

Gianluca Tracuzzi*

Platone 'rivoluzionario'. Sull'amore omosessuale nel Simposio.

ABSTRACT

Through a critical analysis of the *Symposium*, this paper aims to reconstruct Plato's thesis on homosexuality, showing how, despite the social consensus that pederasty was enjoyed, it constitutes a praise, revolutionary for its time, of heterosexual love.

KEYWORDS

Homosexuality, Pederasty, Heterosexuality, *Symposium*, Plato.

INDICE

1. La tesi di Pausania: la duplicità di Eros e il primato dell'amore "celeste". 2. L'approccio scientifico di Erissimaco e il mito aristofaneo dell'androgino. 3. Il ruolo di Agatone e il consenso sociale riconosciuto alla pederastia. 4. Il diverso e il comune. 5. La 'rivoluzione' platonica.

1. La tesi di Pausania: la duplicità di Eros e il primato dell'amore "celeste".

Nell'intricato meccanismo, drammaturgico e poetico, del *Simposio* – in cui sembra volersi promuovere, sin dall'intervento introduttivo del giovane Fedro, un *primato* dell'omosessualità maschile¹ – la retorica sofistica di Pausania tenta di elevare eticamente la controversa pederastia², che l'*élite* ateniese del tempo, nonostante il dispregio "osato" da alcuni³, era solita accogliere con favore. Secondo Pausania ogni azione umana, dipendendo sempre dal *modo* in cui viene compiuta, non può qualificarsi *per sé* (*phýsei*). Sicché l'acritico e "ancora del tutto indifferenziato"⁴ encomio di Eros proposto da Fedro, pur essendo "assai delicato e di grande finezza"⁵, non può ritenersi esaustivo⁶. Piuttosto occorre sostenere – al netto di una mal celata debolezza argomentativa, derivante da un "artificioso presupposto"⁷ – tanto una prodromica distinzione tra due diversi tipi di amore, quanto la

* Professore ordinario di Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche e dell'Impresa della LUM Giuseppe Degennaro di Casamassima, Bari, e-mail: tracuzzi@lum.it

¹ In tal senso, cfr. Nieddu 2012: 651. Nell'intervento di Fedro, in effetti, vengono decantati alcuni presunti riflessi virtuosi delle unioni omosessuali maschili, tanto nella sfera privata, quanto in quella pubblica. Cfr. Platone 2008: *Simposio* 490-492, 178 C-180 B.

² Reale 2021: 69.

³ Il fenomeno socio-culturale della pederastia era considerato "turpe" da alcuni; i giovani amati coinvolti in questo tipo di relazione venivano spesso derisi dai coetanei, come ricorda lo stesso Pausania. Cfr. Platone 2008: *Simposio* 494-495, 182 A e 183 C. Quelli sospettati di assumere un ruolo passivo venivano squalificati come potenziali cittadini. Cohen 1991: 181 e 192.

⁴ Calogero 1928: 45.

⁵ Reale 2021: 59. Per Reale questa prima maschera – considerata, normalmente, poco importante – rappresenta la carenza di filosofia che si riscontra nelle incompiute intuizioni giovanili. Sicché "con questo personaggio deve identificarsi, in qualche modo, anche il lettore ideale", ossia colui che desidera ascoltare le diverse tesi allo scopo di imparare a cogliere la forza irresistibile dei discorsi filosofici. Reale 2021: 67, nota 18.

⁶ "Il suo discorso è di natura retorica, appunto prefilosofica, con citazioni di poeti come prova di ciò che sta dicendo, senza adeguate motivazioni razionali di quegli asserti". Reale 2021: 62.

⁷ Nieddu 2012: 655.

PLATONE 'RIVOLUZIONARIO'. SULL'AMORE OMOSESSUALE NEL SIMPOSIO.

conseguente – anche se contraddittoria (“bisogna certo lodare tutti quanti gli dei”⁸) – conclusione che solo uno è quello che merita di essere celebrato. Perciò bisogna riconoscere che non vi è amore senza *bellezza*, la quale può essere, tuttavia, di due tipi: mentre Afrodite Pandemia – la più giovane – è figlia di Zeus e Dione, Afrodite Urania – la più antica – ha solo il padre, poiché generata dalla schiuma del mare seminata dai genitali di Urano, gettati tra le onde da suo figlio Crono⁹ che – dopo essere stato, dalla madre Gea, armato di una falce – lo aveva mutilato¹⁰. Cosicché anche Eros dovrà distinguersi, inevitabilmente, in volgare o celeste.

L'uno, essendo un amore più acerbo, è proprio degli uomini che “valgono poco”, di chi ama – mescolandosi, in tal caso, la natura del maschio con quella della femmina – donne e/o ragazzi, di chi preferisce la bellezza passeggera dei corpi a quella, viceversa stabile, delle anime. L'altro amore, poiché mancante di madre, è sentimento esclusivo del genere maschile, ossia di chi era considerato *per natura* più forte e intelligente¹¹. Nel maturo amore celeste non vi è mai sfrenatezza, vigendo delle regole da rispettare. Come quella, fondante, che vieta il coinvolgimento amoroso dei più giovani senza un oggettivo riscontro della loro intelligenza, che di norma si manifesta con il comparire della barba. Nonostante gli uomini saggi imponessero già spontaneamente questo costume a sé medesimi, Pausania – che era amante dell'effeminato¹², ma non certo bambinesco, Agatone¹³ – auspica, lusingando le radici etiche dell'articolo 609 *quater* dell'attuale Codice penale, una futura legge per impedire anche agli amanti volgari di turbare la spensierata inesperienza degli adolescenti troppo giovani. Alcuni genitori ateniesi, a causa di questo diffuso malcostume, erano infatti costretti ad ingaggiare dei tutori per proteggere i propri figli da questi deplorevoli approcci¹⁴.

A differenza dell'amante comune che, preoccupandosi soltanto di appagare l'appetito sessuale, illude l'amato per poi abbandonarlo, quello ispirato da Urano è pronto a dedicargli tutta la sua esistenza. Perciò l'amore celeste – che qui viene associato, mediante richiami alla tradizione democratica della *pólis* ateniese, anche alla libertà politica – genera “grandi pensieri”, “forti amicizie e vite in comune”¹⁵, a condizione che i fanciulli capiscano l'importanza del far trascorrere un certo tempo prima di concedere i propri favori al mentore, al fine di saggiarne l'auspicabile autenticità delle nobili intenzioni; e del non farsi attrarre, per non precipitare nell'adulazione, dalle ricchezze materiali o dal potere. In altri termini, il saggio amante (*erastés*) e l'inesperto amato (*erómenos*), devono tendere, anche se muovono da *nómoi* differenti, verso il *fine comune* del reciproco riconoscimento della virtù (*areté*)¹⁶. Nel predetto *scambio* il profilo carnale sembrerebbe avere una funzione secondaria, quasi eventuale; così, però, non è, dovendosi constatare – al di là dello scopo di voler (provare a) diventare migliore – che in questa visione della classe colta i piaceri erotici, facendo dama con le motivazioni ideali¹⁷, sono le uniche “*armi*”¹⁸ in dotazione all'amato.

⁸ Platone 2008: *Simposio* 492, 180 E.

⁹ Cucco 2021: 44-75.

¹⁰ Crono uccideva tutti i suoi figli alla nascita, sapendo che uno di essi lo avrebbe spodestato. Circostanza che, in effetti, si verificò con suo figlio Zeus che, essendosi salvato, punì il padre. Cfr. Platone 2008: *Repubblica* 1126, 377 E.

¹¹ Platone 2008: *Simposio* 493, 181 B-C.

¹² Così lo descrive Aristofane nella commedia *Tesmofoziazuse*, 189 ss.

¹³ Ciò viene confermato anche dal successivo discorso di Aristofane 193 B-C. Cfr., altresì, Platone 2008: *Protagora* 815, 315 D-E. Per un completo approfondimento sulla maschera di Agatone, cfr. Reale 2021: 111-124.

¹⁴ Platone 2008: *Simposio* 495, 183 D. La predetta pratica viene confermata, nel *Carmide*, dallo stesso Socrate: “Ma perché non chiami qui il ragazzo e non me lo presenti? Quand'anche fosse più giovane, non sarebbe sconveniente per lui discutere con noi, se ci sei tu, suo tutore e cugino”. Platone 2008: *Carmide* 691, 155 A.

¹⁵ *Ibidem*: *Simposio* 494, 182 C.

¹⁶ Nieddu 2012: 663.

¹⁷ “É cosa bella, in tutto e per tutto, concedere i propri favori all'amante in vista della virtù”. Platone 2008: *Simposio* 496, 185 B. Insomma, “Pausania cerca di salvare il piacere sessuale dell'Eros per i giovani nobilitandolo, ossia connettendolo con la sapienza e con la virtù. Ma la sua tesi risulta essere del tutto fallace, in quanto *cerca di mediare cose in realtà non mediabili in quel modo*”. Reale 2021: 78.

¹⁸ Si vedrà più oltre, attraverso il confronto tra Alcibiade e Socrate, perché quest'ultimo – richiamando un passo dell'*Iliade* (VI, 232 ss.) – le definirà “di bronzo”.

2. L'approccio scientifico di Erissimaco e il mito aristofaneo dell'androgino.

Aristofane avrebbe dovuto intervenire al termine del discorso di Pausania, nel rispetto dell'ordine formale – a partire dal “padre di questo discorso”, “procedendo verso destra”¹⁹ – che i commensali si erano casualmente dati in base al posto che occupavano a tavola, ma il famoso commediografo – essendo stato improvvisamente colpito da un fastidioso singhiozzo – è costretto a lasciare la parola ad Erissimaco che, dilatando gli orizzonti, sposta l'attenzione dalla sola dimensione antropologica a quella cosmica, già introdotta “in sottofondo” da Fedro e destinata a divenire “essenziale” con Socrate²⁰. Il medico non si limita – come all'apparenza potrebbe sembrare – ad una mera *integrazione* del (condiviso) ragionamento di Pausania. La finalità del suo intervento – che inaugura il richiamo alle imprescindibili ‘dottrine non scritte’ di Platone²¹ – sembra essere duplice: far trasparire in filigrana, dall'approccio scientifico proposto, i limiti teoretici dei filosofi naturalisti, nonché preparare, con la descritta *armonia dei contrari*, la comprensione dell'impianto “centrale” del discorso socratico²².

Anche se in questa esaltazione della potenza universale dell'Eros non si rinvenivano passaggi direttamente riferibili alla superiorità della natura maschile, non va dimenticato che – nel proporre, agli ospiti di Agatone, di fare a turno un elogio della divinità – proprio il figlio di Acumeno aveva preliminarmente fatto presente, in conformità con le usanze misogine diffuse a quel tempo, la necessità di mandare via la suonatrice: “Che vada a suonare il flauto per conto suo, o per le donne di casa, se vuole”²³. D'altronde le donne erano notoriamente escluse dalla cultura e, il più delle volte, persino dai basilari processi di alfabetizzazione; le relazioni amorose femminili, di conseguenza, non potevano fornire alcun apporto alla funzione pedagogica che all'epoca si era – come ricordato – soliti riconoscere alle sole unioni omosessuali maschili.

L'intermezzo del singhiozzo, oltre ad assicurare levità alle pagine platoniche, custodisce un “significato drammaturgico globale” che punta a far subentrare un nuovo ordine *contenutistico* a quello – soltanto *formale* – utilizzato nella prima parte del *Dialogo*²⁴. Come poc'anzi rilevato, le parole di Erissimaco, anzitutto, *completano* quelle di Pausania. Pertanto il filo logico della narrazione, senza questa interruzione dell'ordine iniziale, avrebbe risentito di disorientanti *sbalzi* concettuali, efficacemente prefigurati proprio tramite l'ingegnosa trovata scenica del singhiozzo che, esauritosi – su consiglio dello stesso Erissimaco – con uno starnuto, ripristina il “giusto ordinamento”²⁵ nel corpo del commediografo e tra le diverse tesi sulla scena. Questa nuova sistemazione – oltre a ristabilire il sottile gioco narrativo che affida ad ogni maschera il compito di colmare le *lacune* generate da quella precedente²⁶ – segna un deciso cambiamento metodologico. Finora gli astanti si erano proposti di celebrare Eros descrivendone, ciascuno *pro modo suo*, le principali caratteristiche. Secondo Aristofane, diversamente, per comprendere appieno la potenza della divinità occorre indagare “la natura umana e le trasformazioni che essa ha subito”, dovendosi ricordare che in origine, oltre ai

¹⁹ Erissimaco, nel proporre di fare a turno un elogio di Eros, dichiara di essere stato ispirato da Fedro che, in altre occasioni, aveva constatato la mancanza di un degno encomio per una divinità così importante come Eros. Per questa ragione Erissimaco, nell'avviare la discussione, definisce Fedro “padre di questo discorso”. Platone 2008: *Simposio* 490, 177 D.

²⁰ Reale 2021: 82-83.

²¹ Ibidem: 100.

²² Ivi: 81-93.

²³ Platone 2008: *Simposio* 489, 176 E. Sul punto Di Benedetto 2007: 56 sottolinea che “non solo si manda via la suonatrice di flauto (che era una schiava), ma la si invita ad andare a suonare, se vuole, alle donne (non schiave) che sono nella casa”.

²⁴ Reale 2008: 529-530.

²⁵ Platone 2008: *Simposio* 499, 189 A.

²⁶ “E se ho lasciato qualcosa, spetta ora a te, Aristofane, colmare il vuoto”. Ibidem: *Simposio* 499, 188 E.

superstiti generi maschile e femminile, vi era anche quello dell'androgino “che accomunava i due precedenti”²⁷.

La figura di ciascun uomo era sferica, con quattro mani e lo stesso numero di gambe e orecchie, un'unica testa – con i due volti in senso opposto – ed entrambi gli organi genitali. Il maschio (M/M) aveva tratto la sua genesi dal sole, la femmina (F/F) dalla terra e questo terzo sesso (M/F) dalla luna, la quale infatti partecipa della natura solare e di quella terrena. La conservazione del tratto comune della rotondità, malgrado le predette differenze genetiche, evidenziava la loro *completezza*, come ininterrottamente ricordatoci dalla figura geometrica del cerchio che simboleggia, per eccellenza, la perfezione. Gli uomini, convinti così di bastare a sé stessi, diventarono superbi, finanche da pensare di poter scalare il cielo per attaccare gli dèi. Pertanto Zeus decise di indebolirli dividendoli a metà e, una volta trasformati in bipedi, diede ad Apollo il compito di rivoltare le loro facce dalla parte del taglio, che venne ricucito sotto il loro sguardo – affinché restasse visibile memoria dell'antico castigo – in corrispondenza di quella “specie di bocca”²⁸ che ora noi chiamiamo ombelico; infine, per non far estinguere la razza umana, Zeus decise di spostare anche gli organi sessuali, che erano rimasti ancora nella parte esterna.

I discendenti degli androgini sono eterosessuali e vengono, nella visione aristofanea, declassati alle pratiche dell'adulterio; quelli degli interi femminili, ancor peggio, alle figure delle cortigiane. Sicché, una volta ancora, è solo l'amore tra maschi ad essere esaltato, trattandosi dell'unione tra chi eccelle *naturalmente* per audacia, coraggio e virilità.

Eros – inteso come “aspirazione dell'intero”²⁹ – risana l'originaria indole dell'uomo, trasformando la scissione diadica in Uno, quindi la causa del male in quella del Bene. Non si tratta, tuttavia, di una semplice fusione tra *corpi*: sono le *anime* a presagire questo innato desiderio di unità³⁰, che più oltre le precisazioni di Diotima eleveranno al concetto di *Bene in sé*, Principio supremo da cui tutto dipende.

3. Il ruolo di Agatone e il consenso sociale riconosciuto alla pederastia.

All'autore de *Le Nuvole* segue il padrone di casa Agatone, che aveva organizzato il leggendario banchetto per festeggiare la vittoria ottenuta con la sua prima tragedia in occasione di una sacra celebrazione in onore di Dioniso (416 a.C.). Il contenuto del suo discorso – ai fini dello specifico tema qui indagato – sembrerebbe ininfluenza ma, a guardarci meglio, la figura del poeta tragico deve intendersi come la *dimostrazione vivente* dell'amore “celeste”, poco prima elogiato *in astratto* dal suo amante. La pubblica accettazione della pederastia – intesa come *innata* e, al tempo stesso, *scelta* – si evince dagli evidenti *consensi* riscontrabili, per entrambi, sulla scena. La tesi di Pausania, avendo tra i suoi seguaci anche Alcibiade³¹, è la *sola* a giovare di un doppio confronto con la vita reale³²; quella di Agatone è l'*unica* ad essere applaudita³³, e non esclusivamente per la sfoggiata padronanza

²⁷ Ibidem: 499-500, 189 D-E.

²⁸ Ivi: 501, 190 E.

²⁹ Ivi: 502, 192 E.

³⁰ “Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo dice in forma di enigmi”. Ivi: 502, 192 C-D.

³¹ “L'attento lettore si accorgerà che le idee di Alcibiade corrispondono a perfezione (...) a quelle di Pausania, che erano, di fatto, le idee che in quel momento erano dominanti nell'Atene colta”. Reale 2021: 201.

³² Invero, oltre alla dimostrazione vivente di Agatone, la teoria di Pausania viene “presentata nella sua incarnazione nella vita reale” anche da Alcibiade. Reale 2021: 196. “La verità che Alcibiade intende raccontare (...) non implica perciò la formulazione di definizioni teoriche, ma riguarderà una vicenda concreta, particolare: egli sostituirà all'encomio per una divinità quello per un uomo, alla tensione verso un amore ideale descritto in termini generali la propria personale esperienza erotica”. Nieddu 2015: 87.

³³ A differenza dell'applauso *finale* riservato ad Agatone, la fragorosa entrata in scena di Alcibiade verrà *subito* accolta dai presenti con “un gran clamore”. Non si tratta, pertanto, di un vero e proprio consenso, non avendo il giovane ancora proferito nessuna parola. Platone 2008: *Simposio* 519, 213 A.

dell'arte oratoria³⁴. La stessa collocazione spaziale del *Simposio* nella sua dimora non pare fortuita, bensì prova tangibile di una *diffusa approvazione* derivante – mediante l'ottenuto trionfo teatrale – dal rispetto riconosciuto dai semplici cittadini e – attraverso la loro partecipazione alla festa – dai più autorevoli intellettuali dell'epoca. In questo *riconoscimento sociale* delle sue doti e, più in generale, del suo vivere, pare radicarsi la medesima *vanità* che contraddistingue Pausania: l'amante, giustificando l'amore omosessuale maschile, aveva reso "celeste" anche la sua esistenza; ora l'amato, identificandosi nella declamata *delicatezza* ultraterrena, "in Eros elogia se medesimo"³⁵. Sebbene l'amore *per il simile* – depurato da Aristofane dall'autoreferenzialità di Pausania – retroceda nuovamente nell'amor *di sé*, gli altri commensali, sedotti dalla poetica gorgiana³⁶, sembrano nutrire l'illusione che l'esibita "verniciatura esteriore"³⁷ possa consentire il passaggio dall'intelligibile al sensibile, come se la divinità potesse davvero incarnarsi nel valente poeta. Nel finale, invece, l'*uomo demonico* – preannunciato da Diotima di Mantideia³⁸ – assumerà, personificando il demone mediatore, le sole spoglie di Socrate³⁹, a rimarcare l'esclusiva titolarità del Vero, che lo stesso – smascherando i falsi elogi⁴⁰ – avrà modo di anticipare.

La tesi di Agatone, pur criticabile, resta decisiva per cogliere la natura di Eros. Invero Platone costruisce, a partire dal successivo intervento socratico, un sofisticato intreccio a tre maschere: in un primo momento mettendo proprio Agatone a confronto con Socrate e, successivamente, sdoppiando il ruolo di quest'ultimo che, dopo aver finto – trattandosi, a ben vedere, del padrone di casa – di essere stato confutato da Diotima, completa la sua orazione veritativa velandosi con le stesse spoglie della sacerdotessa⁴¹.

4. Il diverso e il comune.

Nessun discorso di quelli che hanno preceduto Socrate guadagna i necessari fondamenti metafisici⁴² per rivelare l'essenza di Eros. Nel loro inventario si rinviene – come accennato – quello ingenuo e generico di Fedro, quello contraddittorio e sbilanciato di Pausania, quello scientifico e natural(razional)istico di Erissimaco, quello burlesco e incompleto di Aristofane, quello artificioso e macrologico di Agatone.

Gli errori dei primi quattro personaggi – Fedro, Pausania, Erissimaco e Aristofane – ci fanno comprendere ciò che Eros *non è*, spettando al "complesso gioco di specchi con riflessi incrociati"⁴³ delle tesi degli altri quattro – Agatone, Socrate, Diotima e, per certi profili, anche Alcibiade⁴⁴ – la

³⁴ Le parole di Agatone sono state definite "fuochi d'artificio retorici". Riedweg 1987: 17.

³⁵ Agatone "rappresenta in Eros una sorta di autoritratto, che è (...) una contemplazione assai compiaciuta della propria immagine da parte di un Narciso innamorato di se medesimo". Reale 2021: 163.

³⁶ Ibidem: 115.

³⁷ Platone 2008: *Lettere*, VII, 1819, 340 D.

³⁸ "Un dio non si mescola all'uomo ma per opera di questo demone gli dèi hanno ogni relazione ed ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico". Ibidem: *Simposio* 511, 203 A.

³⁹ Reale 2021: 198.

⁴⁰ "Sembra, infatti, che si sia preso accordo che ciascuno di noi fingesse di elogiare Eros, e non già che lo elogiasse veramente". Platone 2008: *Simposio* 507, 198 E. Infatti "il vero elogio dovrebbe seguire criteri ispirati non all'opinione, ma solo alla verità". Reale 2021: 126.

⁴¹ "Dunque, il monologo finale della sacerdotessa Diotima è il grande monologo di Socrate, o, se si preferisce, di Platone che fa parlare Socrate con la maschera di Diotima di Mantideia, ossia (...) sotto mentite spoglie". Reale 2021: 131. Per ricostruire questa interpretazione di Giovanni Reale, cfr. ivi: 25-26 e 125-134.

⁴² La metafisica, passando da ciò che è una cosa alla ricerca del suo *perché*, "non è un abbandono della realtà appresa nelle precedenti forme di conoscenza, ma il raggiungimento o almeno la ricerca del principio che ne dà ragione". Gentile 1987: 80.

⁴³ Reale 2021: 34.

⁴⁴ In realtà Alcibiade non fa un elogio di Eros, bensì di Socrate che – in quanto uomo demonico – è, però, la perfetta immagine del vero demone Eros.

rivelazione di ciò che è⁴⁵ la potenza *demonica* dell'amore, da intendersi come mediazione sintetica degli opposti.

Tra gli errori riferibili, ad esempio, al discorso di Pausania occorre evidenziare – essendo indispensabile ai nostri fini – che per Socrate la trasmissione del sapere non deve prevedere alcun tipo di ricompensa⁴⁶, *a fortiori* se lo scambio tra un giovane e il suo maestro non sembra fondarsi – come in questo caso, avendo il primo l'età di un adolescente – su di un rapporto *paritario*⁴⁷. Sulla tesi del retore politico sembra, peraltro, gravare una ulteriore contraddizione, oltre quella sopra rilevata (§ 1), derivante dalla sua conclusione di declassare i rapporti eterosessuali nell'amore volgare dopo aver affermato, in premessa, che sono unicamente i *modi* a poter qualificare le azioni umane⁴⁸. La dissertazione di Pausania viene messa alla prova, infine, con l'entrata in scena “trionfale e inquietante”⁴⁹ di Alcibiade, poiché dal suo confronto con Socrate può intercettarsi – secondo Giovanni Reale – la “risposta-chiave” in ordine all'amore omosessuale maschile⁵⁰, che Platone aveva parzialmente preannunciato esaltando l'amore “retto”⁵¹ per i giovani, ossia “conforme a filosofia”⁵².

L'avvenente fanciullo, dalla “personalità impetuosa e priva di scrupoli”⁵³, tenta di concedersi al maturo Socrate, che invece – dopo averlo edotto sulla differenza tra l’“apparenza del bello” e “la verità del bello”⁵⁴ – si nega, insegnandogli così che la bellezza dei corpi (non identificabile con il piacere sessuale), essendo soltanto “il primo gradino della scala d'amore”⁵⁵, *non può scambiarsi* con i diversi piani della sapienza e della virtù. Nel tracciare implicitamente una distinzione tra la sfera *privata* e quella *pubblica*, Socrate intende rivolgere questo monito *anche a se stesso*, dovendosi ricordare che alcune fonti platoniche lasciano intendere la sua attrazione sessuale per i giovinetti⁵⁶; il che comporta, a parere di chi scrive, l'assoluzione da ogni potenziale accusa di omofobia⁵⁷, appiglio costante⁵⁸ delle odierne richieste di censura promosse dai sostenitori del ‘politicamente corretto’.

Le parziali – ma decisive – condivisioni possono emergere impastando proprio le molteplici divergenze, ponendo in luce, in particolare, la funzione maieutica delle contraddizioni che vengono strategicamente seminate da Platone in alcuni snodi fondamentali e che sono destinate, a tempo debito, a germogliare nella trama narrativa. Perciò ogni intervento del *Dialogo* è *parte* di un *tutto*,

⁴⁵ Reale 2021: 25.

⁴⁶ Platone 2008: *Eutrifone* 5, 3 D.

⁴⁷ Platone denuncia la *costrizione* subita dagli amati quando i rapporti tra uomini degradano in “cose vergognose e inique”. Ibidem: *Fedro* 562, 254 B.

⁴⁸ Sicché “non si comprende perché la modalità di realizzazione positiva sia ritenuta esclusiva dell'amore omosessuale e non possa in linea di principio riguardare anche il rapporto eterosessuale, che resta invece confinato nella categoria dell'amore volgare”. Nieddu 2012: 660.

⁴⁹ “Essa contiene già in nuce tutta la sua seduzione e anche le sue cattive abitudini, più o meno scandalose”. De Romilly 1997: 13.

⁵⁰ Reale 2008: 534, nota 133.

⁵¹ Platone 2008: *Simposio* 517, 211 B.

⁵² Platone: *Fedro* 557, 249 A.

⁵³ Nieddu 2015: 86.

⁵⁴ “Caro Alcibiade, si dà il caso che tu sia veramente un uomo non da poco, se ciò che dici di me è proprio vero, e se in me c'è una forza per la quale potresti diventare migliore. Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello, e veramente pensi di scambiare *armi d'oro con armi di bronzo*”. Platone 2008: *Simposio* 523-524, 218 D-219 A.

⁵⁵ Reale 2021: 78.

⁵⁶ Socrate, nell'intravedere ciò che la tunica del giovane Carmide nascondeva, riconosce di non essere più padrone di se stesso. Platone 2008: *Carmide* 691, 155 D.

⁵⁷ *Contra* Remotti, secondo cui Platone, con il suo “modello impositivo e – diciamo pure – ‘omofobico’”, “apre la strada alla repressione”. Remotti 2015: 40-41.

⁵⁸ Sul punto cfr., almeno, D'Agostino 2014: 93-103.

come un *petalo* del suo *fiore*; e, per ricomporre la *totalità* – del sentimento dell’amore, come di un profumo (o ‘sentimento del fiore’) – nulla deve essere tralasciato⁵⁹.

La *superiorità* dell’amante sull’amato⁶⁰, così come il concetto dell’*“amore dell’immortalità”*⁶¹, intuizioni non dimostrate dal “retore-dilettante”⁶² Fedro, vengono successivamente chiarite attraverso le parole di Diotima⁶³; del discorso di Pausania deve condividersi l’esplicita distinzione tra corpo e anima⁶⁴, pilastro portante del pensiero platonico⁶⁵, ribadita tramite Aristofane e, più oltre, perfezionata dalla sacerdotessa⁶⁶. La dimensione cosmica dell’Eros e la sua concezione come armonia dei contrari, passando dal *come* del solo piano naturalistico di Erissimaco al socratico *perché* della dimensione metafisica, divengono profili fondamentali⁶⁷. Ed ancora. Dell’intervento di Aristofane, che *allude* – allo stesso modo di chi lo ha preceduto – ad *“alcuni concetti chiave delle ‘dottrine non scritte’ di Platone”*⁶⁸, occorre approvare – sulla scorta delle correzioni indicate da Diotima⁶⁹ – la tesi dell’amore come nostalgica mancanza dell’intero, nonché la collegabile concezione del Bello come “manifestazione suprema del Bene”⁷⁰. Di più. Senza il ragionamento fallace di Agatone, che indentifica l’Eros con l’amato⁷¹, non si sarebbe potuto forgiare il necessario *“contro-modello emblematico”*⁷² rispetto a quello veritativo di Socrate. Nella conclusione del *Simposio*, avendo effettivamente attinto tanto dall’arte di Aristofane quanto da quella di Agatone, è lo stesso Socrate – con *“una provocatoria ‘firma d’autore”*⁷³ – ad ammettere di aver mescolato *“nella verità”*⁷⁴ il profilo comico e quello tragico, come solo un autentico filosofo può fare.

⁵⁹ “Solo colui che è capace di vedere l’intero è filosofo. Chi non sa andare oltre le singole parti, per quanto geniali possano essere i risultati delle sue ricerche, non capirà mai la filosofia né tantomeno il senso fondamentale della vita e dell’universo”. Reale 2011: 47.

⁶⁰ “Infatti l’amante è cosa più divina dell’amato, in quanto è ispirato da un dio”. Platone 2008: *Simposio* 492, 180 B.

⁶¹ “[M]entre Fedro ha presentato solamente alcuni esempi, illustrandoli, Platone fornisce dei medesimi esempi di Alceste e di Achille (cui aggiunge anche quello di Codro) *una spiegazione motivata*”. Reale 2021: 172.

⁶² *Ibidem*: 31.

⁶³ Platone 2008: *Simposio* 512, 204 B.

⁶⁴ Occorre “rendersi conto che il bello che concerne il corpo è una piccola cosa”. *Ibidem*: 517, 210 C.

⁶⁵ Per cogliere la superiorità, di matrice socratica, dell’anima sul corpo e i platonici sviluppi teoretici legati alla sua immortalità, cfr. Reale 2008²: LII-LV.

⁶⁶ Reale 2021: 104-107.

⁶⁷ *Ibidem*: 83 e 89-93. “Troppe volte varie storie della filosofia si limitano a dirci *che* il tale filosofo ha pensato questo o quest’altro, e non ci dicono *perché* lo ha pensato, quale legame ha quel pensiero con quanto precede, quale funzione ha di sollecitazione del pensiero che segue”. Reale 2018: 21.

⁶⁸ Reale 2021: 100. La scrittura, per Platone, aveva “una funzione *ipomnemantica*”, come Reale dimostra attraverso opportuni richiami ad altri suoi *Dialoghi*. *Ivi*: 103 e 107-109. “Nel discorso di Aristofane Platone dimostra, infatti, di servirsi delle parole proprio per dire e nello stesso tempo per tacere e in tal modo sfuggire a tutti coloro che avevano mostrato di non essere in grado di capire il suo pensiero, e quindi per inviare messaggi allusivi, in maniera truccata e trasversale, solamente a coloro che erano in grado di capirli, in quanto già per altra via (ossia mediante l’oralità dialettica) erano entrati nel segreto di quelle dottrine”. *Ivi*: 25. Del resto per Platone la sola scrittura, come si evince dal *Fedro* 275 C-D e 278 B-E non è mai sufficiente per cogliere le cose “di maggiore valore”. Reale 2018: 476-489.

⁶⁹ “Però si sente fare un certo discorso, secondo cui quelli che amano sono coloro che cercano la loro metà. Il mio discorso dice, invece, che l’amore non è amore né della metà né dell’intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene”. Platone 2008: *Simposio* 513, 205 D-E.

⁷⁰ Reale 2021: 24.

⁷¹ Quindi con “ciò che nel suo essere è bello, delicato, perfetto e beatissimo”. Platone 2008: *Simposio* 512, 204 C.

⁷² Reale 2021: 114. “Eros come ‘amante’ risulta, infatti, essere non già quella immobile e compiuta perfezione che ha pace in sé, ma quella forza di colui che conosce le proprie mancanze e imperfezioni e cerca, con grandi sforzi e dinamiche tensioni, di acquisire ciò che, in modo sempre crescente, può eliminare quelle mancanze e quelle imperfezioni”. *Ivi*: 164.

⁷³ *Ivi*: 22.

⁷⁴ Reale 2008: 534.

5. La 'rivoluzione' platonica.

Una radicale innovazione, diversamente, pare configurarsi tramite la preparata⁷⁵ entrata in scena di Diotima. Scegliendo una donna viene, anzitutto, capovolta la (solo) *presupposta* superiorità *per natura* dell'uomo⁷⁶, le cui capacità ora vengono addirittura messe in dubbio⁷⁷. Questa inusuale autorevolezza mette in crisi le tesi maschili, forgiando *il* modello argomentativo da seguire⁷⁸. Perfino la succitata interpretazione secondo cui Diotima, in realtà, sia Socrate⁷⁹ – che preferirebbe nascondersi sotto mentite spoglie, per non sconsacrare il clima conviviale istauratosi tra i partecipanti alla festa⁸⁰ – al posto di mortificare la figura della straniera sembra amplificarne la portata simbolica. D'altronde, anche nella *Repubblica*, confermando un atteggiamento di straordinaria apertura rispetto ai tempi, Platone precisa che le capacità delle donne non sono diverse da quelle degli uomini *per natura*, ma solo per quantità⁸¹.

Tornando al *Simposio*, al probabile fine di *riequilibrare* i rispettivi ruoli di genere, viene poi tracciata, sempre tramite Diotima, una inedita distinzione tra la procreazione carnale e quella spirituale. Nell'una, riservata alle unioni eterosessuali, il parto della donna viene definito “cosa divina”⁸²; nell'altra, confinata alle dinamiche maschili, può rivelarsi la più alta manifestazione dell'immortalità⁸³. Per la prima volta si associa alla spiritualità – anche se di secondo grado – la generazione della vita, mentre non c'è più traccia del piacere sessuale nello scambio tra amato e amante. Tramite l'intenso *Eros spirituale* che lo legò, durante tutta la sua esistenza, a Dione di Siracusa⁸⁴ Platone dimostra, infatti, che “[l]'amore per i giovani è superiore all'amore per le donne proprio in quanto è più suscettibile di affrancarsi dalla passione carnale e di raggiungere lo scopo conoscitivo e morale dell'amore”⁸⁵.

Dunque il sentiero da percorrere muove dalle altezze del cielo ma, piuttosto che sprofondare nelle fragilità terrene, deve arrestarsi a *mezz'aria*. In altri termini, tra l'amore *per il simile* e quello *per il diverso* deve scoprirsi qualcosa *nel mezzo*, non potendo essere il simile amico del simile, né il contrario del contrario. Pertanto ciò che non è, proprio come Eros, né buono né cattivo diviene amico del buono e del bello a causa di un male ed in vista di un bene⁸⁶. Si delinea così un *terzo tipo di amore*, derivante dall'unione degli altri due e “sospeso” *tra* le loro opposte direzioni⁸⁷.

⁷⁵ Occorre riferirsi, in primo luogo, alla meditazione di Socrate lungo la strada che conduce alla casa di Agatone e che lo aveva lasciato indietro rispetto al suo accompagnatore Aristodemo; e, in secondo luogo, al suo rapimento estatico nei pressi della casa dei vicini del poeta, che lo farà partecipare alla festa soltanto a partire dalla metà del pranzo. In tal modo “Platone vuole alludere all'ispirazione divina per le cose che dirà sull'Eros”. Reale 2021: 26 e 52-53.

⁷⁶ *Contra* Kelsen, secondo cui “benché Platone non lo dichiarò espressamente, si può affermare senza alcun dubbio che, a suo giudizio, il bene coincide con il principio maschile e il male con quello femminile”. Kelsen 1985: 56.

⁷⁷ “Fino a queste cose d'amore *forse*, o Socrate, anche tu potrai essere iniziato; ma a quelle perfette e alla più alta iniziazione cui tendono anche queste, se si procede in modo giusto, *non so se tu saresti capace* di essere iniziato. Parlerò allora io – disse – e metterò tutto il mio impegno, e tu cerca di seguirmi, *se ne sei capace*”. Platone 2008: *Simposio* 516, 210 A, corsivi miei.

⁷⁸ “E lei mi confutò con gli stessi argomenti con cui io ho confutato lui”. Ibidem: 510, 201 E.

⁷⁹ “Diotima è Socrate”. Reale 2021: 134.

⁸⁰ Ibidem: 140.

⁸¹ “Allora, caro amico, non c'è alcuna pubblica funzione che sia riservata alla donna in quanto donna, o all'uomo in quanto uomo, ma fra i due sessi la natura ha distribuito equamente le attitudini, cosicché la donna, appunto per la sua natura, può svolgere tutti gli stessi compiti che svolge l'uomo, solo che in ciascuno di questi essa si rivela meno forte dell'uomo”. Platone 2008: *Repubblica*, V, 1189, 455 B-E.

⁸² Ibidem: *Simposio* 514, 206 C.

⁸³ “Cosicché questi uomini hanno fra loro una comunanza molto maggiore di quella che hanno con i figli e una più solida amicizia, in quanto hanno in comune dei figli più immortali e più belli”. Ibidem: *Simposio* 516, 209 C.

⁸⁴ Reale 2021: 206-207.

⁸⁵ Robin 1973: 216.

⁸⁶ Platone 2008: *Liside* 751-755, 214 A-219 B.

⁸⁷ Ibidem: *Leggi*, VIII, 1633, 836 B.

Tuttavia Platone manifesta la sua dura condanna dell'amore pederastico tracciando, con modalità *rivoluzionarie* per l'epoca, un convinto *elogio dell'eterosessualità* che intende “capovolgere la maniera di pensare della società colta di Atene sul problema”⁸⁸. Invero la comune peculiarità dei tre principali sostenitori dell'amore “celeste” – Pausania, Agatone e Alcibiade – viene fatta corrispondere, come già segnalato, ad una eccessiva autostima, chiaro sintomo di una spavalda *sfrenatezza*. Per raggiungere l'armonia interiore, prodromica a quella con gli altri, occorre invece *mettere ordine* nell'anima proprio attraverso la temperanza (*sophrosýne*), ossia “la capacità di non produrre né più né meno di ciò di cui si ha bisogno”⁸⁹. Per *produrre* in maniera ordinata non deve confondersi l'*invenzione*, riflesso di un'idea alla quale si deve restare sempre debitori, con la *creazione*, orgogliosa illusione di saper plasmare da sé⁹⁰. L'una – *ascendendo* – è dell'uomo, l'altra – *discendendo* – di Dio⁹¹. Nell'*intima* verifica della corretta *proporzione* – “non di più e non di meno”⁹² – può rinvenirsi il destino – disgiuntivo o congiuntivo – del *suum* di ciascuno, che l'attuale formula della *legge uguale per tutti* continua ad implicare⁹³.

A differenza della sapienza e del coraggio – che competono, rispettivamente, ai custodi e ai soldati – la temperanza riguarda l'intera comunità della *pólis* e, nonostante alcuni fraintendimenti⁹⁴, consiste nella virtù di far prevalere nell'anima la parte *riflessiva* su quella *passionale*. La prima – ponderando tra intelligenza e ragione – è da considerarsi *migliore*, mentre la seconda – essendo, per natura, insaziabile – conduce al *caos*. In altre parole, con il governo della saggezza si *supera se stessi*; se per “educazione inadatta” o “cattive compagnie” vi è, all'opposto, il sopravvento della parte peggiore, si diventa caratterialmente deboli⁹⁵. Quest'ultima strada – non comportando sudore⁹⁶ – è la più battuta dagli uomini, ma genera un *conflitto* nell'io. Perciò *essere padroni di sé* (autonomia), da non confondersi con l'*essere principio a sé* (autarchia)⁹⁷, è “la prima e più nobile vittoria”⁹⁸, poiché prepara l'attitudine dell'io ad accettare la legge di cui è co-autore con l'altro, respingendo l'illusione di poter essere legge di se stesso⁹⁹. Con questo non s'intende negare l'esistenza dei desideri individuali, bensì impedire che le particolarità non coinvolte nel *lógos* – inteso come *discorso* e, nel contempo, *pensiero* – possano dominare nella coscienza¹⁰⁰, non consentendo alle diversità di andare *oltre* il loro presentarsi.

L'amore omosessuale maschile sembra allora trovare la sua *unica* “giustificazione nell'idea della procreazione spirituale, in quella forma cioè di relazione che, attraverso il contatto uomo a uomo, mira a ingenerare nell'anima altrui le più belle virtù in una progressione verso l'esperienza del Bello in sé”¹⁰¹.

Quanto fin qui ricostruito, peraltro, risulta essere confermato da molteplici passaggi rinvenibili in altri *Dialoghi* platonici che, per ragioni di economia del discorso, in questa sede è possibile soltanto

⁸⁸ Reale 2021: 70.

⁸⁹ Gentile 2006: 199. Ciò non deve confondersi con l'imprecisato ‘senso del dovere’ che *presuppone* – peraltro in palese contraddizione con il postulato individualistico di matrice kelseniana – sia la validità dei comandi del sovrano che l'obbedienza dei sudditi. Gentile 2001: 35-37.

⁹⁰ Gentile 2003: 226.

⁹¹ Carnelutti 1945: 144.

⁹² Così si legge anche nell'Antico Testamento, come ricorda Manzin 2014: 128.

⁹³ Prisco 2013: 57.

⁹⁴ Platone denuncia che alcuni cittadini hanno osteggiato la temperanza, “coprendola di insulti e dandole il nome di viltà”. Platone 2008: *Repubblica*, VIII, 1277, 560 D. Le opposte visioni sulla temperanza emergono nel confronto tra Socrate e il sofista Callicle. Ibidem: *Gorgia* 902-909, 492 C-500 C.

⁹⁵ Ibidem: *Repubblica*, IV, 1167-1171, 431 A.

⁹⁶ Ibidem: *Leggi*, IV, 1537, 718 E.

⁹⁷ Gentile 2006: 201-202.

⁹⁸ Platone 2008: *Leggi*, I, 1462, 626 E.

⁹⁹ Gentile 2006: 202. Pertanto la moderatezza richiesta da Pausania negli approcci con i fanciulli non può, mancando un *confronto preliminare* con l'altro, considerarsi rientrante nel concetto di temperanza.

¹⁰⁰ Lo ricorda, meditando il pensiero di Eraclito, Cavalla 1996: 152.

¹⁰¹ Così, tramite il pensiero di Vernant e Nola, Nieddu 2012: 664, che vede in ciò, tuttavia, un punto di contatto con la tesi di Pausania.

PLATONE 'RIVOLUZIONARIO'. SULL'AMORE OMOSESSUALE NEL SIMPOSIO.

accennare: nella *Repubblica* si sottolinea l'importanza di stabilire, attraverso una legge dello Stato, il dovere dell'amante di amare, "previo il suo consenso", l'amato come farebbe un padre con il figlio¹⁰². Nel *Fedro* il rapporto sessuale tra uomini viene definito un "piacere contro natura", di cui bisognerebbe addirittura vergognarsi ed avere timore¹⁰³. Nelle *Leggi* un più maturo Platone sintetizza, attraverso tre chiari punti fermi, il suo pensiero sull'argomento: i) *naturale* può dirsi soltanto l'unione tra un uomo e una donna, al fine di procreare; ii) *innaturali* sono le unioni omosessuali, sia maschili che femminili; iii) gli atti *contro natura* vengono compiuti da chi è privo di temperanza, allo scopo di soddisfare "un irresistibile piacere"¹⁰⁴. Nel libro VIII, occupandosi delle *leggi sul sentimento d'amore*, Platone definisce l'omosessualità (in genere) una "perversione" che provoca "incalcolabili sciagure non solo per la vita privata dei singoli, ma anche per l'intera società"; denuncia i mali provocati dalla pederastia, che costringe gli adolescenti "al ruolo di donne nelle relazioni sessuali"; considera la sregolatezza incompatibile con lo spirito delle leggi; blinda la sacralità della famiglia, aggiungendo allo scopo procreativo anche la fedeltà coniugale; propone di declassare a stranieri, con conseguente perdita dei diritti civili e politici, i cittadini che si uniscono in unioni "illicite"¹⁰⁵.

Non va, però, dimenticato che la tesi di Aristofane, essendo stata da Diotima soltanto precisata in ordine alle sue conclusioni, viene pienamente condivisa per quanto concerne l'iniziale descrizione dei tre originari generi dell'uomo. In Platone, in definitiva, non si mette in discussione la *natura* dell'omosessualità in sé, ma – ecco il punto cruciale – la sua mancata corrispondenza con i fini che costituiscono l'*humus* da cui *realmente*¹⁰⁶ sembra potersi generare *ogni* comunità¹⁰⁷; e che, ancora oggi, si è soliti riscontrare – malgrado alcuni pareri discordanti¹⁰⁸ – nella definizione di famiglia come "società naturale" (art. 29 Cost.¹⁰⁹).

BIBLIOGRAFIA

Biagi Guerini R. 1989, *Famiglia e Costituzione*, Milano: Giuffrè.

Calogero G. 1928, *Il Simposio di Platone. Versione e saggio introduttivo*, Bari: Laterza.

Cantarella E. 2006, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano: Rizzoli.

¹⁰² "E così mi par ovvio che nello Stato che andiamo istituendo tu fisserai per legge che all'amante sia bensì lecito trattare con effusione d'affetto e accarezzare il fanciullo che ama come un figlio, in grazia di sentimenti elevati, e previo il suo consenso, ma che per il resto egli debba frequentare l'oggetto del suo amore in modo da non dare l'impressione di voler spingersi oltre nel rapporto; in caso contrario offrirebbe il destro all'accusa di scarsa sensibilità e rozzezza". Platone 2008: *Repubblica*, III, 1147, 403 B-C.

¹⁰³ Ibidem: *Fedro*, 559, 251 A Secondo Cantarella, tuttavia, le categorie del 'secondo natura' e 'contro natura' hanno un significato "molto diverso da quello che oggi attribuiamo loro". Ne consegue che "nessuna condanna dell'omosessualità in sé" è rinvenibile in Platone. Cantarella 2006: 88. Considera "insoddisfacente" il "paradigma naturalistico" anche D'Agostino 2014: 106-107.

¹⁰⁴ Platone 2008: *Leggi*, I, 1469-1470, 636 C.

¹⁰⁵ Ibidem: *Leggi*, VIII, 1632-1635, 836 A-841 E. Anche "[n]el libro del Levitico il comportamento omosessuale è motivo di esclusione di appartenenza al popolo eletto". Lo ricorda Letizia 2012: 179.

¹⁰⁶ Invero le teorie dei cosiddetti 'geometri del diritto' – tra cui Hobbes, Locke, Rousseau, Kelsen – hanno prodotto soltanto "delle soluzioni virtuali dei problemi, lontane dalla natura delle cose". Gentile 2003: 37.

¹⁰⁷ D'Agostino 2014: 117-121.

¹⁰⁸ Cfr., tra gli altri, Tincani, secondo cui l'articolo 29 della Carta costituzionale "non stabilisce il riconoscimento della 'famiglia naturale' ma della famiglia *quale società naturale*. La differenza non è di poco conto, perché nel primo caso ('famiglia naturale') significherebbe che sono riconosciute soltanto le famiglie che corrispondono a un certo modello assunto come 'naturale' (e non specificato, né in questo articolo né altrove), mentre nel secondo significherebbe che viene riconosciuta la famiglia come una forma di società che esiste nei fatti prescindendo dal suo successivo riconoscimento giuridico". Tincani 2014: 59. Secondo Prisco l'espressione "*società naturale fondata sul matrimonio*" è "altamente problematica, al limite dell'ossimoro". Prisco 2013: 62, a meno che non si intenda riconoscere nella famiglia *autenticamente* (non solo 'formalmente') giuridica una dimensione di 'naturale' socialità.

¹⁰⁹ Sui lavori preparatori dell'articolo 29 si veda, almeno, Biagi Guerini 1989: 7 e ss.; Caporella 2010: 1-30.

- Caporella V. 2010, “La famiglia nella Costituzione italiana. La genesi dell’articolo 29 e il dibattito della Costituente”, in *Storicamente*, 6: 1-30.
- Carnelutti F. 1945, *La storia e la fiaba*, Roma: Tumminelli.
- Cavalla F. 1996, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova: Cedam.
- Cohen D. 1991, *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cucco I. 2021, “Il mito di Crono. Analisi strutturale e implicazioni filosofico-giuridiche”, in *NuovoMeridionalismoStudi.org*, 13: 44-75.
- D’Agostino F. 2014, *Sessualità. Premesse teoriche di una riflessione giuridica*, Torino: Giappichelli.
- De Romilly J. 1997, *Alcibiade. Un avventuriero in una democrazia in crisi*, Milano: Garzanti.
- Di Benedetto V. 2007, “Eros/Conoscenza in Platone”, in Platone 2007, *Simposio*, Milano: Bur.
- Gentile F. 2001, *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, Padova: Cedam.
- Gentile F. 2003, *Politica aut/et statistica. Prolegomeni di una teoria generale dell’ordinamento politico*, Milano: Giuffrè.
- Gentile F. 2006, *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Padova: Cedam.
- Gentile M. 1987, *Trattato di filosofia*, Napoli: Esi.
- Kelsen H. 1985 [1933], *Die platonische Liebe*, in Tommasi C. (cur.) 1985, *L’amor platonico*, Bologna: Il Mulino.
- Letizia M. 2012, “L’omosessualità tra diritto e morale. La costruzione ideologica di una tradizione”, in Prisco S. (cur.) 2012, *Amore che vieni, amore che vai...Unioni omosessuali e giurisprudenza costituzionale*, Napoli: Editoriale scientifica.
- Manzin M. 2014, *Argomentazione giuridica e retorica forense. Dieci riletture sul ragionamento processuale*, Torino: Giappichelli.
- Nieddu G.F. 2012, “Pausania: un sofista ‘sociologo’ nel Simposio di Platone”, in Bastianini G., Lapini W., Tulli M. (cur.) 2012, *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, vol. II, Firenze: Firenze University press: 651.
- Nieddu G.F. 2015, “Il discorso di Alcibiade tra elogio e autoritratto (Platone, Symp. 212C4-223A9)”, in *Prometheus*, 41: 81-109.
- Platone 2008, Carmide, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Eutrifone, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Fedro, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Gorgia, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Leggi, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Lettere, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Liside, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Protagora, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Repubblica, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Platone 2008, Simposio, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Prisco S. 2013, “Una nuova problematica frontiera dell’uguaglianza”, in Corbisiero F. (cur.), *Comunità omosessuali. Le scienze sociali sulla popolazione LGBT*, Milano: Franco Angeli.
- Reale G. 2008, “Note al Simposio”, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Reale G. 2008², “Introduzione generale al pensiero di Platone”, in Reale G. (cur.) 2008, *Platone. Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani.
- Reale G. 2011, *Invito al pensiero antico*, Brescia: La Scuola.
- Reale G. 2018, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani.
- Reale G. 2021, *Eros, demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano: Bompiani.

PLATONE 'RIVOLUZIONARIO'. SULL'AMORE OMOSESSUALE NEL SIMPOSIO.

Remotti F. 2015, "L'omosessualità e il criterio della somiglianza", in *Diritto e questioni pubbliche*, 15 (1): 32-51.

Riedweg C. 1987, *Mysterieterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Robin L. 1973, *La teoria platonica dell'amore*, Milano: Celuc.

Tincani P. 2014, *Le nozze di Sodoma. La morale e il diritto del matrimonio omosessuale*, Adagio (eBook).