento che è spesso sottolineato è un (effettivo o apparente) anacronismo: Diotima (205d10-206a1) critica la teoria degli amanti che cercano la propria metà, richiamando così il discorso di Aristofane (189c2-193e2)[22]. Il problema è che Socrate riporta parole che la donna di Mantinea dovrebbe aver pronunciato molto tempo prima

[16] Vedi WAITHE 1987, p. 106.
[17] Vedi HALPERIN 1990, pp. 113–151, qui p. 119.
[18] "Diotima" significa "colei che onora il dio" o "colei che è onorata dal dio", perciò alcuni autori pensano che si tratti di un gioco di parole per richiamare un generico sapere oracolare (vedi R. G. BURY 1932, pp. xxxix-xl, 94). Nussbaum ipotizza anche che si possa trattare di un nome costruito come rimando all'etera Timandra ("colei che onora l'uomo"), amante di Alcibiade (PLUTARCO, *Vita di Alcibiade*, 39, 1; 39, 7-8): vedi NUSSBAUM 1986, pp. 177 e 467 n. 28. *Contra*, TAYLOR 1955, p. 224; HALPERIN 1990, qui pp. 120-121. Halperin segnala che il nome "Diotima" era usato in Grecia e che, per di più, non era insolito scegliere nomi di questo tipo per persone destinate fin dalla nascita a divenire sacerdoti o sacerdotesse.
[19] L'aggettivo "Mantinikè" (Μαντινική) richiama l'arte della mantica (vedi BURY 1932, e potrebbe addirittura servire a Platone per caratterizzare Diotima come "profetessa della vittoria" (vedi EVANS 2006, pp. 1–27, qui p. 8). D'altra parte, bisogna segnalare che l'aggettivo è attestato anche in altri casi in cui indica, semplicemente, la provenienza dalla città di Mantinea: si veda, ad esempio, il caso di Lastenia di Mantinea (DIOGENE LAERZIO III 46).
[20] Ad esempio Callicle nel *Gorgia* e Ippotale nel *Liside*.
[21] Vedi CORNFORD 1967, pp. 68–80 qui p. 71. *Contra*, WIDER 1986, pp. 21–62, qui p. 45; BONELLI 2023, pp. 49–60, qui p. 52. Bonelli sottolinea come Socrate mostri spesso di avere «conoscenze vaste e articolate», mentre Wider nota come l'argomento di Cornford sia una buona spiegazione del *perché* Diotima sia stata creata come personaggio fittizio, non una dimostrazione del *fatto che* ella sia un personaggio fittizio. In altre parole, è solo dopo aver assunto che Diotima è un'invenzione platonica che Cornford può speculare sul perché Platone abbia inventato proprio questo personaggio.
[22] A rinforzare l'anacronismo troviamo che Aristofane, dopo l'intervento di Socrate, tenta di riprendere la parola, in quanto il filosofo ha fatto riferimento al suo discorso (212c4-6).

dell'intervento del commediografo: come è possibile che ella abbia criticato una tesi che all'epoca non era ancora stata espressa?[23]

A sostegno della storicità di Diotima o almeno della sua probabile esistenza, invece, gli argomenti più ricorrenti riguardano il riferimento temporale alla peste di Atene[24] e il fatto che di norma Platone non inserisce personaggi inventati nei propri dialoghi[25]. Un'ulteriore mossa contro la tesi della finzione letteraria consiste nel confutare gli argomenti con cui essa è sostenuta, e mostrare come essi si basino su fondamenta fragili o, talvolta, su impliciti pregiudizi[26].

Bisogna ricordare che conferire un qualche grado di storicità a Diotima non impegna a dover sostenere che la dottrina esposta nel *Simposio* sia la sua. Si può benissimo sostenere che essa sia riconducibile a Platone, oppure attribuirne la paternità a Socrate. In realtà, questo è solo un caso particolare di un problema molto più vasto: a chi si devono attribuire le tesi esposte nei dialoghi platonici? A questa domanda sono state date risposte molto differenti tra di loro, perciò non è pensabile che si possa affrontare qui un tale dibattito[27].

L'INSEGNAMENTO DI DIOTIMA: QUESTIONI APERTE

Il problema dell'attribuzione di una certa dottrina esposta nel *Simposio* a Diotima (o a Platone, o a Socrate) si lega ad un'ulteriore e fondamentale questione: in cosa consiste esattamente questa dottrina? Nella prima parte di questo articolo si è tentato di riassumere nel modo più fedele possibile quanto effettivamente presente nel testo platonico, ma ciò lascia irrisolte moltissime questioni esegetiche.

È importante notare fin da subito che non c'è unanimità riguardo al modo in cui le parole di Diotima vadano interpretate. Inoltre, bisogna anche sottolineare che è estremamente difficile estrapolare da queste stesse parole una vera e propria dottrina, se con "dottrina" si intende un complesso organico di tesi e princìpi.

---

[23] Si può rispondere a questo argomento dicendo, innanzitutto, che la tesi della storicità di Diotima è compatibile con la tesi secondo cui le sue parole sono in realtà da attribuire in tutto o in parte a Platone o a Socrate, e, in secondo luogo, che non si tratta dell'unico caso di possibile anacronismo nei dialoghi platonici (anche 193a1-3, cioè il passaggio in cui si menziona che gli Spartani separarono gli Arcadi dalla propria dimora, potrebbe essere un esempio di anacronismo, se si riferisse ad un evento del 385/4: vedi DOVER 1965, pp. 2–20. Per altri casi di possibili anacronismi in Platone vedi *ivi*, qui p. 7). Inoltre, è possibile che anche il discorso di Aristofane sia una creazione platonica (vedi DOVER 1966, pp. 41–50).

[24] Vedi TAYLOR 1955, p. 224. *Contra*, HALPERIN 1990. qui pp. 119-120. Halperin ritiene che la somiglianza col leggendario caso di Epimenide, che tramite sacrifici avrebbe posticipato di dieci anni l'invasione persiana dell'Attica (*Leggi*, 642d-e), renda l'episodio raccontato nel *Simposio* meno solido come base per garantire la storicità di Diotima. Per altri casi simili vedi BURY 1932, pp. 94-95.

[25] Vedi TAYLOR 1955, p. 224; HALPERIN 1990, qui p. 119-120. *Contra*, NUSSBAUM 1996, p. 467 n. 28.

[26] Vedi WIDER 1986, pp. 44-48; WAITHE 1987, pp. 83-116; BONELLI 2023.

[27] Vedi *ivi*, qui pp. 56-57. Per una trattazione più ampia del problema vedi PRESS 2000.

Alcuni autori rinvengono nel discorso l'esposizione di idee squisitamente platoniche, mentre altri propendono per trattarlo come un discorso di Socrate. Altri ancora, invece, tentano di mostrare come l'insegnamento della donna di Mantinea non sia riconducibile né a Platone né al suo maestro.

Per mostrare la complessità del dibattito, esamineremo brevemente due tematiche: l'immortalità dell'anima e la nozione di bello-in-sé.

Riguardo al primo argomento, sono due i passaggi su cui la critica si è concentrata: in 207c8-208e5, troviamo che la «natura mortale» (ἡ θνητὴ φύσις: 207d1) può partecipare dell'immortalità *soltanto* (μόνον: 207d2) tramite la generazione, mentre in 212a2-7 ci viene detto che colui che raggiungerà l'ultimo gradino della *scala amoris* «generando e coltivando virtù vera, sarà, [...] se mai lo fu altro uomo, egli pure immortale»[28] (212a5-7). In effetti, in nessuno dei due casi siamo di fronte ad un'esplicita trattazione dell'immortalità dell'anima, e, per di più, come ben nota Bury[29], nel linguaggio adoperato da Diotima c'è una certa "oscurità oracolare" che rende complicato comprendere il messaggio veicolato. Non stupirà quindi trovare un'enorme varietà di interpretazioni differenti. Giustamente Hackforth[30] rileva una tendenza, in parte della critica, a leggere il *Simposio* a partire dal *Fedro*, e perciò a ritrovare nel primo o rimandi all'immortalità dell'anima o una trattazione almeno compatibile con essa. Bury[31], Taylor[32], Dover[33] e Reale[34] sostengono tutti una qualche variante di questa posizione. Al contrario, Hackforth pensa che nel *Simposio* Platone esprima scetticismo e abbandoni la dottrina esposta nel *Fedro*. Un'ulteriore lettura è fornita da Waithe[35], secondo la quale Diotima sosterrebbe un'immortalità soltanto metaforica, e non metafisica.

Passiamo adesso alla questione del bello-in sé (αὐτὸ τὸ καλόν). L'interpretazione probabilmente più diffusa identifica questo bello come un'idea platonica, alla cui contemplazione si arriva dopo un percorso che parte dall'amore per i bei corpi nella loro materialità. Bury[36], per spiegare l'apparente discrepanza tra il bello come mezzo per raggiungere l'immortalità e il bello-in-sé come fine, sostiene per l'appunto che quest'ultimo, a differenza del primo, sia un'idea in senso platonico. Anche Taylor[37] è di parere simile, e afferma l'assoluta identità tra il bello-in-sé e l'idea del buono (ἡ

[28] Traduzione di Giovanni Reale.
[29] Vedi BURY 1932, pp. xliii-xlvi.
[30] Vedi HACKFORTH 1950, pp. 43-45.
[31] Vedi *supra*, n. 29.
[32] Vedi TAYLOR 1955, pp. 227-230.
[33] Vedi DOVER 1965, pp. 18-20.
[34] In PLATONE *Simp.* 2001, p. 261 n. 133.
[35] Vedi WAITHE 1987, pp. 86-89.
[36] Vedi BURY 1932, pp. xlvi-xlvii.
[37] Vedi TAYLOR 1955, pp. 230-232.

τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) presentata nella *Repubblica*. Di parere totalmente opposto è Waithe[38], che invece nega al bello lo statuto di idea vera e propria, e lo identifica come un'idea soltanto al livello delle apparenze.

Le questioni dell'immortalità e della nozione di bello-in-sé sono solo due esempi per mostrare come il messaggio delle parole di Diotima sia stato oggetto di un'infinità di lavori contrastanti. Il linguaggio stesso tramite cui ella si esprime è stato ora interpretato come appropriazione della dimensione femminile da parte di Platone[39], ora come un semplice utilizzo di termini che in greco non erano appannaggio di un genere specifico[40].

Una finzione letteraria, una portavoce di Platone, una sacerdotessa realmente esistita, un'invenzione socratica, una copertura per Aspasia, una pensatrice indipendente, un artificio platonico per criticare Socrate[41], e molto altro ancora. Diotima è stata trattata in un'infinità di modi e al suo discorso sono stati attribuiti significati profondamente diversi. Come ha ben riassunto Debra Nails, «[...] ogni epoca fa di Diotima quel che vorrebbe che ella fosse»[42], ma a parte l'estremismo di certe interpretazioni, bisogna ancora una volta sottolineare che è il testo stesso ad essere suscettibile di diverse letture, perché di non facile comprensione e ricco di una terminologia oracolare tanto affascinante quanto a volte oscura.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

ATENEO

2001, *I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, a cura di C. JACOB, Roma, Salerno Editrice

DIOGENE LAERZIO

2005, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani

PLATONE

[38] Vedi WAITHE 1987, pp. 84-86. *Contra*, BELOTTI 2020, pp. 105–129, qui pp. 120-122.
[39] Vedi CAVARERO 1990, pp. 93-122; D. M. HALPERIN 1990. L'individuazione di una questione di genere nel *Simposio* ha dato vita ad un fecondo filone interpretativo. Purtroppo, dato lo scopo introduttivo del presente lavoro, non è possibile approfondire ulteriormente questo tema, dalla cui analisi sono emersi importanti riflessioni sul ruolo della donna nel pensiero platonico e, più in generale, nella storia della filosofia antica. Per approfondire, oltre i già citati testi di Cavarero e Halperin, si veda anche F. DE LUISE 2004, pp. 259–271.
[40] Vedi EVANS 2006, in particolare pp. 14-16.
[41] Vedi CORNFORD 1967, p. 75.
[42] NAILS 2015, pp. 73–90., qui p. 76 (trad. mia).

2001, *Simposio*, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani

PLUTARCO

2010, *Vite Parallele. Coriolano e Alcibiade*, a cura di M. CESA, L. Prandi, Milano, BUR

LETTERATURA SECONDARIA

AUSLAND H. W.

2000, "Who speaks for whom in the Timaeus-Critias?", in: *Who Speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, a cura di G. A. PRESS, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 183–198

BELOTTI S.

2023, "Diotima di Mantinea", in: *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, a cura di M. BONELLI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 105–129

BONELLI M.

2023, "Diotima di Mantinea e il *Simposio* di Platone", in: *Filosofia e convivialità. Dall'antichità al Medioevo*, a cura di C. NOBILI, R. SACCENTI, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2023, pp. 49–60

BURY R. G.

1932, *The "Symposium" of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons

CAVARERO A.

1990, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti

CORNFORD F. M.

1967, "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*" in: *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, a cura di W. K. C. GUTHRIE, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 68–80

D'ANGOUR A.

2020, *Socrate innamorato*, Milano, UTET

DE LUISE F.

2004, *Il sapere di Diotima sul crinale dei dualismi: corpo-anima; mortale-immortale; identità-generazione*, in: "Annali di Studi Religiosi", n. 5, pp. 259–271

DOVER K. J.

1965, *The Date of Plato's "Symposium"*, in: "Phronesis", n. 10 (1), pp. 2–20

1966, *Aristophanes' Speech in Plato's "Symposium"*, in: "The Journal of Hellenic Studies", n. 86, pp. 41–50

EVANS N.

2006, *Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's "Symposium"*, in: "Hypatia", n. 21 (2), pp. 1–27

HACKFORTH R.

1950, *Immortality in Plato's "Symposium"*, in: "The Classical Review", n. 64 (2), pp. 43–45

HALPERIN D. M.

1990, "Why is Diotima a Woman", in: *One Hundred Years of Homosexuality*, New York-London, Routledge, pp. 113–151

MÉNAGE G.

1690, *Historia Mulierum Philosopharum*, Lyon, apud Anissonios, Joannem Posuel, & Claudium Rigaud

NAILS D.

2015, "Bad Luck to Take a Woman Aboard", in: *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, a cura di D. NAILS, H. Tarrant, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, pp. 73–90

NUSSBAUM M. C.

1986, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press

PRESS G. A. (a cura di)

2000, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonimity*, Lanham, Rowman & Littlefield

TAYLOR A. E.

1955, *Plato. The Man and His Work*, London, Methuen & Co

WAITHE M. E.

1987, *A History of Women Philosophers. Vol. 1. Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-5OO A.D.*, Dordrecht, Kluwer Academic

WIDER K.

1986, *Women Philosophers in the Ancient Greek World: Donning the Mantle*, in: "Hypatia", n. 1 (1), pp. 21–62

WOLF J. C.

1735, *Mulierum graecarum, quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia graece et latine*, Hamburgi, apud Abrahamum Vandenhoeck

LORENZO VALENTI è probationary doctoral candidate presso la Central European University (CEU) di Vienna. I suoi interessi di ricerca vertono sulla filosofia del linguaggio, la metafisica e i problemi legati all'inesistenza.