

Donne, dèi e filosofi. La questione di genere tra mitologia greca e pensiero platonico

a cura di Pasquale Vitale

La civiltà occidentale porta nel proprio immaginario originario una ferita che oggi non può più essere rimossa né semplicemente contemplata con innocenza estetica.

I grandi miti classici, che per secoli hanno costituito il repertorio simbolico dell'Europa, sono attraversati dalla violenza maschile sulle donne e non si tratta di episodi marginali o occasionali. Al contrario, il ratto, la seduzione coercitiva, l'inganno erotico, lo stupro divino o eroico costituiscono il motore generativo di molte genealogie, città, dinastie e civiltà.

Gli dèi stessi, soprattutto Zeus e Apollo, vengono presentati come autori di atti che oggi definiremmo senza esitazione violenza sessuale. Eppure, da questi rapporti nascono gli eroi, i re, le stirpi fondatrici del mondo greco. Il problema non riguarda soltanto la morale contemporanea applicata anacronisticamente all'antichità, perché quei miti hanno contribuito a costruire per secoli un immaginario simbolico nel quale la forza maschile veniva rappresentata come potenza creativa, mentre il corpo femminile diventava il luogo passivo della fondazione politica, genealogica e cosmica. Oggi, davanti alla nuova consapevolezza della violenza strutturale esercitata sulle donne, questi racconti non richiedono una cancellazione moralistica, ma una risemantizzazione profonda.

Il mito greco è pieno di inseguimenti, rapimenti e unioni forzate. Zeus assume infinite metamorfosi per possedere donne mortali, diventa toro per rapire Europa, cigno per unirsi a Leda, pioggia d'oro per penetrare nella prigione di Danae. Apollo insegue Dafne fino a costringerla a invocare la trasformazione in albero pur di sottrarsi alla violenza del dio, Poseidone violenta Medusa nel tempio di Atena, Ade rapisce Persefone, Ares si impone con brutalità. L'ordine olimpico appare fondato su una sessualità predatoria, dove la potenza divina coincide con il diritto assoluto sul corpo altrui (Fig. 1, Fig. 2).

Ciò che colpisce è che questi racconti non erano percepiti semplicemente come scandali morali, ma come narrazioni originarie da cui derivavano le stirpi eroiche. Da Zeus e dalle sue violenze nascono infatti Minosse, Perseo, Eracle, Elena, Dioniso e gran parte della nobiltà mitica greca. La sovranità sembra nascere dalla trasgressione, mentre la grandezza genealogica viene generata da una forza che viola i limiti umani e femminili. È come se la civiltà antica avesse inscritto nella propria origine il principio secondo cui il potere creativo coincide con il dominio.

Anche Roma, che pure costruì un'etica politica più giuridica e disciplinata, fonda simbolicamente la propria nascita sul ratto delle Sabine. Il mito è noto, i Romani, privi di donne, organizzano una festa e rapiscono le giovani sabine per assicurare la sopravvivenza della città e così ancora una volta la fondazione politica passa attraverso l'appropriazione del corpo femminile. Roma nasce da un sequestro, in una sorta di necessità storica le donne diventano strumenti di continuità biologica e politica (Fig. 3).

La cosa più sorprendente è che la cultura occidentale non solo ha tramandato questi miti, ma li ha esaltati artisticamente. La letteratura classica, da Omero a Ovidio, ha trasformato la violenza in bellezza narrativa. Le *Metamorfosi* di Ovidio sono, in questo senso, il più grande catalogo poetico di inseguimenti erotici, stupri e trasformazioni, la lingua ovidiana estetizza la violenza, la rende ritmo, immagine e armonia. Dafne fugge da Apollo in una delle pagine più sublimi della poesia latina, Europa rapita dal toro divino diventa icona di grazia e meraviglia. In questo senso, la seduzione della forma letteraria attenua l'orrore dell'atto (Fig. 4).

Lo stesso accade nell'arte figurativa, il Barocco di Gian Lorenzo Bernini raggiunge, ad esempio, uno dei suoi vertici nel *Ratto di Proserpina*, dove il marmo sembra diventare carne viva sotto la pressione delle dita di Ade sul corpo della fanciulla. Si tratta di una delle sculture più straordinarie della storia dell'arte moderna, e tuttavia rappresenta un rapimento. La bellezza estetica rischia di sublimare la violenza, di renderla contemplabile senza destare scandalo, per secoli l'Occidente ha

guardato queste immagini come simboli di energia vitale, passione, dinamismo creativo, come se la violenza fosse stata assorbita nell'estetica della forma (Fig. 5).

Tuttavia, sarebbe falso pensare che il mondo antico fosse unanimemente complice di questa visione, già nell'antichità si levarono voci critiche contro l'oscenità e la brutalità della mitologia pagana, ed è significativo che tali critiche emergano proprio nei momenti più alti della riflessione filosofica e teologica. Il primo grande critico della religione mitica è Platone, che nel II, III e X libro della *Repubblica* sviluppa una radicale critica pedagogica della poesia tradizionale. Soprattutto nel Libro II (377d-378d), Platone critica i miti tradizionali che attribuiscono agli dèi comportamenti immorali, passioni incontrollate e azioni ingiuste. Pur non soffermandosi esplicitamente sulla violenza sessuale, la sua censura coinvolge indirettamente numerosi racconti mitologici in cui divinità come Zeus, Poseidone o Ade ricorrono all'inganno, al rapimento o alla coercizione nei confronti di figure femminili. La critica platonica non nasce certo, dato il contesto storico, da una riflessione sulla tutela delle vittime, bensì dall'esigenza teologica e educativa di presentare gli dèi come modelli di perfezione morale. In tal modo, però, Platone prende le distanze da una tradizione poetica che legittimava comportamenti violenti attribuendoli alle divinità. A suo giudizio, i racconti che rappresentano gli dèi come esseri dediti all'inganno (*apátē*), al furto, alla vendetta, all'adulterio o alla violenza sessuale risultano profondamente dannosi per la formazione morale dei cittadini. Non è infatti possibile fondare una *polis* giusta se i modelli divini proposti dal contesto educativo sono essi stessi corrotti; se gli dèi vengono descritti come dominati da passioni irrazionali (*páthē*), allora anche gli uomini finiranno per considerare legittime le proprie azioni violente.

La condanna platonica non riguarda soltanto la poesia epica, ma investe anche la tragedia, quest'ultima, attraverso il meccanismo della *mímēsis*, favorisce un processo di immedesimazione che può essere benefico quando i modelli proposti sono moralmente elevati, ma diviene pericoloso quando essi incarnano comportamenti riprovevoli. I protagonisti tragici, come la *Medea* di Euripide, sono figure lacerate da conflitti interiori e responsabili di azioni terribili; l'identificazione con essi rischia pertanto di alimentare la componente più impulsiva e irrazionale dell'anima (*alogon méros tēs psychēs*), anziché la sua parte razionale (*logistikón*). Occorre tuttavia evitare di interpretare la critica platonica come una semplice censura moralistica della poesia. Platone riconosce che la *mímēsis* possiede una funzione educativa fondamentale, purché non venga scambiata per verità. La sua riflessione contiene, anzi, un'intuizione di straordinaria profondità: l'immaginario produce etica. I miti e i racconti modellano i comportamenti individuali e collettivi, orientando il modo in cui gli uomini concepiscono il bene e il male. Per questo motivo, quando il discorso falso (*pseûdos*) si rivela necessario alla vita della comunità, esso deve essere controllato dalla ragione (*lógos*) e affidato ai governanti-filosofi, i quali, come medici dell'anima collettiva, possono ricorrere alla cosiddetta «nobile menzogna» (*gennáion pseûdos*), una finzione pedagogica che, pur non essendo letteralmente vera, trasmette valori capaci di garantire la coesione e l'unità della *polis*.

Le narrazioni che una civiltà tramanda non sono innocenti, in quanto educano desideri, legittimano comportamenti, costruiscono archetipi. Platone comprende che rappresentare Zeus come stupratore significa offrire alla violenza una giustificazione sacra ed è per questo che il filosofo propone una radicale purificazione del mito. È straordinario che Platone, nel IV secolo a.C., abbia già colto il problema politico della rappresentazione simbolica della violenza, egli intuisce che non basta condannare gli atti reali, ma che occorre interrogare le immagini che li rendono pensabili, affascinanti o normali. In questo senso, la sua critica della poesia è in fondo una critica della cultura patriarcale sacralizzata. La rivalutazione contemporanea del rapporto tra Platone e il mito consente infatti di leggere sotto una luce nuova anche la questione di genere; infatti, lungi dal limitarsi a censurare la tradizione poetica, Platone costruisce infatti una nuova mitologia filosofica attraverso la quale esplora aspetti dell'esperienza umana che il puro ragionamento discorsivo fatica a esprimere.

In tale contesto, assumono particolare rilievo i miti che tematizzano l'identità sessuale e il desiderio. Il celebre mito dell'androgino narrato da Aristofane nel *Simposio* (189c-193d) presenta una concezione dell'amore sorprendentemente distante da ogni rigida opposizione binaria tra maschile e

femminile. L'umanità originaria appare infatti articolata in molteplici configurazioni e il desiderio (*érōs*) si manifesta in forme differenti, tutte riconducibili alla ricerca della propria metà perduta. Pur non potendo essere assimilato alle moderne teorie del genere, questo racconto testimonia come Platone fosse interessato a interrogare criticamente le categorie tradizionali attraverso cui la cultura greca definiva l'identità e le relazioni tra i sessi. La funzione del mito non consiste qui nel consolidare stereotipi sociali, ma nel rendere pensabile una più profonda complessità dell'umano (Fig. 6)

Questo mito ha avuto una lunga fortuna nella cultura occidentale, soprattutto in età rinascimentale, dove l'idea di una bellezza armonica e unitaria ha trovato espressione in numerose elaborazioni artistiche. In particolare, la riflessione neoplatonica fiorentina ha contribuito a rinnovare la lettura del mito platonico, influenzando la sensibilità di artisti come Leonardo da Vinci, Sandro Botticelli e Michelangelo Buonarroti. In tale contesto, l'androginia diventa simbolo di equilibrio, perfezione e superamento delle opposizioni rigide tra maschile e femminile, mostrando come il patrimonio mitologico rielaborato da Platone abbia continuato a produrre significati filosofici ed estetici lungo tutta la storia della cultura occidentale (Fig. 7).

A questa riflessione si affianca la ben nota proposta avanzata nella *Repubblica*, (Libro V, 451c-d) dove Platone sostiene che le donne appartenenti alla classe dei guardiani devono ricevere la medesima educazione degli uomini e possano esercitare le stesse funzioni politiche e militari. La differenza tra uomo e donna non riguarda infatti le capacità dell'anima (*psychē*), ma soltanto alcune caratteristiche corporee. Ciò che legittima l'esercizio del potere non è il sesso biologico, bensì il possesso della virtù (*aretē*) e della conoscenza del bene. Sebbene tale uguaglianza resti circoscritta all'interno del progetto politico della *kallipolis*, essa rappresenta una delle più significative prese di posizione dell'antichità a favore della partecipazione femminile alla vita pubblica.

Questa linea viene ripresa per certi aspetti e radicalizzata dal cristianesimo antico, soprattutto da Agostino d'Ippona, nella *Città di Dio*, sviluppa una critica radicale della religione pagana, mettendo in evidenza l'incompatibilità tra la venerazione degli dèi e la formazione di una vera giustizia civile. Gli dèi del paganesimo, infatti, sono rappresentati nei miti come protagonisti di atti osceni, adulterini e violenti ed è chiaro, dunque, che una simile teologia non può che risultare, per Agostino, profondamente corruttiva dal punto di vista educativo e politico. Come potrebbe una società formarsi alla giustizia se le sue stesse divinità legittimano e incarnano comportamenti moralmente disordinati? Tuttavia, la critica agostiniana non è soltanto morale, ma anche teologica e politica. Attraverso la lettura della storia di Roma come espressione paradigmatica della *civitas terrena*, Agostino individua nel suo stesso atto fondativo – e cioè nel ratto delle Sabine – la presenza originaria della violenza e della coercizione. La nascita della città non è dunque segnata dalla giustizia, ma da un gesto di dominio che rivela la struttura profonda del potere umano. In questa prospettiva, si chiarisce il concetto centrale di *libido dominandi*, la “brama di dominio”, che per Agostino costituisce il principio dinamico della città terrena. Essa non indica soltanto un desiderio individuale di sopraffazione, ma una vera e propria logica storica e politica che attraversa le istituzioni e le civiltà. Gli dèi pagani, lungi dall'essere modelli etici, finiscono così per riflettere e sacralizzare le passioni disordinate dell'uomo; e la città che li venera non può che riprodurre, nelle sue strutture politiche, quella stessa tensione al dominio che ne segna l'origine. Eppure, a questo punto, sorge spontanea una domanda che i filosofi e le filosofe contemporanee continuano a porsi. Se Platone e alcuni suoi successori riconoscono una certa uguaglianza dell'anima, perché allora la storia del pensiero occidentale è rimasta così disperatamente maschile? Per limitarci a Platone, dobbiamo evocare una figura centrale, ovvero Diotima di Mantinea. Nel *Simposio*, quando tocca a Socrate spiegare cosa sia l'amore, il filosofo non propone una sua teoria, confessa invece di aver appreso tutto ciò che sa da una donna, una sacerdotessa straniera di nome Diotima. È lei la vera maestra, è lei che spiega a Socrate che l'amore è filosofo, che è un mediatore tra il mondo sensibile e quello divino, ed è lei che introduce il concetto della generazione nel bello. Tuttavia, proprio qui si inserisce lo sguardo critico della filosofia femminista contemporanea, in particolare l'analisi di Adriana Cavarero, che nel suo celebre testo *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia*

antica, compie un'operazione di smascheramento, ci fa cioè notare un paradosso fondamentale, ovvero che Diotima è una donna, sì, ma parla la lingua dei maschi, viene usata da Platone per teorizzare una fecondità squisitamente spirituale e astratta, che serve a scalzare e svalutare la fecondità reale, fisica e corporea, che è da sempre il potere delle donne. Nel discorso di Diotima, gli uomini che non possono partorire corpi si appropriano del concetto di "parto" per applicarlo alle idee, alla giustizia e alle anime. Cavarero ci mostra come Platone, pur elevando le donne al ruolo di governanti o di maestre, compia in realtà un furto simbolico, per far entrare la donna nella cittadella della filosofia, le chiede di rinunciare alla sua specificità corporea, di dimenticare il legame con la nascita e con la concretezza della carne, per omologarsi a un modello di razionalità neutro che, guarda caso, è ricalcato su quello maschile. La parità platonica rischia così di rivelarsi un'assimilazione, dove la donna è uguale all'uomo a patto di comportarsi, pensare e combattere esattamente come un uomo. Quindi, dove ci porta questo viaggio? Certamente né Platone né gli autori successivi possono essere trasformati anacronisticamente in militanti del femminismo moderno, poiché le loro coordinate culturali rimanevano immerse in un orizzonte patriarcale. Eppure, l'eredità che Platone ci lascia è di un valore inestimabile, perché ci ha insegnato che non tutto ciò che è antico o tradizionale è per questo giusto, e ci ha mostrato che la bellezza di un racconto non basta a redimere la violenza morale che nasconde.

Oggi, questa eredità critica diventa preziosa, non si tratta, ovviamente, di cancellare Ovidio, Bernini o il mito greco, ma di risemantizzare i miti per sottrarli alla sola lettura celebrativa che per secoli li ha accompagnati, con il fine, ad esempio, di leggere il ratto di Proserpina non più come semplice allegoria della passione cosmica, ma anche come rappresentazione della violenza del possesso; di vedere nella fuga di Dafne non solo la nascita poetica dell'alloro, ma il dramma di una donna costretta a rinunciare al proprio corpo pur di sfuggire all'aggressione; di comprendere che il mito di Europa racconta anche la trasformazione del desiderio maschile in dominio. La modernità ha già iniziato questo lavoro, infatti molte artiste e alcuni artisti contemporanei hanno reinterpretato i miti dal punto femminile. Se si vuole citare un caso di studio contemporaneo nell'ambito delle reinterpretazioni del mito in relazione alla questione di genere, appare particolarmente significativa l'opera *A Dance with her Myth* di Mounira Al Solh, presentata alla Biennale di Venezia del 2022 e dedicata a una rilettura del mito di Europa in chiave femminista. Si tratta di un'installazione che combina pittura, scultura, ricamo e immagine in movimento, in un racconto in cui la narrazione mitologica si intreccia alle memorie personali. Con questo lavoro l'artista rielabora una figura mitologica tradizionale sottraendola alla rigidità della versione canonica. L'opera non si limita a recuperare il mito come semplice riferimento culturale, ma lo trasforma in uno spazio di dialogo tra passato e presente nel quale il ruolo di protagonista è riconosciuto a Europa, alla quale è attribuita una dimensione di maggiore consapevolezza delle proprie possibilità. Il momento del viaggio a cavallo del toro più che un rapimento, diventa uno spostamento volontario, una scelta libera, un atto di autodeterminazione. Infatti, se nella versione classica del mito, a cui abbiamo già fatto riferimento, la donna è preda, in quella di Al Solh, Europa si carica il toro sulle spalle (Fig. 8). Questa operazione non distrugge il mito, perché un mito sopravvive solo se continua a parlare in modo nuovo alle epoche successive, perché se resta imprigionato nella propria forma originaria, diventa reperto archeologico.

In questo senso, Platone e Agostino possono diventare interlocutori inattesi del pensiero contemporaneo, in quanto entrambi, nella loro distanza critica nei confronti del mito, avevano compreso che non tutto ciò che è antico è per questo giusto e avevano intuito che la bellezza poetica non basta a redimere la violenza morale. Oggi quella distanza può essere approfondita nella direzione della critica al patriarcato. La questione non riguarda soltanto il passato, ancora oggi il potere maschile tende spesso a trasformare il desiderio in appropriazione, la seduzione in dominio e la forza in diritto. I miti antichi continuano a operare inconsciamente dentro l'immaginario collettivo ed è per questo che la loro reinterpretazione è un compito culturale urgente. Forse la vera grandezza della civiltà occidentale non consiste nell'aver prodotto miti perfetti, ma nell'essere stata capace di criticarli dall'interno. La Grecia non ha generato soltanto Zeus, ma anche Platone, Roma

non ha prodotto soltanto il ratto delle Sabine, ma anche la riflessione giuridica sul limite del potere, il cristianesimo non ha semplicemente demonizzato il paganesimo, ma ha introdotto un criterio etico universale che rende problematico ogni dominio del forte sul debole. La maturità di una civiltà si misura dalla capacità di rileggere criticamente le proprie origini, solo così la memoria culturale smette di essere idolatria del passato e diventa esercizio di verità.

Bibliografia

Fonti

Agostino, *La città di Dio*, trad. e cura di Domenico Marafioti, Mondadori, Milano 2022

Esiòdo, *Teogonia*, BUR, Milano 2018.

Igino, *Miti*, Adelphi, Milano 2000.

Omero, *Iliade*, BUR, Milano 2018.

Omero, *Odissea*, BUR, Milano 2019.

Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 2015.

Platone, *Repubblica*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

Letteratura secondaria

C. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Castelveccchi, Roma 2023

F. Ferrari (a cura di), *I miti di Platone*, Bur, Milano 2006.

F. Ferrari (a cura di), *Platone. Repubblica*, Carocci, Milano 2018.

G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2010.

M. Valle, *Un'antica discordia. Platone e la poesia*, Loffredo, Napoli 2016.

P. Vitale, *Platone poeta. La rilettura di Giuseppe Girgenti al seminario permanente su pensiero e poesia*, in «BelvedereNews», disponibile online:

<https://www.belvederenews.net/platone-poeta-la-rilettura-di-giuseppe-girgenti-al-seminario-permanente-su-pensiero-e-poesia/> (consultato il 31/05/2026).

Immagini



Fig. 1. Triptolemos, *Danae e la pioggia d'oro*, 490-480 a.C., San Pietroburgo, Museo dell'Ermitage.



Fig. 2. Gian Lorenzo Bernini, *Apollo e Dafne*, 1622-1625, Roma, Galleria Borghese.



Fig. 3. Giambologna, *Il ratto delle Sabine*, 1580-1583, Firenze, Loggia dei Lanzi



Fig. 4. Bartolomeo Bellano (attr.), *Ratto di Europa*, 1450 - 1497, Firenze, Museo Nazionale del Bargello.



Fig. 5. Gian Lorenzo Bernini, *Il ratto di Proserpina*, 1621-1622, Roma, Galleria Borghese,



Fig. 6. Figura dell'Androgino descritta da Platone nel *Simposio* tratta da un manuale scolastico di fine XIX secolo.

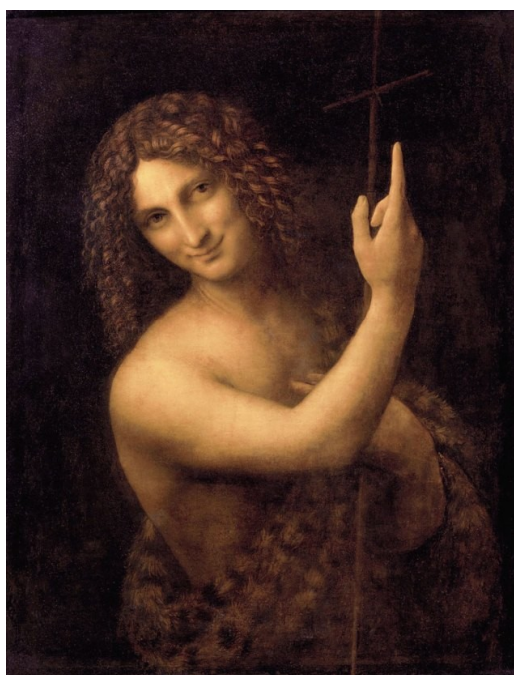


Fig. 7. Leonardo da Vinci, *San Giovanni Battista*, 1508-1513, Parigi, Museo del Louvre.



Fig. 8. Mounira Al Solh, *A Dance with her Myth*, 2022. Courtesy Studio Mounira Al Solh.