

Il *Simposio* di Platone letto da Jacques Lacan: ἔρωσ, κύκλος, ἐραστής, ἄγαλμα*

ABSTRACT: *Lacan's VIII Seminar is about the transference in the analytic cure considered through the Plato's Symposium and its commentary by Léon Robin (1929). This paper outlines some of the major points of this extensive and innovative commentary on the Plato's text with special attention to what Lacan takes from Robin's commentary and what the French psychoanalyst says about four words: ἔρωσ, κύκλος, ἐραστής and ἄγαλμα. Those last words might be considered the most important in order to understand the Lacan's reading of the Symposium: with the help of his ἀγάλματα, Socrates was the first psychoanalyst in history who was able to convert Alcibiades (the analysand) into an ἐραστής.*

Il *Seminario VIII*¹ di Jacques Lacan è dedicato al *transfert*, quell'importante "relazione erotica" tra analizzante e analista in assenza della quale la *talking-cure* non sortisce nessun effetto. All'inizio del seminario, infatti, Lacan ricorda come esemplare il caso di Josef Breuer che ha fallito nel suo pionieristico tentativo di *talking-cure* proprio a causa della sua incapacità nel gestire il *transfert* con Anna O., ossia – scrive Lacan – «la storia d'amore non esistita soltanto dal lato della paziente» (Lacan 2008, 10); in altri termini, Breuer si è lasciato coinvolgere dall'amore di *transfert* perché non era consapevole della sua dinamica². Breuer avrebbe dovuto

* Il testo è una versione, modificata e aggiornata, della conferenza tenuta in occasione della presentazione del libro di Licitra Rosa (2019) nell'autunno del 2020 ed è anche il frutto delle lezioni e dei dibattiti tenuti all'interno di un mio corso di *lingua e letteratura greca* (a.a. 2020-21), presso l'università di Ferrara, sul *Simposio* di Platone. Queste riflessioni nascono, pertanto, nel pieno dell'emergenza pandemica dovuta al Covid-19 che, nel 2020, ha improvvisamente ucciso Tonino. A lui e ad ogni singola "mancanza" generata dal Covid-19 dedico queste pagine.

¹ Prima edizione francese: LACAN (1991). Da tale edizione saranno citati pochi passaggi per i quali ci sembra utile menzionare il testo in lingua originale; tutte le altre citazioni in lingua italiana sono tratte dall'edizione italiana: LACAN (2008). Verranno inoltre diffusamente citati due commenti, in lingua italiana, che risultano illuminanti per la comprensione del testo lacaniano: LICITRA ROSA (2019); MORONCINI (2022³).

² LICITRA ROSA (2019, 12): «l'inciampo di Breuer con Anna O. è l'equivalente di ciò che accadeva ai medici radiologi nei primi anni in cui si introdussero le radiazioni a scopo diagnostico: non conoscevano fino in fondo le conseguenze del materiale radioattivo ed essi vi si esponevano con grande naturalezza e senza

conoscere più a fondo Socrate che ha molto da insegnare all'analista moderno, secondo Lacan: «il segreto di Socrate sarà dietro a tutto ciò che diremo quest'anno sul *transfert* [...]. Socrate pretende di non sapere nulla se non di saper conoscere che cos'è l'amore, di saper riconoscere infallibilmente [...] dov'è l'amante e dove è l'amato» (*Ibidem*)³.

Lacan spiega che il *Simposio* di Platone è un'introduzione illuminante per la comprensione di quel tipo di amore speciale che è l'amore di *transfert*. Il dialogo platonico può essere considerato, d'altra parte, esso stesso «una sorta di resoconto di sedute psicoanalitiche. Si tratta infatti di qualcosa del genere» (Ivi, 31). Secondo Lacan, insomma, ogni discorso di ciascun partecipante al banchetto è una seduta psicanalitica: «tali sedute» si chiariscono a vicenda in modo progressivo fino all'irruzione della vita in mezzo a tutto ciò: ossia l'ingresso di Alcibiade e il suo discorso.

Lacan precisa subito che non ha intenzione di scrivere un commento di tipo universitario (Ivi, 23)⁴. Egli, servendosi per il testo, la traduzione e il commento dell'edizione di Léon Robin del 1929, commenta tutti i discorsi selezionando e sottolineando, per ciascuno di essi, significanti importanti che estrapola dal testo, esattamente come farebbe, da analista, nel corso di una seduta. Accostandoli, poi, in modo anche stravagante, elabora una sua interpretazione di ciascun discorso e, quindi, dell'intero dialogo.

Non si ha la pretesa, in questa sede, di elencare e spiegare tutti i significanti che Lacan seleziona nella sua lettura del *Simposio*. Si è pensato, piuttosto, di focalizzare l'attenzione su quanto Lacan dice a proposito di quattro significanti decisivi del testo, nel tentativo di sintetizzare in poche righe, attraverso questi quattro soltanto, i punti salienti della lettura del dialogo platonico da parte dell'analista francese, cercando anche di mettere in luce i passaggi in cui egli dipende chiaramente dal commento di Robin del 1929 e i punti in cui se ne discosta.

1. ἔρως: DESIDERIO DI ...

La parola *eros* è presente nel testo sin dall'inizio, ma Lacan si sofferma su di essa nella sezione in cui inizia il commento al discorso di Socrate, ossia nel capitolo *Dall'episteme al mythos*. Qui Lacan commenta la serrata interrogazione che Socrate fa ad Agatone e richiama l'attenzione

protezioni».

³ Sull'importanza del Socrate platonico per Lacan v. RONEN (2018, 25-51, *The Love of Truth: Lacan with Plato*).

⁴ Proprio a causa di tale peculiarità, il commento lacaniano è scarsamente preso in considerazione in ambiti di studio e ricerca non psicoanalitici: cf. MORONCINI (2022³, 10 n.5) «malgrado il fatto che per acribia filologica e potenza ermeneutica il commento di Lacan sia accostabile a quelli più accreditati e riconosciuti, nulla tuttavia è stata la sua recezione negli studi di filosofia antica e in particolare su Platone», con l'eccezione, segnala giustamente Moroncini, di PALUMBO (2012).

sulla seguente domanda: *Symp.* 199d πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; (Eros è di natura tale da essere *eros* di qualcosa o di nulla?).⁵

Secondo Lacan, con tale domanda Socrate mette in discussione tutto ciò che era stato detto fino a quel momento, perché nessuno in precedenza aveva spostato l'attenzione sul significante ἔρως e, quindi, sul genitivo richiesto dallo stesso:

Socrate arriva fino al punto in cui ciò che ho chiamato l'ultima volta il suo metodo, che consiste nel fondare l'effetto della sua interrogazione sulla coerenza del significante, diventa manifesto e visibile nel fluire stesso del suo discorso [...] Siamo sul terreno peculiare della dialettica socratica che consiste nell'interrogare il significante sulla sua coerenza di significante. Qui Socrate è forte. Qui è sicuro. Ed è questo che gli permette la sostituzione un po' rapida a cui accennavo prima, dell'*eros* con il desiderio. (Ivi, 129-130)⁶

Tale è, secondo l'analista francese, l'essenza del metodo socratico, ciò che pone Socrate al di là dei confusi dibattiti dei fisici che lo precedono e delle discussioni dei sofisti; diversamente da questi ultimi, Socrate compie, secondo Lacan, quel passo in avanti che si potrebbe anche riferire a quello che Lacan stesso ha compiuto nell'ambito degli studi sull'inconscio: assicurare autonomia al significante. Dopo aver spiegato ciò, in riferimento a Socrate, aggiunge infatti: «la novità dell'analisi è esattamente questa, che qualcosa può sostenersi nella legge del significante non solo senza che ciò comporti un sapere ma anzi escludendolo espressamente, costituendosi come inconscio» (Ivi, 131).

Come in una cura analitica, così nell'interrogazione socratica, il significante genera effetti di verità e, infatti, dal momento in cui l'attenzione si sposta sul significante *eros*, la questione filosofica sull'*eros* arriva a quella svolta e a quelle verità che vengono, poi, messe in bocca a Diotima (Licitra Rosa 2019, 139-145). Prima di passare la parola alla sacerdotessa, però, Socrate stimola il suo interlocutore sulla questione del genitivo da affiancare a *eros* con la domanda già citata e il celebre esempio successivo:

Symp. 199d πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρός ἐστιν – γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστὶν ἔρως μητρός ἢ πατρός – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ; (Eros è di natura tale da essere *eros* di qualcosa o di nulla? Non chiedo se lo sia di una madre o di un padre. Sarebbe ridicola, infatti, la domanda se Eros sia *eros* di madre o di un padre. Invece, come se proprio di questo – del padre – ti chiedessi: il padre è padre di qualcuno o no?)

⁵ Questa e tutte le successive citazioni sia del testo sia della traduzione italiana sono tratte da: NUCCI – CENTRONE (2009).

⁶ Sul cambiamento di prospettiva nel dialogo nel momento in cui prende la parola Socrate v. PALUMBO (2012, 87-88).

Lacan spiega che i significanti *ἔρως* e *πατήρ* sono accomunati dall'esigenza di un genitivo: «Si tratta di sapere, sul piano dell'interrogazione del significante, di che cosa, come significante, l'amore sia il correlativo [...] Non si tratta di un padre reale, cioè di sapere chi egli abbia come figlio, ma del fatto che, quando si parla di un padre, si parla obbligatoriamente di un figlio» (Lacan 2008, 129)⁷. Qui Lacan dipende completamente dalla lettura di Robin da cui recupera la parola chiave della questione, ossia *corrélatif*: «l'Amour *est-il* un *corrélatif* et *a-t-il* un *corrélatif*, ou bien peut-on l'entendre *absolument* et sans rapport à un objet» (Robin 1929, LXXIII)⁸. Dunque, prima di assegnare degli attribuiti alla parola *ἔρως*, come nel discorso di Agatone, bisogna capire se *ἔρως* sia *ἔρως* di nulla o di qualcosa; è il significante stesso che pone tale quesito, come i significanti “padre, madre, fratello”.

L'interrogazione sul significante porta al centro dell'attenzione la funzione desiderante dell'amore che Socrate enuncia pienamente – sostiene Lacan – quando, dopo il passo citato, sostituisce il verbo *ἔρᾶ* con il verbo *ἐπιθυμεί*: *Symp.* 200a τοσόνδε δὲ εἰπέ, πότερον ὁ Ἔρως ἐκείνου ὃ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεί αὐτοῦ ἢ οὐ; (Dimmi invece: Eros, quello di cui è *eros*, lo desidera o no?).

Stabilito, quindi, che *ἔρως* è desiderio di qualcosa, a Socrate non rimane altro che porre una domanda finalizzata ad introdurre quello che Lacan chiama il «cuneo della funzione della mancanza come costitutiva della relazione d'amore» (Lacan 2008, 128): *Symp.* 200a S. Πότερον ἔχων αὐτὸ ὃ ἐπιθυμεί τε καὶ ἐρᾶ, εἴτα ἐπιθυμεί τε καὶ ἐρᾶ, ἢ οὐκ ἔχων; A. Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός γε, φάναι (S. Ma possedendo quello che desidera e ama, poi lo desidera e ama, oppure non possedendolo? A. Non possedendolo, a giudicare in base al verosimile). Socrate e Agatone si trovano, dunque, d'accordo sul fatto che *eros* è desiderio di ciò di cui si è privi: *Symp.* 201b S. Οὐκοῦν ὠμολόγηται, ὃ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν; A. Ναί, εἰπέιν (S. E non abbiamo convenuto che si ama ciò di cui si è privi e ciò che non si possiede? A. Sì.). Lacan richiama l'attenzione sul seguente passo (che sintetizza la dinamica del desiderio) per il quale segnala anche la debolezza della traduzione rispetto al testo greco (Ivi, 127):

Symp. 200e Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεί καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἢ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν; (E costui, allora, e chiunque altro desidera, desidera ciò che non ha a disposizione, e ciò che non è presente, e ciò che non ha e ciò che non è egli stesso e di cui è privo? Di questo genere sono gli oggetti del desiderio e di *eros*?)

L'idea che la parola *eros* debba essere accompagnata da un genitivo e che sia corretto accostare tale parola al significante *ἐπιθυμία* è, appunto, articolata da Socrate; tuttavia, nel corso del dialogo viene proposta, in precedenza, ma in termini un po' differenti, dal commediografo Aristofane (*Symp.* 189a-193d) che, nella parte conclusiva del suo discorso, dice: *Symp.* 192e

⁷ Cf. ROBIN (1929, LXXIV).

⁸ Cf. LACAN (1991, 144).

τοῦ ὄλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα (quindi al desiderio e alla ricerca dell'intero si dà il nome di *eros*).

2. κύκλος: IL POTERE IMMAGINIFICO DELLA SFERA

L'analista francese dedica al celebre discorso di Aristofane un'ampia riflessione che possiamo dire essere finalizzata a spiegare le ragioni per cui non è corretto accostare il genitivo τοῦ ὄλου alla parola ἔρωσ, ossia non è corretto dire che l'*eros* è desiderio dell'intero. All'interno del dialogo, come è noto, questa idea viene smentita da Diotima⁹. Anche Lacan confuta la conclusione del commediografo offrendo, tuttavia, una sua originale argomentazione basata interamente sulla forma di "tale intero", ossia sul fatto di essere circolare, sferico. *La dérision de la Sphère* è, infatti, il titolo della sezione del *Seminario VIII* dedicata al discorso di Aristofane¹⁰.

L'originalità della lettura di Lacan consiste nell'aver «operato una sovrapposizione tra il carattere sferico di questa mitologia letteraria e quello di un'altra mitologia, di natura astronomica, essendo il movimento perfetto degli astri un movimento sferico» (Licitra Rosa 2019, 92) e nell'aver poi riletto il tutto cercando di assegnare alla sfera un posto all'interno dei tre registri che strutturano, secondo Lacan, la realtà del Soggetto: Immaginario, Simbolico e Reale¹¹.

Scrivendo Lacan che Aristofane è il primo a parlare dell'amore «proprio come ne parliamo noi e dice cose da farvi serrare la gola» (Lacan 2008, 96). Non nasconde di seguire, per tale idea, l'interpretazione di Robin che Lacan definisce «un dotto compassato, misurato nei giudizi, prudente» che, però, rimane colpito dal discorso del commediografo a tal punto «da farsi venire le lacrime» (*Ibidem*). Probabilmente qui Lacan aveva in mente le seguenti frasi di Robin: «L'animosité de Platon à l'égard d'Aristophane ne l'a pas empêché de lui faire exprimer ce qu'on peut exprimer de plus pénétrant sur l'amour, quand on le fait sans être soutenu par la philosophie» (Robin 1929, LX); «le langage dans lequel s'expriment ces idées est d'une force et souvent d'une délicatesse incomparables» (Ivi, LXIII).

⁹ *Symp.* 205d-e καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἄν τὸ ἡμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὔτοι ἐρώσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὄλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν (Eppure si sente fare un certo discorso – disse lei – in base al quale quelli che cercano la metà di se stessi sono loro quelli che amano. Secondo il mio discorso invece *eros* non è né della metà né dell'intero, a meno che, amico mio, questo non si trovi a essere in qualche modo un bene).

¹⁰ Cf. LACAN (1991, 99-118; 2008, 87-105).

¹¹ Per una sintesi sui tre registri si rimanda, tra i tanti studi, a DI CIACCIA – RECALCATI (2000); RECALCATI (2012); CLAVURIER (2010).

Sulla scia di Robin¹² (nonché di tanti altri interpreti del *Simposio*), lo psicoanalista francese pone, quindi, la consueta domanda: per quale ragione Platone ha scelto proprio Aristofane, nonostante il ruolo che il commediografo ha avuto nella diffamazione di Socrate, per un così affascinante discorso sull'amore?

Anche per la risposta segue Robin: il filosofo detesta Aristofane, ma sa che l'autore delle *Nuvole* ha in comune con se stesso la capacità «d'unir le badinage de l'expression au sérieux de la pensée» (Ivi, LIX); per questo lo apprezza e, sulla scia di tale consapevolezza, gli mette in bocca uno straordinario discorso sull'amore che pure ha come scopo quello di vendicare il maestro, Socrate. Come Robin, pertanto, definisce Aristofane un "buffone" (Lacan 2008, 95-96)¹³ che, però, parla «dell'amore come si deve [...] in nessuna parte, in nessun momento dei discorsi del *Simposio* si prende l'amore così sul serio e così tragicamente» (Ivi, 95 e 97).

Secondo Lacan, il buffone Aristofane parla così seriamente dopo essersi sbellicato dalle risate a causa del contenuto dei discorsi precedenti, in particolare quello ingenuo di Fedro e quello di Pausania che viene proposto come serio e altisonante ma che, nella sostanza, è profondamente comico. Questa è, infatti, l'interpretazione che Lacan dà a uno degli snodi più discussi del dialogo, ossia il singhiozzo di Aristofane (*Symp.* 185c-e).

Non è questa la sede per menzionare le molteplici interpretazioni di tale passo¹⁴, ci limitiamo a ricordare che Robin insiste sul suo valore di artificio letterario, di cui non mancano per giunta altri paralleli nelle opere platoniche: era necessaria, insomma, una pausa dopo il discorso di Pausania al quale, pure, secondo Robin, quello di Aristofane si avvicina (Robin 1929, LI e LVIII). Lacan riprende l'idea della pausa testuale, trasformandola in una cesura forte (rispetto a quanto detto fino a quel punto sull'*eros*) e spiega:

E mi accorgo che per sedici righe non si tratta d'altro che di fermare questo singhiozzo. Quando si fermerà questo singhiozzo? Si fermerà, non si fermerà? Se non si ferma, prendi questa cosa e vedrai che si fermerà. Così che con *παύσαι, παύσωμαι, παύση, παύεσθαι, παύσεται* e con il *Παυσανίου παυσσάμενου* dell'inizio, troviamo in queste righe sette ripetizioni di *paus* [...]. È dunque estremamente difficile non vedere che, se Aristofane ha il singhiozzo, è perché durante tutto il discorso di Pausania si è sbellicato dalle risa, e che Platone ha

¹² Cf. ROBIN (1929, LVII-LIX).

¹³ Cf. ROBIN (1929, LI): «mais ce doit être chez Aristophane, le bouffon, que se manifesteront les effets ridicules de l'excès de boisson»; è adoperata, poi, la parola *bouffonnerie* a proposito della commedia di Aristofane: ivi LX «Bref nous trouvons ici les caractères les plus essentiels de la comédie aristophanesque: [...] mélange étourdissant de bouffonnerie effrénée et d'admirable poésie»; nonché l'aggettivo *bouffon* in riferimento al contenuto del discorso: ivi LIX «On s' imagine en effet sans peine un chœur bouffon d'hommes d'une seule pièce et tout en boule».

¹⁴ Per le interpretazioni del singhiozzo si rimanda alla sintesi (con ampia bibliografia) in NIEDDU (2007).

fatto altrettanto. (Lacan 2008, 69-70)¹⁵

Pausania, con il suo discorso, nell'ottica lacaniana di tipo socio-utilitaristico ed incentrato sullo scambio (Moroncini 2022³, 117-121), dice cose ridicole (*καταγέλαστα*) travestite di ampollosa retorica; di contro, Aristofane dice, appunto, cose serie e, senza dire cose ridicole (*καταγέλαστα*), ci fa ridere; come dichiara il commediografo stesso in *Symp.* 189b:

ἀλλὰ μὴ με φύλαττε, ὡς ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὐ τι μὴ γελοῖα εἶπω – τοῦτο μὲν γὰρ ἂν κέρδος εἴη καὶ τῆς ἡμετέρας μούσης ἐπιχώριον – ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα (Ma per favore: non stare in guardia, perché rispetto a quel che sto per raccontare ho paura non tanto di dire qualcosa che faccia ridere – questa infatti sarebbe una conquista e sarebbe conforme alla nostra Musa – ma di dire cose ridicole).

Aristofane ci dice delle verità, ma facendoci ridere attraverso della buffoneria. Quest'ultima si manifesta nella descrizione degli esseri originari: creature dall'aspetto sferico, rotondo che si muovono roteando, fulcro questo della riflessione di Lacan, sintetizzato con un'immagine sorprendente:

Quello che potremmo vedere ancora oggi nell'arena di un circo se i clown entrassero, come fanno qualche volta, abbracciati, agganciati due a due, accoppiati ventre contro ventre, e facessero uno o più giri di pista con un gran volteggio a quattro braccia, quattro gambe e due teste. È di per sé qualcosa che vediamo combinarsi molto bene con la creazione di quel tipo di coro rappresentato, in un genere diverso, da *Le Vespe*, *Gli Uccelli* oppure *Le Nuvole*, di cui non sapremo mai in che modo apparissero sulla scena. (Lacan 2008, 98)

Ci sembra superfluo raccontare il mito, ma ci limitiamo a ricordare alcuni passaggi salienti della descrizione iniziale degli esseri originari (maschile, femminile e androgino) in cui ricorrono i lessemi indicanti la rotondità (sia della forma sia del movimento) ed il relativo commento dell'analista francese.

La forma di ciascuno è un intero rotondo (*ὄλον ... τὸ εἶδος στρογγύλον*), dorso e fianchi in cerchio (*νώτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον*), quattro mani, altrettante gambe, due volti su un collo circolare (*ἐπ'αὐχένι κυκλοτερεῖ*): «Ci dice che il dorso, i fianchi, *πλευρὰς κύκλω ἔχον*, formano un tutt'uno rotondo [...] qui c'è una rotondità» (Ivi, 99). Quando volevano correre, come gli acrobati facevano capriole e ruotavano, facevano girare in alto le gambe (*κυβιστώσι κύκλω*), così essi si rotolavano su se stessi mediante i loro otto arti e facendo dei capitomboli (*ταχὺ ἐφέροντο κύκλω*). Erano di tre sessi: il maschile era in origine proveniente dal sole, il femminile dalla terra e il genere partecipe di entrambi dalla luna; quindi erano

¹⁵ Cf. *Symp.* 185c ss. Lacan racconta anche di essersi confrontato su tale passaggio con Kojève: «che ha recentemente scoperto Platone, ma non ha potuto dirmi niente sul *Simposio* perché non lo aveva riletto, non rientrando nell'economia del suo discorso più recente [...] un uomo molto, molto perbene, vale a dire uno snob, mi ha risposto: ad ogni modo lei non interpreterà mai il *Simposio* se non arriverà a sapere perché Aristofane aveva il singhiozzo» (LACAN 2008, 69).

sferici (περιφερῆ δὲ δὴ ἦν) e anche il loro movimento era simile per somiglianza con quello dei loro genitori (ἡ πορεία ὁμοία). A causa della loro insolenza, Zeus pensò di punirli tagliandoli in due come quelli che tagliano le sorbe (ὥσπερ οἱ τὰ δα τέμνοντες) o come quelli che tagliano le uova con un crine (ὥσπερ οἱ τὰ ῥὰ ταῖς θριξίν). L'esito a cui conduce questo taglio è che ciascuno di noi è un simbolo, perché è stato tagliato come le sogliole: «Si tratta di esseri tagliati in due come un uovo sodo, di quegli esseri bizzarri che si trovano sui fondali sabbiosi, i rombi, le sogliole, una passera di mare, e hanno tutta l'aria di avere tutto quello che ci vuole, due occhi, tutti gli organi doppi, ma sono talmente appiattiti da sembrare la metà di un essere completo» (Ivi, 98). Il primo comportamento di tali esseri tagliati in due è, secondo l'espressione di Lacan, «una fatalità panica che fa sì che ciascuno di questi esseri cerchi immediatamente e, prima di tutto, la sua metà e, aggrappandosi a essa con una tenacia che, possiamo dire, non lascia scampo, deperisca a fianco dell'altro per l'impotenza a ricongiungersi» (*Ibidem*). Zeus, poi, impietositosi, decise di spostare i genitali nella parte anteriore delle creature divise e ciò consentì l'unione sessuale; di conseguenza l'amore, nell'ottica di Aristofane, è l'impulso che trascina gli esseri primigeni a ricostruire la loro unità originaria, di forma sferica.

L' "immagine clownesca", secondo Lacan, ha certamente qualcosa di divertente, ma rimanda anche a molto altro. Prima di tutto bisogna precisare che, ancora una volta, l'interpretazione lacaniana muove da Robin, come lui stesso dice: «Robin ne è colpito al punto da insistere in modo straordinario sul carattere sferico del personaggio inventato da Aristofane» (Ivi, 99). Qui l'analista menziona il lessema σφαῖρα, parola completamente assente nel *Simposio*, condizionato, forse, dall'uso che Robin fa del sostantivo *sphéricité* nel commento¹⁶. Poi aggiunge che Robin sembra anche infastidito da tale sfericità. Questa è la sua stravagante interpretazione della singolare scelta di Robin di inserire una virgola dopo εἶδος, nella seguente frase: *Symp.* 189ε ἔπειτα ὅλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος, στρογγύλον νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον. Tale scelta è, in verità, dettata dalla esplicita volontà di focalizzare l'attenzione sull' "intero (ὅλον)" piuttosto che sulla rotondità della forma come si evince dalla traduzione («En second lieu, elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires»), nonché dall'esplicito commento che fa in nota: «La ponctuation traditionnelle, au début, donne un autre sens [...] Mais ce qui, à mon sens, domine le morceau, c'est l'opposition *entier, coupure* (en deux d'abord, puis s'il y a lieu, en quatre)» (Robin 1929, 30 e 30-31 n. 2)¹⁷.

¹⁶ V., tra i tanti, ad es. ROBIN (1929, LXI): «sphéricité comme conséquence de leur origine astrale» e 30-31 n. 2 «L'idée essentielle, dit-on, est en effet celle de sphéricité, comme le montre (190b) la filiation de ces premiers hommes par rapport aux astres».

¹⁷ Con l'espressione *ponctuation traditionnelle* Robin si riferisce al testo che presenta una virgola dopo στρογγύλον: ἔπειτα ὅλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον, in cui στρογγύλον va riferito alla forma nella sua interezza; così, tra i tanti, nel testo di BURNET 1901. La virgola dopo εἶδος è mantenuta in VICAIRE (1989) che traduce: «Ensuite, la forme de chaque homme

Lacan legge certamente con attenzione tale nota e, infatti, commenta: «Non sarò di certo io a sminuire l'importanza del taglio, e ci torneremo presto» (Lacan 2008, 99), tuttavia sottolinea che l'elemento essenziale del racconto del commediografo è la forma sferica, o meglio, la sua derisione. Lacan spiega che è difficile capire in che senso si possa parlare di derisione della sfera perché a noi «la sfera non fa né caldo né freddo. Sappiate, però, che non è stato così per secoli e secoli» (*Ibidem*). L'analista francese sposta, quindi, l'attenzione su tutte le dottrine filosofiche/cosmogoniche in cui la sfera ha assunto un ruolo centrale, in quanto forma emblematica della perfezione. Menziona, pertanto, prima di ogni cosa, lo *σφαῖρος κυκλοτερής* di Empedocle, sulla scia di Robin¹⁸:

In Platone e anche molto prima di lui, la forma *Σφαῖρος* al maschile, come dice anche Empedocle di cui non ho il tempo di leggere i versi, è un essere *da ogni parte [...] uguale a se stesso, e ovunque senza confini e, Σφαῖρος Κυκλοτερής, è lo sfero rotondo che gioisce di avvolgente solitudine sovrana*, soddisfatto del proprio compiacimento, della propria sufficienza. Lo *Σφαῖρος* che assilla il pensiero antico è la forma che assume, al centro del mondo di Empedocle, la fase di aggregazione propria di ciò che nella sua metafisica si chiama *Φιλία* oppure *Φιλότης*, l'amore, e che egli chiama altrove *σχεδύνην Φιλότητα, l'amore che unisce*, agglomera, assimila, agglutina. Agglutinare è la *χρήσις*, è la *χρήσις* d'amore. (Ivi, 100)¹⁹

Ora, è più che noto²⁰ che le creature costruite da Aristofane costituiscono una sorta di travestimento e umanizzazione dello *σφαῖρος* empedocleo ma, in aggiunta a ciò, la sfericità di tali esseri primordiali è messa in relazione da Lacan con il movimento circolare, ossia con il movimento perfetto, degli astri sia nel sistema di Copernico sia nel sistema tolemaico: «avevamo l'idea che l'unico movimento che si potesse immaginare fosse il movimento circolare [...] il sistema di Copernico era gravato, quanto il sistema tolemaico, da una superfetazione immaginaria che lo appesantiva e lo ingombrava» (Ivi, 101).

Lacan, partendo da Koyré (Koyré 1966), insiste qui su un concetto fondamentale: la concezione moderna dell'astronomia parte non dalla sostituzione dell'eliocentrismo al geocentrismo, bensì dal momento in cui Keplero introduce l'orbita ellittica al posto del moto circolare perfetto: «Keplero, andando alla ricerca delle armonie celesti, con un prodigio di tenacia

constituait un tout, avec un dos arrondi et des flancs bombés».

¹⁸ Cf. ROBIN (1929, LXI): «Tout d'abord, ces étranges hommes primitifs que décrit Aristophane sont proches parents des ces assemblages étranges qui, d'après Empédocle, se sont primitivement constitués». Poi Robin menziona gli *ὄλοφρεῖς τύποι* (v. Emped. fr. 62 Diels – Kranz) e precisa che l'idea essenziale è la stessa: «existence primitive, en un tout indivisé, d'êtres qui se différencieront par la suite».

¹⁹ Cf., in particolare, Emped. fr. 28 Diels – Kranz: *ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἴσος <εἶσι> καὶ πάμπαν ἀπείρων / Σφαῖρος κυκλοτερής μονίη περιηγεί γαίων*. (Simile ovunque a se stesso ed ovunque indeterminato, sfero rotondo che gode la sua solitudine).

²⁰ Sullo *σφαῖρος* di Empedocle e discorso di Aristofane v., tra gli altri, O'BRIEN (2007); DE CARVALHO (2009); HLADKÝ (2016).

in cui si vede veramente il gioco a nascondino della formazione inconscia, arriva a dare il primo abbozzo di ciò in cui consiste effettivamente la nascita della scienza moderna» (Lacan 2008, 102); e, dunque, dischiudendo le porte della scienza moderna, ci ha liberati dalla perfezione della sfera: «La sfera rappresenta il tipo di figura che più sembra appagare il desiderio: la sua ricerca di equilibrio, di stabilità e di perfezione. Senza inizio né fine, senza buchi né strappi, senza vuoti e senza increspature, la sfera incarna il fantasma di una vita immobile e immortale, di una presenza piena» (Moroncini 2022³, 146).

A questo punto, Lacan introduce una riflessione sul *Timeo* di Platone: in questo dialogo è Platone stesso che sottolinea che «la sfera ha tutto ciò che le occorre all'interno di essa. Essa è rotonda, piena, contenta, ama se stessa [...] è il vivente per eccellenza» (Lacan 2008, 103). Tale riferimento al *Timeo* induce Lacan a concludere: «[...] nel discorso di Aristofane Platone ha tutta l'aria di divertirsi a fare un esercizio comico sulla propria concezione del mondo e dell'anima del mondo. Il discorso di Aristofane è la derisione dello *sphairos* platonico così com'è articolato nel *Timeo*» (Ivi, 104)²¹.

Nell'ottica lacaniana, Platone, quindi, si vendicherebbe di Aristofane perché fa interpretare al commediografo la parte che Aristofane stesso faceva fare a Socrate nelle sue commedie: ovvero del “saggio” che prende in giro ciò in cui tutti credono: gli dèi, Socrate nella commedia le *Nuvole*²²; la perfezione della sfera, Aristofane nel suo discorso. Secondo Lacan, infatti, Platone pone la sfera alla base della sua cosmogonia nel *Timeo*²³, ma sa che la sfericità è distante dall'*eros*. Nell'ambito dell'*eros*/desiderio, infatti, non c'è presenza piena, non c'è completezza e perfezione; l'immagine della sfera, in rapporto al desiderio, è un sublime espediente per prendere le distanze dalla verità della castrazione:

Il pregiudizio della perfezione della sfera era una forma di culto dell'immagine. Noi siamo vissuti sotto il segno del culto dell'immagine per più di un millennio. Qual è il potere dell'immagine, la sua magica proprietà? Quella di farci dimenticare completamente la verità amara, dolorosa e angosciante della castrazione [...] L'immagine è il più potente dei narcotici con cui ci illudiamo di stemperare la castrazione, quella che Lacan più avanti

²¹ Si fa notare che, a differenza di quanto avviene nel *Simposio*, il sostantivo *σφαῖρα*, nonché l'aggettivo *σφαιροειδής-ες*, ricorrono più volte nel *Timeo*: Plat. *Tim.* 33b; 44d; 62d; 63a; 73e.

²² Sul rapporto del discorso di Aristofane con il testo delle *Nuvole* v., in ultimo, CORRADI (2016).

²³ Cf., tra gli altri, Plat. *Tim.* 33b διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλωτέρως αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιωτάτον τε αὐτὸ ἐαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. (Perciò lo arrotondò a mo' di sfera, egualmente distante in ogni parte dal centro alle estremità, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta e la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile [trad. it. di GIARRATANO 1950]). In ultimo, sul rapporto tra il *Timeo* e il *Simposio* v. GERMAN (2020).

chiamerà il “non rapporto sessuale”. (Licitra Rosa 2019, 94)²⁴

Qui Lacan riallaccia il concetto della perfezione della sfera e del movimento circolare al registro dell’immaginario. Si parla di immaginario quando il soggetto produce rappresentazioni idealizzate di se stesso e tali immagini offrono al soggetto un ideale di unità che agisce solo come un inganno perché tale unità non appartiene al soggetto: «l’immaginario lacaniano appare come un regime vischioso che incolla l’esistenza a immagini ad essa estranee che la catturano in una spirale alienante» (Recalcati 2012, 15). L’Altro, inteso come luogo della parola e del linguaggio, interviene proprio per sanare i danni provocati dall’immaginario: il soggetto non è soltanto alienato alla sua immagine ideale, ma appartiene primariamente al mondo del simbolo, al mondo governato dalla Legge della parola²⁵. E qui subentra, appunto, il registro Simbolico. Nell’ottica lacaniana, infatti, l’individuo non parla, ma “è parlato” dal linguaggio, che rappresenta il luogo in cui l’uomo, schiacciato da qualcosa di fatale, viene separato dall’essere. L’inconscio non è qualcosa d’irrazionale/primordiale, ma è strutturato come linguaggio, è il regno dell’Altro, nel senso dell’altro linguistico; l’uomo è parlato dall’Altro. Il linguaggio è trauma per l’essere: agisce come una presa, un’intrusione che separa l’individuo dal proprio essere; agisce come un “taglio” che divide il soggetto nella misura in cui lo rappresenta solo attraverso il rinvio di un significante per un altro significante.

L’immaginario è, quindi, quello stadio distinto e distante dal Simbolico e che si situa, pertanto, anche agli antipodi della castrazione, intesa in senso radicale come «*la mancanza della risposta ultima di cosa sono io, nel mio essere, in quanto soggetto del significante*» (Licitra Rosa 2019, 99). Ma senza castrazione non c’è amore: «L’amore, insomma, non riproduce l’unità perduta, non ricongiunge le metà separate, non satura il taglio, non colma la mancanza» (Moroncini 2022³, 146).

3. ἐραστής: LA PERCEZIONE DELLA MANCANZA

Semplificando in modo forse eccessivo, possiamo dire che l’assenza di castrazione vuol dire non riconoscere una mancanza dentro di sé, ma è essenziale sentirsi mancanti di qualcosa per amare, perché l’amore ha come oggetto, come si evince dall’interrogazione di Socrate a Agatone (*Symp.* 199c-201b), qualcosa di cui si è privi. *Erastés* è pertanto colui che ha la percezione di tale mancanza e, in tal senso, è esemplare, secondo Lacan, quanto racconta Fedro su Achille alla fine del suo discorso:

Symp. 179e-180b ἐτόλμησεν ἐλέσθαι βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ καὶ τιμωρήσας οὐ μόνον

²⁴ Sul rapporto tra amore e castrazione in Lacan v., in ultimo, MORONCINI (2022³, 42-44).

²⁵ Cf. RECALCATI (2012, 67 ss.); DI CIACCIA – RECALCATI (2000, 37 ss.).

ὑπεραποθανεῖν ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι· ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν, ὅτι τὸν ἐραστὴν οὕτω περὶ πολλοῦ ἐποιεῖτο. Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλεῖα Πατρόκλου ἐρᾶν, ὃς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ' ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων, καὶ ἔτι ἀγένειος, ἔπειτα νεώτερος πολὺ, ὡς φησιν Ὅμηρος. ἀλλὰ γὰρ τῶ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσιν τὴν περὶ τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μέντοι θαυμάζουσιν καὶ ἄγανται καὶ εὖ ποιοῦσιν ὅταν ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ, ἢ ὅταν ὁ ἐραστής τὰ παιδικὰ (Osò [*scil.* Achille] scegliere, soccorrendo l'amante Patroclo e vendicandolo, non tanto di morire al posto suo ma piuttosto di morire per lui già morto: perciò gli dèi ammirati all'inverosimile, lo onorarono in maniera straordinaria, perché aveva tenuto in sì gran conto il suo amante. Ed Eschilo invece racconta frottole quando sostiene che Achille era l'amante di Patroclo, lui che era il più bello non solo di Patroclo ma di tutti quanti gli eroi, ed era ancora privo di barba, inoltre molto più giovane, come dice Omero. E in effetti è vero che gli dèi onorano al massimo questa virtù che nasce da eros, tuttavia restano maggiormente sorpresi e ammirati e concedono più grandi premi quando è l'amato ad amare l'amante, rispetto a quando è l'amante ad amare il ragazzino).

Lacan sottolinea che Fedro si dilunga sul legame erotico tra Achille e Patroclo: «non immaginatevi affatto che, come si crede generalmente, Patroclo sia l'amato [...] l'amato non poteva essere altro che Achille, molto più giovane e imberbe» (Lacan 2008, 54). Secondo l'analista francese, Fedro insiste su tali dettagli perché sono fondamentali per capire la questione. Qui Lacan, discostandosi da Robin²⁶, si sofferma sull'importanza dello scambio tra i due, d'altra parte fa notare che il verbo fondamentale del discorso di Fedro è ὑπεραποθανεῖν. È questo scambio che affascina oltremodo gli dèi: il dato fondamentale è che «proprio perché era nella posizione dell'amato il suo sacrificio è molto più ammirevole» (*Ibidem*) e suscita immensa meraviglia negli dèi.

Achille, con il suo sacrificio, da amato diviene amante, ἐραστής. Riconoscersi come amante vuol dire riconoscere una mancanza dentro di sé. L'amato ha, invece, un "più", o meglio, l'amato è tale in quanto si ipotizza che abbia un qualcosa di più. Lacan va anche oltre: aggiunge due peculiarità alle due posizioni (amante e amato): ἐραστής è colui che può dire «Io non so ciò che mi manca», mentre l'eromenos dice «io non so ciò che ho» (Licitra Rosa 2019, 57).

L'amore è, in sostanza, una sostituzione. Ciò significa che non c'è amore senza castrazione: infatti, perché io mi sposti dalla posizione di amato a quella di amante, devo aver fatto posto dentro di me alla mancanza.

Amare, in quanto non si può amare se non nella posizione di mancanza, è strettamente antinomico alla posizione del nevrotico, che tende invece a evitare la propria castrazione: il

²⁶ Cf. ROBIN (1929, XXXIX): «sa conclusion est que, si l'amant est chose plus divine que l'aimé puisqu'en lui habite le dieu, en revanche le mérite de l'aimé a plus de prix puisque celui-ci se dévoue à l'Amour».

nevrotico non vuole essere mancante, spende la vita a difendersi dalla vita, accetta, per evidenti ragioni, di stare nella comoda posizione dell'*eròmenos*, ma quando si tratta di amare ci vuole una particolare propensione della struttura a far posto alla mancanza. (Ivi, 46)²⁷

L'analizzante entra in analisi da amato, ma si trasforma poi in amante, quando l'analista lo instrada nella ricerca del suo desiderio, assumendo, invece, l'analista stesso, la posizione di amato, ossia di colui che detiene un qualcosa di più che affascina: il mistero dell'inconscio del paziente.

4. ἄγαλμα: UNA NOZIONE ANALITICA

Quello che accade tra Achille e Patroclo assomiglia, quindi, a quello che, in concreto, accade in una cura analitica ed anche a quello che, alla fine del *Simposio*, Alcibiade racconta essere accaduto tra lui e Socrate: una sostituzione. Socrate, inizialmente, è l'amante in quanto anziano; Alcibiade è il giovane, bello, attraente al cui fascino tutti si piegano; dunque l'amato. Tuttavia, le due posizioni si invertono²⁸: Alcibiade si carica di un insolito "meno" grazie alle parole e al comportamento di Socrate. Alcibiade, pertanto, grazie a Socrate, sente che il suo desiderio si riattiva, dunque egli diventa "amante" e, in quanto tale, cerca nell'amato l'oggetto del proprio desiderio, quel qualcosa che l'amante presume essere presente nell'amato e che in una cura analitica è "il mistero dell'inconscio" del paziente.

Questo "qualcosa" ha nel *Simposio* un nome: ἄγαλμα. È l'oggetto del desiderio, quel "più" di cui si carica Socrate, un oggetto prezioso, ma nascosto. Lacan dedica un'intera lezione alla parola ἄγαλμα che è, a suo parere, una nozione analitica (Lacan 2008, 150-164). Si sofferma, inizialmente, sulla figura del sileno²⁹: Socrate è paragonato a piccoli manufatti dell'industria dell'epoca, «piccoli sileni usati come cofanetti per i gioielli o per imballare i regali [...] l'importante è ciò che sta all'interno [...] un oggetto prezioso, un gioiello» (Ivi, 152-153)³⁰. Poi Lacan sottolinea il legame tra il verbo ἀνοίγω e la parola ἄγαλμα; in effetti il sostantivo è sempre associato a tale verbo (e al composto διοίγω). Il lessema ἄγαλμα ha, precisamente, tre occorrenze nel discorso di Alcibiade:

²⁷ Cf. MORONCINI (2022³, 26-28).

²⁸ Cf. MOTTA (2020, 121): «La forte teatralità del cambio di scena nel dialogo segna anche un cambiamento di prospettiva all'interno del dialogo: Socrate, da amante qual era nell'*Alcibiade I*, diviene, nel *Simposio*, amato».

²⁹ Su tale immagine socratica v., in ultimo, CAPRA (2016).

³⁰ Cf. ROBIN (1929, CII-CIII): «Mais dès à présent on peut observer que, si Socrate est comparable à ces boîtes, dont l'extérieur grotesque ne laisserait pas deviner le précieux contenu (*Symp.* 215a-b, 216e, 221e sq.), c'est qu'il y a en lui *un secret*».

Symp. 215b διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα τῶν θεῶν (aperte in due mostrano all'interno di possedere immagini degli dèi);

Symp. 216e σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα (quando invece ha fatto sul serio e si è aperto non so se uno abbia visto le immagini sacre che ha dentro);

Symp. 222a διοιχομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας (ma se uno li vede aperti e entra in essi, innanzitutto scoprirà che sono i soli a possedere all'interno un intelletto, eppoi che sono divinissimi e possiedono in sé moltissime immagini di virtù).

Lacan precisa che non si comprende bene cosa siano questi ἀγάλματα, ma è chiaro che si tratta di un qualcosa che ha effetti sconcertanti, in quanto inevitabilmente si cade in balia di colui che li possiede e, a tal proposito, richiama l'attenzione sul ποιητέον all'interno di tale frase: *Symp.* 216e-217a ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχυν ὅτι κελεύει Σωκράτης (Ma io una volta le ho viste e mi sono sembrate così divine e auree e del tutto belle e degne di meraviglia da dover fare all'istante quel che Socrate ordinava).

Per comprendere il significato di tale lessema, Lacan cita alcuni paralleli letterari di cui offre una sua breve spiegazione (Ivi, 155 e ss.):

Eur. Hec. 458-461 ἔνθα πρωτόγονός τε φοῖ- /νιξ δάφνα θ' ἱεροῦς ἀνέ-/ σχε πτόρθους Λατοῖ φίλον ὦ- / δῖνος ἄγαλμα δίας; «si tratta del parto di Apollo e dell'agalma del dolore della divina».

Hom. Od. 3.273-274 πολλὰ δὲ μηρί' ἔκηε θεῶν ἱεροῖσ' ἐπὶ βωμοῖς, / πολλὰ δ' ἀγάλματ' ἀνήψεν, ὑφάσματά τε χρυσόν τε. «Agalma è proprio quest'ornamento d'oro offerto in sacrificio alla fame della dea Atena».

Hom. Od. 8.509-510 ἢ ἐάαν μέγ' ἄγαλμα θεῶν θελκτῆριον εἶναι, / τῇ περ δὴ καὶ ἔπειτα τελευτήσεσθαι ἔμελλεν. «È la stessa idea di prima, l'idea del fascino. È anche qualcosa di altrettanto insolito. Per dirla tutta, è quel famoso oggetto straordinario che troviamo tuttora al centro di una serie di preoccupazioni contemporanee».

Eur. Hec. 560-561 μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος / κάλλιστα, καὶ καθείσα πρὸς γαῖαν γόνυ / ἔλεξε πάντων τλημονέστατον λόγον. «Sacrificio di Polissena ai mani di Achille. È un passo grazioso, che nella sua eccezionalità ci dà occasione di destare in noi i miraggi erotici. L'eroïna, infatti, offre lei stessa il suo petto, che è simile – ci dicono – ad ἄγαλμα».

Si può, credo, affermare, che Lacan è affascinato da questo lessema per la sua complessità semantica ma, soprattutto, lo considera di fondamentale importanza nella spiegazione del *transfert* alla luce di ciò che sostiene Alcibiade nell'ultimo passaggio in cui ricorre la parola nel testo platonico:

Symp. 221d-222a Καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ

ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις. εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον· τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἕξωθεν περιαιπέχονται, σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δοράν. ὄνους γὰρ κανθηλίους λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους καὶ βυρσοδέψας, καὶ αἰεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλείστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλείστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ κἀγαθῶ ἔσεσθαι (Ma ecco anche questo ho tralasciato di dirvi all'inizio. Che pure i suoi discorsi sono similissimi alle statue di sileni che si aprono. Se infatti uno volesse ascoltare i discorsi di Socrate, gli apparirebbero inizialmente del tutto ridicoli, di tali termini ed espressioni sono avvolti al di fuori, come la pelle di un satiro tracotante. E infatti parla di asini da soma e di fabbri e di calzolari e di conciapelli, e sembra che dica sempre le stesse cose con le stesse parole, tanto che ogni uomo inesperto o ignorante finirebbe per deridere i suoi discorsi. Ma se uno li vede aperti ed entra in essi, innanzitutto scoprirà che sono i soli a possedere all'interno intelletto, e poi che sono divinissimi e possiedono in sé moltissime immagini di virtù e che tendono verso ciò che è più grande, o meglio verso tutto quel che spetta ricercare a chi voglia diventare bello e buono)³¹.

Qui, alla fine del suo racconto, Alcibiade dichiara espressamente che gli *agalmata* sono nascosti non solo in Socrate, ma propriamente nei suoi discorsi. Questi discorsi, in apparenza tanto ridicoli (anche, a volte, per il lessico in essi adoperato) sono, invero, detentori di un'arma segreta che genera una tensione verso la virtù e verso tutto ciò a cui ci si deve rivolgere per "diventare bello e buono". Il segreto è, dunque, nella parola. Su ciò non può che trovarsi d'accordo Lacan: «La parola resta comunque il luogo del desiderio, anche se voi la date in modo tale che questo luogo non sia riconoscibile, voglio dire, anche se questo luogo resta, per il desiderio del soggetto, inabitabile [...] la parola come luogo del desiderio è quel *Poros* in cui risiedono tutte le risorse» (Ivi, 229).

L'*agalma* non è un oggetto come tanti altri, ma prende forma nell'articolarsi del *Logos*: «Chi fabbrica questo oggetto? Da dove salta fuori? [...] *l'oggetto prezioso si genera come prodotto che risulta dal lavoro del Logos, del significante*» (Licitra Rosa 2019, 137). Se si comprende tale caratteristica dell'*agalma*, si comprende anche perché il desiderio non si estingua

³¹ Sul passo v. PALUMBO (2012, 92): «ma alla fine del dialogo Alcibiade, operando un'esplicita identificazione tra Socrate e i suoi discorsi – identificazione che sancisce definitivamente la natura linguistica dell'eros o, ciò che è lo stesso, la natura erotica del linguaggio – ripete per i *sokratikoi logoi* lo stesso paragone già presentato per Socrate stesso»; Ivi, (92, n.32) «La penetrazione nel discorso è un'altra delle metafore che da sempre consentono di sovrapporre la semantica erotica a quella linguistica, espressiva, ermeneutica. Amare è comprendere, decifrare, penetrare il senso. Amare è penetrare l'intelletto che si nasconde nelle cose».

con la presa dell'oggetto: il rapporto non è desiderio–oggetto; questo rapporto, infatti, è proprio della fase dell'Immaginario. Quando passiamo al piano del Simbolico, invece, non esiste più un rapporto biunivoco (desiderio / oggetto) e il desiderio diviene una forma di senso: «quantunque lo conoscesse, Alcibiade ha voluto vedere il desiderio di Socrate manifestarsi in un segno, per sapere che l'altro, oggetto, *agalma*, era alla sua mercé» (Lacan 2008, 193). In questo Alcibiade fallisce e prova vergogna: subentra l'*αἰδώς* – dice Lacan –, parola che, però, non compare mai nel *Simposio*.

Socrate è un abile “amato”: infatti, non assume la posizione di oggetto del desiderio, si sottrae infinitamente all'altro, nutrendo così infinitamente il desiderio di Alcibiade. Il desiderio umano non è, infatti, direttamente implicato con l'oggetto puro e semplice che sembrerebbe soddisfarlo, «perché l'oggetto vero, autentico di cui si tratta quando parliamo di oggetto, non è in nessun modo colto, trasmissibile, scambiabile» (Ivi, 266).

Socrate è, pertanto, un abile “analista”: si mette nella posizione di colui che contiene l'*agalma*; «per il solo fatto che c'è *transfert*, noi siamo implicati nella posizione di colui che contiene l'*agalma*, l'oggetto fondamentale di cui si tratta nell'analisi del soggetto» (Ivi, 212); si pone nella posizione del soggetto-supposto-sapere ed incarna l'oggetto che il paziente cerca in analisi³². Allo stesso tempo, però, nega di possedere in sé questo *oggetto*, perché l'oggetto del desiderio è al di là di ogni significazione. Così facendo, rinvia Alcibiade a quella mancanza radicale che lo rende infinitamente amante, ossia che rende vivo il suo desiderio.

Socrate non offre risposte, non fornisce spiegazioni, non enuncia l'oggetto del sapere, ma scava una mancanza nell' “analizzante”, riattivando in quest'ultimo il desiderio. Alcibiade è posseduto da un amore «di cui si può dire che l'unico merito di Socrate sta nell'indicarlo come amore di *transfert* e nel rinviarlo al suo desiderio vero» (Ivi, 196).

Tutta l'analisi si snoda così: dal tentativo di ritrovare l'oggetto perduto freudiano alla constatazione che tale oggetto non è l'oggetto del desiderio, non è l'oggetto che il desiderio crede di cercare, poiché, se tutto va bene, troverà invece un “niente” che causa il desiderio stesso, effetto di quell'operazione che Lacan, riprendendo la terminologia freudiana, chiama “castrazione” e che è la soluzione che permette un accesso al proprio desiderio, fino allora impedito, impossibile, insoddisfatto. (Di Ciaccia – Recalcati 2000, 213)

Infine, crediamo, quindi, che Lacan sarebbe stato d'accordo nel raccordare tale “niente”, che causa il desiderio stesso, ai numerosi *οὐδέν* di Socrate nel *Simposio*: è questo “niente” quell'*οὐδέν* con cui Alcibiade deve fare i conti alla fine di tutti i suoi incontri con Socrate:

Symp. 217b καὶ ᾧ μὴν αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἄπερ ἂν ἐραστῆς παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ

³² Cf. DI CIACCIA – RECALCATI (2000, 213-214): «Il soggetto-supposto-sapere è la modalità tramite cui Lacan annoda il *transfert*, inteso non come ripetizione libidica, ma come domanda di significazione che l'analizzante rivolge all'analista, e l'interpretazione».

διαλεχθείη, καὶ ἔχαιρον. τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν (credevo che subito dopo avrebbe parlato con me delle cose di cui un amante parla al ragazzino, quando si trovano isolati e dentro di me ne ero pieno di gioia. Ma non succedeva proprio nulla di questo).

Symp. 217c μετὰ ταῦτα συγγυμνάζεσθαι προυκαλούμην αὐτὸν καὶ συνεγυμναζόμεν, ὡς τι ἐνταῦθα περανῶν. συνεγυμνάζετο οὖν μοι καὶ προσεπάλαιεν πολλάκις οὐδενὸς παρόντος· καὶ τί δεῖ λέγειν; οὐδὲν γὰρ μοι πλέον ἦν. (Allora lo invitai a fare ginnastica con me e ci allenammo insieme e pensavo di concludere qualcosa in quel modo, ma lui si allenava con me e spesso faceva la lotta, senza che nessuno fosse presente. E che vi devo dire? Nulla, non ne veniva nulla).

Symp. 219c-d εὐ γὰρ ἴστε μὰ θεούς, μὰ θεάς, οὐδὲν περιττότερον καταδεδαρθηκώς ἀνέστην μετὰ Σωκράτους, ἢ εἰ μετὰ πατρὸς καθυῦδον ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου. (E sappiatelo bene, per gli dèi, per le dee, mi alzai, dopo aver dormito tutta la notte con Socrate, senza che fosse capitato nulla di diverso che se avessi dormito con mio padre o con mio fratello più grande).

È questo “niente”, o meglio questo “nulla”, quell’οὐδέν con cui Socrate, primo analista della storia ad aver saputo scatenare il *transfert*, non esita a identificarsi: *Symp.* 219a ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὦν (Ma, o beato, guarda meglio che non ti sfugga che io sono nulla).

Raffaella Cantore
Università degli Studi di Ferrara
Dipartimento di Studi Umanistici
Via Paradiso, 12
44121 Ferrara
raffaella.cantore@unife.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BURNET 1901

J. Burnet, *Platonis Opera*, II, Oxford.

CAPRA 2016

A. Capra, *Transcoding the Silenus. Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography*, in M. Tulli – M. Erler (a cura di), *Plato in Symposium*, Sankt Augustin, 437-442.

CLAVURIER 2010

V. Clavurier, *Réel, symbolique, imaginaire: du repère au noeud*, «Essaim» 25 (2) 83-96.

CORRADI 2016

M. Corradi, *Aristofane e l'ombra di Protagora: origini dell'umanità e orthoepeia nel mito degli uomini-palla*, in M. Tulli – M. Erler (a cura di), *Plato in Symposium*, Sankt Augustin, 172-177.

DE CARVALHO 2009

M.J. De Carvalho, *Die Aristophanesrede in Platons Symposium. Die Verfassung des Selbst*, Würzburg.

DI CIACCIA – RECALCATI 2000

A. Di Ciaccia – M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*, Milano.

GERMAN 2020

A. German, *Cosmic mathematics, human erōs: a comparison of Plato's «Timaeus» and «Symposium»*, «International Philosophical Quarterly» 60 (4) 373-391.

GIARRATANO 1950

Platone, *Il Timeo*, trad. di C. Giarratano, introd. di G. Manacorda, Bari.

HLADKÝ 2016

V. Hladký, *Empedocles' Sphairos and its interpretations in antiquity, III: Zoogony and Plato's Symposium*, «Eirene» 52 (1-2) 359-383.

KOYRÉ 1966

A. Koyré, *La rivoluzione astronomica: Copernico, Keplero, Borelli*, Milano.

LACAN 1991

J. Lacan, *Le séminaire, Livre VIII, Le Transfert: 1960-1961*, texte établi par J. A. Miller, Paris.

LACAN 2008

J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il Transfert. 1960-1961*, A. Di Ciaccia (a cura di), Torino.

LICITRA ROSA 2019

C. Licitra Rosa, *Amore e altri scritti*, F. Marelli (a cura di), Roma.

LUCCHELLI 2011

J. P. Lucchelli, *Lacan's Reading of Plato's Symposium*, «Cliniques méditerranéennes», 84 (2) 215-227.

MOTTA 2020

A. Motta, *Leggere il Simposio di Platone*, Pavia.

MORONCINI 2017

B. Moroncini, *On Love: Jacques Lacan and Plato's Symposium*, «European Journal of Psychoanalysis» 3, 1.

MORONCINI 2022³

B. Moroncini, *Sull'Amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone* (2005; 2010), Salerno.

NIEDDU 2007

G. Nieddu, *Aristofane a Simposio: buffoneria o comicità "urbana"?*, «Lexis» 25 241-265.

NUCCI – CENTRONE 2009

Platone, *Simposio*, trad. e commento di M. Nucci, introd. di B. Centrone, Torino.

O'BRIEN 2007

D. O'Brien, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: the Empedoclean Background and its Philosophical Significance* in A. Havlíček – M. Cajthaml (a cura di), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praha, 59-85.

PALUMBO 2012

L. Palumbo, *Eros e linguaggio nel Simposio*, «Archai» 9 85-92.

ROBIN 1929

Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, tome IV 2, texte établi et traduit par L. Robin, Paris.

RECALCATI 2012

M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Milano.

RONEN 2018

R. Ronen, *Lacan with the Philosophers*, Toronto.

TULLI – ERLER 2016

M. Tulli – M. Erler (a cura di), *Plato in Symposium. Selected Papers from the tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin.

VICAIRE 1989

Platon, *Œuvres complètes, Le Banquet*, IV 2, introduction de L. Robin, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris.