

## **La ricerca poetica dell'amico** **Sul richiamo ai poeti e alla poesia nel *Liside* di Platone**

di

ENRICO PIERGIACOMI

**ABSTRACT:** Il *Liside* di Platone è un dialogo aporetico, in cui Socrate e i suoi interlocutori falliscono nel comprendere che cosa sia l'amicizia. Vari studiosi hanno cercato di decifrare il senso di questa aporia. In questo intervento, si propone l'ipotesi che essa presenti un implicito sapere positivo: il *Liside* non dice cos'è l'amicizia, ma dà al lettore una lezione di metodo su come ci si possa procurare nuovi amici. A tal fine, si insisterà particolarmente su un parallelismo tra il comportamento di Ippotale nella cornice del dialogo, ovvero il suo tentativo di sedurre Liside attraverso la poesia, e la ricerca filosofica di Socrate, che cerca di catturare il concetto di "amico", citando alcuni versi della tradizione poetica. Il metodo socratico costituisce, in tal senso, un raffinamento della tecnica seduttiva di Ippotale. Socrate usa filosoficamente la poesia per avvicinare a sé sia nuovi amici e per avanzare nella conoscenza del concetto di "amico".

**KEYWORDS:** Platone, *Liside*, amicizia, aporia, poesia

**ABSTRACT:** Plato's *Lysis* is an aporetic dialogue, where Socrates and his interlocutors fail in comprehending what friendship is. Scholars have tried to understand the meaning of this aporia. The present paper raises the hypothesis that the aporetic conclusion of the *Lysis* offers an implicit positive wisdom. The dialogue does not tell us what friendship is, but rather gives the reader a methodological lesson on how one should acquire new friends. In order to prove this hypothesis, particular attention is drawn to the parallelism between the behaviour of Hippothales in the dialogical framework, i.e. his attempt to seduce *Lysis* through poetry, and the philosophical research of Socrates, who in turn tries to catch the notion of "friend" by quoting some verses of the poetic tradition. The Socratic method is in this sense a refinement of the seductive technique of Hippothales. Socrates uses poetry philosophically to attract new friends and to advance in the knowledge of the notion of "friend".

**KEYWORDS:** Plato; *Lysis*; friendship; aporia; poetry

Gli studiosi che si sono occupati del *Liside* di Platone condividono due atteggiamenti di fondo. Da un lato, essi si sentono in bisogno di

ARTICOLI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

reagire al o di corroborare il famoso giudizio negativo di Guthrie, che tacciava il dialogo di scarsa filosoficità e di incongruenza, usando la formula espressivamente felice che «even Plato can nod»<sup>1</sup>. Dall'altro, gli studiosi si interrogano spesso intorno al problema se la conclusione del *Liside* sia davvero aporetica. È noto che la parte filosoficamente più densa del dialogo è costituita dalla ricerca di Socrate sull'essenza di ciò che è amico (*to philon*), insieme ai giovani Liside e Menesseno, durante la quale vengono fatte le cinque proposte che seguono:

- Amico è o solo l'amante, o solo l'amato, o l'amante / l'amato corrisposto (212a8-213c9);
- Amico è il simile buono (213d1-215c2);
- Amico è il dissimile (215c3-216b9);
- Amico è colui che non è né buono né cattivo, ma aspira al bene a causa della presenza del male (216c1-221c5);
- Amico è l'*oikeios*, cioè il proprio o l'affine (221d1-222e7).

Nessuna di loro regge alla confutazione socratica, mentre l'indagine è bruscamente interrotta dall'arrivo dei pedagoghi ubriachi di Liside e Menesseno (223a1-b3). Il *Liside* si manifesta dunque alla lettera fallimentare e inconcludente. Alcuni interpreti hanno però supposto che l'individuazione del *philon* si possa nascondere tra le righe. Si è ipotizzato, ad esempio, che la soluzione consista in una migliore riformulazione della quinta proposta di Socrate<sup>2</sup>, o si trovi quando si mette il *Liside* in risonanza con altri dialoghi<sup>3</sup>, o ancora si decodificano simboli e allusioni che Platone ha sparso nel testo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume IV*, Cambridge University Press, Cambridge et alii 1975, p. 143. Contra M.D. Roth, *Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the Lysis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 77 (1995), pp. 1-20.

<sup>2</sup> Cfr. M. Lualdi, *Il problema della philia e il Liside platonico*, Celuc, Milano 1974, pp. 124-132, D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship*, Cornell University Press, Ithaca-London 1979, pp. 183-193, D.K. Glidden, *The Lysis on Loving One's Own*, «The Classical Quarterly», 31.1 (1981), pp. 39-59, N. Reshotko, *Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*, «Apeiron», 30.1 (1997), pp. 1-18, C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 264-267 e 281-291, L. Smith Pangle, *Friendship and Human Neediness in Plato's Lysis*, «Ancient Philosophy», 21.2 (2001), pp. 305-323, A. Geier, *Plato's Erotic Thought*, University of Rochester Press, Rochester 2002, pp. 137-138, R. Jenks, *Varieties of Philia in Plato's Lysis*, «Ancient Philosophy», 25.2 (2005), pp. 65-80, D. Wolfsdorf, *Philia in Plato's Lysis*, «Harvard Studies in Classical Philology», 103 (2007), pp. 235-259, M.P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 185-190, B. Bossi, *Is the Lysis really aporetic?*, in T.M. Robinson-L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Academia, Sankt Augustin 2000, pp. 172-179.

<sup>3</sup> In particolare, con il *Simposio* e con la *Repubblica*. Cfr. A. Levi, *La teoria della philia nel Liside*, «Giornale di Metafisica», 5.3 (1950), pp. 285-296, M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco. Volume I: Platone*, Marzorati, Milano 1965, pp. 238 e 243-245, G. Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in G. Vlastos, *Platonic*

Questo metodo è ovviamente lecito, ma ha il limite di esporsi all'arbitrio personale. Poiché la soluzione (se c'è) non è esplicitata dal dialogo platonico, l'interprete può dire tutto e il contrario di tutto, senza che la sua versione riesca a imporsi sulle altre. Inoltre, chi procede secondo questo metodo è costretto anche a spiegare perché Platone ha voluto nascondere la sua autentica concezione e ad argomentare contro l'alternativa che il filosofo-scrittore avesse voluto invece asserire che cosa *non sia da reputare* caratteristico dello 'amico'. Secondo quanto si legge in altri dialoghi platonici, un simile sapere negativo è in fondo un risultato che Socrate considera positivo<sup>5</sup>: raggiungendolo, si distrugge la presunzione di conoscere dell'interlocutore e si arriva ad abbandonare dei convincimenti falsi, che non reggono all'esame razionale (cfr. *e.g. Theaet.* 210b4-d1).

Ritenendo che il dialogo abbia un significato autonomo e non ne acquisti uno solo mettendolo in risonanza con altri testi<sup>6</sup>, ipotizzo che sia possibile assumere una posizione interpretativa intermedia. Si tratta del tentativo di evitare tanto l'estremo per eccesso della ricerca di una soluzione nascosta, quanto l'estremo per difetto costituito da un altro modo di vedere ai dialoghi aporetici: quello della resa all'idea che Platone rappresenti un totale 'fallimento' della ricerca. Questa medietà consiste, a mio avviso, nel contestualizzare l'esito aporetico all'interno del dialogo, cercando di comprenderne il senso alla luce del suo proemio<sup>7</sup>. Nel caso del *Liside*, il tentativo di leggere il testo alla luce della sua cornice era già stato svolto da Gonzales, sulla scia di uno studio poco precedente di Tessitore<sup>8</sup>. Rispetto ai due studiosi, tuttavia, mi distingo per la proposta che

*Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 3-57, G. Calogero, *Introduzione al Simposio platonico*, in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 175-228, S. Solère-Queval, *Un petit détour de Socrate. Essai de relecture du Lysis*, in L. Jerphagnon-J. Lagrée-D. Delattre (éd.), *Ainsi parlaient les anciens*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1994, pp. 71-82, A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 12-14, T. Penner-C. Rowe (eds.), *Plato's Lysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 300-312. M. Bordt, *The Unity of Plato's Lysis*, in T.M. Robinson-L. Brisson, *op. cit.*, pp. 204-214. M.M. Mackenzie, *Impasse and Explanation: from the Lysis to the Phaedo*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70 (1988), pp. 15-45, pp. 31-45, pensa che il *Liside* sia da rinforzo al *Fedone*.

<sup>4</sup> J. Haden, *Friendship in Plato's "Lysis"*, «The Review of Metaphysics», 37.2 (1983), pp. 327-356, pp. 344-349.

<sup>5</sup> Cfr. qui M. Migliori, *Il disordine ordinato. Vol. I*, Morcelliana, Brescia 2013, vol. 2, p. 252.

<sup>6</sup> Convengo qui con W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 152-153, e F. Trabattoni, *Il «Liside»: un'introduzione all'etica platonica*, in Id. (a cura di), *Platone: Liside. Vol. 2*, LED, Milano 2005, pp. 47-171, pp. 68-70 e 160-162.

<sup>7</sup> In questa direzione vanno M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 78-99, e C. Capuccino, *APXH AIOFOY: sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, Olschki, Firenze 2014, pp. 10-23, 92-95, 290-291. La seconda studiosa fornisce anche un utile *status quaestionis* sulle interpretazioni delle cornici letterarie dei dialoghi filosofici di Platone.

<sup>8</sup> A. Tessitore, *Plato's Lysis: An Introduction to Philosophic Friendship*, «The Southern Journal of Philosophy», 38.1 (1990), pp. 115-132; F.J. Gonzales, *Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship*, «Ancient Philosophy», 15.1 (1995), pp. 69-90.

l'elemento che esplica il senso dell'aporia del dialogo vada identificato con molta precisione nel confronto tra Socrate e Ippotale sul 'buon poeta', che forse intrattiene uno stretto parallelo con la successiva ricerca di ciò che è *philon*, illuminandone la natura e gli intenti.

Tale supposizione sarà gradualmente esposta in tre paragrafi. Il § 1 analizza la cornice e la sua organicità con l'insieme del dialogo. Il § 2 sottolinea le analogie strutturali tra quella e l'indagine socratica sulla *philia*. Il § 3 prova a rispondere ad alcune possibili obiezioni e a chiarire in che senso l'aporia negativa del *Liside* conduce a un risultato positivo.

### 1. La lezione di seduzione a Ippotale

Ippotale è la prima persona che Socrate incontra nel dialogo. Il giovane lo invita a seguirlo in una palestra limitrofa, per prendere parte ai discorsi che si svolgono lì e a vedere i molti bei ragazzi che vi si intrattengono. Socrate domanda quindi a Ippotale se è innamorato di uno di costoro, ricevendo come reazione un muto arrossire. Da ciò il filosofo capisce che il giovane è molto avanti nell'innamoramento, perché – come egli stesso dichiara – ha ricevuto in dono da un dio la capacità di capire velocemente (*tachu*) chi ama e chi è amato<sup>9</sup>.

Urtato dalla ritrosia di Ippotale, Ctesippo rivela che quest'ultimo è innamorato di Liside e non passa giorno in cui egli non ne lodi le qualità, attraverso mediocri composizioni in prosa e poesia, costringendo in più i suoi compagni ad ascoltarli (205c3-d4). Socrate compie allora un'articolata disanima del comportamento del giovane poeta, per poi promettergli di rivelargli cosa si deve dire alla persona amata per rendersela amica (204d5-206c7). Benché lungo, conviene citare il passo per intero:

E io, udito ciò, dissi: “Sei proprio ridicolo, Ippotale. Prima di avere in mano la vittoria componi e canti un encomio per te stesso?”. “Ma non è per me stesso, Socrate” disse “che compongo e canto”. “Questo lo credi tu, almeno” feci io. “Ma allora com'è?” disse. “Soprattutto a te” soggiunsi “mirano questi canti; perché nel caso che tu conquisti il fanciullo, se è tale <quale tu lo dipingi>, saranno per te motivo di onore le composizioni che hai recitato e cantato, e saranno veri e propri encomi, esattamente come a un vincitore, poiché hai ottenuto un amato di tal rango; ma nel caso ti sfugga, apparirai ridicolo: quanto maggiori saranno gli encomi che hai recitato sul tuo amato, tanto maggiori saranno beni e bellezze di cui sarai rimasto privo. Quindi, chiunque sia competente nelle questioni d'amore, mio caro, non loda l'amato prima di prenderlo, per paura di come andrà a finire. E del pari i belli, allorquando li si lodi ed esalti, si riempiono di superbia e orgoglio; o credi di no?”. “Sì certo” rispose. “E non è forse vero che quanto più siano pieni

---

<sup>9</sup> 203a1-204c1. Sul sapere erotico di Socrate, cfr. almeno A.M. Ioppolo, *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, «Elenchos», 20.1 (1999), pp. 52-74, e M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, pp. 95-113.

d'orgoglio, tanto più diventano difficili da catturare?". "E' verosimile, almeno" "Ma allora, che razza di cacciatore ti pare che sia uno che durante la caccia fa scappare la preda e la rende più difficile da catturare?". "Uno che non vale niente, è chiaro". "Inoltre è proprio una gran mancanza di arte non incantare la preda con recitazioni e canti, ma anzi esacerbarla, non ti pare?". "Mi pare". "Bada allora, Ippotale, di non esporti a tutte queste critiche a causa della tua poesia; del resto, credo, un uomo che danneggia se stesso con la poesia tu non vorresti ammettere che sarà mai un valente poeta, appunto perché è dannoso per sé". "No, per Zeus", disse "sarebbe infatti una grande assurdità. Ma è proprio per queste ragioni, Socrate, che cerco di scambiare qualche parola con te, e, se hai qualcos'altro da suggerire, consigliami con quale tipo di discorso o comportamento si possa entrare nelle grazie di un amato". "Non è facile dirlo" dissi io "ma se vorrai far sì che venga a discutere, forse potrei mostrarti che cosa bisogna dirgli al posto di queste corbellerie, che costoro dicono tu vada narrando nel canto"<sup>10</sup>.

Socrate paragona Ippotale a un cacciatore, che recita discorsi in prosa e canti per catturare Liside, oggetto del suo amore<sup>11</sup>. Tale strategia risulta tuttavia fallimentare ai suoi occhi di esperto amatore, sia per l'amante che per l'amato<sup>12</sup>. L'encomio di Ippotale espone, infatti, a grandi rischi. Decantando le doti di Liside (avvenenza, ricchezza, nobiltà di natali, ecc.), il giovane fa l'elogio dei beni che conseguirà a seduzione avvenuta. Sicché, se lo sedurrà, potrà dichiararsi vincitore di un lauto patrimonio e di aver tratto molti vantaggi. Se invece non riuscirà a farselo amico, apparirà ridicolo a tutti, dovrà soffrire al pensiero di aver perso molti beni di gran valore e finirà per danneggiare se stesso.

Ma la tattica di seduzione si rivela inefficace anche guardando alla preda. Socrate dichiara che i belli si fanno tanto più difficili da sedurre, quanto più essi vengono lodati, perché l'ascolto dei loro meriti li rende più superbi e dunque ritrosi alla seduzione (così anche in *Alc. I* 104c2-4). Ora, Ippotale che rende la sua preda più sfuggente si rivela essere un cacciatore poco abile e un cattivo poeta, che sabota la sua attività. Del resto, dato che Socrate definisce il cattivo *poiètes* come colui che danneggia se stesso, se ne deduce per contrasto che quello buono è invece colui che sa ricavare vantaggio dalla recita dei suoi componimenti.

---

<sup>10</sup> La traduzione è di S. Martinelli Tempesta (a cura di), *Platone: Liside. Vol. I*, LED, Milano 2003, pp. 201-202. Laddove non diversamente segnalato, la traduzione italiana di tutti gli altri passi del dialogo è sempre tratta da tale edizione.

<sup>11</sup> Il paragone socratico dell'amante col cacciatore ricorre pure nel *Carmide* (155d3-e2), nel *Simposio* (cfr. la qualifica di Eros come *thereutes deinos* in 203d5-6) e nel *Sofista* (222d3-e3). Forse esso risale al Socrate storico (cfr. l'appendice riportata al termine del saggio). Altri dialoghi paragonano l'attività filosofica al cacciare (*Theaet.* 197c1-198d8, *Resp.* IV 432b7-c2, *Soph.* 226a1-b2, 235a10-c6 e 261a4-b6, *Pol.* 285d8-9). Sul tema, cfr. almeno M. Valle, *Un'antica discordia. Platone e la poesia*, Loffredo, Napoli 2016, pp. 251-325. Il paragone con la caccia sarà ripreso, infine, da alcuni Platonici, ad esempio da Speusippo nel fr. 35 di M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*, Napoli 1980 (= Procl. *In prim. Eucl. elem. libr. comm.* p. 179) e Plutarco (cfr. *e.g. Quom. adul. inter.* 51d3-6, 52b6-53c9, 59b9-13).

<sup>12</sup> F. Trabattoni, *Un'introduzione*, cit., p. 74.

Ippotale scopre quindi la ragione reale del perché avesse invitato il suo interlocutore a raggiungerlo nella palestra. Egli vuole imparare da lui cosa bisogna dire e fare per rendersi amici i giovani amati (*prophilos paidikos genoito*)<sup>13</sup>. Che è come chiedere: come posso diventare un buon cacciatore e poeta, da cattivo e maldestro che ero? Socrate ammette di non saperlo istruire a parole, perciò lo invita ad attirare Liside in una conversazione con lui, per mostrargli con le azioni che la tattica da usare per compiere una seduzione efficace consiste nello sminuire l'orgoglio della persona amata. Ippotale accoglie la proposta e decide di sedersi al riparo dagli occhi del suo innamorato, che nel frattempo si è avvicinato spontaneamente con Menesseno al vecchio filosofo (206c8-207a7).

Ci si potrebbe a questo punto limitare a constatare che l'esemplificazione della strategia di seduzione socratica si esaurisce nel primo dialogo con Liside, che ambisce a mostrare che solo i sapienti sono amici degli altri, perché sono loro utili, dunque che il giovane non è amico né amato da nessuno, perché non sa ancora giovare tramite la conoscenza (207d5-210d8). In effetti, Socrate è sul punto di rivolgersi a Ippotale, per dirgli che sono discorsi come questo che sminuiscono l'orgoglio e la presunzione dell'amato, ovvero lo rendono più docile e proclive a essere sedotto (210e1-211a1)<sup>14</sup>. Un'ulteriore conferma testuale è data dal passo successivo (211a3). Liside si rivolge qui in modo amichevole (*philikos*) a Socrate. Il vecchio filosofo si è insomma reso *prophilos* il giovane sminuendolo, che era appunto ciò che Ippotale voleva apprendere.

E tuttavia, va anche detto che Socrate prometteva al ragazzo di dimostrargli quali *discorsi* bisogna rivolgere all'amato, per sedurlo e domarlo (cfr. il finale del passo sopra citato). Egli insomma voleva dare più prove della sua arte erotica. Ma se ci limitassimo a dire che l'ammaestramento di Ippotale termina alla linea 210d8, questa promessa risulterebbe non mantenuta.

Si può ipotizzare, dunque, che Socrate continui a istruire il giovane anche nel seguito del dialogo<sup>15</sup>, almeno fino al passo 221d2-

---

<sup>13</sup> Sull'importanza di questa richiesta, cfr. T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, p. 9, n. 26.

<sup>14</sup> Sulla dimensione pedagogica di questo momento del dialogo, cfr. A.W. Nightingale, *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, «The Classical Quarterly», 43.1 (1993), pp. 112-130, pp. 114-116, F. Renaud, *Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the Lysis*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates have a method?*, Pennsylvania State University press, University Park (Pennsylvania) 2002, pp. 183-198, pp. 191-193, R. Bensen Cain, *The Socratic Method*, Continuum, London 2007, pp. 51-52. L'idea che la seduzione passa per un processo di sminuimento dell'amato non pare essere ripreso dalla futura riflessione filosofica o poetica. Forse un'eccezione è la commedia *The Taming of the Shrew* di Shakespeare, dove Kate è condotta alla fine a innamorarsi e ad accasarsi con Petruccio, che la umilia e la deprezza (cfr. atto II, scena I, vv. 277-279: «For I am he am born to tame you Kate, / And bring you from a wild Kate to a Kate / Conformable as other household Kates»).

<sup>15</sup> Così anche A.W. Nightingale, *art. cit.*, p. 116

222e7, in cui ha luogo la confutazione dell'identificazione dell'amico con ciò che è *oikeios*. Platone segnala qui al lettore che Ippotale sta ancora appassionatamente seguendo il dialogo, scrivendo che il giovane si fa all'improvviso di tutti i colori per il piacere, nel vedere Liside e Menesseno assentire a stento sul punto che solo l'amante autentico deve essere ricambiato dal suo amato (222a7-b2). Il testo non spiega il senso di questa misteriosa reazione<sup>16</sup>. Si può presumere, tuttavia, che Liside e Menesseno reagiscano così perché sono costretti ad ammettere che quanto Socrate ha detto implica che essi sono solo presunti amici, contrariamente a quanto essi stessi credevano (207c10-12), mentre Ippotale si fa di tutti i colori del piacere, perché ricava da questo discorso la conferma che egli è un amante autentico. Alcuni elementi testuali confermano tale prospettiva. Anzitutto, non è mai detto che Liside e Menesseno provano amore verso l'altro. Sin dalla cornice si leggeva, al contrario, che Ippotale è in stato avanzato di innamoramento (204b8: *poreuomenos tou erotos*). In secondo luogo, Liside e Ippotale sembrano essere affini, quanto al carattere e alle qualità dell'anima, come prevede la tesi dell'amicizia come affinità (221e7-222a3). Ippotale risulta attratto dalla figura di Liside (cfr. 204e5), e denota di essere altrettanto capace di ascoltare e amare la sapienza come il suo amato (cfr. 206c-10, 213d1-7). Non si dimentichi che egli ascolta di nascosto tutta la conversazione socratica, mentre sin dall'inizio diceva di passare prevalentemente il suo tempo in palestra per discutere e ragionare, come fa Liside (204a2-3)<sup>17</sup>. Ippotale è allora per natura maggiormente 'affine' a Liside e colui che più di altri merita l'amicizia di quest'ultimo.

Se l'analisi di questo passo è plausibile, si può aggiungere che, in realtà, tutto il dialogo che va da 207d5 a 222e7 spiega a Ippotale come sedurre e procurarsi degli amici. Infatti, il vecchio filosofo continua a sminuire l'orgoglio di Liside, mostrandogli che egli presume falsamente di sapere di essere amico di Menesseno. Il giovane non è insomma soltanto inutile agli altri, perché insipiente: è anche uno che presume di sapere verso chi nutre amicizia, ignorando che cosa essa sia e per quali ragioni tale relazione si generi.

Benché poi in effetti l'identificazione della *philia* con la relazione tra due individui tra loro affini si rivelerà inadeguata, l'aporia procura nondimeno a Socrate due risultati utili, per sé e per gli altri. Per sé, perché egli stesso ammetterà di aver capito, dopo aver dialogato con loro, di potersi considerare amico di Liside e Menesseno,

<sup>16</sup> Tra i tentativi di spiegazione del mutismo del personaggio, cfr. M. Schiavone, *op. cit.*, pp. 238-239, Gonzales, *Plato's Lysis*, cit., pp. 84-86, T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, pp. 165-166, A. Geier, *Plato's Erotic Thought*, cit., pp. 135-138, e M. Bordt, *The Unity of Plato's Lysis*, cit., pp. 157-171, pp. 159-160.

<sup>17</sup> Ciò implica l'alta levatura intellettuale e umana di Ippotale (cfr. M. Schiavone, *op. cit.*, pp. 214-215 e 221-222), non sempre riconosciuta dagli studiosi (e.g. D.K. Glidden, *art. cit.*, pp. 49-53, e M.P. Nichols, *op. cit.*, p. 185).

pur avendo mancato l'essenza del *philon*<sup>18</sup>. Ma sarà anche utile agli altri, perché contribuirà alla consapevolezza erotica dei giovani che hanno partecipato alla discussione. Liside si accorgerà forse di non saper ancora distinguere il vero dal falso amico, sicché cercherà in seguito di scoprirlo. E non si può escludere che, grazie a tale agnizione, egli potrà dare ascolto alle profferte amorose di Ippotale, che a sua volta sarà intanto diventato un cacciatore più abile, in virtù di quanto gli ha mostrato Socrate. L'aporia teoretica condurrà così, perlomeno, a un sentimentale *happy end*<sup>19</sup>.

Quanto detto è sufficiente a mostrare l'organicità del dialogo<sup>20</sup> e a sottolineare il legame tra la cornice con l'indagine sullo 'amico', aprendo così la possibilità che, dalla prospettiva drammaturgica, tutto il *Liside* rappresenta una lezione di *eros* da parte di uno scaltro ed esperto amatore a un giovane innamorato. Tale proposta può però essere rinforzata e chiarita maggiormente, sottolineando come la ricerca di Socrate dell'amico è per certi aspetti speculare alla strategia di seduzione attraverso la poesia, tentata da Ippotale.

## 2. Socrate 'buon poeta'? Una lezione di metodo

Ritorniamo alla similitudine dell'amante cacciatore con il buon poeta. Socrate la costruisce per sottolineare come le poesie di Ippotale costituiscono gli strumenti per catturare Liside. Se sono usate male, esse allontanano l'amato e lo rendono più orgoglioso/sfuggente. Si tratta solo di una colorita immagine letteraria? O vi è qualcosa di più? Per rispondere alle due domande, occorre anzitutto constatare un fatto. Socrate non paragona solo Ippotale a un poeta-cacciatore. Egli allude indirettamente di esserlo a sua volta, quando va in cerca con Liside e Menesseno dell'identità di ciò che è 'amico'.

Si noti anzitutto che Socrate è esplicito nel qualificare se stesso come un uomo trascinato da un fortissimo desiderio erotico di possedere un φίλον (211e2-3), il quale è un oggetto sfuggente (216c4-d2) e che viene inseguito in una caccia (218c4-5)<sup>21</sup>. Già questo punto mo-

---

<sup>18</sup> Cfr. 223b3-8. In maniera simile, Socrate afferma nel *Teeteto* che è facendo discussioni in comune che si diventa amici (146a5-8).

<sup>19</sup> Quanto scritto va considerata come un'ipotesi inverificabile. L'unica cosa che sappiamo della vita di Liside al di fuori del *Liside* è che egli ebbe un figlio di nome Timocleide e morì anziano a Xipete, grazie alla pietra tombale rinvenuta da Olga Alexandri vicino all'odierna Kallithea-Moschato nel 1974. Per l'analisi di questo documento, cfr. R.S. Stroud, *The Gravestone of Socrates' Friend, Lysis*, «Hesperia», 53.3 (1984), pp. 355-360. Il ritrovamento archeologico non compromette necessariamente, tuttavia, la mia tesi. Liside potrebbe essersi sposato più avanti e dopo la sua relazione con Ippotale.

<sup>20</sup> Per altre prove, cfr. S. Solère-Queval, *art. cit.*, pp. 71-76, e M. Bordt, *art. cit.*, pp. 160-170.

<sup>21</sup> Simile la prospettiva in *Lach.* 194b5-9. Cfr. qui M. Erler, *Der Sinn der Aporien*, cit., p. 83.

stra la sua somiglianza con Ippotale, cacciatore e innamorato di un inavvicinabile amico.

Ben più eloquenti, però, sono i passi in cui si riscontra che ogni tentativo socratico di proseguire nell'identificazione del *philon* è preceduto, accompagnato o seguito da un richiamo alla poesia. Vediamoli progressivamente da vicino.

Il primo richiamo ha luogo nel confronto con Menesseno (212a8-213c9). Socrate ha indotto il suo interlocutore a convenire che forse l'amicizia consiste nella reciprocità di sentimento, che esclude che possa essere detto amico l'amante non corrisposto o persino odiato dall'amato. Non si può perciò dire, ad esempio, che sono amici del cane o della sapienza quanti non sono ricambiati da loro. Ma questa è un'evidente assurdità, visto che l'attrazione per questi due oggetti è una forma di amicizia, attestata dallo stesso nome dei due soggetti (*philo-kunes*, *philo-sophoi*). Per sfuggirle, Socrate pone allora una domanda a Menesseno. Ha torto il poeta Solone a scrivere quei versi, in cui dichiara «beato chi ha per amici fanciulli, cavalli dall'unica unghia, / cani da caccia e un ospite straniero»<sup>22</sup>? Menesseno risponde negativamente, sicché il ragionamento di prima deve essere sostituito da un altro. Dato che gli enti nominati da questi versi possono non ricambiare affetto, come dimostra il caso dei fanciulli molto piccoli che odiano il padre o la madre che li rimproverano/puniscono e, nondimeno, costituiscono i *philo*i dei genitori, allora sarà amico non l'amante, ma l'oggetto amato. La poesia di Solone è perciò evocata per procedere meglio nella caccia del *philon* e per evitare che esso sfugga al cacciatore, pervenendo a un'erronea semplificazione: che la causa dell'amicizia sia *universalmente* la reciprocità<sup>23</sup>. Certo, anche i versi del poeta risultano altrettanto unilaterali e potenzialmente assurdi. Se diciamo che il bambino piccolo si sente nemico dei genitori che lo hanno punito o rimproverato, si afferma contraddittoriamente che la madre o il padre sono amici di un nemico. La caccia che grazie a Solone aveva ricevuto una svolta si conclude perciò con un nulla di fatto e, come dicono sia Socrate che Liside (213d1-e3), deve essere reimpostata da zero, intraprendendo un altro sentiero.

Quest'ultimo non consiste, tuttavia, nell'apertura di una nuova e diversa via, che pure sarebbe in teoria possibile. Socrate dice chiaramente di provare ripercorrere un sentiero già intrapreso, ossia di indagare «secondo le indicazioni dei poeti; essi, infatti, sono per noi come padri della sapienza e guide», invece di seguire il percorso del-

<sup>22</sup> Cito il passo 212d5-e7, che corrisponde alla testimonianza 720 di A. Martina (ed.), *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.

<sup>23</sup> Diversa la lettura di A. Capra, *Poeti, eristi e innamorati: il Liside nel suo contesto*, in F. Trabattoni (a cura di), *Liside*, cit., pp. 173-231, pp. 203-204. Egli suppone il carattere ironico del richiamo ai versi di Solone. Sul tema, cfr. pure R. Jenks, *art. cit.*, pp. 73-75.

la ricerca o *skepsis* (213e3-214a2), che non comporta errore, è per sua natura difficile da tenere e consiste presumibilmente nell'indagine dialettica. Non a caso, restando all'interno del *Liside*, notiamo che il filosofo impiegherà i verbi *skeptomai* ed *episkeptomai* nei passi compresi nei ragionamenti dal sapore più marcatamente dialettico, vale a dire la discussione della natura del 'primo amico' (216c1, 217c3, 219b9) e l'esame della distinzione del concetto di somiglianza da quello di affinità (222b3)<sup>24</sup>.

Si è discusso molto se la dichiarazione di Socrate di seguire i poeti vada inteso o in senso ironico<sup>25</sup>, oppure molto seriamente<sup>26</sup>. Di certo essa è qualificata come più facile rispetto alla via della *skepsis*, dunque forse come meno promettente o utile rispetto alla dialettica, che magari avrebbe potuto condurre a una soluzione dell'aporia. Da ciò però non segue necessariamente, a mio avviso, la conclusione che l'esame dei poeti sia del tutto da rigettare. Abbiamo visto e vedremo ancora, appunto, che lo studio della poesia quanto meno mostra che cosa *non sia* il *philon*, in altri termini a non presumere più di sapere che esso è quel che non può razionalmente essere (= reciprocità, affinità, ecc.). Va poi sottolineato, inoltre, che comunque Socrate decide di intraprendere lo studio dei poeti perché deliziato dal desiderio di sapere di Liside (213d7). Questo implica, forse, che il sostituto della *σκέψις* abbia carattere filosofico, altrimenti non potrebbe soddisfare il bisogno di filosofia del giovane, e va pertanto preso seriamente. Pur essendo un *second best*, risulta tuttavia un buon veicolo di conoscenza.

L'indagine di Socrate attraverso i poeti prosegue ora citando Omero. Stavolta (214a2-b1) è invocato in aiuto un verso dell'*Odissea* (17.218: *os aiei ton omoion agei theos os ton omoion*), che riporterebbe che la causa dell'amicizia sarebbe la somiglianza. Il dio conduce sempre il simile verso il simile e, aggiunge Socrate, glielo fa conoscere (*poiei gnorimon*) come amico.

---

<sup>24</sup> Mi pare che questo limite sia necessario, poiché altri dialoghi platonici usano *skepsis* per indicare anche modi di ricerca facili e fallimentari. Penso ad esempio ai passi che usano il termine per riferirsi alle indagini basate sulle opinioni comuni, sullo studio della natura, o sulla sensazione (cfr. *Crit.* 48c2-6, *Phaed.* 83a3-6 e 96b8-c7). D'altro canto, *skepsis* è usata in riferimento al ragionamento dialettico (in particolare, a quelli applicati ai temi etici) e.g. in *Theaet.* 175c2-d2 e 201a4, *Soph.* 206c11-12, 232b12, 249d9-10, 254c8, *Phileb.* 28c8-9, *Charm.* 158e6-7, *Lach.* 189e1-3, *Euth.* 281c1-8, *Prot.* 357b2-3, *Gorg.* 487e7-488a2, *Ion* 532d1-e4, *Resp.* II 376d1-5, IV 476d6-8, VIII 454a5-6, IX 578c5-7.

<sup>25</sup> Così almeno C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 283, A.L. Ford, *Plato's two Hesiods*, in G.R. Boys-Stones-J.H. Haubold, *op. cit.*, pp. 131-154, p. 151, H.H. Koning, *Hesiod: The Other Poet*, Brill, Leiden-Boston 2010.

<sup>26</sup> Cfr. e.g. N. Yamagata, *Hesiod in Plato: Second Fiddle to Homer?*, in G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 68-88, p. 75; F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin 2005, p. 300; T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, p. 73.

L'aggiunta *poiei gnorimon* e l'esegesi del filosofo potrebbero apparire arbitrarie. Omero attribuisce il verso citato a Melanzio (vv. 212-232), che ha appena incontrato il porcaio Eumeo e Odisseo, mentre l'uno conduce l'altro a Itaca. Melanzio non lo pronuncia, però, per indicare l'amicizia tra i due compagni di strada. Piuttosto, lo fa per dire che un malvagio è guidato da un altro malvagio (cfr. il v. 217). Socrate insomma non può dire che un dio ha fatto incontrare Eumeo e Odisseo, né che quegli ha reso questi consapevoli di essere amici. Il contesto non lo autorizza e il verso non ha alcun carattere dottrinario, costituendo un insulto di Melanzio alla coppia di viaggiatori.

Ma in difesa di Socrate, vanno segnalate due cose. Da un lato, un conoscitore del libro XIV dell'*Odissea* sa che a condurre Odisseo da Eumeo è stato proprio un dio (i.e. Atena: vv. 1-4), e che i due personaggi si chiamano a più riprese amici, mentre parlano insieme<sup>27</sup>. Inoltre, il libro XII dello stesso poema mostra pure che entrambi si sono potuti riconoscere, in virtù di un disegno divino (vv. 199-208). Ciò mostra che, per puro caso, Melanzio aveva colto che una divinità aveva guidato l'uno verso l'altro, nonché che la citazione socratica del verso *Od. 17.218* costituisce, in realtà, una raffinata micro-esegesi dell'incontro e del riconoscimento tra i due amici, che ha la sua origine remota in Atena. D'altro canto, va detto che Socrate aggiunge *poiei gnorimon* per cercare di trarre un senso dalle parole di Omero, che al pari degli altri poeti e degli studiosi della natura dice cose talmente misteriose o enigmatiche, che non si capisce se riporta in tutto o in parte il vero<sup>28</sup>. Quel che non si comprende è, del resto, se il verso omerico dica o che sono amici *tutti* i simili, o se invece sia amico solo il buono che riconosce un altro buono (come pare alludere la specifica allusione a Eumeo e Odisseo, che sono entrambi buoni). Nel primo caso, Omero avrebbe ragione solo per metà, perché il *dictum* "*os aiei ton omoion agei theos os ton omoion*" non varrebbe 'sempre'. Il malvagio è simile al malvagio, ma dato che i due si procurano reciprocamente danno e ingiustizia, non possono stringere tra loro amicizia (214b8-c6). Nel secondo caso, invece, Omero non incontra ostacoli, anzi trova sostegno in altre autorità poetiche, che sottolineano che i cattivi non possono essere somiglianti a nessuno, perché ad esempio sono incostanti e dunque mutano carattere di conti-

---

<sup>27</sup> Cfr. i vv. 58-62, 115, 137, 146, 149, 440-441, 505. Si noti pure che il sentimento di amicizia di Eumeo è dettata, come lui stesso ammette, da un'altra indiretta influenza divina: la paura che Zeus protettore degli stranieri lo possa punire per non aver accolto Odisseo (vv. 388-389).

<sup>28</sup> Cfr. 214b7-8, 214d3-4 e A. Capra, *art. cit.*, p. 205. Sull'idea che la poesia di Omero sia enigmatica e vada interpretata, cfr. M. Heath, *Ancient Philosophical Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 143-145, ma in particolare p. 145: «When Plato repeatedly tells us that poetry is riddling (...), he points towards the necessity of reading Homer at a deeper level».

nuo<sup>29</sup>. Guidato da *Od.* 17.218, debitamente interpretata, la caccia di Socrate del *philon* giunge così a un altro risultato: forse la causa dell'amicizia è la somiglianza tra individui buoni, se appunto è vero che nessun malvagio è amico di un malvagio, né di un buono (214d2-e1).

Anche tale soluzione rischia, tuttavia, di uscire di strada (215c3). Esaminandola da vicino (214e2-215c2), e tenendo per implicito quanto convenuto in precedenza con Liside, cioè che è amico solo chi è utile e buono (210d2-3), Socrate prima mostra che la somiglianza è problematica. Un simile non può giovare a un suo simile, poiché sarebbe solo capace di procurare un vantaggio che l'altro può procurarsi da sé. Un possibile esempio è che un contadino non può giovare un altro contadino regalandogli delle pere, perché il secondo contadino può procurarsele senza l'aiuto dell'altro. Socrate poi sottolinea che anche la bontà non causa amicizia. Il buono è per sua natura autosufficiente, negli affetti e nei bisogni. Ciò implica che Eumeo e Odisseo non possono essere amici in virtù della loro bontà. Se è davvero *agaton*, il primo non può provare nostalgia per il secondo quando è assente da Itaca, mentre il secondo non può ricevere aiuto dal primo, per uccidere i suoi pretendenti, potendolo fare anche da solo. Omero si è allora sbagliato, nel rappresentare i due personaggi come buoni, amici e giovevoli a vicenda.

Ora, a far uscire dall'*impasse* e da una caccia inconcludente, è ancora una volta un richiamo di Socrate a un poeta. Si tratta di Esiodo, che dicendo nelle *Opere e giorni* (vv. 23-26) che il simile è rivale del simile (*e.g.*, l'aedo dell'aedo, il buono del buono, ecc.), indirettamente dice che la causa dell'amicizia è la contrarietà (215c4-216a5)<sup>30</sup>. Avviene stavolta in effetti un cambio di rotta, poiché l'autorità esiodica sostituisce radicalmente quanto diceva Omero. Tuttavia, si può dire che il gesto prova che Socrate continua ancora la sua caccia, come si leggeva in 213e5-215a2, «secondo le indicazioni dei poeti»<sup>31</sup>. Sciaguratamente, la proposta di Esiodo è liquidata in un attimo. Sono tra loro contrari anche la giustizia e l'ingiustizia, la temperanza e l'intemperanza, il bene e il male: ma essi sono massimamente nemici (216a5-b9). La contrarietà crea in altre parole inimicizia, per cui la prospettiva esiodica va rigettata insieme a Omero.

L'evocazione di Esiodo costituisce l'ultimo richiamo diretto a un'autorità poetica. Dovremmo perciò concludere che il parallelismo tra il Socrate cacciatore/poeta del *philon* e Ippotale cacciato-

---

<sup>29</sup> Cfr. 214c6-d3. Come segnalano T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, pp. 80-81 con la n. 33, Socrate può qui avere in mente i vv. 1355-1360 dell'*Aiace* di Sofocle.

<sup>30</sup> L'inferenza forza l'autentico messaggio esiodico a detta di G.R. Boys-Stones, *Hesiod and Plato's history of philosophy*, in G.R. Boys-Stones-J.H. Haubold, *op. cit.*, pp. 31-51, pp. 46-48.

<sup>31</sup> Secondo A. Capra, *art. cit.*, p. 217-221 e 226-227, essa muove anche un attacco all'eristica.

re/poeta di Liside si esaurisce qui, alla riga 216b9 e alla terza proposta di identificazione? Penso che la risposta possa essere negativa. Anche se nessun poeta è più esplicitamente evocato, nei tentativi 4 e 5 di cattura dell'amico<sup>32</sup>, è tuttavia richiamato qualcosa di vicino alla poesia: la follia o l'esaltazione poetica, che come sottolinea Andrea Capra anima anche Ippotale, quando recita e canta le composizioni poetiche in onore del suo amato<sup>33</sup>. Il parallelismo tra la cornice del *Liside* e la caccia di Socrate non si interrompe perciò in 216b9, ma prosegue fino alla fine del dialogo.

La prova di quanto detto a proposito del tentativo 4 è chiarissima. Socrate introduce qui la sua più lunga argomentazione sul φίλον, ossia che esso è colui che non è né buono né cattivo, ma cerca il bene autentico e ultimo (= il 'primo amico', a cui tutto è ultimativamente ricondotto), perché affetto dalla presenza del male<sup>34</sup>, per poi evidenziarne i limiti attraverso l'*elenchos*. Se il *kakon* è la causa della tensione al *proton philon*, allora la scomparsa dell'uno renderebbe superfluo il secondo, cioè si arriverebbe all'assurda conclusione che ciò che è amico non è amico, o che ciò che causa l'amicizia non causa l'amicizia. Ora, l'intera quarta sezione nasce da un'esaltazione mistica o divinatoria (216c4-d3) ed è equiparata da Socrate a un ampio (*makron*) poema (221d5-6). Benché sia stato proposto di correggere l'aggettivo in *Kronion* («poema composto ai tempi di Crono»)<sup>35</sup>, credo che vi siano ragioni cogenti per conservare la lezione manoscritta. La lunghezza spropositata della quarta sezione dialettica rispetto alle precedenti tre risulta forse più congrua con il paragone con un *poiema makron*. Come che stiano le cose, quel che conta è che l'unione dei passi 216c4-d3 e 221d5-6 consente di inferire che tale ragionamento è un poema che Socrate crea sulla scia di un invasamento divinatorio<sup>36</sup>. Ciò ci riporta di nuovo a uno stretto parallelismo con la caccia poetica di Ippotale. Non va infatti dimenticato che il giovane non recitava in lode di Liside solo i componimenti di altri, ma anche di suoi propri (205c2-d4). E al pari del giovane, Socrate – dopo aver citato le poesie altrui (*i.e.*, quelle di Solone,

<sup>32</sup> Uso la numerazione fissata nell'*incipit* di questo saggio.

<sup>33</sup> A. Capra, *art. cit.*, pp. 190-200

<sup>34</sup> 218d6-221c5, che costituisce il cuore filosofico del dialogo per M. Narcy, *Le Socratismes du Lysis. II: Proton philon et oikeion*, in G. Giannantoni-M. Narcy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 221-233, e G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 353-360.

<sup>35</sup> Cfr. S. Martinelli Tempesta, *op. cit.*, pp. 321-323. Egli segue Naber e Madvig, che dicono che occorre introdurre *Kronion*, in virtù del parallelo con il discorso di Ctesippo, che diceva che molte delle poesie cantate da Liside sono vecchie quanto Crono (205c6: *kronikoter*).

<sup>36</sup> Per il motivo, cfr. E. Cattanei, *La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi*, «Humanitas», 60.4 (2005), pp. 692-707, e F. de Luise, *Il canto del cigno di Socrate. Una celebrazione della morte?*, in G. Cornelli-R. Lopes (a cura di), *XI Symposium Platonicum. Plato's Phaedo. Papers*, International Plato Society/Annablume Classica, São Paulo 2016, pp. 568-579, pp. 572-575.

Omero ed Esiodo) – diventa adesso poeta a sua volta, per cercare di catturare il *philon* che si fa sempre più sfuggente a ogni nuovo tentativo.

Il legame con la poesia della quinta e ultima proposta di identificazione del *philon* (la più volte citata ipotesi dell'*oikeiotes*) è invece il più difficile da afferrare. Esso è riportato all'attenzione solo attraverso uno sguardo attento alla linea 222c2. Socrate dice che, a questo punto dell'indagine, sia lui che Liside e Menesseno sono divenuti come ubriachi di parole, tanto che in un certo senso procedono di corsa alla fine della loro discussione, liquidando in poche battute anche tale proposta, con l'affermazione che essa riporta ad ammettere l'aporia dell'impossibilità dell'amicizia tra buoni (222c3-d8). Alcuni studiosi legano l'ubriachezza che scioglie sbrigativamente la conversazione all'ubriachezza dei pedagoghi che hanno bevuto troppo (cfr. 223d1), che qualche linea più avanti troncherà tutto il dialogo. È altrettanto possibile, nondimeno, collegarla alla condotta di Ippotale, che stando sempre a Ctesippo raccontava a volte le sue storie o leggeva le sue poesie da ubriaco<sup>37</sup>. Socrate, Liside e Menesseno si trascinano, dunque, in una sorta di esaltazione poetica finale. E come i pedagoghi ubriachi scacciano i tre dalla conversazione, così questi fanno fuggire definitivamente l'amico con la loro poesia.

Posso adesso tornare alle domande da cui ero partito e tentare di fornire loro una risposta. L'impressione di fondo è che la similitudine dell'amante in cerca di un amico con il poeta-cacciatore non è una semplice ma ingegnosa costruzione letteraria, ma appunto un marchingegno retorico di grande importanza educativa. Essa offre a Ippotale, o più in generale al lettore, quella che potremmo chiamare una 'lezione di metodo'. Socrate suggerisce che la strategia di catturare l'amico attraverso la poesia è corretta, poiché è quello che egli stesso fa. Da un lato, infatti, egli evoca i versi dei poeti e l'esaltazione poetica come strumento euristico e per superare un arresto o un passaggio insoddisfacente nell'indagine, dunque come un modo per attrarre il *philon* a sé. Dall'altro, Socrate appare essere quello che Ippotale non è: un 'buon poeta', che con le sue composizioni si avvicina all'amico di cui va in cerca e, come si è visto nel § I, giova a sé (poiché si procura Liside e Menesseno come amici) e agli altri (poiché forse mostra che Ippotale è un amante autentico da prendere in considerazione e con cui instaurare una relazione felice).

Ma allora l'errore dov'è, se a essere condannati non sono né la scelta della poesia, né il fine della caccia dell'amato? A mio avviso, esso va appunto individuato in uno sbaglio nella metodologia. Ippotale usa le composizioni altrui o proprie per adulare le qualità del suo bramato amico, senza però sapere né che cosa sia un 'amico', né

---

<sup>37</sup> 204d1. Lo notarono già D. Wolfsdorf, *art. cit.*, pp. 252-253, e A. Capra, *art. cit.*, p. 195.

come potrà apprenderlo. Socrate vi ricorre, invece, quando è necessario capire di che cosa si sta parlando e in che modo si potrà colmare una simile ignoranza. Ora, poiché nel dialogo lo stesso personaggio riconduce lo stimolo a colmare la propria ignoranza all'amore per il sapere (218a2-b3), si può aggiungere che egli stia perciò invitando il giovane a trasformare la poesia in filosofia, in altri termini a coltivare una 'poesia filosofica'. Questa potrebbe essere definita come l'atto di cogliere l'essenza di un oggetto passando per l'interpretazione dei versi della tradizione (e.g. di Solone, Omero, Esiodo) attraverso la dialettica, che coglie nella poesia quanto vi è di buono e quanto vi è di cattivo.

Si può così concludere che Socrate insegni a Ippotale un raffinemento della sua tattica di seduzione. Quest'ultima deve essere mutata e resa 'filosofica', per risultare davvero efficace e contribuire tanto alla conoscenza, quanto alla conquista dell'amato. Il Socrate del *Liside* propone, insomma, di saldare insieme due ambiti di ricerca in genere separati, poesia e filosofia, per trarne una sintesi produttiva e valevole per il conseguimento di un bene importante per la vita umana, quale è l'amicizia.

### 3. *Obiezioni, corollari, prospettive*

Il discorso che è stato svolto si espone a diverse critiche. La sua fondatezza rischia di essere compromessa soprattutto da tre obiezioni.

La prima consiste nel dire che si è data un'esagerata importanza a una parte piuttosto marginale del dialogo. Leggere in controluce il significato dei tentativi socratici di identificazione del *philon* a partire dalla definizione del 'buon poeta' è un'operazione forse interessante dalla prospettiva dell'analisi letteraria e strutturale, ma poco soddisfacente sotto il rispetto filosofico. Ciò che è davvero importante è lo studio degli argomenti e la valutazione del loro valore dimostrativo. E poiché il saggio si è concentrato tutto sommato poco su questo compito, l'analisi del dialogo è rimasto di conseguenza superficiale e inconcludente.

In secondo luogo, il § 2 si è chiuso con un accostamento della filosofia con una nobile o buona poesia, che appare però molto problematica. Non era, infatti, Platone il nemico acerrimo dei poeti e degli effetti immorali / diseducativi delle loro composizioni, nonché un critico dell'esegesi dei versi poetici (*Prot.* 347b7-348a9)? Se la risposta è 'sì', ne segue che l'esame del *Liside* giunge ad attribuire a Platone un sentimento anti-platonico.

Si può infine sollevare a mo' di terza e ultima obiezione il dubbio che Socrate affermi, in realtà, di non essere stato a sua volta un buon poeta, durante la caccia del *philon*. Egli confessa di essere scaduto al termine della sua indagine nel ridicolo (223b3-5), che nella

cornice era considerato come la condizione esistenziale in cui cade l'amante che non riesce a sedurre l'amato (205e4-206a1). Il punto segnala, perciò, che Socrate stia ammettendo di essere stato un cattivo poeta, inutile a se stesso e agli altri, poiché ha aspirato al *philon* che non ha poi conquistato. Non vi è insomma alcun risultato positivo di cui gloriarsi: il *Liside* è perdente su tutta la linea e non apporta, mediante la poesia, alcun giovamento degno di nota.

Le tre obiezioni sono certo insidiose, ma non sono a mio avviso insuperabili. Cercherò pertanto di rispondere loro.

La risposta alla prima obiezione è di carattere storico. Sappiamo che il più antico interprete a noi noto del *Liside* di Platone è l'epicureo Colote, che scrisse un'opera dall'eloquente titolo *Contro il «Liside» di Platone*. Dai pochi resti che ci sono pervenuti, apprendiamo che costui attaccò la definizione del buon poeta come ciò che giova a sé, forse recriminando a Platone di non aver usato la parola 'poeta' nel suo significato proprio e, perciò, di averne distorto il senso<sup>38</sup>. Ora, una simile attenzione su questo aspetto del dialogo sarebbe risultata fuori luogo, se la cornice fosse stata un orpello superfluo e secondario. Ne potrebbe seguire che Colote aveva contezza di quanto questa fosse importante nella comprensione del *Liside*, magari in virtù della sua vicinanza cronologica a Platone, che gli consentiva di capire quali punti del testo fossero ritenuti essenziali da lui e/o dai suoi diretti seguaci. Colpendo la definizione del buon poeta, l'Epicureo eliminava perciò forse una delle colonne portanti del dialogo e ne comprometteva l'impianto generale.

Si può invece replicare alla seconda obiezione che il rapporto di Platone verso la poesia non è sempre connotato negativamente, dunque che va abbastanza sfumata l'idea che il filosofo la condanni *in toto*. Sembra anzi che ciò che egli voglia fare sia riformare o trasformare l'attività poetica, facendone qualcosa di giovevole e utile, quindi di filosofico. Confermano tale affermazioni i passi di Platone che parlano di una 'Musa' o una 'musica' della filosofia, che a sua volta pare essere una dichiarazione di sfida ai poeti<sup>39</sup>. Inoltre, l'uso

---

<sup>38</sup> Colot. In *Plat. Lys.* T4, col. 2, e6-f9, edito in W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Avenarius, Leipzig 1906, p. 165. La polemica epicurea contro il buon poeta si estende fino a Filodemo. Cfr. *PHerc.* 407, fr. 1-3 (= C. Mangoni, *Il PHerc. 407 della Poetica di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 131-137, pp. 134-136), e *De poem.* V coll. 10, 16, 37-38 = C. Mangoni (a cura di), *Filodemo. Il quinto libro della Poetica*, Bibliopolis, Napoli 1993. Per approfondire il tema e avere ulteriori indicazioni bibliografiche, rimando a E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 55-59, A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 78-87, e M. Erler, *Aphormen lalein. Rhetoric and Epicurean Exegesis of Plato*, in D. De Sanctis-E. Spinelli- M. Tulli-F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Academia, Sankt Augustin 2015, pp. 113-128, p. 116.

<sup>39</sup> *Phaed.* 60e4-61a9, *Phileb.* 67b6, *Resp.* VI 499d3-4 e VIII 548b7-c2; cfr. pure la Musa dell'arte del regnare e la 'tragedia' del legiferare in *Pol.* 309d1-4, *Leg.* VII 817b-d. Gli studi che rilevano questo aspetto sono moltissimi. Cfr. almeno H-G. Gadamer, *Plato und die Dichter*, in Id., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen*

dei poeti in funzione di avanzamento nella conoscenza ricorre abbastanza di frequente in altri dialoghi. Si vedano a tal proposito i seguenti, in cui non si palesa un intento ironico o polemico:

- L'*Eutifrone*, dove Socrate cita alcuni versi dei *Kypria* sul pudores<sup>40</sup> per far capire al suo interlocutore che non è la stessa cosa chiedersi 'lì dove vi è il santo, vi è il giusto?' e 'lì dove vi è il giusto, vi è il santo?', che a sua volta è propedeutico alla comprensione del noto dilemma se è l'amore degli dèi a causare la santità, o la santità a causare l'amore degli dèi;
- Il *Fedone*, dove Socrate prova che i sensi non sono un veicolo di conoscenza sicuro attraverso due citazioni poetiche<sup>41</sup> e respinge (94c9-95b4) la concezione dell'anima-armonia evocando Omero<sup>42</sup>;
- Il *Menone*, che si avvale di un'allusione ai poeti 'divini' per introdurre la dottrina della reminiscenza, che consentirà di superare il ragionamento eristico che sancisce che è impossibile trovare o sapere di aver trovato ciò di cui si va in cerca, senza sapere che cosa sia la cosa cercata (81a1-e2);
- Il *Filebo*, in cui si ricorre a un verso di Omero (*Il.* 18.107-108) e a un confronto con la commedia per provare la mescolanza di piacere e dolore nell'anima, quando si prova ira e invidia<sup>43</sup>;
- La *Repubblica*, che sottolinea l'uso educativo della poesia, della musica e della selezione di alcuni versi omerici/esiodei per le anime dei guardiani<sup>44</sup>.

*Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 181-204; K. Gaiser, *Platone sull'altrui e propria poesia*: Ione, Repubblica, Leggi, in Id., *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 103-123; M. Narcy, *Le Socratisme du Lysis. I: Philia et dialeghestai*, in G. Giannantoni-M. Narcy, *op. cit.*, pp. 205-218, pp. 214-215; D.T.J. Bailey, *Logic and Music in Plato's Phaedo*, «Phronesis», 50.2 (2005), pp. 95-115, pp. 104-115; G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Argo, Lecce 2007, pp. 47-58; S. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 196-205; M. Regali, *Il poeta e il demiurgo*, Academia, Sankt Augustin 2012, pp. 39-43 e 143-145.

<sup>40</sup> Cfr. 12a9-d10. Il passo platonico corrisponde al fr. 29 della raccolta dei *Kypria* di M.L. West (ed.), *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Harvard University Press, Cambridge et alii 2003, pp. 64-107.

<sup>41</sup> Cfr. 65b1-3. Secondo Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.* 4.13) e Tertulliano (*De an.* 18.1), questi poeti sono, ad esempio, Parmenide, Empedocle ed Epicarmo.

<sup>42</sup> *Od.* 20.17-18, che ricorrono anche in *Resp.* IV 441b3-c7. Per l'uso costruttivo dei versi in un contesto filosofico, cfr. N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, «Classical Quarterly», 62.1 (2012), pp. 130-144, pp. 135-137.

<sup>43</sup> Cfr. 47d5-50b6, con lo studio fondamentale sull'argomento di S. Cerasuolo, *La teoria del comico nel Filebo di Platone*, Turris Eburnea, Napoli 1980.

<sup>44</sup> Anche questo è un tema molto studiato. Cfr. per argomenti e riferimenti testuali almeno alcuni studi recenti: W. Leszl, *Plato's Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics. Part III*, «Études platoniciennes», 5 (2006), pp. 245-336, pp. 261-283, e P. Destrée, *Happiness, Justice, and Poetry in Plato's Republic*, in G.M. Gurtler-S.J. & W. Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume XXV, 2009*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 243-269, pp. 248-258 e 264-266, M. Heath, *op. cit.*, pp. 27-31 e 46-52, M. Valle, *op. cit.*, pp. 169-195.

- Le *Leggi*, dove si vede che l'Ateniense richiama i poeti come Omero, Esiodo, Pindaro, Tirteo, per capire che cosa siano la guerra, l'azione della legge, i cattivi costumi militari e la politica (I 629a1-630d1, III 690b7-e5, III 706c7-707a4, IV 718d2-719a1), nonché si mantiene come nella *Repubblica* l'uso educativo delle melodie, dei versi, dei ritmi (II 652b3-661c8, II 668a9-674c6, VII 798d7-803a3, VII 808c7-814b7);
- Infine, l'*Alcibiade secondo*, in cui Socrate convince Alcibiade a desistere dal pregare gli dèi senza conoscere se ciò che chiederà loro è un bene o un male, avvalendosi di molti esempi tratti dal repertorio tragico e poetico, che evidenziano come pregare sia pericoloso o inutile per chi è ignorante (138a1-c5, 142e1-143a5, 147b7-d8, 148b9-d7, 150d6-151c2<sup>45</sup>; un parallelo parziale è in *Leg.* VII 801a8-802d6).

I passi che sono stati citati consentono insomma di risolvere la seconda obiezione, perché mostrano che si può attribuire a Platone, ovviamente entro certi limiti, un apprezzamento del valore conoscitivo e paideutico della poesia. La concezione del filosofo non si riduce alla mera condanna dell'attività poetica. Platone rifiuta la poesia, tradizionale e non, quando questa non giova né al poeta né ai suoi ascoltatori<sup>46</sup>, mentre la recupera nei casi in cui si manifesta come 'filosofica', cioè permette di diventare più buoni e/o sapienti. Si può dunque dire, ritornando al *Liside*, che laddove Socrate cita i versi di Omero, Esiodo e Solone, oppure presenta i suoi ragionamenti come creazioni poetiche, lo fa perché pensa davvero che questi aiutino ad avanzare nella conoscenza del *philon*, sia pure più spesso negativamente. Del resto, essi hanno almeno il merito – come ho ripetuto spesso – di far evitare di accontentarsi della prima soluzione semplicistica che si incontra, quindi di accogliere qualcosa di falso. Socrate riesce attraverso Solone a rifiutare la tesi che l'amicizia sia sempre reciproca, attraverso Omero a non attribuire la *philia* ai malvagi, attraverso Esiodo a non riconoscerla superficialmente ai simili in generale, attraverso il lungo poema sul 'primo amico' a individuare la presenza del male come la sua causa prima, attraverso il ragionamento ebbro sull'*oikeios* a negare che l'amante fittizio possa essere *philon* di qualcuno.

Già questi rilievi sono sufficienti a rispondere nello stesso tempo alla terza e ultima obiezione. Se il sapere negativo comporta la rinuncia del falso e il riconoscimento degli amici fittizi, allora la caccia di Socrate si rivela 'ridicola' e inefficace solo a metà. Essa risulta tale nei riguardi dell'essenza del *philon* e non di fronte ai *phi-*

---

<sup>45</sup> Questo dialogo è, tuttavia, di dubbia autenticità. Lo si usi, dunque, con cautela.

<sup>46</sup> Così F.M. Giuliano, *op. cit.*, pp. 253-262.

loi<sup>47</sup>. In altre parole, Socrate non riesce a catturare il concetto di ‘amico’ in senso universale, ma nondimeno si procura degli amici particolari, tra cui lo stesso Liside, come attesta il *philikos* della già citata linea 211a3 del dialogo.

Tuttavia, la terza obiezione può essere ridimensionata anche dal ragionamento che segue e che mostra in quale senso il sapere negativo del *Liside* può essere considerato, da un altro punto di vista, come positivo. Il dialogo non insegna al lettore, né dichiaratamente né di nascosto, che cosa sia il *philon* in sé. Piuttosto, il *Liside* offre un saggio del modo in cui è possibile procacciarsi degli amici e sottolinea che una simile attività è in un certo senso di carattere ‘estetico’, perché passa per un confronto serrato e intenso con la poesia. L’amicizia non è perciò un concetto che si riesce a definire<sup>48</sup> mediante una dottrina, bensì un *ethos* creativo, che si estrinseca nella relazione dello ‘io’ verso gli ‘altri’.

Per riassumere il tutto con una formula, si potrebbe dire che il *Liside* mostra che è impresa titanica capire che cosa sia l’amicizia dalla prospettiva intellettuale e, al tempo stesso, che è arduo ma non impossibile procurarsi buone amicizie nella vita. Ciò avviene, tuttavia, a patto che si assuma l’atteggiamento giusto nei confronti degli esseri umani e ci si dispone creativamente nelle reazioni amichevoli o amorose. Il che è come invitare il lettore a seguire questo monito: fate delle vostre vita un capolavoro di poesia, se volete da qui in avanti circondarvi di amici il più che possibile belli, buoni e sapienti.

#### Appendice. *Il Liside rispecchia qualcosa del Socrate storico?*

Il Socrate del *Liside* platonico si distingue, in base alla mia interpretazione, per due peculiari caratteristiche. Egli è un esperto delle cose d’amore che invita a cacciare l’amicizia degli altri (*i.e.*, a sedurli) non attraverso la lode, bensì sminuendo il loro orgoglio, e un dialettico che ricorre massicciamente al pensiero poetico, per condurre avanti la sua indagine. Ci si può chiedere quanto questa rappresentazione di Platone sia frutto del suo ingegno e quanto, invece, rispecchi il comportamento del Socrate storico. Mantenendomi entro i limiti ragionevoli di un’appendice, provo di seguito a fornire qualche elemento.

---

<sup>47</sup> Ulteriori argomenti a favore in M. Erler, *Der Sinn der Aporien*, cit., p. 81, e M. Nancy, *Le Socratisme du Lysis*. I, cit., pp. 213 e 217-218.

<sup>48</sup> Nega che il *Liside* voglia definire l’amicizia lo studio di D.N. Sedley, *Is the "Lysis" a Dialogue of Definition?*, «Phronesis», 34.1 (1989), pp. 107-108. *Contra* D.B. Robinson, *Plato's Lysis: the Structural Problem*, «Illinois Classical Studies», 11.1-2 (1986), pp. 63-83, R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca-London 1941, p. 47, F. Trabattoni, *Un'introduzione*, cit., p. 158, e G. Justin, *Identification and Definition in the Lysis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 87 (2005), pp. 75-104.

L'idea che gli amici sono prede da cacciare o catturare è attribuita al personaggio di Socrate anche nei libri dei *Memorabili* e nel *Simposio* di Senofonte. Gli uni attestano che il filosofo riconosce l'importanza di procurarsi buoni amici (I 2.7-8, I 6.9, II 4-5) e afferma che tali sono solo gli individui utili (I 2.52-54, II 7.12). Soprattutto, però, i libri dei *Memorabili* lo rappresentano nell'atto di istruire su come andare a caccia dell'amicizia altrui sia il giovane Critobulo (II 6.8-39), al quale suggerisce anche di interrogare la sua maestra Aspasia (che forse era ritenuta modello di seduzione degli amici anche nell'*Aspasia* di Eschine<sup>49</sup>), sia l'etera Teodete<sup>50</sup>. Il *Simposio* mostra, invece, il filosofo che paragona ironicamente la sua capacità di insegnare come rendersi *philoï* gli altri all'arte del lenocinio e della prostituzione, di cui sarebbe campione anche il suo discepolo Antistene (cfr. 4.56-64 = SSR V A 13; 8.42-43).

Fin qui, la rappresentazione di Socrate offerta dal *Liside* platonico e quella presentata dalle opere di Senofonte sembrano coincidere. Se si osservano da vicino i passi dei *Memorabili* in cui il filosofo ammaestra Critobulo e Teodete, tuttavia, emerge una sostanziale differenza rispetto al dialogo platonico<sup>51</sup>. Entrambi gli interlocutori del Socrate senofonteo sono invitati a sedurre/cacciare l'amico praticando la giusta lode e facendogli dei favori, ossia elogiando i suoi meriti reali e compiacendo i loro desideri al momento opportuno (II 6.12 e 34-38, III 11.10-14). Tale insegnamento è assai distante dalla strategia di seduzione del *Liside*, che come si è più volte ricordato prevede che l'auspicato *philon* sia sminuito nel suo orgoglio mediante la critica dei suoi difetti e non tramite l'encomio dei suoi pregi<sup>52</sup>. Nel dialogo con Teodete, Socrate afferma addirittura che l'amante

---

<sup>49</sup> Cfr. II 6.36, che corrisponde ad Aesch. SSR VI A 72. La sigla SSR sta per G. Gianantoni (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990. Per gli argomenti e altri testi a sostegno di tale ipotesi, cfr. B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros*, Beck, München 1966, pp. 113-121, e F. Pentassuglio, *Proagogeia, mastropeia, promnestria: mayéutica y paideia erótica en los diálogos Socráticos*, «Archai», 18 (2016), pp. 151-170.

<sup>50</sup> Cfr. III 11.6-14. L'episodio è ricordato in Aelian. VH XIII 32 (= SSR I C 72), il quale menziona anche un incontro con l'etera Callisto. Per approfondire, cfr. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 30-32, L.R. Lind, *Socrates and the Ladies*, «Classical and Modern Literature», 17.4 (1997), pp. 287-292, p. 289, S. Goldhill, *The Seductions of the Gaze: Socrates and His Girlfriends*, in P. Cartledge-P. Millett-S. von Reden (eds.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 104-124, pp. 113-122; M. Narcy, *La meilleure amie de Socrate. Xénophon, Mémoires, III 1*, «Les Études philosophiques» 1.2 (2004), pp. 213-234; M. Narcy, *La Teodote di Senofonte: un Alcibiade al femminile?*, G. Mazzara-M. Narcy-L. Rossetti (a cura di), *Il Socrate dei dialoghi*, Levante, Bari 2007, pp. 51-62, L-A. Dorion, *L'autre Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 347-368.

<sup>51</sup> Altre sono rilevate da O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1956, pp. 160-171, e L-A. Dorion, *op. cit.*, pp. 196-218.

<sup>52</sup> Così rileva anche L-A. Dorion, *op. cit.*, p. 352. Il rifiuto della lode come metodo di caccia sarà attribuito a Socrate anche da una sentenza conservata in Stobeo (III 14.22 = SSR I C 263), in cui si legge che con essa si catturano solo gli stolti.

orgoglioso deve essere messo alle porte (III II.10) e non sedotto. Il filosofo è portavoce, dunque, in Senofonte, dell'idea che bisogna sedurre esclusivamente gli individui già disposti a ricambiarci e a compiacerci, mentre in Platone egli è un maestro che insegna persino come attrarre a sé i giovani refrattari alla seduzione.

Questa cospicua differenza ci mostra che il *Liside* era forse l'unico dialogo socratico in cui Socrate insegnava a rendersi amici agli altri attraverso una strategia di *diminutio* dei loro motivi di orgoglio<sup>53</sup>. La cautela è tuttavia d'obbligo, poiché non possiamo escludere che i dialoghi perduti di altri Socratici potessero aver riconosciuto un tale 'sapere erotico' al loro maestro. Quel che ad ogni modo si può supporre – a partire dalla documentazione esistente – è che i punti di convergenza tra Platone e Senofonte rendano probabile che il Socrate storico era realmente un maestro capace di ammaestrare gli altri a cacciare/sedurre gli amici. A proposito delle strategie di seduzione attuate a tale fine, invece, la questione deve restare aperta. Il Socrate storico potrebbe essere stato o un maestro che insegnava a sedurre gli altri encomiandone i pregi e criticandone i difetti, o uno che ammaestrava ad attirarli a sé evidenziando solo le loro virtù<sup>54</sup>, o uno che addestrava a rendersi *philoï* solo confutando la loro presuntuosa certezza di sapere<sup>55</sup>. Le differenze interne ai dialoghi socratici pervenuti rendono impossibile allo storico, insomma, la scelta sicura tra una di queste tre alternative.

Venendo invece al rapporto di Socrate con la poesia, si può notare come Senofonte convenga con Platone nel presentare il suo maestro come un uomo che apprezza il valore paideutico-conoscitivo dei versi dei poeti quali Omero ed Esiodo, che si dischiude, tuttavia, solo se vengono rettamete interpretati in chiave filosofica<sup>56</sup>. La convergenza tra le informazioni riportate dal *Liside* e quelle degli scritti senofontei permette, dunque, di ipotizzare che il Socrate storico fosse un estimatore della poesia e ne facesse uso cri-

---

<sup>53</sup> Con questo non si intende dire che non esistono altri testi che mostrano come il filosofo facesse ricorso a una tale strategia di seduzione. Per fare un unico esempio, in Senofonte si legge che Socrate si era reso amico Eutidemo, rivelando la pochezza del sapere di cui andava tanto orgoglioso – cfr. *Mem.* IV 2 con D.K. O'Connor, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, pp. 151-180, pp. 176-179. Il punto che si vuole sottolineare è che il *Liside* è l'unico dialogo in cui Socrate si descrive positivamente come un *docente o maestro* di questa strategia seduttiva.

<sup>54</sup> In tal caso, quanto si legge nel *Liside* sarebbe un'invenzione di Platone.

<sup>55</sup> Diversamente da quanto supposto nella nota precedente, sarebbe allora Senofonte a normalizzare il ritratto di Socrate, ossia a renderlo più accettabile e meno strano agli occhi dei suoi lettori.

<sup>56</sup> Cfr. *Mem.* I 4.3, I 2.56-60, II 2.17-20, II 6.11, II 7.13-14, III 2, IV 6.15, e *Symp.* 2.5, 8.28-32, con N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, cit., pp. 138-143.

tico-dialettico durante le sue indagini<sup>57</sup>. D'altro canto, si è visto che il Socrate dei dialoghi di Platone insiste molto anche sulla critica agli effetti perniciosi dei versi dei poeti, che negli scritti di Senofonte è invece assente. Qui, infatti, il filosofo si mostra critico non tanto della poesia in sé, quanto piuttosto di chi ne fa uso senza intelligenza, per esempio i rapsodi (che non capiscono il significato recondito dei poemi che recitano), che è un atteggiamento che era forse condiviso – di nuovo – dal discepolo Antistene<sup>58</sup>.

Ancora una volta, la discrasia può essere interpretata diversamente. Il Socrate storico potrebbe essere considerato tanto un uomo che all'occorrenza stimava e criticava la poesia<sup>59</sup>, se riteniamo che Platone aggiunga informazioni rilevanti a quanto riporta Senofonte, quanto un uomo che amava i poeti ed era polemico con coloro che facevano cattivo uso dei loro versi o li pronunciavano senza provare a capirli, se riteniamo affidabile storicamente solo quanto è riportato in modo concorde dai dialoghi platonici e dagli scritti senofontei. Nessuna delle due alternative sembra spiccare, a mio avviso, come più plausibile rispetto alla rivale. In assenza di informazioni testuali risolutive, ritengo che anche tale problema della vera identità del Socrate storico vada lasciata aperta.

L'analisi circostanziata della questione socratica compiuta nell'appendice induce a concludere quanto segue. Il ritratto di Socrate che è tratteggiato dal *Liside* rispecchia probabilmente qualcosa del Socrate storico, ossia almeno che egli era maestro di una o più tattiche di seduzione degli amici e ricorreva ai versi dei poeti per avanzare nell'indagine dialettica, dopo aver dato la sua personale interpretazione del loro contenuto. Altri aspetti (*i.e.*, l'idea che il filosofo insegnasse a sedurre gli altri sminuendo il loro orgoglio e criticasse le conseguenze negative della poesia) potrebbero anche essere, invece, delle personali aggiunte di Platone, in quanto non trovano

---

<sup>57</sup> Vale la pena di ricordare anche un aneddoto molto ricorrente nelle fonti, ossia quello del ricorso del v. 492 del libro IV dell'*Odissea* per esortare a prendersi maggiore cura di quanto di male e di bene avviene nelle case (cfr. Diog. Laert. II 21 e i testimoni citati in SSR I C 464, IV A 166, V B 368). Cfr. poi l'impiego positivo di metafore poetiche, dei versi di poeti, dei miti in alcune sentenze attribuite a Socrate (Stob. II 31.104, III 4.58, IV 15a.16 = SSR I C 199, 230, 291; GV 743, n. 497 = SSR I C 345).

<sup>58</sup> Cfr. *Mem.* IV 2.10 e *Symp.* 3.5-6 (= SSR V A 185). La questione dell'adesione di Antistene all'idea di Socrate che i poemi hanno un contenuto nascosto è cosa dibattuta. Non è poi chiaro se il Socratico interpretasse – nel caso – i poemi in senso allegorico, o morale. Per approfondire e avere un rinvio ad altra letteratura critica sul tema, cfr. A. Brancacci, *Oikeios logos*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 64-69 (con la n. 41) e 260-262 (con la n. 62).

<sup>59</sup> Questo era già il parere di Libanio, che nella sua *Apologia di Socrate* (§§ 85-88 = SSR I E 1) affermava che il filosofo lodava i poeti quando dicevano secondo lui qualcosa di bello e di giusto, mentre li redarguiva quando facevano il contrario. Qualcosa di simile è attestato, in fondo, nei riguardi di Euripide. Socrate apprezzò i versi in cui il tragediografo lodava la capacità umana di autocontrollo e chiedeva che venissero ripetuti a teatro (cfr. Cic. *Tusc. disp.* IV 29.62 = SSR I C 19), ma se ne andò indignato al sentire un verso dell'*Auge*, in cui a suo dire si diceva che non ha senso cercare la virtù (cfr. Diog. Laert. II 33).

paralleli negli altri scritti socratici a noi pervenuti. Il ritratto del Socrate storico resta, dunque, nei suoi dettagli, ancora incerto e sfocato, mentre nei tratti fondamentali risulta essere almeno parzialmente afferrabile e visibile.

*Università di Trento*

[enrico.piergiacomi@unitn.it](mailto:enrico.piergiacomi@unitn.it)