

ÉROS POLIMORFO: AMORE E SESSUALITÀ PRESSO I GRECI

Enzo Novara

Premessa

Se, come sosteneva Maurice Godelier, la sessualità è in fondo un modo di pensare le relazioni sociali, la concettualizzazione di queste relazioni si realizza, nella Grecia arcaica e classica, nella figura di Éros.

Attraverso questa divinità, multiforme e complessa, è possibile definire una sorta di antropologia dalla quale emerge il significato che i Greci attribuivano all'amore e alle sue pratiche, che presenta analogie e differenze con quello che noi oggi gli attribuiamo (significato peraltro anch'esso in via di ridefinizione negli ultimi due secoli).

Perciò in questo breve articolo nella prima parte si cercherà di richiamare rapidamente alcuni elementi caratterizzanti la società greca del V-IV secolo a.C. e le sue tipiche modalità di regolazione delle relazioni sessuali; nella seconda e nella terza si prenderanno in considerazione alcuni testi canonici della letteratura e della filosofia elleniche, ed in particolare ci si soffermerà su alcuni dialoghi di Platone, cercando di trarne spunti e suggestioni utili per analizzare le metamorfosi di Éros.

Questo riferirsi alla tradizione letteraria, artistica e filosofica dei Greci non è privo di giustificazioni, in quanto le fonti alle quali si è fatto sempre riferimento per analizzare questa questione sono in effetti essenzialmente testi letterari, teatrali, filosofici o raffigurazioni artistiche.

1. Sesso e amore presso i greci

Nella società greca le differenze di genere trovano un'espressione linguistica a partire dall'adolescenza. Prima, maschi e femmine vengono indicati con il termine *paîs*, bambino/a. Con la pubertà emergono parole come *parthénoi* e *kórai* per le fanciulle e *koúroi*, *eítheoi*, *neanískoi*, *épheboi* per i fanciulli.

Come è noto, a Sparta i bambini (maschi) venivano separati dalle famiglie all'età di sette anni ed entravano in un sistema organizzato per fasce d'età, sotto

la guida di ragazzi più grandi e la supervisione di adulti. Si trattava in sostanza di una iniziazione alla maturità per gradi, che aveva un suo corrispettivo nel sistema scolastico per esempio ad Atene¹.

I luoghi nei quali si svolgeva l'educazione sessuale erano, per i ragazzi, i ginnasi e in particolare le palestre, per le ragazze i gruppi corali e le cerchie private (celebre quella di Saffo). In tutti questi luoghi l'educazione era legata a relazioni e pratiche omosessuali. Spesso, davanti alle palestre, campeggiavano statue o altari dedicati a Eros e graffiti espliciti rivelavano ciò che tutti sapevano: le palestre erano luoghi di incontri e occasioni per intrecciare relazioni. Davanti alla stessa Accademia platonica sorgeva una statua del dio dell'amore.

Le arti figurative forniscono a questo riguardo indicazioni preziose circa i soggetti di questi amori: si tratta sempre della relazione di un uomo adulto con un adolescente, quindi di una relazione pederastica. In essa i ruoli sono ben definiti: da un lato un uomo adulto, l'amante (*erastés*), dall'altro il giovane, l'amato (*erómenos*). Il rapporto si fonda sul fatto che l'*erómenos* ama nell'*erastés* l'*andréia*, il suo essere maschio adulto, dotato di virtù e di valore.

Questo è un rapporto molto presente soprattutto nella società aristocratica arcaica, ma anche a Sparta e ad Atene. Nel *Simposio* platonico una scena mostra Alcibiade, bello e famoso, già discepolo e *erómenos* di Socrate, provocare il suo maestro; in effetti il banchetto rappresentava un altro luogo di incontri e amori.

Ma ciò che è essenziale in questo tipo di relazioni è che il giovane apprende dall'adulto che cosa significhi essere un uomo dotato di valore; l'*erómenos* non solo viene sedotto fisicamente, ma è colpito su un piano morale, ed è spinto ad imitare quei comportamenti che sono propri della comunità in cui vive e alla quale, in quanto maschio adulto e libero, lui stesso parteciperà. Il rapporto di pederastia ci pone di fronte ad un percorso che è al tempo stesso individuale e sociale, pedagogico e politico. Personale in quanto stimola l'assimilazione di virtù che andranno a costituire l'identità del futuro adulto, politico in quanto questa identità sarà tale solo in relazione ai valori che sono propri della *polis*. Nel maschio deve realizzarsi l'ideale propriamente greco della *kalokagathía*: bellezza ed eccellenza morale da far risaltare in ogni circostanza. All'uomo è attribuita la sfera del pubblico; alla donna altri compiti, riferibili a quella del privato.

L'eros dunque diventa lo strumento di riproduzione delle relazioni sociali proprie del mondo greco e dei valori che lo guidano: in particolare, la preminenza della collettività sull'individuo e la centralità del maschio. In effetti, l'omosessualità maschile è il risultato di una scelta di valore: il rapporto, in senso ampio, tra maschi è ritenuto più degno per l'uomo, che ha il diritto di occuparsi della gestione della *pólis*, della sua difesa, della discussione pubblica.

¹ Sui principali modelli educativi in Grecia e sulle istituzioni preposte alla loro pratica e diffusione cfr. Antonio Santoni Rugiu, *Storia sociale dell'educazione*, Milano, Principato, 1980.

La giovane donna, peraltro, non è estranea alla conservazione della comunità, ma la realizza attraverso altre strade e soprattutto all'interno dell'*oikos*, della casa. È inoltre nei gruppi che si formano intorno alla danza, al canto e alla musica che le adolescenti acquisiscono le qualità richieste dalla società: grazia e bellezza. Sotto la guida di donne adulte e attraverso la relazione omoerotica con adolescenti più grandi, le giovani si preparano ad uscire da uno stato ancora "selvaggio" per entrare in uno più "civile", cioè adatto ai compiti che la *polis* impone loro.

Grazia e bellezza, e non qualità più strettamente morali, sono le virtù che preparano il terreno alla realizzazione della funzione fondamentale della donna: suscitare l'amore del maschio e invitarlo all'unione sessuale. Con una chiara finalità: la riproduzione. L'omosessualità femminile è dunque una sorta di "palestra" nella quale ci si allena alla futura eterosessualità, in funzione del matrimonio e della generazione di figli.

Da tutto questo, pur nella differenza dei percorsi pedagogici, emerge un tratto comune a maschi e femmine: Éros presiede all'unione e alla generazione, sempre e comunque. È, in modi diversi, potenza produttiva, che si tratti di valori morali, di caratteristiche estetiche o, biologicamente, di figli. Non solo: presiede alla maturazione e all'acquisizione di comportamenti propri della civiltà, poiché accompagna l'uscita dell'individuo da uno stato ancora selvaggio e indifferenziato ad uno nel quale i ruoli stabiliscono un ordine e producono una crescita propriamente umani.

Il matrimonio mostra con evidenza questo passaggio. Questo evento, vero e proprio rito iniziatico, appartiene più all'universo femminile che a quello maschile; è infatti l'equivalente per l'uomo dell'acquisizione della piena cittadinanza e dell'arruolamento nell'esercito.

Il matrimonio comporta una ritualità molto ben definita e carica di simboli.

I preparativi sono legati ad esempio alla consacrazione dei capelli, che avviene il giorno prima del matrimonio e significa che la fidanzata abbandona i valori dell'adolescenza legati ad una capigliatura lunga. Segue poi il rito del bagno, la cui acqua deve provenire da una fonte sacra e che viene portata ai due futuri sposi da un corteo di donne guidato da un suonatore di flauto; si tratta di un rito purificatorio, accompagnato da canti matrimoniali (*imenei*), ma anche propiziatorio, mirante a ottenere la generazione di figli belli.

Contemporaneamente il padre della fidanzata offre sacrifici a Zeus ed Era (che rappresentano la maturità raggiunta e la legittimità del legame che sta per essere allacciato), Artemide (l'adolescenza che sta per essere abbandonata), Afrodite (la sessualità e il potere di fecondazione), Peito (la persuasione e la seduzione).

Anche la cerimonia nuziale ruota intorno alla centralità della donna. Si parte da un banchetto nella casa del padre della sposa, vero e proprio pasto rituale nel quale ogni cibo ha un particolare significato. Importante, ad esempio, il passaggio tra i commensali di un bambino che porta del pane pronunciando la formula: “Hanno fuggito il male, hanno trovato il meglio”, ad indicare l’abbandono della precedente vita, legata all’infanzia e all’adolescenza, per entrare in una nuova condizione, quella dell’età adulta; ma anche il rifiuto dello stato selvaggio precedente per aderire alla civiltà. La donna, alla quale il pane è legato in quanto oggetto tipico della vita domestica, diventa importante in questo passaggio sul quale si fonda la nascita della *polis*.

Su questa transizione alla civiltà la filosofia greca si è a lungo interrogata. Valga come esempio particolarmente significativo la ripresa e la reinterpretazione costante del mito di Prometeo, che si ritrova, non a caso, anche in Platone.

Al termine del banchetto di nozze la donna, fino a quel momento velata, mostra il proprio viso e riceve i “doni dello svelamento”; seguono gli auguri dei presenti e infine il corteo che affianca la sposa sino alla casa dello sposo. La sposa, che dovrebbe essere condotta su un carro trainato da buoi, viene accompagnata da un parente o amico del marito, garante della presenza della potenza dell’amore presso la sposa proprio nel momento in cui lei abbandona la sua precedente abitazione e le sue amiche.

Il percorso si conclude con l’arrivo nella nuova casa, una nuova offerta di doni rituali (dolciumi e fichi secchi, a significare l’integrazione nel nuovo ambiente), l’accoglienza presso il focolare, l’entrata nella camera nuziale dove anche la consumazione viene ritualizzata (la guardia montata da un amico dello sposo davanti alla casa mentre canti corali vengono eseguiti dalle amiche della sposa, il gesto da parte della sposa di addentare una mela (simbolo di Afrodite e del potere dell’amore). Tutto questo si compie, ad ogni passo, sotto l’egida di Éros e della sua simbologia, ben conosciuta dai Greci.

Ma Éros non accompagna solo la formazione sociale del maschio, l’educazione familiare della donna, il loro incontro nel matrimonio, il passaggio all’età adulta e alla civiltà. Egli presiede anche ai rapporti tra uomo e donna adulti, sposati o meno, stabilendo un’articolata rete di relazioni e gerarchie.

Accanto alla coppia compaiono nella società greca altre figure che accrescono il numero e la qualità delle relazioni amorose e sessuali. Si tratta di figure femminili ben conosciute e diversamente valutate: le cortigiane e le concubine, le prostitute e le etere.

Cortigiane e concubine sono già presenti nei poemi omerici. Si tratta in sostanza di amanti, introdotte nella casa coniugale e trattate quasi come spose legittime. La concubina gode infatti di alcuni diritti, per esempio per quanto con-

cerne il trattamento dei figli; ma ciò che la caratterizza è l'amore che la lega al padrone di casa, che la contraccambia con la stessa intensità di sentimenti.

Ben diversa è la condizione della prostituta (*pórne*), che vende le proprie prestazioni sessuali senza alcun legame d'amore; si tratta di un puro legame commerciale: denaro contro piacere (*edoné*). La prostituzione, come il concubinaggio, viene accettata ed anzi va crescendo con il crescere delle *póleis* in età classica ed ellenistica, ma non gode di alcuna considerazione: *pórne* è un termine dispregiativo e viene usato come ingiuria.

Dalla prostituta deve essere distinta l'*etaítra*, che spesso è una suonatrice di flauto o una danzatrice che allaccia incontri durante i banchetti. Nell'etèra la dimensione sessuale si accompagna alla capacità di sedurre il maschio con il proprio valore, anche intellettuale. Celebre è Aspasia, compagna di Pericle, della quale si diceva fosse addirittura in grado di ispirarlo nelle decisioni politiche.

Nell'etèra la potenza di Éros si fa sentire con grande intensità, in ogni suo aspetto, ai margini, ma non del tutto al di fuori, del perimetro stabilito dalle convenzioni sociali.

Da questo quadro rapidamente evocato emerge che Éros presiede ad una grande varietà di rapporti, non riducibili a quelli della famiglia e dunque non sovrapponibili a quelli propri della nostra società. Tuttavia questo non significa che in Grecia essi non venissero normati. Esiste cioè un *Éros dikaios*, giusto, accettato e accettabile, che impone dei confini e delle gerarchie di valore.

Giusti sono sicuramente i rapporti omosessuali e quelli eterosessuali che rientrano nei percorsi di preparazione all'età adulta e di partecipazione alla vita della *pólis*, prima del matrimonio e sino al matrimonio. Giusti, soprattutto, sono quei rapporti nei quali è presente *philia*, amicizia.

Si può comunque affermare che per il Greco classico l'associarsi alla sessualità di quelli che noi chiameremmo "sentimenti amorosi" avviene solo a certe condizioni: la relazione – sia essa matrimoniale, omoerotica o di concubinaggio – deve essere caratterizzata dalla stabilità e da uno scambio basato sulla *philia*. [...] la consacrazione della rete di rapporti che l'eros tesse tra due individui avviene sempre a un livello diverso da quello della pura sessualità: la relazione pederastica è fondata innanzitutto sul rapporto pedagogico, mentre il matrimonio e, in termini meno ufficiali, il concubinaggio sono centrati sulla procreazione e la gestione economica dell'*oikos*.²

A margine di tutto questo, e su un piano inferiore, i Greci riservano comunque uno spazio anche a comportamenti sessuali e a rapporti che non coinvolgono la sfera della *philia*, come la prostituzione. Si tratta di una strategia di inclu-

² A cura di Claude Calame, *L'amore in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. XXVII. Questo testo, curato da un importante specialista della materia, contiene interventi di notevole rilievo. Segnaliamo tra gli altri quelli di Kenneth J. Dover e di Jean-Pierre Vernant. Di Claude Calame cfr. anche *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

sione degli aspetti non del tutto umani, più vicini alla sfera animale e precedente la civiltà. Il *nómos* prevede una zona di inclusione, sebbene segnata da giudizio non positivo: la presenza del Satiro in molte raffigurazioni erotiche è la più pregnante dimostrazione dell'esistenza di questa zona di confine.

È chiaro che il Greco non vive una netta scissione tra amore coniugale ed extraconiugale. L'amore-éros è piuttosto un'esperienza diffusa e pervasiva, che si manifesta in molti comportamenti stabilendo relazioni diverse ma non incompatibili, sebbene diversamente valutate. Éros pare rappresentare una forza aggregativa, essenzialmente legata al piacere, che ad un livello più alto coinvolge corpo e mente e perciò, quando tocca l'uomo nella sua sfera più propria, produce *philia*. Una forza, a tutti i livelli, generatrice e produttiva di forme nuove.

Questa fisionomia articolata dell'amore si riflette nelle rappresentazioni letterarie, figurative, filosofiche.

2. L'Éros della mitologia

Nella letteratura greca delle origini, e in particolare in Omero, la parola *éros* indica il desiderio, in senso molto ampio: non solo desiderio sessuale, ma anche, ad esempio, di gloria. Il desiderio per una donna oltre al termine *éros* fa riferimento a quello di *hímeros*. *Éros* e *hímeros* indicano comunque un desiderio ardente, potente, come quello che Zeus prova alla vista di Era, alla quale vuole congiungersi, o come quello che Paride manifesta ad Elena condotta a Ilio. È piuttosto Afrodite la dea di cui Omero parla come autrice delle opere desiderabili del *gámos*, cioè dell'amplesso: ella presiede sempre alla realizzazione fisica del piacere così come Era è la tutrice del matrimonio inteso come istituzione.

Éros-hímeros è comunque una forza che afferra prepotentemente l'uomo e alla quale egli non può opporsi: è "colui che scioglie le membra". In effetti il luogo fisico nel quale agisce è il petto (*stéthos*) o il diaframma (*phrénes*), che sono gli organi preposti allo sviluppo delle passioni: anche in questo si conferma il sostanziale materialismo di Omero. Questa forza viene suscitata dall'*erómenos* e dal suo sguardo: come un flusso materiale che emana dai suoi occhi e dal suo corpo essa colpisce l'*erastés*, il quale risponde a sua volta volgendo questo flusso verso l'amato, che, investito dal fuoco del desiderio, ricambiando alimenterà ancora di più l'incendio. È importante, in questa esperienza, la reciprocità, lo scambio: l'amore è legato al desiderio e, si potrebbe dire, all'essere desiderato, al desiderio di essere desiderato.

Éros è dunque forza naturale che dalla natura ricava anche le metafore e le similitudini della sua rappresentazione: fuoco, vento impetuoso, corrente. E i

corrispondenti aggettivi che lo qualificano: dolce, dolce-amaro, sfrontato, insolente selvaggio... così ricorrenti nella lirica greca.

Questo suo radicarsi nella natura fa sì che nella *Teogonia* di Esiodo, Éros assuma un ruolo di forza primordiale e cosmica, potenza alla quale anche gli dei sono sottomessi, presente fin dall'inizio, subito dopo il *Cháos*, insieme a *Gaía*:

Dunque, per primo fu Caos, e poi
Gaia dall'ampio petto, sede sicura per sempre di tutti
gli immortali che tengono la vetta nevosa d'Olimpo,
e Tartaro nebbioso nei recessi della terra dalle ampie strade,
poi Eros, il più bello fra gli immortali,
che rompe le membra, e di tutti gli dèi e di tutti gli uomini
doma nel petto il cuore e il saggio consiglio.³

Éros conferma la sua caratteristica di forza quasi impersonale in quanto presiede alla generazione di tutti gli dei, ma non genera egli/esso stesso una sua prole: vive ovunque, tra gli dei come nel mondo umano, animale e vegetale. Come Principio onnipresente, trova una sua rappresentazione filosofica in Empedocle, nella teoria secondo la quale il mondo e il *Kósmos*, l'Ordine, nascono dalla mescolanza dei quattro elementi, acqua, aria, terra e fuoco sui quali agiscono *Philía* e *Neikos*, Amicizia e Odio, forze preposte all'aggregazione e alla disgregazione della materia. A questo filosofo, come è noto, si rifarà esplicitamente lo stesso Freud nella elaborazione dei due principi psichici fondamentali, Éros e *Thánatos*.

Tuttavia, sottolinea Vernant⁴, nel processo di generazione degli dei Éros non svolge tanto il ruolo di avvicinare e congiungere due esseri sessualmente differenziati, quanto piuttosto quello di spingere divinità originariamente unitarie a generare dal proprio interno una molteplicità di altre divinità, come, ad esempio, nel caso di *Cháos* e *Gaía*, dal cui grembo nasce la prima prole divina.

[...] Eros esplicita nella pluralità distinta e numerata della discendenza ciò che era implicitamente contenuto nell'unità confusa dell'ascendente. Eros non è il principio dell'unione della coppia, non unisce due esseri per farne un terzo: ma rende manifesta la dualità, la molteplicità, che sono incluse nell'unità.⁵

All'origine, *Gaía* produce *Ouranós* come suo doppio, e con lui si accoppia, ma è solo dalla castrazione di questi ad opera di *Chrónos* che cielo e terra si allontanano e si genera una vera dualità di maschile e femminile; le gocce di sangue di *Ouranós* cadono sulla terra e danno vita ad altre potenze divine ed *Éros* primordiale termina qui la sua funzione di produzione della molteplicità.

³ Esiodo, *Teogonia*, Milano, Rizzoli, 1984, vv. 116-122.

⁴ Cfr. Jean-Pierre Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Cortina, 2000.

⁵ *Ibidem*, p. 134.

A questo punto compare però una seconda rappresentazione di *Éros*, e cioè *Éros páredros*, il compagno che sta accanto ad Afrodite. Sul ruolo di questo *Éros* e sullo sdoppiamento dell'amore in due figure mitologiche si è a lungo discusso. In sintesi, si può ragionevolmente affermare che tra di esse non vi è alcuna concorrenza, e l'*Éros*-fanciullo, dal canto suo, non si può considerare solo un mero servitore di Afrodite.

Piuttosto, mentre "Afrodite personifica l'unione sessuale, il godimento e i giochi che l'accompagnano", e, con il passare del tempo sarà sempre più legata al piacere e all'appagamento della libido, persino con una prostituta (così ad esempio in Plutarco), sino a presiedere a tutte le forme di unione, umana o animale, dal canto loro *Éros*, e *Peithó* seducente, rappresenteranno gli strumenti dell'amore e del desiderio, senza i quali il piacere di Afrodite non è nulla. Complementarietà, dunque, tra la dea dell'amore, signora e regina di tutto ciò che lo concerne, e il suo indispensabile intermediario.

L'*Éros* compagno di Afrodite diventa però strumento di unione e non più di separazione:

Eros non agisce più come pulsione che, all'interno dell'uno, provoca la fissione in due, ma come strumento che, nell'ambito di una bisessualità ormai chiaramente definita, permette a due di unirsi per generare un terzo e così via, all'infinito.⁶

Éros dunque come forza cosmica ed *Éros páredros*: proprio per questo doppio ruolo e per questa doppia raffigurazione, Platone nel *Simposio* parla di lui come del più antico e del più giovane di tutti gli dei.

Ma anche quando *Éros* cosmogonico lascia il passo al compagno di Afrodite, restano comunque di lui caratteristiche che richiamano l'impeto, lo sconvolgimento, la forza, la generatività:

Il dio dell'amore non ha mai perduto quella tipica ambiguità, che era individuabile già in Esiodo. Soprattutto i tragici hanno conservato il senso della sua misteriosa potenza cosmica, perché, presentandolo come domatore del cuore degli uomini e della natura, lo hanno inteso nel suo più stretto significato religioso. Il dio cosmogonico, diventato dio dell'amore, non ha mai suggerito altra idea che quella di una forza invincibile e dura da sopportare, che crea tensione e desiderio, senza in genere personificare l'amore fisico, che è opera di Afrodite.⁷

E rimane anche il senso dell'incompiutezza, alla quale *Éros* è indissolubilmente legato; incompiutezza dell'*arché*, dell'origine, che non è perfezione, ma caos generativo, eccesso, e incompiutezza dell'uomo, che nel rapporto amoroso

⁶ *Ibidem*, p. 136.

⁷ Silvana Fasce, *Eros dio dell'amore*, in Claude Calame, *L'amore in Grecia*, op. cit., pp.124-125.

scopre se stesso come mancante e l'altro come suo possibile (illusorio?) completamento.

Dalla fine del VI secolo fino all'epoca ellenistica, Éros è coinvolto nel processo di concettualizzazione tipico di tutta la civiltà greca, particolarmente nel teatro e nella filosofia, e sempre di più diventa simbolo volta a volta cosmologico (come si è visto, ad esempio, in Empedocle), etico, pedagogico, metafisico, sino a trovare una sua più compiuta rappresentazione in Platone, nei cui dialoghi tutti questi livelli vengono recuperati, conservati e innalzati entro un orizzonte nuovo di riflessione.

3. *L'Éros della filosofia*

L'opera di Platone rappresenta un passaggio decisivo nella riflessione intorno all'amore, alla sessualità, al desiderio.

Nel *Fedro* emerge il tema della follia (*mania*), concetto semanticamente assai ampio, che comprende esperienze tra loro anche piuttosto diverse, molte delle quali "normalizzate", istituzionalizzate e incluse nel perimetro della *pólis*. Platone, dal canto suo, distingue tra una follia apportatrice di distruzione ed una "divina", che allarga l'esperienza dell'uomo e della quale la filosofia deve occuparsi all'interno di una più vasta strategia di gestione delle passioni e dell'irrazionale.

Platone distingue quattro forme di follia prodotte dal "divino straniarsi dalle normali regole di condotta": mantica, teletica, poetica, erotica. Di quest'ultima dice che è il "quarto tipo che abbiamo definito il più alto, delirio d'amore, [attribuita] ad Afrodite ed Eros".

Dunque si tratta di un genere di esperienza che può essere considerato "il più alto", perché, in effetti, è quello che conduce all'esperienza più ampia e profonda e, si può aggiungere, più "filosofica".

Naturalmente, come in ogni forma di *mania*, il confine con il caos e la distruttività è sempre sottile e può essere varcato, con effetti letali per l'individuo o per la comunità.

Nel nono libro della *Repubblica* Platone mostra tutta la capacità distruttiva dell'eros quando, parlando dei tipi di uomo e delle forme di vita che risultano dai fallimenti della politica dell'anima, descrive l'"uomo tirannico", che sorge dalla degenerazione di quello democratico, allorché questo cede alla sregolatezza e finisce per consegnare se stesso e la sua città al più forte dei desideri, quello erotico.

Il tiranno è posseduto da un Éros tiranno, un desiderio violento, non controllato:

Dominato dall'amore, egli è divenuto nella realtà sempre tale quale era talvolta nel sogno; non si asterrà più da nessun orrendo misfatto, da nessun cibo, da nessuna azione. Amore che vive in lui tirannicamente, fuori da ogni norma e da ogni legge, da sovrano assoluto, spingerà chi lo ha in sé, come il tiranno vi spinge lo Stato, ad ogni sorta di audacia per sostenere se stesso e la turba tumultuosa dei desideri che lo circonda; una turba che in parte si è insinuata in lui dall'esterno a causa delle cattive compagnie, in parte è stata scatenata senza più freno, all'interno, dai suoi stessi costumi e per sua colpa.⁸

La degenerazione dell'eros ne fa comprendere tutta la temibile potenza; ma la sua forza rappresenta anche una fonte preziosa di energia per fondare una nuova città, *Kallipolis*, armonica nei rapporti sociali, governata dai filosofi e guidata dall'idea del Bene comune. *Éros* è in questo caso costruttore di nuove forme di vita umana, più alte, più compiute: *Éros* è generativo.

Ma è nel *Simposio* che Platone mette in scena una articolata rappresentazione delle forme che *Éros*, divino, può assumere, ricapitolando la tradizione precedente e inaugurando un'apertura per molti aspetti nuova.

Nell'avvicinarsi dei diversi discorsi che i commensali intessono emergono tutte le maschere e le metamorfosi di *Éros*, dio multiforme. È soprattutto nei primi interventi dei commensali che Platone espone le tradizionali visioni di questo dio, per poter poi far meglio risaltare la sua nuova interpretazione.

Così, l'erudito Fedro, custode del patrimonio culturale greco, infarcisce il suo discorso di riferimenti dotti, filosofici e mitologici, per esaltare il più antico degli dei come principio etico, che spinge a una bella condotta di vita, riassunta "nella vergogna per le cose turpi e nel desiderio di emulazione nei confronti di ciò che è nobile"⁹. Motore di questo movimento di nobilitazione è la figura dell'amato, verso il quale sono concentrati gli sforzi dell'amante.

L'amore nobile (*uranico*) e quello volgare (*pandemio*) sono il tema del discorso di Pausania, il quale riprende, tra l'altro, la funzione educativa della pederastia, una raffinata e ben normata pederastia:

Qui da noi vale il principio che, se un individuo intende porsi al servizio di un altro, ritenendo attraverso di lui di poter diventare migliore per un qualche sapere o in qualche altra parte della virtù, questa sua spontanea schiavitù non risulta né vergognosa né adulatoria [...] quando, infatti, l'uno e l'altro siano giunti ad uno stesso punto d'incontro, ciascuno seguendo la propria norma, l'amante al servizio dei ragazzi che si sono concessi in tutto quello in cui è opportuno servirli, l'amato assecondando invece, in ciò che è conveniente assecondare, colui che lo rende nobile e saggio, il primo essendo in grado di contribuire alla formazione dell'amato nell'intelletto e nella restante virtù, il secondo

⁸ Platone, *Repubblica*, Milano, Mursia, 1990, 575 a.

⁹ Platone, *Simposio*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, 178 e.

avendo bisogno di essere accresciuto nell'educazione e in generale nel sapere, allora precisamente, soltanto a questo punto, riunendosi le due norme in una, la stessa, avviene che sia bello per il fanciullo concedersi all'amante, ma non altrimenti.¹⁰

Dal canto suo, Erissimaco, medico, riprende la concezione di un *Éros* cosmico, potenza ordinatrice dell'universo, forza presente così nell'Universo come nell'uomo. *Éros* unico ma al tempo stesso duplice, responsabile della salute o al contrario della malattia, in quanto forza positiva che può diventare negativa. Erissimaco è l'erede delle tradizioni mediche che risalgono alla scuola pitagorica, ad Empedocle, a Ippocrate¹¹; tra queste, diverse tra loro, cerca di operare quasi una sintesi sulla base dei concetti di armonia ed eccesso.

Eros inteso come armonia è alla base della salute: "L'armonia, infatti, è sinfonia e la sinfonia un accordo"¹². Scopo della medicina è dunque assecondare l'equilibrio tra elementi ed umori:

Bisogna, infatti, che [il medico] sia in grado di far sorgere nel corpo un'amicizia tra gli elementi più avversi e di fare in modo che si amino reciprocamente: i più avversi sono le qualità assolutamente contrarie, il freddo rispetto al caldo, l'amaro al dolce, il secco all'umido e, analogamente, tutte le cose di questo genere. Per aver fatto sorgere tra di esse amore e concordia il nostro progenitore Asclepio, come dicono i nostri poeti qui, ed io ne sono convinto, diede origine alla nostra arte.¹³

Erissimaco esalta proprio la funzione unificante e armonizzante di *Éros*, giudicando negativamente, in quanto foriera di disordine, quella moltiplicatrice, produttiva, generativa, che egli invece collega all'eccesso patologico:

Anche la successione delle stagioni nel corso di un anno si mostra ricolma di questa duplice inclinazione erotica: ogni qual volta, dunque, gli elementi di cui ora appunto parlavo, il caldo, il freddo, il secco, l'umido, si trovino a dipendere nei loro rapporti reciproci da un amore ordinato e ne ricevano armonia e temperata mescolanza, essi giungono apportatori di prosperità e salute agli uomini come agli altri animali e alle piante, né arrecano alcun danno. Ma, quando l'Eros che si mostra nell'eccesso prende il sopravvento nel corso delle stagioni, allora distrugge e danneggia molte cose [...].¹⁴

Questa distinzione tra due *Éros*, uno costruttivo e armonico e l'altro distruttivo e eccessivo, è presente, come si è detto, anche nella *Repubblica*, laddove Platone distingue, appunto, tra la forza erotica necessaria a costruire nuove più

¹⁰ *Ibidem*, 184 d.

¹¹ Cfr. Fernand-Lucien Mueller, *Storia della psicologia*, Milano, Mondadori, 1978; Mario Vegetti, *Anima e corpo*, in AA.VV. *Il sapere degli antichi*, a cura di Mario Vegetti, Torino, Boringhieri, 1985, vol. 2; Enzo Novara, *La psicologia prima della psicologia. Paradigmi filosofici dell'anima nel mondo greco*, in *Dasein Journal*, 2018, n. 7.

¹² Platone, *Simposio*, cit., 187 b.

¹³ *Ibidem*, 186 d.

¹⁴ *Ibidem*, 188 a-b.

giuste istituzioni e quella propria invece del tiranno. Ci vogliono amore, e passione, e slancio generatore per fondare qualcosa di nuovo, nella politica, come nella poesia o nella visione profetica che apre nuove frontiere all'esperienza umana. Ma questa stessa forza, che si alimenta di una follia divina e positiva, è sempre sul punto di degenerare. L'amore, come si è visto, può spingere all'armonia o all'eccesso, sino a diventare *Éros tirannico*.

Tuttavia non è con il discorso di Erissimaco che si identifica la posizione di Platone; così come non è con il pur affascinante mito degli androgini raccontato con toni alterni, comici e lirici, da Aristofane.

Come è noto, gli uomini e le donne oggi viventi sono il prodotto di una originaria scissione imposta dagli dei, al tempo stesso invidiosi e timorosi della potenza dei primi umani. Persa la loro prima forma rotonda e piena, questi sono stati tagliati in due parti, come si fa quando si apre una sogliola, diventando ciascuno una "tessera" (in greco *symbolon*, da cui il nostro "simbolo") di un altro umano.

Ma in origine gli umani completi, rotondi, erano di tre tipi: uomo-uomo, donna-donna, uomo-donna. Perciò ora ciascuna delle metà, ricercando l'altra metà, può coltivare un desiderio omo- o etero-sessuale, a seconda che quella metà fosse del suo stesso genere o no.

È estremamente significativo che anche Aristofane, come già Pausania, nel giudizio su queste diverse modalità del desiderio e dell'amore, consideri quello omosessuale maschile, ed in particolare quello pederastico, come più nobile e generatore di comportamenti più alti:

Coloro, infine, che derivano dalla sezione di un maschio corrono dietro ai maschi sin dalla più giovane età, quando sono cioè una sorta di 'piccola fetta di maschio', ed amano gli uomini e godono nel giacere con essi e nell'abbracciarli. Sono costoro i migliori tra i fanciulli e gli adolescenti perché risultano per natura i più virili; [...] E non è prova da poco il fatto che soltanto costoro, giunti ad un'età più matura, si mostrino adatti all'attività politica.[...] Quando sono diventati adulti, amano i ragazzi e non hanno, per inclinazione naturale, il benché minimo interesse al matrimonio e alla procreazione di figli, ma vi sono costretti dalla norma [...].¹⁵

Nelle parole di Aristofane risuonano certamente convinzioni che sono anche di Platone e di una parte importante della società ateniese del suo tempo, che, come si è detto, prevedendo forme diverse di rapporti amorosi, garantiva al suo interno modalità etero ed omo-sessuali.

Il centro tuttavia del discorso di Aristofane è quello, profondo ed evocativo, nel quale molti hanno pensato di ravvisare le convinzioni più vicine al pensiero

¹⁵ *Ibidem*, 191 d-192b.

di Platone. Certamente i passi nei quali viene descritto l'amore sono fortemente coinvolgenti:

Quando, poi, capiti a qualcuno di incontrare proprio la sua metà, sia esso l'amante dei ragazzi o chiunque altro, sono presi da una straordinaria sensazione di amicizia, di intimità e di amore al punto che, per così dire, rifiutano di separarsi anche per breve tempo. Ma coloro che trascorrono assieme la propria vita non saprebbero dire che cosa si aspettino l'uno dall'altro e del resto nessuno di essi potrebbe credere che tutto ciò sia soltanto unione di piacere amoroso, come se fosse questo il motivo per cui essi gioiscono della reciproca vicinanza con emozione così profonda. È evidente, piuttosto, che l'anima di ciascuno aspira a qualcosa di diverso che non sa esprimere; ma forse indovina ciò che vuole e lo lascia oscuramente intendere. [...] or dunque a questo desiderio di interezza e al tentativo di raggiungerla spetta il nome di amore.¹⁶

In questo celeberrimo passo *Éros* si lega strettamente a *philia*, l'amicizia, che consente di avere intimità ma che conduce anche al di là del corpo e del piacere puramente fisico, che pure non vengono affatto cancellati, verso una unità di gusti, di interessi di intelligenze. Non è un caso che *Éros* richiami immediatamente l'anima (*psyché*) degli amanti, e il mistero che li lega, poiché l'amore è, nelle sue ragioni, non del tutto comprensibile ed anzi, come Platone spiega nel *Fedro*, è una forma di follia liberatrice e creativa; esso infatti, per quanto legato, diremmo noi, alla dimensione pulsionale e alla libido, è altrettanto proiettato verso la scoperta di qualcosa che c'è nelle profondità di psiche e che senza una relazione d'amore non emergerebbe.

Se Amore, come Socrate ce lo ha descritto, non è tanto un rapporto con l'altro, quanto una relazione con l'altra parte di noi stessi, quindi un cedimento dell'Io per liberare in parte la follia che lo abita, Amore ha a che fare con quei limiti ontologici che sono per l'esistenza la nascita e la morte. Morte dell'Io per dissoluzione dei suoi confini, sua rinascita in nuove configurazioni.¹⁷

C'è perciò un'altra dimensione che fa da sfondo implicitamente a questa visione dell'amore: quella dell'Alterità. È proprio questa che viene messa in gioco dalla complessità di *Éros*; il riconoscimento di se stessi, e l'identità, attuale e potenziale, passano attraverso il rapporto con l'Altro, nel duplice senso dell'altro uomo e di tutto ciò che, pur superando il perimetro del singolo, lo determina nella sua singolarità: immanenza dell'individuo che viene a costituirsi nella relazione con la trascendenza: trascendenza di *Éros*, della *pólis*-comunità, del Cosmo.

¹⁶ *Ibidem*, 192 c-d.

¹⁷ Umberto Galimberti, *Le cose dell'amore*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 154.

Tutto questo non è sicuramente estraneo al pensiero di Socrate-Platone, anzi: tuttavia necessita di un'ulteriore riflessione che sia in grado di rivelarne le potenzialità. Nel discorso di Aristofane infatti l'amore è prima di tutto un complemento, un desiderio di interezza che passa attraverso il rapporto con l'altro. Ma questo desiderio di interezza, proprio in quanto desiderio, deve affrontare la sfida del superamento dell'identità, della rottura di un Io autoreferenziale e chiuso. Occorre aprirsi, esporsi, rischiare di perdersi per poter davvero aspirare ad una realizzazione di sé.

Una sorta di rottura di sé perché l'altro lo attraversi. Questo è l'amore.

Non una ricerca di sé, ma dell'altro, che sia in grado, naturalmente a nostro rischio, di spezzare la nostra autonomia, di alterare la nostra identità, squilibrandola nelle sue difese. L'altro, infatti, se non passa vicino a me come noi passiamo vicino ai muri, mi altera.¹⁸

Ecco perché occorre fare un altro passo, e questo avviene nel racconto di Socrate, che, come sempre, espone più compiutamente la visione di Platone.

Socrate, che ha appreso da una sacerdotessa, Diotima, ciò che espone ai convitati, narra di una generazione di *Éros* da *Penía* (Mancanza, Povertà) e *Póros* (Espediente), figlio a sua volta di *Métis* (Intelligenza o Saggezza). Diotima, conoscitrice dei misteri dell'amore, ha rivelato che *Éros* è dunque *démone*, "a metà strada tra il mortale e l'immortale" e che ha il potere di "rendere esplicito e di trasmettere agli dèi quanto proviene dagli uomini, e agli uomini quanto proviene dagli dèi"; "ben lungi dall'essere delicato e bello, quale è creduto dai più, è, piuttosto, duro ed incolto, scalzo e senza dimora".

Man mano che la descrizione si arricchisce di nuovi particolari, si scoprono tratti sempre più importanti: *Éros* "si colloca nel mezzo tra la sapienza e l'ignoranza". Ma chi sono coloro che amano la sapienza, se non sono né i sapienti né gli ignoranti?" chiede Socrate alla sua guida nelle cose dell'amore; "Sono coloro che si trovano a metà tra i due, ed *Éros* è fra questi. La sapienza, infatti, appartiene al genere delle cose più belle ed *Éros* è amore rivolto al bello".

Sapienza e bellezza si saldano diventando il fine e il compito ultimo dell'uomo rapito nell'anima da *Éros*. Prende forma un movimento attraversato dal desiderio e dalla ricerca, ma non dal possesso, poiché, come dice Socrate in altri passi, chi già possiede non si mette alla ricerca, e chi non sa già, più o meno consapevolmente, che cosa cercare non può iniziare il suo cammino. Dunque colui che è preso dall'amore si trova in uno stato intermedio tra il possesso e il non possesso, tra la conoscenza e la non conoscenza.

¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

Eros è tensione, movimento, in una parola: desiderio. E in quanto desiderio è spinto a raggiungere ciò che è bene per l'uomo e che, se conquistato, lo renderebbe pienamente felice. Dunque *Éros* è anche ricerca del Bene e della Felicità.

Convergono in questo punto i tre principi che guidano ogni pensiero e ogni azione dell'uomo, e che hanno, da sempre, delimitato i territori dell'esperienza umana: il Bello, il Vero, il Bene. Ciascuno di questi rimanda all'altro, e non si definisce senza l'altro. La verità e la giustizia sono belli e danno senso e compiutezza alla vita; e bella è una vita caratterizzata dalla ricerca della verità e della giustizia. Bene e giusto è perseguire verità e bellezza, cioè profondità, trascendenza, armonia ed equilibrio, nei sentimenti, nei pensieri, nelle azioni, nei rapporti con gli altri¹⁹. La verità è d'altra parte ciò che spinge un'esistenza ad allontanarsi dalle apparenze, dal transitorio, dagli inganni, dalla manipolazione delle menti e a iniziare un cammino, diremmo noi, di autenticità.

Tutto questo deve però essere inteso come viaggio e non come pura contemplazione di obiettivi ormai già raggiunti; ecco perché questa ricerca, che è ricerca totale, coinvolge tutta la vita dell'uomo e non ne risparmia alcuna dimensione. Chi viene toccato da questo fuoco, che è il fuoco di *Éros*, cambia la sua intera esistenza.

La Bellezza costituisce l'inizio di questo viaggio, il percorso stesso e la irraggiungibile meta. La Bellezza è la scintilla che è in grado di accendere *Éros*, e si manifesta, in primo luogo, nei corpi, che non devono per nulla essere disprezzati:

Chiunque intende procedere correttamente in queste faccende, continuò [Diotima], bisogna che cominci, sin dalla giovinezza, ad avvicinarsi ai bei corpi, e innanzi tutto, se è ben condotto da colui che lo guida, ad amare un solo corpo e a generare, vicino ad esso, nobili discorsi.²⁰

La percezione della bellezza sensibile deve condurre a quella che nei corpi traspare: la bellezza dell'anima, che si alimenta di bei pensieri e di bei discorsi; questa prepara la capacità di cogliere il bello che è nel lavoro e nelle leggi e, più in alto, nella conoscenza, sino ad ammirare il bello in sé in una sorta di epifania.

La vista, centrale nel rapporto amoroso, nel legare i corpi e le anime tra loro e nel metterle in comunicazione, nell'accendere lo scambio e la reciprocità tra il vedere e l'essere visto, è anche il veicolo della visione improvvisa e rivelatrice del Bello. Alterità che si impone senza riserve, al di là della volontà degli amanti. Alterità che li costituisce entrambi e che innesta un cambiamento.

¹⁹ Come dice in modo pregnante Paul Ricoeur in *Sé come un altro*: "vivere bene con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste".

²⁰ Platone, *op. cit.*, 210 a-b.

È a questo punto, se mai in altro momento, caro Socrate, disse la straniera di Mantinea, che la vita diviene per un uomo degna di essere vissuta, nella contemplazione del bello in sé.²¹

La potenza di *Éros* si manifesta dunque nella capacità di cambiare la vita rendendola degna di essere vissuta; cioè nella capacità di generare qualcosa di nuovo. Proprio in questo consiste l'amore: è "la procreazione nel bello, secondo il corpo e secondo l'anima". Solo grazie all'amore e alla capacità di procreare, cioè di trascendersi andando al di là di se stesso, l'uomo può conseguire una forma di immortalità:

E perché mai della generazione? Perché essa è qualcosa che si perpetua nell'esistenza, qualcosa di immortale per un essere mortale.²²

Ecco dunque perché il discorso di Socrate, più compiutamente di quello pur suggestivo di Aristofane, è il vero discorso di Platone: è in quello che si esprime pienamente tutto lo slancio e il bisogno ontologico ed esistenziale di trascendenza. È qui che si avverte la potenza generatrice e la costruttività del Desiderio: poiché *Éros* è desiderio, ed entrambi sono una sorta di *mania*. Un *Éros* necessario alla vita perché essa sia vera esistenza.

Là dove si smarrisce le tracce della trascendenza, l'esistenza si autonega, ricade su di sé, cosa tra le cose, senza rinvio, senza ulteriorità. Ma chi può aprire la via alla trascendenza se non l'amore? E come può farlo se non proprio là dove il suo eccesso espressivo cerca un'eccezione, un'ulteriorità di senso al di là di ogni nostra collaudata misura?²³

Vernant, radicalizzando il confronto, descrive in modo puntuale la differenza tra il discorso di Aristofane e quello di Socrate-Platone:

[...] si può dimostrare che, al contrario, la posizione di Platone, così come la espone Diotima al Socrate del Simposio, si contrappone punto per punto a quella di cui si fa interprete Aristofane. Dire che l'amore è una divina follia, un'iniziazione, uno stato di possessione significa ammettere che nello specchio dell'amato non appare il nostro volto umano, ma quello del dio da cui siamo posseduti e di cui portiamo la maschera, che trasfigura il nostro viso e al tempo stesso quello del nostro partner. [...] Eros punta verso l'alto, in direzione del cielo: raddrizza amante e amato in posizione verticale [...].²⁴

²¹ *Ibidem*, 211 d.

²² *Ibidem*, 207 a.

²³ Umberto Galimberti, *op. cit.*, p. 21.

²⁴ Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, pp. 141-143. Ingegnosamente, Vernant riassume le due posizioni in una formula. Il punto di vista di Aristofane si potrebbe riassumere dicendo che, per lui, decifrare Eros significa scrivere: $1/2 + 1/2 = 1$; quello di Platone si dovrebbe invece esprimere con la formula: $1 + 1 = 3$, che indica generatività, crescita, moltiplicazione dell'identità delle due persone che entrano nella relazione d'amore. È nella relazione infatti, nell'incontro con l'Alterità, che la propria identità si potenzia, il *conatus*, la spinoziana tensione ad esistere e auto-realizzarsi, si espande: "Homo homini Deus".

Il dio che qui viene evocato non è quello della religione uranica, non è Febo Apollo apportatore di luce, ordine e armonia (di cui spesso ci si dimentica però del lato oscuro, vendicatore e sterminatore, così presente nell'*Iliade*). Il dio che si nasconde nella *mania* d'amore è parente prossimo di Dioniso, custode della vita, della sua pulsionalità, della generazione e della trasformazione. Del *Simposio* qualcuno ha detto che si tratta di uno dialogo più dionisiaci di Platone, che gli indizi della presenza di Dioniso sono ovunque, e prima di tutto nell'uomo erotico per eccellenza, Socrate.²⁵

Ecco allora che nel movimento di trasformazione e trascendenza che *Eros* dionisiaco innesca vengono trascinati il corpo e la sessualità, che dell'amore costituiscono, al tempo stesso, la spinta iniziale e la materia stessa: una materia che lo sorregge e che da esso acquista una forma.

Corpo e sessualità rappresentano la Natura stessa, che, pure se dotata di una sua autonomia, nell'umano acquista sempre un Significato e da esso viene costantemente rimodellata. Il senso di *sexum* rinvia infatti a *nexum*²⁶, perciò il sesso implica sempre relazione, dunque alterità, e questo implica passione, spossamento, perdita, almeno parziale, di sé. I Greci, e lo stesso Socrate-Platone legano l'amore, e il sesso, alla possessione (*katokochê*): dunque essere posseduti dall'amore, anima e corpo, significa perdersi, essere spossati delle proprie facoltà razionali. L'Io, nell'amore, viene attraversato dall'alterità, che ne rompe i bastioni e ne abbatte le difese; da quell'alterità che si manifesta nell'amante-amato, nel corpo proprio e dell'altro, nella Natura che è in lui e, anonima, in ogni uomo.

La comprensione razionale, apollinea delle cose implode. Subentra una comprensione di altro tipo, che passa anche attraverso il corpo, varca i confini dello stesso individuo, si volge alla Totalità e ad un Senso più ampio, incerto e fecondo, produce trasformazione, slancio, vitalità.

Questo movimento profondo e totalizzante giustifica il fatto che *Éros* sia demone o dio, e che dunque l'amore, e l'intima connessione di anima-corpo-sessualità, abbiano a che fare con il *sacro*.

Dice Bataille in *L'erotismo*:

Il sacro è la totalità dell'essere rivelato a coloro i quali, nel corso di una cerimonia, contemplan la morte di un essere individuale.²⁷

È una sacerdotessa, non lo si deve dimenticare, che rivela a Socrate i misteri dell'amore. La morte dell'individuo, intesa come suo superamento, manifesta

²⁵ Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.

²⁶ Cfr. U. Galimberti, *op. cit.*

²⁷ Georges Bataille, *L'erotismo*, Mondadori, Milano, 1972, p. 25.

nell'atto sessuale una relazione più profonda con l'altro, con il corpo e con la Natura. In questa relazione si rivela la presenza del divino, poiché dio è riconoscibile nelle diverse forme che assume, ed *Éros* è una di queste.

Ma *Éros* è il motore della trasformazione non solo nell'individuo, bensì anche nella *pólis*, che grazie ad esso può aspirare a diventare comunità, come Platone racconta nella *Repubblica*. Come per l'individuo, così anche per la collettività la compiuta realizzazione del proprio trascendersi non è mai data. Si tratta di perseguire un'ideale, di fare della evocata forma finale un polo regolativo delle proprie azioni e dei propri comportamenti. Il luogo reale di questa forma non c'è, non c'è mai stato e non ci sarà mai; piuttosto che di un luogo si dovrebbe parlare di un non-luogo, come lo stesso Platone fa: un non-luogo, cioè una *u-topia*.

Ancora una metamorfosi di *Éros* multiforme: *Éros* utopico.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *L'amore in Grecia* (a cura di Claude Calame), Roma-Bari, Laterza, 2006.
 AA.VV. *Il sapere degli antichi* (a cura di Mario Vegetti), Torino, Boringhieri, 1985, vol. 2.
 Bataille G., *L'eroticismo*, Mondadori, Milano, 1972.
 Calame C., *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
 Esiodo, *Teogonia*, Milano, Rizzoli, 1984.
 Freud S., *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1980, vol. 9.
 Galimberti U., *Le cose dell'amore*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 154.
 Graves R., *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1979.
 Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
 Mueller F.L., *Storia della psicologia*, Milano, Mondadori, 1978.
 Novara E., *La psicologia prima della psicologia. Paradigmi filosofici dell'anima nel mondo greco*, *Dasein Journal*, 2018, n. 7.
 Omero, *Iliade*, Torino, Einaudi, 1968.
 Platone, *Fedro*, in *Opere complete*, Bari, Laterza, 1971.
 Platone, *Repubblica*, Milano, Mursia, 1990.
 Platone, *Simposio*, Firenze, La Nuova Italia, 1982.
 Ricoeur P., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2001.
 Santoni Rugiu A., *Storia sociale dell'educazione*, Milano, Principato, 1980.
 Spinoza B., *Etica*, Milano, TEA, 1991.
 Vernant J. P., *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Cortina, 2000.

Enzo Novara

Via F.lli Rosselli, 5 - 10144 Pianezza(TO)

enzo.novara@libero.it ; enzo.novara@liceomassimodazeglio.it