

MANUELA VALLE

DESIDERARE L'IMMORTALITÀ:  
LO STRATAGEMMA DELLA GENERAZIONE  
E I SUOI LIMITI

SOMMARIO: 1. *Generare nel bello*; 2. *Dolorosità e aloghia del generare: in vista dell'immortalità*; 3. *Individualmente o per genere: fra natura e artificio*; 4. *Rinnovare la cura dell'anima per salvare se stessi*; 5: *Un'immortalità 'imperfetta'?*

Tutto, tra i mortali,  
ha il valore dell'irrecuperabile e del casuale.  
Tra gl'Immortali, invece,  
ogni atto (e ogni pensiero) è l'eco d'altri  
che nel passato lo precedettero, senza principio visibile,  
o il fedele presagio di altri  
che nel futuro lo ripeteranno fino alla vertigine  
(J.L. Borges, *L'immortale*)

1. *Generare nel bello*

**T**ra i luoghi platonici che dicono e indagano il nesso tra la cura di sé e il prendersi cura dell'altro v'è, senz'altro, il celebre passo nel quale Diotima invita Socrate a riflettere sulla ragione per la quale i «genitori» si prendono cura dei «figli». Gli uomini che amano tendono al bene, a «possedere il bene per sempre» (206a)<sup>1</sup> e quest'impresa, questo sforzo, questa tensione, questo lavoro (τὸ ἔργον), coincidono con un parto nella bellezza: «è il partorire nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima» (206b).

Non si tratta semplicemente, specifica Diotima, di amare il bello, ma «di procreare e di partorire nel bello» (206e). Il vocabolario è, per tutti,

<sup>1</sup> La traduzione del *Simposio* riportata nel saggio è di Nucci 2009.

quello legato al concepimento e alla procreazione:<sup>2</sup> sono gravidi (κύω), hanno le doglie (ὠδίνω), partoriscono (τίκτω), procreano (γεννάω), ma ad essere in tale condizione non sono i soli genitori biologici. Platone è chiaro nel distinguere e nell'articolare in gerarchia coloro che generano nel corpo e coloro che generano nell'anima. Questi secondi mettono al mondo «figli più belli e più immortali» (209c), più desiderabili (cfr. 209c): prova ne siano gli altari che ad essi le città consacrano. Sono i poeti – forse, non poeti qualsiasi perché Platone specifica che sono poeti «procreatori» –,<sup>3</sup> sono artigiani «inventori», sono coloro che conoscono (τῆς φρονήσεως), discutono (εὐπορεῖ λόγων) ed educano (παιδεύειν) alla virtù (209a). Se dei genitori biologici Platone non riporta alcun nome, tra coloro che generano nell'anima si distinguono i casi di Omero ed Esiodo e quelli di Licurgo e Solone. Rientrano certamente questi ultimi nel novero di coloro che discutono ed educano alla virtù, ma probabilmente non li esauriscono: «altri uomini lo sono altrove». Non è da escludere che un'allusione implicita vi sia anche a Socrate e a Platone,<sup>4</sup> o agli altri discepoli di Socrate, compositori di dialoghi socratici: frequentando il maestro hanno potuto partorire ciò di cui era pregna la loro anima bennata, discorsi sulla virtù (cfr. 209c). Questi figli sono nati insieme a Socrate, tanto durante la frequentazione con lui, quanto dopo la sua morte, attraverso il suo ricordo, la sua rappresentazione sulla scena del teatro filosofico.

Se la gerarchia fra coloro che appartengono a chi genera secondo il corpo e chi secondo l'anima è chiara, altrettanto lo è l'appartenenza ad una comune istanza generativa: non sono sullo stesso piano, ma gli uni e gli altri interpretano per vie diverse, l'una più nobile, più bella e

---

<sup>2</sup> Sulla commistione fra termini sessuali e afferenti alla procreazione, cfr. Halperin 1990.

<sup>3</sup> Non è evidente se Platone ricomprenda qui l'intero gruppo dei poeti oppure suggerisca che tra di loro si distinguono tutti coloro che sono propriamente «procreatori». Non è questo il luogo per affrontare l'articolato e complesso giudizio che Platone rivolge alla poesia (cfr. Valle 2016): ci basti ricordare a favore della prima ipotesi il passo 205b-c, ove si afferma che i poeti sono i creatori per antonomasia, e a favore della seconda il passo del *Fedro* (245a), nel quale Socrate distingue i poeti ispirati da coloro che lo sono solo per tecnica.

<sup>4</sup> Segoloni 1994, 70, riscontra nel passo un più generale riferimento alla pratica educativa di Socrate.

immortale, l'altra più umana o, addirittura animale (207a-b), la comune tensione al bello, all'immortalità e alla memoria.<sup>5</sup>

Tutti sono accomunati dalla ricerca della bellezza – perché «partorire nel brutto non può, nel bello invece sì» (206c, ribadito a 209b) – dall'uscita da sé, dal bisogno dell'altro. Chi è gravido nell'anima come nel corpo, è spinto ad «andare in giro» bramando i corpi belli e le anime belle, perché solo «toccando il bello e conversando con lui» è possibile partorire e procreare. Se Diotima si oppone alla semplificazione del discorso aristofaneo, secondo il quale chi ama è alla ricerca della propria metà mancante, non può che riconoscere, ora come nel racconto mitico della nascita di eros, che la ricerca del bello e la generazione che ne consegue non è autosufficiente, si origina dalla mancanza, si manifesta nell'uscita da sé e nella ricerca di chi il bello possiede.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sul fatto che la memoria accomuni l'intero gruppo, sia quelli fecondi nell'anima, sia quelli fecondi nel corpo, cfr. Scott 2011, 139.

<sup>6</sup> Sulla continuità tra il discorso di Aristofane e quello di Diotima, benché essi non siano *in toto* sovrapponibili, cfr. Fussi 2008. Come fa giustamente notare la studiosa, il desiderio di ricostruire la nostra unità originaria non può mai essere soddisfatto, proprio perché in quanto esseri umani non fummo mai completi: diventammo infatti umani nel momento in cui fummo costretti ad abbandonare quella condizione di pienezza che caratterizzava gli androgini. Cfr. *ivi*, 21: «Aristofane ci dice che amiamo noi stessi, il nostro sé mancante, nella persona di cui ci innamoriamo [...]. Ogni amante ritrova nell'abbraccio con l'amato la sua pienezza perduta e tuttavia sente, senza saperla dire, la tristezza di un'assenza. Sia per Diotima che per Aristofane l'amore è gioia e lutto al tempo stesso». Sul discorso di Aristofane, in particolare sul fatto che l'uomo si costituisca in quanto tale non solo guardandosi, abbassando lo sguardo sul proprio ombelico (traccia della mutilazione originaria), cioè riflettendo sulla propria finitezza, ma anche e soprattutto avendo gli occhi e il viso rivoltati verso l'interno dell'essere originariamente duplice ora diviso-in-due, cioè ogni metà verso il volto e l'occhio dell'altra e potendo ora procedere l'una incontro all'altra, cfr. Napolitano Valditara 2007, 105-115. In maniera più ampia la studiosa, qui, riflette sulla necessità che il processo conoscitivo trovi le sue radici in quello relazionale.

## 2. Dolorosità e aloghia del generare: in vista dell'immortalità

Tale condizione ha qualcosa di straordinario e terribile (δεινὸς διατίθεται, 207a8), assomiglia ad una malattia, alle «doglie» dalle quali costoro sono afflitti e che sono «enormi» (206e). Ciò per l'impegno sofferto che ogni generazione porta con sé, per l'insensatezza che pare caratterizzarla o forse, ancora di più, perché come nel parto e come nella malattia, in ballo è la lotta tra la vita e la morte. Insensato parrebbe il sacrificio che tutti compiono:<sup>7</sup> i genitori sono pronti a combattere contro i più forti per la prole, a subire le torture della fame pur di nutrirla, finanche a morire al posto suo (207b); chi insegue l'onore, ancora più che per i figli, è pronto a «correre pericolosamente pericoli», «a faticare fatiche»,<sup>8</sup> a dilapidare il patrimonio e, ancora una volta, a compiere il sacrificio estremo, quello di morire per altri, come è accaduto nei casi di Alceste, Achille e Codro. Ma, a guardare meglio – almeno meglio di quanto già compiuto da Fedro (178b ss.) – tale apparente eccedenza risulta ricompensata dall'immortalità. Se i genitori mettono a repentaglio la loro vita per i figli, se Alceste, Achille e Codro hanno accettato di morire per altri, tale sacrificio non è senza ritorno, è *in vista dell'immortalità* che le loro azioni acquistano comprensibilità e sensatezza.

A proposito dei passi fin qui citati, Vegetti ravvisa la possibilità di distinguere due tipologie di immortalità:<sup>9</sup> la prima, a disposizione dell'animale umano in quanto tale, «consiste nella riproduzione che propaga e eternizza la stirpe», la seconda, frutto dell'intelligenza, del pensiero, «consiste in una eternazione individuale grazie alle opere» e in tale secondo gruppo potremmo probabilmente annoverare anche coloro che, mossi dalla φιλοτιμία, cercano l'immortalità nella memoria dei posteri.

Tale lettura è indubbiamente efficace e consente di cogliere la continuità tra il passo del *Simposio* e quanto prospettato da Aristotele in merito

<sup>7</sup> L'insensatezza è deducibile dal fatto che, mentre per gli uomini si potrebbe credere che essi procedano in base ad un ragionamento (ἐκ λογισμοῦ), in realtà lo stesso comportamento si manifesta anche negli animali (cfr. 207b), ed è chiaramente espressa a 208c: «ti meravigliaresti della loro irragionevolezza» (ἀλογία).

<sup>8</sup> La figura etimologica (κινδύνους τε κινδυνεύειν, πόνους πονεῖν) enfatizza l'elevato grado di rischio che essi si assumono.

<sup>9</sup> Vegetti 2007a, 165-178, in particolare 174.

all'immortalità:<sup>10</sup> l'uomo può, attraverso i figli, sopravvivere come specie o, grazie all'opera del pensiero e della sua virtù, può consegnarsi, in quanto singolo, alla memoria dei posteri. Tuttavia, a proposito delle strategie di immortalità presentate da Diotima nei 'misteri inferiori',<sup>11</sup> vorremmo rilevare: *a)* come nel *Simposio* la distinzione tra la via per specie e quella individuale non sia così evidente e come sempre prioritaria, o comunque preliminare, sia la generazione e la salvaguardia di sé; *b)* come ciò sia confermato dalla lettura di alcuni passi del *Critone*, attraverso i quali è ulteriormente possibile mettere in discussione la netta separazione tra i figli del corpo e quelli dell'anima; infine, *c)* prendendo in esame la figura di Alcibiade (dal primo incontro con Socrate, messo in scena nell'*Alcibiade Maggiore*, alla sua irruzione presso la dimora di Agatone, sul finire del *Simposio*), come tale ricerca dell'immortalità sia comunque sempre esposta al rischio e alla fallibilità.

### 3. Individualmente e per specie: fra natura e 'artificio'

Rileggendo gli stessi passi del *Simposio*, è possibile osservare che Platone, a differenza di Aristotele, non fa mai riferimento alla 'specie'. Certo è vero che l'accento relativo agli animali potrebbe portarci su questa via, ma, mentre Aristotele è chiaro nell'abbinare la naturalità della procreazione con la perpetuazione della specie,<sup>12</sup> non altrettanto possiamo dire di Platone.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cfr. *De An.* II 4, 415a25-b7, *GC* II 1, 731b31-732a1.

<sup>11</sup> Altro è quanto emerge dai 'misteri superiori', dove viene delineato il profilo del filosofo, nella sua specificità, ora distinguendolo rispetto a tutti coloro che generano secondo il corpo e secondo l'anima. Sulla progressione fra i due stadi cfr. Valle 2016, 92 e ss. Diversamente per Vegetti 2018, 269, che esclude continuità fra i diversi percorsi verso l'immortalità e che siano disposti in progressione. Anche per Arendt 1991, 70-129, l'operazione di Platone è volta a ridimensionare i diritti della fama cantata dai poeti ed affermare, come distinto e superiore, l'immortalarsi, grazie alla prossimità del pensiero a ciò che è veramente per sempre, proprio dei filosofi.

<sup>12</sup> «La funzione più naturale (φυσικώτατον) degli esseri viventi è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino [...]. [...] ciascuno ne partecipa per quanto gli è possibile, chi più e chi meno, e sopravvive non in se stesso, ma in un individuo simile a sé, non uno di numero, ma uno di specie» (*De An.* II 4, 415a25-b7).

<sup>13</sup> Almeno del Platone del *Simposio*, mentre maggiore affinità è riscontrabile nelle

Se è la natura che ci rende pregni e pronti a generare figli del corpo, è ancora per natura che, arrivati ad una certa età,<sup>14</sup> alcuni uomini partoriscono figli dell'anima, «saggezza e ogni altra virtù». Il riferimento alla φύσις è diffuso ovunque nel testo ed è coerente e parallelo all'impiego, già evidenziato, della medesima terminologia afferente alla generazione e al parto. Peraltro ciò non esclude che degli stessi eventi si possa parlare come di un artificio (μηχανή). La cosa non stupisce non solo per il contesto del *Simposio*, ove Diotima già aveva narrato della parentela che lega Eros a Metis<sup>15</sup> dipingendolo come ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, ma più in generale per il diffuso artificialismo che attraversa la filosofia platonica:<sup>16</sup> dalla descrizione della natura quale opera del divino demiurgo, alla *kallipolis* forgiata, secondo natura, grazie all'opera del discorso.

La generazione, di qualunque tipo si tratti, è *per natura* e, cosa tanto coerente con il pensiero platonico quanto lontana da quello aristotelico, è contemporaneamente *un artificio*, uno stratagemma perché qualcosa di noi si salvi.

Non pare allora che sia la specie ciò che occorre salvare, ma il singolo che cerca, generando l'altro, di salvare se stesso: ciò avviene generando figli, tutti i tipi di figli, e persino quotidianamente là dove ciascuno sopravvive al flusso del divenire. Generare quotidianamente se stessi è preliminare e prioritario rispetto a qualsiasi altro tipo di generazione. Diotima parla di «procreazione» anche per ciò che avviene nell'arco della vita di ciascun individuo:

si dice che è la stessa persona chi dalla fanciullezza arriva alla vecchiaia, questi, in realtà, non mantiene mai in se stesso le medesime cose [...] ma sempre diventa nuovo (ἐκ παιδαρίου ὁ

---

*Leggi* (IV 721b7-c7), dove pare configurarsi il passaggio dall'immortalità individuale a quella secondo il genere.

<sup>14</sup> [...] ἡκούσης τῆς ἡλικίας (209b2): la precisazione ribadisce che la generazione dei figli dell'anima richiede anch'essa tempi dettati dallo sviluppo naturale.

<sup>15</sup> A proposito del mito relativo alla nascita di eros e all'astuzia che lo caratterizza così commenta Nucci 2009, 141, nota 225: «una forma di intelligenza che Platone tende a utilizzare per far sì che l'ondeggiare della finitezza possa acquisire caratteri propri del mondo non finito». Cfr. inoltre Detienne & Vernant 1992.

<sup>16</sup> Cfr. Vegetti 2007b, 111-122.

αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος (207d 4-6).

Ciò vale tanto per il corpo, quanto per l'anima:<sup>17</sup> come i capelli, la carne, le ossa, il sangue non sono mai gli stessi perché elementi nuovi sostituiscono quelli vecchi, così è per i modi, le abitudini, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, le paure, così è persino per la conoscenza, là dove lo studio ripara la memoria, sostituendo alla dimenticanza un nuovo ricordo. Ognuno salva se stesso non duplicandosi in un'identità fissa, ma cercando una somiglianza tra le parti di sé che ormai se ne sono andate e quelle più giovani che le hanno sostituite. Ovunque tale ricerca sembra rischiosa non solo per i pericoli che accettiamo di correre ma soprattutto per i margini di fallibilità che in ogni caso essa porta con sé. Come si vedrà meglio in seguito, l'immortalità così attinta è solo velata, cede il passo alla mutevolezza del divenire, alle sue imperfezioni e trasformazioni.

#### 4. *Rinnovare la cura dell'anima per salvare se stessi*

È tra le pagine del *Critone*<sup>18</sup> che troviamo innanzitutto conferma del fatto che per salvare se stessi occorra curarsi della propria anima, dei propri pensieri, delle proprie convinzioni, e *rinnovarle*, farle nascere, ri-argomentandole, simili a quelle di un tempo.

Socrate riceve in carcere la visita di Critone che, angosciato, impaurito, addolorato, cerca di convincerlo a fuggire. Si appella alla reputazione che gli amici ne ricaveranno, poiché presso i più sembreranno aver dato maggior conto al denaro che all'amicizia, e lo accusa, se rifiuta la fuga, di tradire (προδίδωμι, 45c, d) se stesso e i suoi figli. Torneremo a breve a riflettere sui figli, sugli argomenti avanzati in proposito da Critone e sulla risposta socratica, soffermandoci ora su questo

<sup>17</sup> Fussi 2008 mette in evidenza come le due operazioni abbiano caratteristiche differenti: la sostituzione del vecchio con il nuovo è solo nell'anima un'attività intenzionale e richiede altresì la permanenza di un sostrato soggettivo.

<sup>18</sup> La traduzione citata è quella di Taglia 2010.

‘tradimento’ ravvisato nei confronti di se stesso. Socrate è accusato, per il suo rifiuto di fuggire, non solo di consegnarsi ai nemici,<sup>19</sup> ma anche di compiere un’azione non giusta (45c), non degna di un uomo «buono», «coraggioso», non coerente per chi affermi di curarsi della virtù, tanto da diventare motivo di vergogna (cfr. 45d).

Per rispondere Socrate non intende ripetere sterilmente parole già sentite,<sup>20</sup> né teme o sente come incombenti le promesse pronunciate in tribunale (cfr. 45b), il passato non è meccanicamente ripetuto identico a sé, né temuto e fuggito: egli è pronto a seguire, ancora una volta (cfr. 46b), la ragione chiedendole di esaminare i discorsi passati per sapere se essi siano – ancora e di nuovo – i migliori oppure no, e saggiarne l’attualità. Occorre capire se essi siano «più o meno gli stessi» (46c), se il *lògos* sia «diverso» (46d), o «ancora uguale a prima», «se rimane saldo o no» (48b), se «tutto ciò su cui in passato ci siamo trovati d’accordo in questi pochi giorni si è dissolto» (49a). Occorre, nelle attuali condizioni, ripensare a ciò che è stato, rinnovare nel discorso la propria identità. Ovvero che la competenza e la verità valgano più delle opinioni comuni, che ciò che conta sia il vivere bene e non semplicemente il vivere, che il commettere ingiustizia sia peggio di subirla sono temi che non possono né essere abbandonati, per paura della morte imminente, né venir ribaditi solo in nome di ciò che è stato: essi *di nuovo*, ancora una volta vanno saggiati e discussi. Occorre *rinnovare*, in questo momento, quanto si disse un tempo, facendo appello alla propria ragione e al discorso condiviso.

La ricostruzione dell’identità non è un’azione solitaria,<sup>21</sup> avviene, infatti, significativamente insieme a Critone. Il testo è chiaro in tal senso: numerose sono le forme verbali che impiegano la prima persona plurale (ad esempio: «È dunque necessario che noi indaghiamo se bisogna agire così oppure no», 46b; «vedi però cosa dobbiamo fare», 48d; «E

<sup>19</sup> Utilizzando in questo caso l’accezione più letterale del verbo  $\pi\rho\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$ .

<sup>20</sup> Come invece sembra fare Critone che «una volta di più» (44b) torna su considerazioni già fatte: «smetti, beato amico, di farmi continuamente lo stesso discorso» (48e).

<sup>21</sup> Già nell’*Alcibiade maggiore* (133a-b) Socrate mostra ad Alcibiade come per conoscere la propria anima sia necessario ricorrere al confronto con l’altro, allo stesso modo in cui un occhio può cogliere se stesso solo riflesso nello sguardo di chi ci sta di fronte. A commento del passo cfr. Napolitano Valditara 2007, 61-63.

se ci sembra giusto, cerchiamo di farlo, altrimenti rinunciamo», 48c). Ripetutamente Socrate dichiara di voler esaminare la questione insieme a Critone (cfr. 46d, 48d), anzi di poter decidere in merito alla tenuta dei discorsi e, conseguentemente, al comportamento da tenere solo col suo assenso («dopo averti persuaso e non contro la tua volontà», 48e; cfr. 49d). Anche la celebre prosopopea delle leggi<sup>22</sup> non dimentica la presenza di Critone: è pur vero che esse si rivolgono direttamente a Socrate e chiedono a lui di ricostruire i legami tra la sua identità passata, la sua scelta attuale, il futuro che immagina per sé e per i propri cari,<sup>23</sup> ma Critone non abbandona la scena perché è ai suoi argomenti che esse stanno rispondendo e perché è costantemente invitato da Socrate a condividere il dialogo con loro.<sup>24</sup>

Possiamo a questo punto chiederci perché tanta insistenza su questa condivisione, perché Socrate ribadisca la necessità di coinvolgere Critone nella ricostruzione della sua identità. Se la cosa non stupisce perché le conversazioni socratiche sono comunemente rivolte al raggiungimen-

---

<sup>22</sup> È ampiamente discussa fra i critici la questione in merito a che cosa Platone intendesse con la personificazione delle leggi: se le leggi di Atene, oppure leggi idealizzate o ancora la posizione di chi è competente. Cfr. la tr. it. del *Critone* Taglia 2010, 279, nota 43.

<sup>23</sup> Il passato è quello recente delle parole pronunciate in tribunale, quando Socrate ha affermato di preferire la morte all'esilio (cfr. 52c), e quello più lontano, che si spinge fino alla sua nascita e alla sua educazione (cfr. 51c), a quando, raggiunta l'età virile, e per l'intera sua vita con il suo comportamento, ha accettato liberamente di sottoscrivere il patto con la città, di obbedire alle sue leggi (51d-e, 52d). Il presente è quello della decisione da prendere: fuggire e così far violenza, distruggere le leggi, oppure restare e affrontare la morte. Il futuro prospettato è quello che fa seguito alla fuga: non solo gli amici correranno il rischio di perdere la cittadinanza e le loro sostanze, ma lui stesso metterà a repentaglio la sua identità, non potrà riconoscersi, sia in città ben governate, Tebe o Megara, dove gli uomini lo «guarderanno con sospetto» perché apparirà «un corruttore di leggi», sia nella dissoluta Tessaglia, dove magari non lo rimprovereranno per il suo comportamento «ridicolo», ma sentirà molte cose indegne di lui e, ovunque, non potrà ritrovare se stesso pronunciando discorsi sulla giustizia e le altre virtù (52b-53e). Anche nell'Ade (54b) sarà accolto in maniera malevola, a meno che non ribadisca, *ora come allora*, che nulla è più importante del giusto, che è meglio subire ingiustizia, dagli uomini, piuttosto che commetterla.

<sup>24</sup> Socrate interrompe più volte la conversazione diretta con le leggi per chiedere a Critone conferma della risposta, perché essa sia comune (cfr. 50b-c, 51c, 52d).

to dell'*homologhìa*, è però possibile ravvisare qui una particolare impellenza, determinata dalla volontà di affidare al discepolo il ricordo della propria identità, *rinnovata qui ed ora insieme a lui*. Benché l'età sia la medesima di Socrate, Critone non è destinato a morire il giorno seguente (46e-47a); egli conserverà memoria e apprezzamento del maestro e del suo insegnamento solo avendoli condivisi. Se, a conclusione della celebre prosopopea delle leggi, Socrate riconosce che le ulteriori parole di Critone sarebbero inutili, ciononostante, ancora una volta, lo invita a parlare per manifestare l'eventuale dissenso. Quando questi rinuncia e apertamente ammette di non avere più niente da dire, allora, insieme possono procedere lungo la via (*πράττωμεν ταύτη*, 54e), riaffermando, con quegli stessi passi, l'attuale rinnovata identità socratica e confidando nell'eredità ch'egli lascerà dopo di sé.

A raccogliere l'eredità socratica non è chiamato solo Critone, che in quanto discepolo può essere considerato 'figlio dell'anima', ma anche i cosiddetti 'figli del corpo'. Alessandra Fussi, commentando i passi del *Simposio* sopra riferiti, contesta l'esistenza di una netta separazione tra le due generazioni: «gli esseri umani, anche quando animati da un *eros* corporeo, sembrano trascendere il semplice desiderio di procreare nel corpo», perché i figli, a differenza della semplice prole, costituiscono una «famiglia», una «stirpe», un «lignaggio», iscrivendosi così in un determinato ordine sociale, ed inoltre offrono ai genitori non solo, non tanto la possibilità d'esser ricordati nelle loro fattezze, quanto quella di sopravvivere nelle loro memoria.<sup>25</sup>

Troviamo conferma a questa sua tesi tra le pagine del *Critone*. Socrate è accusato dal discepolo di mettere in atto la «scelta più facile», dettata, come si fa intendere, dall'egoismo: andarsene via, «abbandonare» i figli al caso, invece di «accollarsi il peso» del loro allevamento/nutritore e della loro educazione. Nella prosopopea delle leggi, la risposta di Socrate trascende la distinzione tra egoismo e altruismo<sup>26</sup> e radica nell'anima la generazione anche dei figli biologici. Essi sono nati non solo dall'unione di due corpi, ma in una città: in un contesto comunitario scelto, preferito rispetto a tutti gli altri (52c). Tale scelta,

<sup>25</sup> Fussi 2008, in particolare 6, 7, 26.

<sup>26</sup> In questo volume, discute del rapporto tra egoismo e altruismo nella scelta socratica di non fuggire di prigione Smith 2021 (sopra, 305-316).

avvenuta al momento della loro nascita, viene rinnovata ora (54a): portarli in Tessaglia, rinomata per i cattivi costumi e facendoli vivere da stranieri, non è ipotesi auspicabile per loro. È preferibile che sia Atene ad allevarli ed educarli, in continuità con quanto avvenuto per il padre (cfr. 51b), contando sul supporto degli amici, che si prenderanno cura di loro.<sup>27</sup> Ciò proprio perché la loro nascita e la loro educazione è, oltre che un fattore biologico, un fattore culturale. Certo, non è solo per i figli che Socrate decide di restare in carcere e di morire ma è *anche per loro*: per loro proprio in quanto figli dell'anima più che del corpo.

Un'affermazione delle leggi sembra però inficiare quanto appena espresso: «Ma Socrate ascolta noi che ti abbiamo allevato, e non stimare i figli, la vita e nessun'altra cosa più del giusto» (54b), come se la scelta compiuta da Socrate in nome della giustizia fosse alternativa ai figli e alla vita, da intendersi qui come quella esclusivamente biologica alla quale anche la prole risulterebbe ricondotta. Ma, proseguendo, leggiamo: «perché né qui sembra che sia meglio e più giusto e più pio per te agire così, e nemmeno per nessun altro dei tuoi, né sarà meglio una volta giunto là».<sup>28</sup>

Decidere di restare in carcere e di morire, decidere per la giustizia invece che per l'ingiustizia, è la scelta migliore, più giusta e più pia in questa vita e nell'Ade, e soprattutto è la scelta migliore, più giusta, più pia *sia per Socrate, sia per tutti i suoi*. La valenza del dativo presente nel testo (οὔτε γὰρ [...] σοι [...] οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί) è dubbia e non ci consente di comprendere compiutamente se Socrate e i suoi siano gli agenti della riflessione morale o i destinatari: se 'secondo loro' non vi sia azione migliore, o se questa sia l'azione migliore 'per quanto li riguarda'. Che si tratti della prima o della seconda valenza importa relativamente: il fatto è che scegliere la giustizia invece che l'ingiustizia è cruciale per Socrate, qui si pone la sua identità e, contemporaneamente, la sua eredità per i secoli a venire. L'una non può prescindere dall'altra:

---

<sup>27</sup> Le leggi dichiarano che è plausibile ipotizzare che gli amici si prenderanno cura dei suoi figli sia che Socrate si trovi in Tessaglia, sia che si trovi nell'Ade (54a). Tuttavia, poiché è vero che gli amici potranno venire danneggiati dall'eventuale fuga di Socrate, correndo essi il rischio d'esser privati della cittadinanza o dei beni (53b), allora è più probabile che sia la seconda soluzione quella che offre maggior garanzie.

<sup>28</sup> [...] οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται ταῦτα πρᾶττοντιν ἄμεινον εἶναι οὐδὲ δικαιοτέρον οὐδὲ ὀσιώτερον, οὐδὲ ἄλλω τῶν σῶν οὐδενί, οὔτε ἐκεῖσε ἀφικομένω ἄμεινον ἔσται.

prendersi cura di sé, scegliere ciò che è meglio per sé implica dividerlo con tutti i suoi; se Socrate preserva la sua identità morale e civile, a dispetto di qualche anno di vita, ciò avviene sì per sé, ma confidando che essa possa rivivere attraverso e per tutti i suoi presenti e futuri eredi.

### 5. Un'immortalità 'imperfetta'?

Ora, l'immortalità così attinta è lontana dall'essere perfetta; secondo le celebri parole di Diotima:

questo è il modo in cui si salva tutto ciò che è mortale: non rimanendo sempre completamente identico, come il divino, ma perché ciò che si ritira e invecchia lascia dietro di sé qualcos'altro di giovane, simile a come esso era (τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ [208b] θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν) (208a6-b2).

Lo «stratagemma» (μηχανή) della generazione, qualunque essa sia, non consente duplicati: esso è sempre esposto, almeno in parte, alla possibilità del fallimento.<sup>29</sup> Alcibiade è da questo punto di vista emblematico: non che fosse l'unico a mostrare le crepe dell'educazione socratica, poiché anche altri suoi discepoli non sembrano all'altezza del maestro,<sup>30</sup> ma egli rappresenta o è rappresentato come il suo più celebre fallimento.

<sup>29</sup> Come fa notare Fussi 2008, 23, «[...] la memoria della mia gloria, dunque, non potrà che essere affidata al caso. Ancora oggi ricordiamo e ammiriamo Omero, ma quanti poemi bellissimi sono andati perduti e dimenticati? Quanti gesti gloriosi hanno trovato testimoni disattenti?»; cfr., inoltre 21, 23, 24. E potremo aggiungere che anche nel caso di Omero, come di tutti coloro di cui abbiamo conservato le opere, esse sono comunque esposte al rischio del travisamento: se rivivono lo fanno al prezzo delle mille interpretazioni cui sono sottoposte.

<sup>30</sup> Fussi 2008, 24, nota 30: «E Aristodemo, Apollodoro e Alcibiade, i compagni di Socrate nel *Simposio*, a vario titolo lasciano qualcosa a desiderare. I primi due sono descritti come seguaci fanatici del filosofo, mentre Alcibiade rappresenta il più noto fallimento educativo di Socrate». Diversamente nel *Fedro*, dove, secondo de Luise 2013, 200, «il Socrate platonico descrive il potere costruttivo di un amore autentico, indagando i meccanismi segreti dell'interazione amorosa in una relazione riuscita».

Alcibiade era giovane, bello, eccezionalmente bello, ricco e di buona famiglia<sup>31</sup> (figlio di Clinia, apparteneva agli Eupatridi e, rimasto orfano, ebbe quale tutore Pericle) quando incontra per la prima volta Socrate ed inizia a frequentarlo. «Il loro legame è confermato da tutte le fonti: dai dialoghi e dalle biografie. È un dato di fatto: Socrate amava Alcibiade e Alcibiade amava Socrate».<sup>32</sup> Senofonte (*Mem.* I 47-48) è però sollecito nel tentativo di dimostrare l'intercorsa discontinuità tra i due: Alcibiade avrebbe frequentato Socrate solo con l'intento di fare poi carriera politica e, detestando i rimproveri per gli errori commessi, avrebbe smesso di fargli visita per dedicarsi interamente agli affari della città. L'intento di Senofonte è probabilmente riconducibile alla necessità di scagionare il maestro dall'accusa, pronunciata in tribunale, di corrompere i giovani: nel 399 a.C., benché Alcibiade fosse già morto da cinque anni, del suo nome, del suo comportamento ambizioso e senza scrupoli, restava un ricordo indelebile e con esso il sostegno ad uno dei due capi d'accusa rivolti contro Socrate.

Nell'*Alcibiade maggiore*, ammesso che la sua autenticità sia dimostrata,<sup>33</sup> Platone conferma tale linea difensiva ma contemporaneamente anche il fatto che la frequentazione fosse tra i due tanto precoce quanto intensa. Nel dialogo, Alcibiade viene rappresentato all'età di circa vent'anni, sul procinto di intraprendere la sua carriera politica, quando Socrate, dopo essersi dichiarato come il più tenace dei suoi amanti, lo invita a dedicarsi, prima che alla politica, alla filosofia e con essa alla ricerca di sé, ovvero alla conoscenza della propria anima, e di ciò che è giusto, perché al momento ciò che il giovane sa, o presume di sapere, è fragile e contraddittorio, tanto da lasciarlo, dopo una breve confutazione, smarrito (117a-b). La conclusione, nella quale vengono fatti trasparire i dubbi di Socrate in merito al successo della sua educazione,<sup>34</sup> ri-

---

<sup>31</sup> In realtà pare non fosse in senso stretto una 'famiglia', ma un gruppo di famiglie aristocratiche.

<sup>32</sup> De Romilly 2018, 21. La studiosa raccoglie nell'opera tutte le numerose testimonianze sulla vita di Alcibiade.

<sup>33</sup> Cfr. Arrighetti 2015, 21-29.

<sup>34</sup> «Il mio desiderio sarebbe che tu arrivassi fino in fondo: ma ho paura. Non che non abbia fiducia nella tua disposizione naturale; il fatto è che vedo la forza dello Stato, e temo che entrambi possiamo esserne sopraffatti»: 135e (tr. it. D. Puliga). Cfr., inoltre, 132a.

afferma, anche se in modo più velato, la linea di difesa dei *Memorabili*: gli errori di Alcibiade non sono imputabili all'insegnamento socratico quanto al suo abbandono e rifiuto. Ma ciò che si coglie nel dialogo è anche il fatto che vi è stato almeno un momento nel quale Alcibiade avrebbe potuto fermarsi a riflettere e agire diversamente. La sua insomma è stata una scelta, sicuramente infausta, infelice per sé e per la città, probabilmente condizionata dal suo orgoglio e dalla sua sete di potere, ma tale è stata.

Quando all'età di 35 anni torna, se non protagonista, personaggio cruciale della scena platonica, lo ritroviamo mentre, a tarda notte, fa irruzione a casa di Agatone: è ubriaco, circondato da comasti, sorretto da una flautista, con una folta corona di edere e di viole sul capo (201e). È lì per raccontare a tutti chi sia Socrate:<sup>35</sup> il vino (213a, 217e), Socrate stesso (214e, 216a, 217b, 219c, 220e), gli dèi (219c) sono costantemente evocati quali garanti della verità delle sue parole. Socrate e i suoi discorsi non hanno paragoni tra gli uomini, sono però simili alle statue dei Sileni, che all'interno contengono immagini divine, divinissime (222a); come la musica del satiro Marsia la sua voce è sconvolgente, travolge l'anima mettendola in subbuglio. Socrate vince sui richiami della ricchezza e del sesso, vince il freddo, la fame e la sete, il sonno, la paura, vince su tutti e su tutti gli altri discorsi (213e, 220a).

Proprio ad Alcibiade, dove l'insegnamento ha fallito, viene in tal modo affidata da Platone l'immagine più vittoriosa del maestro. Ciò avviene forse per testimoniare che i discorsi di Socrate, pur così affascinanti e stringenti (216a), i suoi comportamenti, così ammirevoli e terribilmente seducenti,<sup>36</sup> non costituiscono delle costrizioni. Se la loro forza è paragonabile al morso di una vipera, che si attacca selvaggiamente all'anima e le fa fare e dire qualsiasi cosa (cfr. 218a), evidentemente, ad un certo punto l'effetto del veleno svanisce, il morso si ritrae, lasciando all'altro la possibilità di scegliere diversamente. Alcibiade ne è la prova: la vergogna (216b) con la quale afferma di aver seguito la

---

<sup>35</sup> Alcibiade giunge alla casa di Agatone con l'intento di omaggiarlo ma, sorpreso dalla presenza di Socrate, non appena lo vede, dichiara apertamente di non poter tenere alcun discorso in onore di eros, ma solo, appunto, di Socrate.

<sup>36</sup> Socrate si presenta come amante ma finisce poi per essere lui stesso l'amato: tanto nella drammatica confessione di Alcibiade, quanto per numerosi altri (222b).

gloria, la politica, invece della filosofia, è il prezzo che egli paga alla libertà che gli è concessa.

Vero è che in merito ad entrambi i concetti, quello di libertà e quello di vergogna, si possono avanzare le seguenti obiezioni: *a)* Alcibiade non afferma affatto d'essere libero nel momento in cui sceglie la politica invece della filosofia ed anzi dichiara d'esser «soggiogato dagli onori delle folle» (216b); *b)* la vergogna che lo affligge più che essere la contromarca di un'azione autonomamente scelta potrebbe essere nient'altro che il risultato di un'etica eteronoma, basata sui valori competitivi della *paidèia* aristocratica.<sup>37</sup> Tuttavia, a proposito di questo secondo aspetto, Fulvia de Luise ha efficacemente mostrato come Platone conservi e trasformi il modello culturale della vergogna orientandolo ad una cultura della responsabilità individuale: è indubbio che Alcibiade provi vergogna alla presenza di Socrate, ma, quando egli «ripete più volte *synoida emautoi* (sono consapevole dentro di me), riferendo di come non potrebbe contraddire il suo interlocutore, è chiaro che è dall'interno della sua coscienza che parte la voce dissonante».<sup>38</sup> Dunque l'ammissione di provare vergogna non è incompatibile con l'assunzione di responsabilità. Quanto al fatto che Alcibiade dichiari d'essere succube della *philotimìa*, dell'amore per l'autoaffermazione e gli onori, occorrerebbe probabilmente estendere il discorso, oltre il *Simposio*, in direzione della *Repubblica* e della nota tripartizione dell'anima: unico uomo propriamente libero risulterebbe allora colui che erge a guida della sua anima la parte razionale che la costituisce, mentre tutti gli altri appaiono dipendenti e soggiogati dal desiderio di fama, della ricchezza, del sesso e del cibo.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> La distinzione tra «società della vergogna» e «società della colpa» in relazione al pensiero greco risale a Dodds 1951, seguito da Adkins 1960: gli antichi risulterebbero guidati dall'esterno, subordinati al timore sociale della vergogna mentre il passaggio al modello della colpa risalirebbe per la civiltà occidentale all'età moderna, che promuove l'idea della responsabilità individuale e dell'autonomia del soggetto.

<sup>38</sup> de Luise 2013, 194. Cfr., inoltre, de Luise 2021: «The shame elicited by Socrates' gaze consists, instead, in a *mementum* to commit oneself to the care of self. The subject here is only accountable to his/her own conscience, even though the split engendered in him/her by Socratic *paideia* leads him/her to believe that the bond of coherence, accepted through *homologia*, is a constriction caused by 'someone else'».

<sup>39</sup> Peraltro il desiderio di fama corrisponde alla componente mediana dell'anima, lo *thymoeidès*, quella educabile, in grado di allearsi con la ragione, il *loghistikòn*.

Tuttavia, benché non si possa affermare con certezza che Alcibiade fosse totalmente padrone di sé quando ha deciso, «come un servo» (216b), di allontanarsi da Socrate, «per non invecchiare seduto al suo fianco» (216a), ha comunque confermato con il suo gesto che un'altra opzione fosse possibile. Se egli è fuggito, tappandosi le orecchie per non sentire la voce del maestro e con essa quella della sua stessa coscienza, Socrate non lo ha più rincorso. Se non si tratta allora pienamente della libertà esercitata da Alcibiade, si tratta perlomeno di quella concessa da Socrate.

La memoria del maestro si salva così non solo grazie ai suoi figli e ai suoi discepoli più fedeli, ma anche grazie a chi rappresenta il suo maggior fallimento educativo. Grazie al discepolo mancato, più di qualunque altro, si salva la consapevolezza che, nell'insegnamento socratico, la coerenza dell'argomentazione e la seduzione delle parole non si spingono mai fino al punto di negare, se non la libertà, la volontà e la scelta dell'altro. Alcibiade, che tanto era rimasto convinto e affascinato dai discorsi socratici e altrettanto vigorosamente aveva poi rifiutato di seguirli, con il suo caso estremo ed emblematico, ci ricorda che ogni nostro stratagemma architettato per sopravvivere generando figli dell'anima e figli del corpo, e quotidianamente anche noi stessi, è esposto al fallimento, è imperfetto e limitato.

Tornando alle parole di Diotima, non ci duplicheremo mai senza residui, perché l'eternità è cosa divina non umana: ci salveremo venendo a patti col divenire, almeno un po' trasformandoci in altro. Impossibilitati ad essere, come gli dèi, eterni, avremo però, e proprio in tal modo, conservato la possibilità d'essere diversi, la libertà di cambiare rinnovandoci. Ciò vale per ciascuno di noi che, riaffermando la nostra identità, a qualcosa restiamo fedeli mentre qualcosa mutiamo; vale per i nostri figli, dell'anima e del corpo,<sup>40</sup> che ci (e si) salveranno proprio se intraprenderanno la loro peculiare via di portare con sé noi e il nostro ricordo.

Questa dimensione così imperfetta e terrena non esaurisce certamente le vie lungo le quali si è espresso il desiderio di immortalità nei dialo-

---

<sup>40</sup> Giacché si è mostrato come i figli del corpo siano contemporaneamente anche figli dell'anima.

ghi platonici:<sup>41</sup> ma è forse quella che più si avvicina al suo stesso modo di conservare la memoria del maestro e, contemporaneamente, di sé.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti

Platone, *Simposio*, tr. it. di M. Nucci, Torino, Einaudi, 2009.

Platone, *Critone*, tr. it. di A. Taglia, in: A. Taglia, B. Centrone (a c. di), *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, Torino, Einaudi, 2010.

Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, introduzione di G. Arrighetti, tr. it. di D. Puliga, Milano, BUR 2015 (ed. or. 1995).

### Letteratura critica

Adkins, A.W.H. [1960], *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Oxford University Press.

Arendt, H. [1991], *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti (ed. or. 1961).

Arrighetti, G. [2015], *Introduzione*, in: Platone, *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, tr. it. di D. Puliga, Milano, BUR (ed. or. 1995), 5-29.

de Luise, F. [2013], Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza, in: *Thaumàzein* 1, 187-205.

de Luise, F. [2021], Shame and self-consciousness in Plato's *Symposium*. Reversals of meaning of a social emotion, in: P. Giacomoni, S. Dellantonio, N. Valentini (eds.), *The Dark Side: Philosophical Reflections on the "Negative Emotions"*, Cham, Springer International Publisher, 27-48.

---

<sup>41</sup> Nei 'misteri maggiori' Diotima indica la via prettamente filosofica di perseguire l'immortalità, quella che, procedendo lungo la *scala amoris*, si sporge fino a ciò che è sempre e che non muta. Nel *Fedone* e nei numerosi miti escatologici Platone affronta il problema, insieme epistemologico ed etico, dell'immortalità dell'anima.

- De Romilly, J. [2018], *Alcibiade. Un avventuriero in una democrazia in crisi*, tr. it., Milano, Garzanti (ed. or. 1995).
- Detienne, M., Vernant, J.-P. [1992], *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Milano, Mondadori (ed. or. 1974).
- Dodds, E. [1951], *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Fussi, A., [2008], Tempo, desiderio, generazione. Diotima ed Aristofane nel *Simposio* di Platone, in: *Rivista di Storia Della Filosofia* 63, 1-27.
- Halperin, D.M. [1990], Why is Diotima a woman? Platonic eros and the figuration of gender, in: D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 257-307.
- Napolitano Valditara, L.M. [2007], *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano, Vita & Pensiero.
- Scott, D. [2011], Plato, poetry and creativity, in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets, Mnemosyne Supplements* 328, Leiden, Brill, 131-154.
- Segoloni, L.M. [1994], *Socrate a banchetto: Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma, Gruppo editoriale Internazionale.
- Smith, N.D. [2021], Egoism and other-regarding behavior in Socrates' final days, in: S. Chame, D.R. Morrison, L. M. Napolitano Valditara (a c. di), *Eudaimonia socratica e cura dell'altro, Thaumàzein* 9 (1), 305-316.
- Valle, M. [2016], *Un'antica discordia. Platone e la poesia: Ione, Simposio, Repubblica e Sofista*, Napoli, Paolo Loffredo iniziative editoriali.
- Vegetti, M. [2007a], *Athanatizein*. Strategie di immortalità nel pensiero greco, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 165-178.
- Vegetti, M. [2007b], Il mondo come artefatto. Cosmo e caos nel *Timeo*

di Platone, in: S. Gastaldi, F. Calabi, S. Campese, F. Ferrari (a c. di), *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 111-122.

Vegetti, M. [2018], *Il potere della verità. Saggi platonici*, Milano, Carocci.

***WISHING FOR IMMORTALITY:  
THE STRATAGEM OF BIRTH-GIVING AND ITS LIMITS***

**Keywords**

immortality; birth-giving; fallibility/imperfection

**Abstract**

In the well-known passage which concludes the «lower mysteries» (206b-209e), Diotima establishes a connection between birth-giving, both spiritual and physical, and the wish for immortality typical of human beings. In this essay I intended to bring to light the following: *a)* in the *Symposium* both birth-giving and self-preservation take priority over the possible distinction between the immortality of species and individual mortality; *b)* the reading of some passages from the *Crito* confirm that it is further possible to question the sharp distinction between birthed children and spiritual ones; and *c)* the extreme and emblematic case of Alcibiades. Because of these three factors, the search for immortality is always exposed to risk and fallibility. Self-love tends to persist by projecting itself in the other: it is unrelated to gods, it is typically human both for its imperfect nature and for the freedom which characterizes it at all levels.

Dr. Manuela Valle  
Docente a contratto  
Università di Trento (ITALIA)  
manuela.valle@unitn.it