

# Plat. *Symp.* 189c-197e - Commento

Storia della lingua greca LS 2007-2008

23/10/07 - Elisa Bizzarri

## Il discorso di Aristofane

Da molti interpretato come un intervento puramente comico, il discorso che Platone mette in bocca ad Aristofane è in realtà ricco di elementi interessanti dal punto di vista filosofico (stando a Reale 1995 e 2001, la nostalgia della forma unica originaria da parte di uomini e donne è una metafora della nostalgia dell'Uno originario dal quale tutto si è creato, che costituisce un elemento fondante delle cosiddette *dottrine non scritte*<sup>1</sup> del filosofo, il quale escogitò una sorta di travestimento, nascondendo teorie comprensibili solo a pochi in una narrazione apparentemente innocua<sup>2</sup>).

L'importanza del discorso del commediografo, da molti inteso come favola (Dover 1966) o semplice *divertissement* mitico (o addirittura come 'vendetta' di Platone contro il comico, in séguito alla derisione di cui le dottrine filosofiche erano state oggetto nelle *Nuvole*<sup>3</sup>), è testimoniata da vari elementi:

- 1) il discorso non viene pronunciato quando, sulla base dei posti a sedere (l'ordine consueto pare fosse da sinistra verso destra), toccherebbe ad Aristofane, ma dilazionato dalla comparsa di un fastidioso singhiozzo che impedisce al commediografo di parlare, per cui la parola viene data ad Erissimaco, con la promessa di tornare in seguito all'ordine originario. Sulla natura di tale singhiozzo molti<sup>4</sup> hanno discusso; l'ipotesi a mio avviso più convincente è che si tratti di un modo per permettere la dilazione del discorso aristofaneo, che viene così a trovarsi accanto a quello del poeta tragico Agatone e dello stesso Socrate. Clay 1983 non manca di notare l'effetto comico assicurato dal fastidioso singhiozzo che continua probabilmente durante tutto il serio discorso di Erissimaco.
- 2) è l'unico discorso che adotta la forma mitica, che da Platone è ritenuta una modalità utile alla trasmissione di conoscenze non comunicabili facilmente in altro modo: il mito (si vedano anche Droz 1994, Micallella 1997, Ferrari 2006 e lo stesso Platone, *e.g. Rep.* II 377c) è incapace di dimostrare il proprio contenuto ma proprio per questo è più vicino al sapere oscuro che Socrate si attribuisce (Aristofane e Socrate tramite Diotima soli, tra tutti, si servono di tale modalità narrativa).
- 3) Socrate riportando il discorso di Diotima (205d – 206a) farà riferimento, tra tutti, al solo discorso aristofaneo, correggendone il concetto riguardante le due metà (Diotima afferma che la teoria della ricerca della propria metà è valida solo se dalla ricostituzione dell'intero deriva un bene: se invece ne deriva un male, l'uomo può fare a meno della propria metà come di un arto in cancrena; alcuni interpretano la 'correzione' delle

---

<sup>1</sup> Furono Geysler e Kramer ad ipotizzare per primi che la vera filosofia platonica non fosse stata trasmessa per via scritta, ma oralmente (per cui quello che noi ricaviamo dalla lettura delle opere a noi pervenute è solo una sorta di introduzione alla vera dottrina, una filosofia 'diluita' per i più, non il vero insegnamento, riservato a pochi).

<sup>2</sup> A questo farebbe riferimento l'accenno all'enigmaticità delle espressioni dell'anima in 192c-d.

<sup>3</sup> Si vedano per questa interpretazione, oggi per lo più rigettata, Neumann 1966 e Eisner 1979 (per cui Platone metterebbe in bocca ad Aristofane pensieri apertamente in contrasto con quelli del comico, come l'elogio dell'omosessualità così spesso oggetto di riso in commedia); altri ancora hanno puntato su una ripresa a scopo parodico delle commedie aristofanee (vd. Bonanno 1975-1977).

<sup>4</sup> Bonanno 1975-1977, Clay 1983, Micallella 1997.

affermazioni aristofanee come netto rifiuto di esse, vd. Eisner 1979); inoltre solo Aristofane, come Diotima, fa uso di un mito e ha un intento dichiaratamente paideutico.

- 4) Socrate non discute con Aristofane, né Platone lascia al comico il tempo di rispondere alle obiezioni derivanti dal discorso di Diotima, poiché quando egli chiede la parola, nel simposio irrompe Alcibiade in festa (212c): secondo Reale 1995 e 2001, questo avverrebbe perché dietro Aristofane si nasconderebbe lo stesso Platone, per cui il personaggio vero e proprio non deve né può prendere la parola.

Il discorso è intriso di linguaggio e immagini in linea con la musa aristofanea: dalle sogliole (per una ‘divisione’ simile a quella descritta si veda Ar. *Lys.* 115s nonché Wilson 1982), alle uova tagliate coi crini, ai sorbi stesi ad essiccare al sole, alle cicale, ai saltimbanchi, agli strumenti dei calzolari.

La differenza di questo discorso rispetto ai precedenti è sottolineata dallo stesso Aristofane in 189c: l’intento del comico è paideutico e il suo scopo consiste nel mostrare la *potenza* di Eros.

Come nota Reckford 1974, Aristofane si rifiuta di affrontare il tema della natura dell’amore in modo meccanicistico, come fosse una τέχνη qualunque (questo sembrerebbe l’approccio dei primi tre oratori). Il termine ἔρως viene utilizzato da Aristofane solo per quel sentimento che Dover 1966 chiama *preference*, in quanto amore che non reagisce semplicemente a una bellezza oggettiva (del fisico o dell’anima) ma sceglie per motivi oscuri di interessarsi ad un individuo che nessuno, tranne l’innamorato, potrebbe mai considerare come oggetto di desiderio. È questo il ‘vero’ amore, distinto dal desiderio sessuale e dal semplice affetto (mentre i predecessori del comico non terrebbero conto di tale differenza).

AMORE	Ha una δύναμις ignorata da molti	<b>189c</b>	
	ἰατρός che cura quei mali sanati i quali deriverebbe agli uomini grande ἐυδαιμονία	<b>189c-d</b>	Plat. <i>Phaedr.</i> 252b1: (Eros è) «l’unico medico dei più grandi travagli».
	ἔμφυτος da molto tempo nella natura umana	<b>191d</b>	Emped. fr. 31B17 (= fr.4 Gallavotti <sup>5</sup> ) vv. 20-24: «ma (la φιλία), tu mirala con la mente, non rimanere stupefatto con gli occhi. Anche in mortali membra si ritiene che essa si trovi per natura, ed è così che la gente nutre pensieri affettuosi e compie azioni amorose, chiamandola coi nomi Gioia e Afrodite».
	Il suo compito è essere συναγωγέυς e ricomporre la natura umana medicando noi, frutto della divisione	<b>191d</b>	
	Ἐ ἐπιθυμία e διώξις τοῦ ὅλου	<b>192e – 193a</b>	
	ἡγεμὼν καὶ στρατηγός	<b>193b</b>	
	θεὸν αἴτιον del ricongiungimento con la propria metà: è Ἔρως	<b>193d</b>	
	ci giova nel presente e ci fa sperare nel ricongiungimento futuro con la nostra	<b>193d</b>	

<sup>5</sup> Di cui si riporta la traduzione.

metà e nella conseguente felicità.

## LESSICO

<b>συμπλοκή</b>	connesso con συμπλέκω, da συν + πλέκω (da una probabile radice * <i>pl-ek</i> , forse derivata da quella di πίμπλημι, è l'intreccio, l'abbraccio, l'amplesso).
<b>πλησμονή</b>	connesso con πλήθω 'esser pieno' / πλήθος / πίμπλημι / πλήρης / πλέως, è la sazietà, il soddisfacimento di un desiderio (da una radice * <i>plε-/*pl□<sub>1</sub></i> )
<b>συνουσία</b>	connesso con συν-εἶμί, è la frequentazione, la vicinanza, l'incontro, ma anche l'unione sessuale.
<b>φίλανδρος</b>	amante degli uomini, come il successivo φιλογύνης è usato spesso con accezione dispregiativa o comunque non positiva (anche se può indicare anche l'amore di una donna per il marito, Plut. <i>Alc.</i> 8.4)
<b>φιλογύνης</b>	amante delle donne
<b>μοιχός</b>	nomen agentis dal verbo ὀμείχω 'pisciare', dotato di vocale protetica. Lo slittamento di significato è dato dal legame che si crea tra la figura dell'adultero e una terminologia volgare. Quindi è l'adultero, il seduttore. Dalla stessa radice si formano aggettivi, sostantivi come il femminile μοιχεύτρια (il femminile più antico quanto a formazione, precede μοιχαλῖς, μοιχάς, μοιχή) e verbi.
<b>ἐταιρίστρια</b>	'lesbica'; connesso etimologicamente con ἐταῖρος, 'compagno', ma nel significato più propriamente legato ad ἐταίρα, 'etera', 'cortigiana'/ ἐταιρίζω, 'prostituirsi', ha una sfumatura dispregiativa. Dalla radice di ἔτης, <i>φετας</i> , accettabile quanto a senso, ma che non spiegherebbe l'assenza del digamma. Vd. Tim. <i>Lex.</i> ε 52.
<b>ἄρρην, -εν</b>	forma attica (talvolta alternativa a ἔρσην, ionico-attico) per ἄρσην. Significa 'maschile', 'maschio' e 'virile' opposto al 'femminile'. Dalla stessa radice derivano ἄρσενικός, 'virile', ἄρρενοθηλυς, 'maschio-femmina'.
<b>άνήρ</b>	da una radice * <i>nar-/*ner-/*nr-</i> , con vocale protetica <i>a-</i> , 'uomo' in quanto maschio guerriero e adulto, marito, amante. In filosofia talvolta genericamente 'individuo'.
<b>ἄνθρωπος</b>	varie etimologie proposte; la più probabile è quella che rimanda la miceneo <i>atoroqo</i> , la cui seconda parte deriverebbe da una radice * <i>ok<sup>w</sup>o-</i> indicante il 'volto'; si pensa all'unione ἄνδρ - * <i>ok<sup>w</sup>o-</i> : 'uomo' come essere umano, persona (Devoto spiega come influsso il lirico il passaggio di δ a θ).
<b>θηῆλυς, (-εια), υ</b>	da θη-, forma radicale dall'i.e. * <i>dhē-</i> con un'espansione <i>l</i> ; il tema è quello di un antico neutro in -υ (vd. Benveniste 1935, 56): 'femminile', 'femmina', poi 'tenero, delicato' e 'fertile'. Legato a θηλή, 'seno', 'mammella'. Dalla stessa radice derivano in latino <i>felare</i> e <i>filius</i> .
<b>γυνή</b>	da una radice in labiovelare * <i>g<sup>w</sup>en</i> , 'donna', moglie, sposa.
<b>παιδεραστής</b>	colui che ama i παῖδες, i ragazzi.
<b>φιλεραστής</b>	colui che ama gli amanti, incline all'amore, passionale.
<b>ἄγαμος</b>	non sposato, celibe o vedovo; il matrimonio non era obbligatorio, ma era un'istituzione consolidata dall'uso comune; esistevano comunque ἀγαμίου δίκαι, cause giudiziarie contro la condizione di scapolo. (Plut. <i>Lys.</i> 30.5.8).
<b>οἰκειότης</b>	affinità, familiarità, amicizia; connesso con οἰκεῖος e οἰκία. Dalla radice * <i>φεικ-/ *φοικ-/ *φικ</i>
<b>φιλία</b>	affetto, attaccamento, amicizia, amore; forse connesso con la radice * <i>swe</i> . Mic. <i>pirameno</i> .
<b>ἔρως</b>	amore, passione, desiderio. Etimologia sconosciuta.

<b>πόθος</b>	rimpianto, desiderio, brama, passione: da una radice *gh <sup>w</sup> odh- / *gh <sup>w</sup> edh- di ποθέω.
<b>ἀσπάζομαι</b>	accogliere con gioia, amare: da σπάω con vocale protetica.
<b>ἐπιθυμέω</b>	desiderare, bramare. Da θυμός, dall'i.e. *dhuma, lt. <i>fumus</i> . Forse legato a θύω, 'sacrificare' (cosa che comporta la presenza di fumo).
<b>ἔρμαι, ἐράω</b>	amare, essere innamorato, desiderare. Etimologia sconosciuta.

L'amore dunque:

- Aiuta l'uomo a riconciliare l'antica natura
- Non è semplice unione e soddisfacimento sessuale, ma attrazione di anime. L'anima vuole qualcosa che però non sa esprimere chiaramente.

TEMI:

- tema di amore e morte: se una parte muore, quella rimasta ne cerca un'altra, ma preferirebbero morire insieme
- linguaggio militare
- tema dell'amore del simile, secondo il proverbio + amore di ciò di cui siamo privi (ossia l'altra parte dell'intero)
- non bisogna opporsi ad amore
- componente religiosa: bisogna venerare gli dei

## Il discorso di Agatone

Sulla figura di Agatone abbiamo notizie da:

- Aristofane: nelle *Tesmofoiazuse* Agatone viene scelto in quanto particolarmente effeminato per infiltrarsi nelle cerimonie in onore di Demetra riservate alle donne; viene presentato come grazioso, dalla pelle bianca, ben rasato, dalla voce effeminata (189ss.). Quanto alla poesia, egli pare voler rispecchiare nella propria opera se stesso, per cui i modi del poeta devono essere come vuole essere il dramma da comporre: un dramma femminile necessiterà di un corpo dai modi femminili (148ss.).
- Platone: lo presenta per la prima volta nel *Protagora*, come un giovinetto di doti eccellenti ma certamente assai bello (315d ss.).

Nel *Simposio*, Agatone rispecchia se stesso e i suoi modi 'femminili' in Eros. Il discorso appare da subito ricalcare la tradizionale struttura degli inni in onore delle divinità, tanto da sembrare una sorta di inno in prosa (specie nella parte finale). È lo stesso poeta che introduce il discorso con un prologo programmatico in cui teorizza la struttura modello di ogni discorso encomiastico: esso deve iniziare con la descrizione del dio e dei suoi attributi, per poi soffermarsi sulle sue opere e gli effetti di esse su dei e uomini.

Il suo discorso fa uso di immagini poetiche e di fine retorica, tanto che Socrate lo giudica ispirato da Gorgia: Agatone rappresenta la nuova tragedia, influenzata dalla sofistica specie gorgiana. Ma all'interno dell'opera esso ha un ruolo ben definito: è un esempio di anti-modello stilistico (costruzione e tecnica del discorso, più che il contenuto abbastanza vuoto, sono gli elementi su cui focalizzare l'attenzione), che Platone intende superare con la *poesia filosofica* di Socrate.

Secondo Emlyn-Jones 2004, il discorso di Agatone ha una posizione di rilievo in quanto posto tra quelli di Aristofane e Socrate. È un *tour de force* artistico, fa uso di elementi poetici e retorici a livello di lessico, sintassi e ritmo: giochi di ripetizioni (εἰπεῖν all'inizio compare tre volte), assonanze (finali in -τες, -ζειν, -ος), corrispondenze ben studiate, parallelismi e chiasmi (nel finale specialmente). Spiccano l'ordine con cui vengono presentate le quattro caratteristiche di Amore (in realtà Agatone non dice *cosa* è Amore, ma attribuisce ad esso delle qualità, non diversamente dai suoi predecessori<sup>6</sup>), le quattro prove di ognuna di esse, le quattro virtù che esso avrebbe in sé (tutte introdotte da passaggi che ad un tempo riepilogano gli elementi già elencati e introducono quello nuovo), nonché le metafore (197c5s.).

Non sappiamo quanto tale testo rispecchi davvero il modo di comporre di Agatone del quale conosciamo troppo poco, per lo più dalle *Tesmofoiazuse* (ai vv. 52ss un suo servo afferma: [Agatone è pronto] «a porre al dramma le travi di quercia. / Piega nuove volute di versi / e tornisce e incolla, / conia sentenze, piazza nomi / e plasma e arrotonda / e versa nell'imbutto»).

### ANALISI:

- |                 |   |
|-----------------|---|
| <b>194 e</b>    | - anafora di εἰπεῖν   |
|                 | - paronomasia ἔπειτα εἰπεῖν.  |
| <b>195 b</b>    | - poliptoto φεύγων φυγῆ   |
|                 | - poliptoto ὁμολογῶν τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ  |
|                 | - il riferimento a <i>Crono</i> e <i>Giapeto</i> ha carattere proverbiale                     |
| <b>195d ss.</b> | - ripetizione costante del concetto che si sta analizzando: in questo caso ἀπαλός, ἀπαλότητα, |

<sup>6</sup> Un tale errore da parte dell'interlocutore è anche in Plat. *Euthphr.* 5 a 3 e *Men.* 71 b 1-80.

- ἀπαλήν, ἀπαλούς, in poche righe; questo avviene in tutto l'elogio, per ogni caratteristica di Eros.
- 195e** - θεῶν καὶ ἀνθρώπων: ricorre spesso e quasi con un uso formulare, a sottolineare la potenza di Eros che opera su tutto e tutti.
- 196°** - πάντη περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς: esempio particolarmente evidente di allitterazione (ce ne sono molte altre nell'elogio)
- 196b** - parallelismi nella costruzione di frasi e di termini: ἄνθη .. ἀν-ανθεῖ .. ἀπ-ηνηρότι .. εὐ-ανθής; οὐτ' ἀδικεῖ οὐτ' ἀδικεῖται οὔτε γὰρ αὐτὸς βία πασχει, εἴ τι πασχει
- 196c** - poliptoto ποιῶν ποιεῖ  
- poliptoto ἐκὼν ἐκόντι
- 197d** - parallelismi e ripetizioni: anafora di ἐν + dativo  
- πρῶτητα μὲν πορίζω, ἀγριότητα δ' ἐξορίζω  
- φιλό-δωρος εὐ-μενείας, ἄ-δωρος δυσ-μενείας  
- θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς  
- ζηλοτὸς ἀ-μοίριους, κτητὸς εὐ-μοίριους  
- ἐπι-μελῆς ἀγαθῶν, ἀ-μελῆς κακῶν  
- serie di genitivi di ciò di cui Eros è πατήρ  
- serie di ἐν + dativo  
- metafora bellico-marinaro: κυβερνήτης 'timoniere', επιβάτης 'soldato di marina', παραστάτης 'compagno d'armi-soccorritore', σωτήρ 'salvatore', ἡγεμῶν 'comandante-guida'.

### LESSICO

- θέμις** dalla radice che è anche di τίθημι, \*dhe- / \*dh□-, myc. *temi*; avest. *dāmi*. Col suffisso -θμ- / -σμ- indicante compiutezza si forma θεσμός. Qualche problema crea la declinazione di θέμις, che aggiunge il suffisso -στ- (θέμις, θέμιστος): secondo Fraenkel esso è connesso con la radice στᾱ- / στ- di ἴστημι; Frisk lo fa derivare per analogia da nomi quale Θεμίστοκλης: ma il suffisso è di antica formazione, come dimostra il miceneo *temitijo*; Benveniste (1935, 34 e 81) ipotizza un originario θέμι, θέμιστος neutro in -ι, passato ai neutri in -ς: θέμις, che avrebbe acquisito poi il genitivo con -στ- in seguito alla confusione creata dalla formula θέμις ἐστί.
- νέμεσις** dalla radice \*nem- / \*nom- di νόμος, νέμω.
- παλαιός** dall'avverbio πάλαι (Benveniste 1935, 97) + il suffisso -φος: l'originaria labiovelare della radice era già passata a labiale nel miceneo *parajo*. Indica il 'vecchio' contrapposto al 'nuovo'.
- ἀρχαῖος** dalla radice di ἄρχω, ἀρχή, forse legato al miceneo *oka*, divenuto in greco ἀρχᾶ, poi ἀρχή. Si sviluppano dalla stessa radice due filoni di significato: quello del 'cominciare' e quello del 'comandare'.
- ἀπαλός** tenero, liscio al tatto. Anche con uso metaforico. L'etimologia è sconosciuta.
- μαλακός** da una radice \*m<sup>o</sup>l□k- (It. *mollis*) indica la mollezza, anche per malattia. Può quindi avere anche senso negativo, a differenza di ἀπαλός. Cf. βλάξ dal grado \*mle□k-, per cui μλᾶ è passato a βλᾶ. Cf. anche μαλθακός, con il suffisso espressivo -θ- (= \*meldh-, cf. skr. *mārdhati*).
- ἄνθος** cfr. skr. *anchas*, 'erba' e a.i. *āndhas*-. È il fiore.
- δίκη** originariamente non aveva significato giuridico, ma indicava 'direzione', 'linea marcata'. Dalla stessa radice di δείκνυμι. Si differenzia da θέμις che è la 'legge divina' e morale.

### SCHEMA DELL'ELOGIO DI EROS DA PARTE DI AGATONE:

EROS è il più BEATO in  
quanto:

È il PIU' BELLO e il PIU' BUONO (καλοκάγαθος)

Rifugge la vecchiaia e sta coi giovani.

Non esisteva anticamente, perché se ci fosse stato, lotte e violenze tra gli dei non avrebbero avuto luogo.

Perché è DELICATO

Cammina senza toccare cose dure, né suolo né

teste: risiede nei cuori e nelle anime purchè *morbidi* (metaforicamente). La dimostrazione è fondata sull'interpretazione in senso capovolto di due versi omerici (*Il. XIX 92s.*) riferiti ad Ate, esatta antitesi di Eros: il piegare un testo a sostegno della propria tesi in modo anche spregiudicato è tipico delle argomentazioni sofistiche.

EROS POSSIEDE  
QUATTRO VIRTU'

Perché è FLESSUOSO

È leggiadro secondo la *communis opinio*.

Perché ha dimora tra i FIORI e tutto ciò che è vivo

Gioco paronomastico sulla tragedia di Agatone *Anteo*, o *Fiore*, di cui Arist. *Poet.* 1451 b 19ss. La connessione Eros-fiori è già in Alcm. fr. 58 Davies.

GIUSTIZIA

L'ingiustizia è violenza: Eros non la conosce perché tutti si piegano a lui di loro volontà; la giustizia è concordia, che Eros favorisce.

TEMPERANZA

È il dominio sui piaceri non da parte della ragione, ma di un altro piacere: pseudo intemperanza di cui Plat. *Phd.* 68 e 2 – 69 a 4.

CORAGGIO

Eros vince Ares: mito di Afrodite, cf. Lucr. I 1ss. e per la citazione, Soph. fr. 235 N<sup>2</sup>, dal *Tieste*, dove si dice che neppure Ares può opporsi alla Necessità (che pure è nominata da Agatone in opposizione ad Eros).

SAPIENZA

Fonte di sapienza e di ogni arte, specie la poesia. La citazione è da Eurip. fr. 663 K.

**197 c 5s.:** i versi sono presentati come creazioni di Agatone. Essi fanno uso di metafore, sulle quali Aristotele mette in guardia (*Rhet.* 1406 b) in quanto possono diventare scarsamente convincenti se troppo votate alla comicità o troppo piene di elementi seri e tragici. Platone pare condividere almeno in parte, presentandoci Agatone come un poeta dal punto di vista retorico fin troppo abile.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Benveniste 1935 E. B., *Origines de la formation des noms en indo-europeen* Paris 1935.
- Bonanno 1975-1977 M.G.B., *Aristofane in Platone (Pax 412 e Symp. 190c)*, «Museum Criticum» X-XII (1975-1977), 103-113.
- Burnet 1901 I.B. (a cura di), *Platonis Opera. Tomus II*, Oxford 1901.
- Carnes 1998 J.S.C., *This myth which is not one: construction of discourse in Plato's Symposium*, in *Rethinking sexuality*, Princeton 1998, 104-121.
- Clay D.C., *The tragic and comic poet of the Symposium*, in *Ancient Greek Philosophy II*, Albany 1983, 186-202.
- Diano 1992 C.D., *Platone: Il Simposio*, Venezia 1992
- Dodds 2003 E.R. D., *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003 (trad. it. Berkeley-Los Angeles 1951).
- Dover 1966 K.J.D. (a cura di), *Aristophanes's speech in Plato's Symposium*, «Journal of Hellenic Studies» LXXXVI (1966), 41-50.
- Droz 1994 G.D., *I miti platonici*, Bari 1994.
- Eisner 1979 R.E., *A case of poetic justice: Aristophanes's speech in the Symposium*, «The classical world» LXXII (1979) 417s.
- Emlyn-Jones 2004 C.E.-J., *The dramatic poet and his audience: Agathon and Socrates in Plato's "Symposium"*, «Hermes» CXXXII (4) (2004), 389-405.
- Ferrari 2005<sup>19</sup> F.F. (a cura di), *Platone: Simposio*, Milano 2005.
- Ferrari 2006 F.F., *I miti di Platone*, Milano 2006.
- Griffith 1990 J.G.G., *Static electricity in Agathon's speech in Plato's Symposium*, «Classical Quarterly» XI (1990), 547s.
- Koch 1971 G.A.Koch (a cura di), *Timaeus Sophista Lexicon Vocum Platoniarum*, New York 1971.
- Micalella 1997 D.M., *Conoscenza e sogno: il discorso di Aristofane nel Simposio platonico*, «Studi classici e orientali» XLVI (1997), 409-421.
- Mitscherling 1985 J.M., *Plato's Agathon's Sophocles: love and necessity in the Symposium*, «Phoenix» XXXIX (1985), 375-377.
- Neumann 1966 H.N., *On the comedy of Plato's Aristophanes*, «American journal of philology» LXXXVII (1966), 420-426.
- Reale 1995 G.R., *Tutto ciò che è profondo ama la maschera*, in *Studia classica Johanni Tarditi oblata*, 1995, 989-1015.
- Reale 2001 G.R. (a cura di), *Platone: Simposio*, Milano 2001
- Reckford 1974 K.J.R., *Aristophanes in the Symposium*, «Ramus» III (1974), 41-69.
- Sider 1980 D.S., *Plato's Symposium as Dionysian Festival*, «Quaderni urbinati di cultura classica» XXXIII (1980), 41-56.
- Von Blanckenhagen 1992 P.H.v.B., *Stage and actors in Plato's Symposium*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» XXXIII (1992), 51-68.
- Wilson 1982 N.W., *The Reference to Lines 115-116 in Plato's Symposium*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» XXIII (1982), 157-163.